

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

“Entre as Teias do Marico: parentes e pajés djeoromitxi”

Nicole Soares-Pinto

“Entre as Teias do Marico: parentes e pajés djeoromitxi”

Nicole Soares-Pinto

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília para obtenção do título de Doutor em Antropologia.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Marcela Stockler Coelho de Souza

Brasília, 2014

“Entre as Teias do Marico: parentes e pajés djeoromitxi”

**Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da
Universidade de Brasília para obtenção do título de Doutor em Antropologia Social.**

Aprovada por:

Profa. Dra. Marcela Stockler Coelho de Souza (PPGAS-DAN/UnB)

Orientadora

Prof. Dr. Luís Cayón (PPGAS-DAN/UnB)

Prof. Dr. Márcio Silva (PPGAS-USP)

Prof. Dra. Edilene Coffaci de Lima (PPGAS-DEAN/UFPR)

Prof. Dr. José Antônio Kelly Luciani (PPGAS-DAN/UFSC)

“Demonstrando a organização rigorosa dos mitos e conferindo-lhes, assim, existência enquanto objetos, minha análise faz apenas ressaltar o caráter mítico dos objetos: o universo, a natureza, o homem, que ao longo de milhares, milhões, bilhões de anos, não terão afinal feito, como um vasto sistema mitológico, nada além de exibir os recursos de sua combinatória, antes de involuarem e se aniquilarem na evidência de sua decadência”.

Lévi-Strauss, O Homem Nu

“O grau de incongruência determina a intensidade da impressão, e determina a tensão, que se torna o elemento real do ritmo autêntico”.

Sergei Eisenstein, A forma do Filme

*À memória de Arianô Kubähi, porque tinha
o nome do espírito protetor de seu avô.*

Resumo

Esta tese é um esforço etnográfico sobre os temas do parentesco e do xamanismo entre os Kurupfũ, subgrupo djeoromitxi, de língua macro-jê, habitantes do sudoeste amazônico (T.I. Rio Guaporé/ Rondônia). Considerando a conexão entre estes dois temas de estudo, abordo-os a partir da noção de perspectiva, pois interessam as transformações ou assimetrias requeridas por um e pelo outro. O intuito é explorar o processo de constituição da pessoa, isto é, o que se entende por 'ser parente' e o que se entende por 'ser pajé'. Ao final, dialogo com os debates contemporâneos preocupados com o uso e apropriação do conceito de cultura pelos coletivos indígenas.

Palavras-chave: Macro-Jê; Djeoromitxi; Parentesco; Xamanismo

Abstract

This thesis is an ethnographic effort on the themes of kinship and shamanism among Kurupfũ, a djeoromitxi subgroup, macro-je speakers, inhabitants of the southwest Amazon (T.I. Rio Guapore/ Rondônia). Considering the connection between these two subjects of study, I approach them from the notion of perspective, because it concerns the transformation or asymmetries required by one and the other. The aim is to explore the formation process of the person, i.e., what is meant by 'being a relative' and what is meant by 'being a shaman'. At the end, I'll dialogue with contemporary debates concerned with the use and appropriation of the concept of culture by indigenous collectives.

Keywords: Macro-Jê; Djeoromitxi; Kinship; Shamanism.

Agradecimentos

Agradeço ao CNPQ, que me concedeu bolsa de estudos desde março de 2010.

À Fundação Ford, por meio do projeto “Effects of intellectual and cultural rights protection on traditional people and traditional knowledge. Case studies in Brazil” na pessoa de sua coordenadora, professora Manuela Carneiro da Cunha, por ter financiado a pesquisa de campo. Agradeço a todos os integrantes deste projeto, pelos diálogos concernentes às muitas questões aqui apresentadas.

Aos professores Márcio Silva e Stephen Baines, por terem participado da banca de qualificação da tese. Ambos foram muito importantes para que eu entendesse muito do que faltava e do que sobrava.

À Adriana Sacramento, Rosa e Cristiane Romão, pela extrema competência e agilidade com que tocam os assuntos do Programa. Sua hospitalidade fez com que a permanência em Brasília fosse mais agradável.

Aos professores Luis Cayón, Márcio Silva, José Antônio Kelly e Edilene Coffaci de Lima que aceitaram participar da banca de defesa.

Agradeço ainda:

Márcio Silva, pelo carinho e a intensa interlocução sem a qual eu não conseguiria ter elaborado muitas questões.

Edilene Coffaci de Lima, pela longa amizade, interlocução e por ter sempre me incentivado, das mais diversas maneiras.

José Antônio Kelly, porque suas ideias são tão importantes e sua presença, tão genuína.

Gilberto Azanha, por ter comentado com perspicácia, carinho e cuidado boa parte da tese. Maria Elisa Ladeira, quem me deu a primeira oportunidade de todas. Devo muito aos dois, porque sem eles talvez nada disso seria possível.

Carmen Lúcia da Silva, quem me deu a primeira oportunidade de conhecer Rondônia e me despertou o interesse em pesquisar junto aos grupos indígenas dali.

Denny Moore e Antônia Fernanda Nogueira, pela interlocução e apoio constantes.

Betty Mindilin, pela generosidade, confiança, apoio e inspiração.

Aline Iubel, pela parceria e por ter lido e comentado com paciência os primeiros esboços.

Andressa Lewandowski, pelo apoio nos piores (e melhores) momentos.

Julia Otero, por termos tanto em comum.

Vanessa Durando, porque é alguém especial.

Antônio Guerreiro Jr., pelos diversos tipos de apoio.

Alúcio Azanha, por se manter firme e estar sempre disponível.

Auxiliadora Leão, pela recepção e conversas.

Marcos Matos, pela interlocução e amizade.

Alexandre Nodari e Flávia Cera, pela disponibilidade aos diálogos e aos projetos em comum.

Douglas Campelo, porque a gente se entendia em meio ao turbilhão.

Ana Maria Machado, pelo carinho e companheirismo.

Íris Moraes Araújo, pela extrema atenção nas leituras e por ter me ajudado a entender várias coisas.

Ana Afonso y Ramo, minha grande amiga e interlocutora. Quanta sorte!

Juliana Fausto e Marco Antônio Valentim, pelas conversas sempre inspiradoras.

Eduardo Soares Nunes, pela interlocução, amizade e por todo o resto, inclusive por ser o melhor.

Helena Ladeira, porque é meu exemplo e minha amiga.

Luiz Fernando Gaio e Manuela Abdo, porque me suportaram nos vários sentidos desta palavra, durante longos anos.

Aos amigos: Camila Bylaardt, Laura Vinas, Abenamar Vinas, Carolina Bocatto, Vivian Maccagnini, Marina Azevedo, Renata Morelli, Manuela Mosconi, Priscila Chianca, Olga Costa, Ivan Pacca, Tatiana Bittar, Juliana Noletto, Conrado Otávio, Luiz Brito, Dayana Zdebsky, Paulo

Góes, Carolina Pedreira, Diogo Goltara, Hanna Limulja, Mônica Costa, Rosana Queiroz, Tito Ferreira. Vocês são essenciais e tornaram a caminhada menos árdua.

Joel Uro Nao' e Rosana Makurap, pelo cuidado, carinho e apoio.

Professora Dulce, na aldeia, e Dona Mercedes, do Hotel Mini Estrela: porque cuidaram de mim na extrema doença.

Meus parentes por afinidade, porque também se preocuparam e torceram pela tese.

Minha avó, Laurinda, e todos meus tios e primos, meu afilhado João Paulo, porque são a parte boa da vida.

Meus pais, Olivia e Marcos, porque são tudo. E porque nunca deixaram que eu esquecesse o mais importante.

Meu irmão, Guilherme, porque me ensinou que eu sou ele, e ele, sou eu. Ele foi a pessoa mais importante para que eu conseguisse “seguir em frente”.

Meus interlocutores, anfitriões e amigos da aldeia: pelo carinho, delizadeza, cuidado e bom humor persistentes. E porque foi só por isso que eu consegui um pouco de sossego quando estou cidade dos brancos. Minhas avós Jeruiká, Pacoré e Wadjidjiká me ensinaram que as mulheres devem falar. Devo a Marcos Neirí, Clarice, Mariazinha, André Kodjowoi, Adão, Neruirí, Sérgio Paquinha, Ricardo Queixada, Armando Moero e José Roberto muito mais do que eu posso expressar aqui.

Meu companheiro, João Vianna, o meu amor. Muito do que está aqui é também dele.

Marcela Coelho de Souza, minha orientadora, é alguém especial. Sou imensamente grata por sua amizade, generosidade, genialidade, envolvimento e dedicação. Eis porque ninguém quer sair de perto dela! Sem ela, eu não teria chegado a lugar nenhum. Obrigada!

Introdução , p. 17

- i. Os esforços da tese, p. 17
- ii. A história e a mistura, p. 19
- iii. Passagens, recursos, torções, p. 42
- iv. Elementos da tese, p. 48
- v. Dimensionando, p. 50
- vi. Capítulos, p. 51

Capítulo 1: Paradas e Andanças, p. 57

- 1.1 A fuga, p. 59
- 1.2 Andar e ficar, ficar e andar, p. 67
- 1.3 Continuar, p. 74
- 1.4 Tensão e magnificação, p. 81
- 1.5 O começo dos tempos, p. 95
- 1.6 Tepfori: os Kurupfü encontram os Djeoromitxi, p. 106
- 1.7 Mito-chefes, p. 119

Capítulo 2: Parecer Não Ser Parente, p. 125

- 2.1 Terminologia e casamento: um caso ngawbe na amazônia?, p. 126
- 2.2 De volta aos kiyé, p. 137
- 2.3 Casamento ngawbe e casamento wirá, p.147
- 2.4 Sangue (quase) terminado, p. 161
- 2.5 Parecer não ser parente, p. 176

2.6 F feminina, F masculina, p. 186

2.7 Uma esposa comilona, p. 202

Capítulo 3: Como possuir uma taboquinha?, p. 213

3.1 Outros Outros, p. 216

3.2 Corpo de pajé, p. 226

3.3 Entre armas e pessoas, onças e cachorros, p.238

3.4 O olhar forte e os remédios do mato, p. 250

3.5 Caderno de viagens, p. 256

3.6 Ponto final naquilo ali!, p. 269

Capítulo 4: Donos de Outros, p. 272

4.1 Donos de Outros: sobre pamonhas e gado, p. 275

4.2 Festa nas árvores, p. 288

4.3 Os “É”, p. 293

4.4 Um velho avô, p. 300

4.5 Mensageiros de diferenças, p. 305

4.6 Um marido traído, p. 314

4.7 Pirori, p. 321

4.8 Crítica xamânica, p. 331

Capítulo 5: Cultura dos Outros, p. 334

5.1 Perder para resgatar, p. 336

5.2 Virar Djeoromitxi, p. 344

- 5.3 Perder, descobrir, resgatar, p. 349
- 5.4 Um modelo perigoso, p. 359
- 5.5 Casa de espírito, p. 367
- 5.6 Construir uma maloca, habitar um paradoxo, p. 373

Capítulo 6: A cultura que não muda, p. 378

- 6.1 A cultura que não muda, p. 378391
- 6.2 Nonõbzia, p.
- 6.3 Contra a Cultura, o Mito, p. 433

Considerações finais, p. 439

Caderno de fotos, p. 458

Referências bibliográficas, p. 470

Anexos, p. 481

- Anexo I. Geneograma das casas (aldeia Baía das Onças),p.482
- Anexo II. Croqui aldeia Baía das Onças, p. 483
- Anexo III. Geneograma T.I. Rio Guaporé, p. 484
- Anexo IV. Projeto de Valorização da Cultura Material Djeoromitxi, p. 485

Lista de tabelas

- I. Distribuição das aldeias segundo chefes de famílias extensas, p.32

- II. Composição das casas na aldeia Baía das Onças, p. 35
- III. Termos de parentesco djeoromitxi, p. 126
- IV. Tipos de cruzamento, p. 133

Lista de Figuras:

- I. Mapa da região (Caspar 1953a), p. 22
- II. Malocas visitadas por Franz Caspar, p. 26
- III. Terras Indígenas no Estado de Rondônia, p. 56
- IV. Mapa de fuga de Kubähi, p. 65
- V. Diagrama relação eCh/ySi , p. 89
- VI. Quadro terminológico para Ego masculino, p. 128
- VII. Quadro terminológico para Ego feminino, p. 129
- VIII. Casamento entre filhos de primos com quatro unidades e descendência paralela, p. 145
- IX. Casamento ngawbe (Cf. Young, 1970: 93), p. 147
- X. Casamento *wirá*, p. 148
- XI. Casamento de primos cruzados bilaterais, p. 149
- XII. Casamento de *wirá* bilaterais, p. 150
- XIII. Amostra de casamentos, p. 154
- XIV. Casamento *wirá* no interior da parentela de Kubähi, p. 159
- XV. Transformação analógica da pessoa, p. 165
- XVI. Filiação Complementar e Casamento Exogâmico de Patrigrupo, p. 171
- XVII. Relações de germanidade e casamento, p. 173
- XVIII. O parentesco sob a Fórmula Canônica do Mito, p. 196

CONVENÇÕES

Esta tese utiliza a notação inglesa para a marcação das posições de parentesco: os kin types são formados pela primeira letra do termo de parentesco em inglês e devem ser lidos da esquerda para a direita. **F** = “father”, **M** = “mother”, **B** = “brother”, **S** = “son”, **D** = “daughter”, **Ch** = “children”, **Si** = “Sibling”, **H** = “husband”, **W** = “wife”, **MB** = “mother’s brother”, etc. A exceção é o marcador **Z** para “irmã” (Z = sister). Além disso, **e** significa “elder” (mais velho) e **y** “younger” (mais novo), e são posicionados à esquerda do marcador, como **m** (=male) para indicar Ego masculino e **f** (=female) para Ego feminino. Os níveis geracionais têm como referência um Ego em geração zero. Cada geração é indicada pela letra G seguida do número da geração sobre ou sob o texto: G¹, G² e etc. para gerações ascendentes, e G₋₁, G₋₂ para gerações descendentes, etc...

SÍMBOLOS



HOMEM



MULHER



INDIVÍDUO FALECIDO



GERMANIDADE



CASAMENTO

GRAFIA

As palavras em língua indígenas serão marcadas em itálico. Em 1990, a linguista Nádia Pires e os professores José Roberto Djeoromitxi e Vandete Djeoromitxi desenvolveram um sistema de escrita da língua djeoromitxi, o qual Castro (2012: 47) considera muito bem sucedido. Este sistema será utilizado nesta tese. Suas correspondências fonéticas são as seguintes:

| | | | |
|-------|---------|---------|---------|
| P /p/ | B /b/ | Ps /ps/ | Bz /bz/ |
| T /t/ | Tx /tʃ/ | D /d/ | Dj /dʒ/ |
| K /k/ | M /m/ | N /n/ | R /r/ |
| W /β/ | H /h/ | I /i/ | E /ɛ/ |
| Ä /ə/ | A /a/ | Ü /ʉ/ | U /u/ |
| O /o/ | | | |

i. Os esforços da tese

Essa tese visa fornecer elementos etnográficos para o estudo do parentesco e do xamanismo djeoromitxi, e com isso investigar as possibilidades de articulação entre esses dois temas de pesquisa. Em particular, minha interlocução se realizou com os Kurupfũ (sub-grupo djeoromitxi), que vivem na aldeia Baía das Onças, situada na T.I. Rio Guaporé – à margem direita do baixo rio Guaporé, no lado brasileiro da divisa entre Brasil e Bolívia, estado de Rondônia.

De língua macro-jê, os Djeoromitxi sempre conviveram com diversos outros povos indígenas, de outras filiações linguísticas (tupi-tupari; tupi-mondé). Hoje, mantém um padrão de casamento *exogâmico*, considerando o grupo patrifiliativo como unidade de troca, e vivem num espaço *endogâmico* composto por oito povos indígenas, se considerarmos as alianças matrimoniais realizadas no interior da Terra Indígena Rio Guaporé. A exogamia de grupo patrifiliativo faz com que convivam na esfera doméstica – de aspecto virilocal, num conjunto de casas construídas no modelo regional – pessoas de vários grupos linguísticos: os Djeoromitxi e Arikapo, de língua macro-jê; os Makurap, Wajuru, Tupari, de língua tupi-tupari; os Aruá e Massacá, de língua tupi-mondé; os Kanoé, de língua kanoé; os Kujubim, e indivíduos Wari', ambos de língua txapacura (esses três últimos povos só recentemente conhecidos pelos primeiros).

Tendo em vista o caráter central e prévio da convivência desses diversos outros povos, os esforços implicados na configuração de um campo/corpo de parentes é o meu objeto privilegiado. Assim, é preciso saber de antemão que a alteridade sociológica é um aspecto constitutivo da convivência cotidiana aldeã, e qualquer ponto de identificação será sempre produzido a partir dela. Qualquer ideia de uma configuração social baseada em similaridades e experiências compartilhadas é algo que só pode ser produzido contra esse pano de fundo alterizador. Pretendo demonstrar que a constituição de um coletivo de parentes passa por conexões e cortes, conjuções e disjunções entre pessoas de diversos povos indígenas e diversos coletivos não-humanos. É neste sentido que focalizarei o parentesco e o xamanismo experimentados pelos Djeoromitxi.

Podemos pensar numa justaposição de imagens: a primeira fosse uma fotografia tirada de dia, e a segunda é uma fotografia tirada de noite. Dizem-me que quando é dia para os vivos, é noite para os espíritos (vivos em outros lugares), e vice-versa. Se o parentesco propriamente humano é algo que se faz em vigília, através de uma série de dispositivos constrangedores na construção dos corpos de parentes, o que inclui a alimentação, o aconselhamento, a ornamentação e restrições de certos tipos de relações, o xamanismo é a faceta onírica de monitoramento (da efetividade) desses dispositivos, assim como a reportagem dos dispositivos de sociabilidade outros, isto é, produzidos por coletivos não-humanos. Eis o motivo de minha intenção em falar de parentesco e xamanismo conjuntamente, pois não se pode construir parentes sem atenção aos coletivos não-humanos, como não se pode atualmente ser pajé sem ser um parente, a saber, exímio caçador e mantenedor de roças. Partindo deste pressuposto, a aposta é que parentesco e xamanismo são temas etnográficos articulados e teoricamente compatíveis, no sentido de que podem trabalhar conjuntamente – justamente, é preciso dizer, por manterem uma certa diferença que os conecta e articula.

A apresentação destas dinâmicas de alteração e transformação será realizada por meio de uma série de conversões, melhor dizendo, de convertores. Primeiramente estudo a biografia de Kubähi, chefe de família extensa e pai de meus principais interlocutores. A abordagem das andanças de Kubähi tem o objetivo de elaborarmos a conversão da distância espacial e temporal efetuada pelos chefes de famílias extensas, implicada na fundação, retirada e re-fundação de assentamentos territoriais. Em seguida, no segundo capítulo, estudo a conversão realizada pelas mulheres entre linhas de parentesco agnático, com atenção para a construção (e destruição) dos corpos de parentes que a função feminina implica. No terceiro capítulo, focalizo os pajés, na intenção de abordar o tema da constituição corporal específica a esses especialistas, e a possibilidade de conversão entre pontos de vistas humanos e não-humanos. No quarto capítulo, investigo a conversão entre coletivos trans-específicos chefiados por espíritos donos/criadores. Finalmente, no quinto e no último capítulo, chamo atenção à conversão entre regimes de conhecimento indígenas e não-indígenas realizada por professores djeoromitxi, através do uso do idioma da cultura e projetos a ela vinculados. Como o modo de visualização destas conversões, acionarei, durante todo o texto, o idioma da construção e destruição de pessoas por meio de oposições sempre transitórias entre visível e invisível, interno e externo, continente e conteúdo, etc.

Em relação às categorias etnográficas que iluminarão esses objetos, tratar-se-á, para o parentesco, do aspecto segmental do coletivo djeoromitxi; da patrilinearidade como modo de

recrutamento grupal; do agenciamento das relações uterinas; e do casamento, exogâmico, de um lado, e incestuoso, do outro. Pontuarei uma categoria djeoromitxi relativa ao mesmo tempo ao casamento preferencial entre pessoas de sexo oposto e à amizade (in)formal entre pessoas de mesmo sexo, a categoria *wirá*. No campo do xamanismo, focalizo a composição corporal do pajé, seus contextos de atuação, a dualidade (im)produtiva entre corpo e alma (ou visível e invisível), e as formas sensíveis por meio das quais se realiza as traduções e/ou comutações xamânicas entre diferentes perspectivas. Procurarei explorar a ideia do corpo do pajé como a efetuação da ação dos espíritos que estão alhures. Alguns desses espíritos são definidos por uma moralidade mais coesa que a própria sociabilidade erigida pelos co-residentes na aldeia, outros, por sua a-moralidade, canibalismo e errância.

Por fim, procuro analisar como “cultura”, uma categoria importante para a conversão/descrição antropológica, é hoje utilizada por meus principais interlocutores de pesquisa – os filhos de Kubähi Kurupfũ e seus conjugês na aldeia Baía das Onças – a fim de marcar novas distâncias entre eles e seus Outros. Espero demonstrar que a oposição indígena e não indígena é interna ao coletivo djeoromitxi, acessada e revelada via um idioma (da cultura e seus projetos), por definição, não-indígena, mas cujos efeitos são absolutamente indígenas. O caso de estudo refere-se aos pressupostos e consequências de um projeto de “resgate” e “revitalização” da cultura material djeoromitxi, que inclui a construção de uma maloca antiga e a furada de troncos de palmeira auricori (*Syagrus Coronata*) para a produção de suas larvas, o *hanõ*, alimento muito apreciado por todos com quem convivi. Pretendo demonstrar que, ao falarem em cultura, meus interlocutores acessam conteúdos etnográficos os quais recobrem o parentesco constituído – apropriada ou desapropriadamente – por esses outros coletivos de gente com os quais convivem. Mas os efeitos de uma cultura exclusiva aos djeoromitxi, veremos, só podem ser controlados por especialistas xamânicos: isso porque uma cultura verdadeira e, portanto, mais vistosa é, sobretudo, assunto dos Mortos.

ii. A história e a mistura

Os Djeoromitxi, de língua macro-jê (Van der Voort 2008), são hoje cerca de 200 pessoas, e pouco conhecidos na bibliografia etnológica e historiográfica, pois nunca tiveram uma etnografia escrita sobre eles. Sabemos entretanto que conviveram desde tempos imemoriais com povos indígenas vizinhos nos afluentes da margem direita do médio rio Guaporé. Com efeito, essa região abrigava sociedades indígenas da família linguística tupi-tupari – os Wajuru,

Makurap e Tupari-; de família tupi-mondé, os Aruá; e povos pertencentes ao tronco macro-jê, os Djeoromitxi – antigamente conhecidos na bibliografia como Jaboti – e os Arikapo. Todos os outros povos indígenas que não pertenciam a esse complexo sistema eram chamados, pelos Djeoromitxi, pelo termo *boroti*, para designar qualquer grupo de pessoas desconhecidas (mas certamente diferente dos Brancos) e com quem se devia necessariamente guerrear.

Os Djeoromitxi, Arikapo, Makurap, Wajuru, Tupari e Aruá integravam numa área geográfica contínua o que Galvão (1960) denominou a “área cultural do Guaporé”, e o que Denise Maldi (1991) caracterizou como o “Complexo Cultural do Marico”. Maricos são cestas/bolsas de fibras de tucum, tecidas em pontos miúdos ou médios, de vários tamanhos. Sua confecção é exclusivamente feminina, apesar de serem utilizados por homens e mulheres para transportarem produtos da roça e da coleta. A alça do marico é cuidadosamente ajeitada na testa, a fim de que o peso seja distribuído pelas costas. Segundo Maldi (1991: 211), esse artefato seria não só são característico, como também exclusivo aos grupos dos afluentes da margem direita do médio rio Guaporé, que hoje habitam a T.I. Guaporé e a T.I. Rio Branco, ambas situadas no Estado de Rondônia. A população na T.I. Rio Guaporé, onde a pesquisa aqui apresentada foi desenvolvida, ultrapassa 700 pessoas, e é composta por Makurap, Wajuru, Djeoromitxi, Tupari, Aruá, Arikapo, Canoé, Kujubim, Massacá e alguns indivíduos Wari’. Neste cenário, os Makurap são os mais populosos (220 pessoas), seguidos pelos Djeoromitxi (187 pessoas) e Wajuru (110 pessoas)¹.

Os povos do “Complexo do Marico” foram localizados nas primeiras décadas do século XX nos afluentes do médio rio Guaporé, na Amazônia Meridional. Embora sempre mencionados em conjunto seja pela historiografia, seja pela etnologia, a história e organização social de tais povos são até hoje pouco conhecidas. Dentro deste quadro de parcas referências, a notável exceção são os estudos etnográficos de Franz Caspar sobre os Tupari, realizados nas décadas de 1940 e 1950². A vida nos afluentes do médio rio Guaporé é hoje lembrada como o “tempo da maloca”, em referência, suponho, às estruturas arquitetônicas de tipo “colméia”, que Lévi-Strauss (1948) julgou ser exclusivo daqueles povos, e as quais nenhum dos jovens de hoje teriam sequer visto. Com a chegada e estabelecimento da empresa seringalista na segunda e terceira década do século passado, marca-se paulatinamente a saída da maloca para encontrarem-se “no meio dos brancos”, como dizem em referência à vida nos barracões e nas colocações de seringa, dentre cujos efeitos está o abandono da construção e habitação de

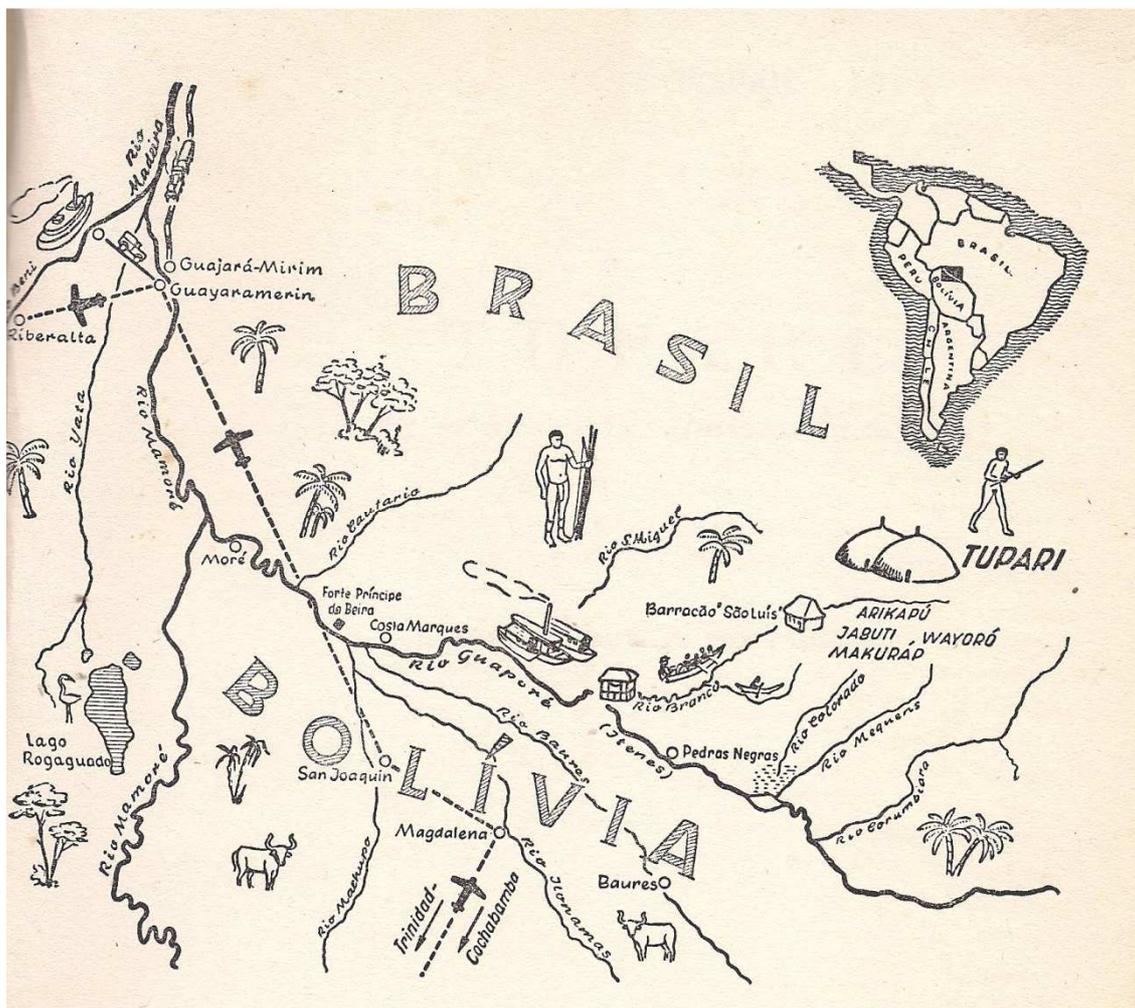
¹ Meu censo (2013).

² Ver Caspar (1953 a; 1953 b; 1955 a; 1955 b; 1958; 1976).

suas malocas. Esse tempo “no meio dos brancos” se estende até hoje, ainda que a T.I. Rio Guaporé seja de acesso exclusivamente fluvial, e o casamento com não-indígenas seja muito pouco valorizado e efetivamente pouco praticado. O mais comum, desde que saíram da maloca, é que uma pessoa tenha sempre pais de povos indígenas distintos. Por isso, dizem-me estar hoje imersos num campo social “misturado”, em contraposição à vidas nas malocas, que seria marcada pela endogamia linguística.

A questão da mistura linguística não é tanto presente para os Makurap, cujos homens podem mais facilmente casar-se com mulheres makurap, desde que de um sub-grupo distinto. Isso não quer dizer que as mulheres makurap não se casem muito frequentemente com homens de outros povos. Ainda em 2008, antes de me encaminhar para a aldeia Ricardo Franco, ouvi de um professor makurap uma frase da qual não consigo escapar: “Nós, Makurap, temos muitas mulheres”. Sugiro, com efeito, ser este um aspecto crucial para entendermos a magnificência cultural deste povo, sempre reconhecida, ainda que a contra-gosto, pelos demais. Essa questão já fora registrada por Caspar (1955a: 118). O autor observou que, à época da visita de Stethlage, na década de 1940, todos os povos da região do médio Guaporé se encontravam “num rápido processo de assimilação cultural”, mas não, como poderíamos pensar, em relação aos não-indígenas. Dos Makurap e através de suas mulheres que se espalhavam em outros grupos locais, “as outras tribos recebiam [sic] e assimilavam [sic] muitos elementos materiais e mesmo espirituais” (id.). Sem surpresa então podemos observar que a língua makurap – hoje ao lado do português –, atua ainda como língua franca entre os povos, bem como suas músicas são entoadas por todos aqueles considerados velhos; mas não só eles.

FIGURA I: Mapa da região (Cf. Caspar 1953a)



Não obstante os casamentos entre esses povos, como destacara Caspar, “seems to be an old usage”, eles também teriam desde cedo mostrado interesse em estabelecer relações de alianças com os não-índios, à época da década de 1950 bastante presentes na região dos afluentes da margem direita do medio rio Guaporé. O autor diz o seguinte sobre esta época: “nowadays there is hardly any tribesman who would not like to have a foreigner, especially a good-tempered, industrious white-man, as a son-in-law or brother-in-law” (1956: 243). Mas note-se um aspecto importante: essa propensão à aliança com os não-índios, transformando-os em genros ou cunhados, teria sido responsável pelo incremento da freqüência dos casamentos “entre tribos aliadas”, nas palavras do autor. Segundo a interpretação de Caspar, os Makurap, Jaboti e Aruá, por sua localização nas partes navegáveis no Rio Branco, foram os

primeiros a serem “atingidos” pela necessidade de mulheres por parte dos seringueiros, o que os fez buscarem mulheres para eles próprios entre os Arikapo e Wajuru.

Em 1934, Snethlage já encontrara duas mulheres tupari casadas entre os Arikapo. “This intertribal supply of women caused at first by the rubber workers demand”, continua Caspar, “finally obliged some Arikapo, Wayoró and even Makurap men to look for wife among the Tupari” (id.). Aqui, interessa reter principalmente a idéia de que os não-índios teriam entrado num sistema de trocas multi-étnico previamente estabelecido. Todavia, a presença de não-indígenas propiciou uma certa aceleração e incremento dessas trocas. A própria possibilidade da identificação, feita por Snethlage, da origem tupari das duas mulheres residentes entre os Arikapo, ilustra a propensão, ainda operante na vida social desses povos, em ressaltar a diferença nos casos de casamentos entre os povos, e não em anulá-la.

Wawzyniak (2000), ao etnografar transformações vividas por seringueiros do rio Ouro Preto (município de Guajará-Mirim, Rondônia), no contexto de criação de uma Reserva Extrativista, registra ali a presença de descendentes de índias makurap e tupari, frutos de casamentos dessas com os “Soldados da Borracha”. Segundo o autor (2000), estes “procuraram, ao chegar à região na década de quarenta, mulheres índias ou bolivianas como parceiras ocasionais, passando-as adiante depois de algum tempo” (id.: 59). Tais uniões, ou aquelas mais duradouras, teriam se dado por rapto ou compra, mas também porque parecia haver interesse delas em viver com “civilizados”, dada a facilidade com que se entregavam. Essa questão é também importante, pois as mulheres casadas com não-índios acabaram, em sua maioria, não acompanhando a sua família indígena nos deslocamentos, entre as décadas de 1940 e 1970, realizados pelo Serviço de Proteção aos Índios (SPI), desde as colocações de seringa no médio rio Guaporé até os locais onde hoje é a T.I. Rio Guaporé. Pode-se dizer que as redes de parentesco com tais mulheres parecem hoje estar relativamente apagadas na memória daqueles que se mantiveram unidos desde a saída da maloca, e que eu pude encontrar em meu trabalho de campo.

No trabalho de Wawzyniak, também é registrado o fato desses grupos – Makurap ou Tupari – terem sido integrados ao sistema de trabalho ligado à exploração de borracha, a ponto de serem conhecidos como “índios do barracão” (id). Segundo Maldí (1991: 234), no início da segunda metade do séc. XX, todos os seringais da região dos rios Branco, Colorado, São Luís, Laranjal e Paulo Saldanha foram adquiridos por João Rivoredo, agente do SPI, o qual se tornou o único proprietário de todos eles. A João Rivoredo são atribuídas terríveis condutas: dissolução de todas as aldeias indígenas na região e submissão dos índios a condições

sanitárias precárias de saúde, fonte de muitas baixas na população. Ao que tudo indica, João Rivoredo era fruto maduro da atuação do órgão ao qual fazia parte, cuja política visava, além da transferência para os Postos Indígenas, a atração dos gentios para fora de suas malocas e a arregimentação nos seringais desses contingentes.

Em 1946, cria-se a 9ª Inspetoria Regional do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), “atuante” na região, o que não impede que os índios continuassem trabalhando nos seringais em condições servis e as calamidades perpetrando-se nas regiões de interflúvios. João Rivoredo, conhecido como Barão da Borracha, era residente em Guajará Mirim quando Franz Caspar por ali chegou, em 1948. Caspar estava em busca de “índios selvagens”. No relato deste autor, podemos saber que Rivoredo o recebeu com grande amabilidade, dizendo que índios que ainda não haviam tocado na civilização iam ocasionalmente ao barracão São Luis, pois viviam mais para o interior, na serra. Caspar cita Rivoredo:

“[T]rabalham temporariamente nas roças do barracão, depois tornam a desaparecer nas selvas. Assim, por exemplo, os Tupari. São ainda canibais, mas não molestam os brancos. Talvez ainda nos encontraremos no Rio Branco. Agora preciso fazer uma viagem de inspeção. Fui nomeado chefe de polícia ambulante das redondezas” (Caspar, 1953a: 16).

Na prelazia de Guajará Mirim, Caspar conversa com Monsenhor Rey, filho de camponeses da França Central e missionário da Ordem Terceira de São Francisco: ilustre figura que “em todo vicariato era tido como o maior mateiro e o maior conhecedor do território do Guaporé brasileiro” (Caspar 1953a: 14). Frente à insistência de Caspar em travar conhecimento com “índios selvagens”, Monsenhor Rey adiantou-lhe o seguinte:

“O único lugar onde o senhor, com seus escassos meios, ainda pode encontrar índios puros, é no Rio Branco. A alguns dias de distância acima da embocadura, existe um “barracão”, um depósito de borracha, chamado São Luis. Trabalha aí um administrador alemão, moço como o senhor. Gostará muito de sua visita e ajudá-lo-á a penetrar na floresta virgem. Sem tal auxílio, é difícil entrar em contato com índios selvagens. Por aqui perto também há índios. Mas são

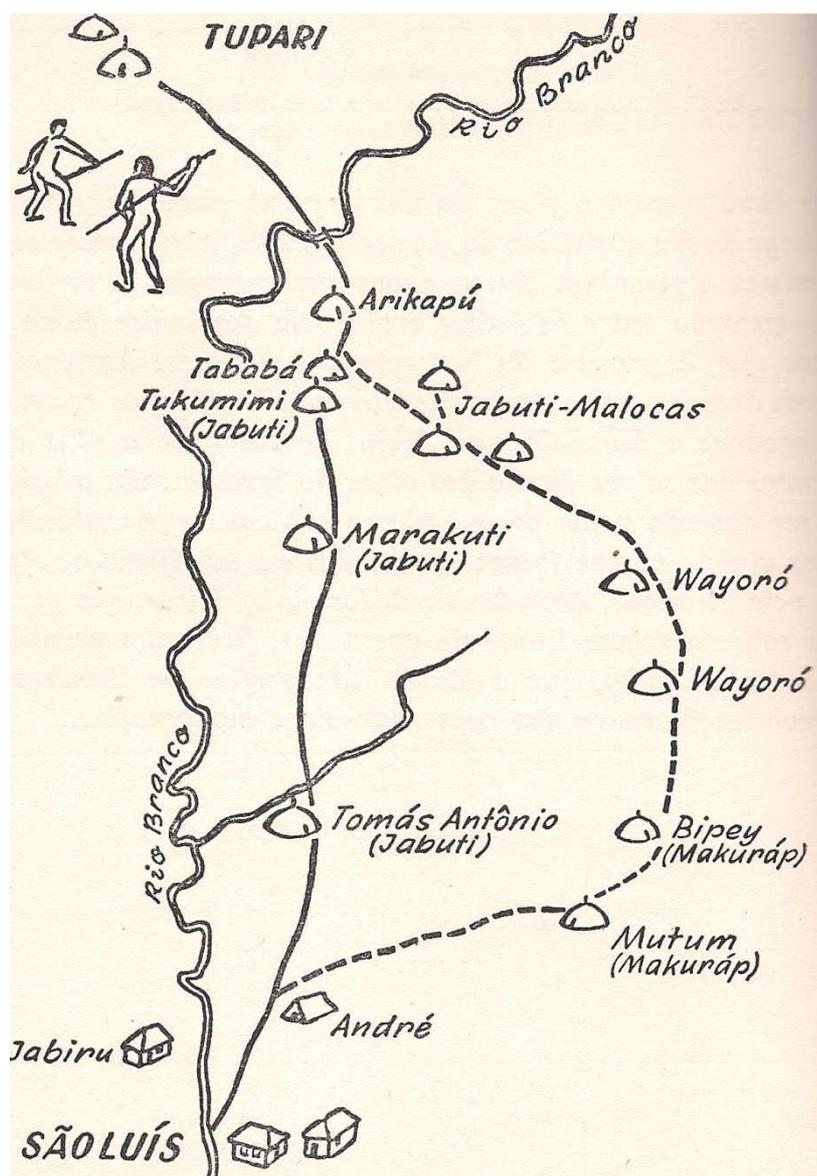
inimigos dos brancos. Como poderia o senhor se aproximar deles? Não titubeariam em lhe fazer um buraco na pele. Não seria o primeiro, aliás” (Caspar, 1953a: 14-15).

Caspar segue então ao seringal São Luís com o intuito de chegar até a maloca tupari, onde passou alguns meses, legando preciosos relatos sobre seu modo de vida. Em termos gerais, destes excertos e dos relatos de meus interlocutores, podemos afirmar que no meio Guaporé foi realizado um sistema de aviamento para a extração da borracha bastante comum na região amazônica, sustentado por uma dívida sempre crescente, senão eterna, dos indígenas em relação a seus patrões.

Conforme Caspar, as aldeias Jaboti (como eram conhecidos os Djeoromitxi) formavam um *continuum* próximo no curso da margem direita do Rio Branco; não muito distante dali havia apenas uma aldeia Arikapo e, ainda na região visitada por Caspar, havia duas aldeias Makurap e duas aldeias Wajuru (1953a: 6). A partir do estabelecimento mais extensivo da empresa seringalista, e com as epidemias de sarampo ocorridas nas malocas, os sobreviventes passaram a se dirigir aos barracões e colocações. Há famílias que se aproximaram mais dos barracões São Luís ou Laranjal, caso dos Makurap e dos Tupari, enquanto outras permaneceram circulando com maior intensidade entre as colocações de seringa, caso dos Wajuru, Djeoromitxi e Arikapo. O importante é notar que essas famílias que permaneciam circulando entre as colocações lograram uma maior liberdade no cultivo de roças, na criação dos animais domésticos (galinhas, patos e cachorros), na alimentação com carne de caça e na produção de bebida fermentada para oferecer a quem passasse por ali. Todos esses elementos constituem fortes características de uma acomodação territorial indígena, nos termos de meus interlocutores³.

³ Em outro momento, realizei um estudo das fontes historiográficas sobre os povos desta região, e registrei os deslocamentos das famílias wajuru. Para isso, ver Soares-Pinto (2009).

FIGURA II: Malocas visitadas por Franz Caspar (1953a:6)



Legenda: Esboço do itinerário da marcha de Franz Caspar em 1948 do Barracão São Luís para os Tupari. A linha tracejada assinala uma segunda rota, não percorrida pelo autor.

Por outro lado, as famílias que ficaram mais próximas dos barracões, sob o jugo dos patrões, nem por isso perderam sua capacidade de mobilização para as festas regadas à bebida fermentada, e os relatos sobre isso são abundantes. Também sabemos por Caspar (1953a) que os trabalhos nos bacarrões podiam ser transitórios, com grupos de índios voltando às suas malocas tão logo recebessem do administrador facões ou machados em troca de algum trabalho realizado. Sobretudo, é preciso enfatizar que a dissolução, pela empresa seringalista,

das antigas malocas localizadas nos afluentes do médio Guaporé, nos interflúvios do Rio Branco ou até mesmo nas suas margens, proporcionou uma maior troca de cônjuges entre povos linguisticamente distintos, que à época se encontravam nos bacarrões ou circulando entre as colocações. Até onde entendi, tal dissolução se deu ao longo da década de 1950.

Concomitantemente ao incremento da exploração seringueira na região do médio Guaporé, em 1930 é criado pelo SPI, no baixo curso deste rio, o Posto Indígena de Atração Ricardo Franco, que mais tarde veio se tornar a Área Indígena Rio Guaporé. Colônia agrícola, teve seu “apogeu” na década de 1940, quando os funcionários do SPI compulsoriamente transferiram para este Posto parte dos povos do afluentes do médio rio Guaporé, a saber, os rio Branco, Mequéns, Colorado, Corumbiara e afluentes (cf. Sá Leão, 1985). Percebe-se ainda que, no contexto de transferência dos contingentes indígenas sobreviventes às epidemias de sarampo, entre as décadas de 1940 e 1970, as alianças de casamento entre os povos indígenas distintos se manteve. De acordo com o relatório de Maria Auxiliadora de Sá Leão (1985), “a dizimação, o contato indiscriminado e a inserção obrigatória na sociedade envolvente como mão de obra, não impediu que estes se reestruturassem política, social e economicamente” (id.:06). Como exemplo destes mecanismos de (re-)organização social, Sá Leão destaca a manutenção da língua, da identidade diferenciada e, sobretudo, tal como se via pela disposição das casas, o fato de que “não rompeu-se totalmente com a residência por famílias extensas e são fortes os laços de parentescos e as alianças formadas através do casamento intertribal” (id: 24).

Em outubro de 1984, num relatório produzido para a Fundação Instituto de Pesquisas Econômicas (FIPE), Mauro Leonel Jr. observa que no posto Ricardo Franco, 11 “tribos” – a saber, Tupari, Makurap, Wari, Aruá, Jaboti, Arikapu, Mequem, Ajuru (Wayoró), Massacá, Canoé e Arara – mantinham-se em contato forçado pelas vicissitudes de suas relações históricas com os não-indígenas. Segundo autor:

“O Posto Indígena do Guaporé foi praticamente reativado por volta dos anos 70, abrigando dezenas de índios foragidos da área indígena Rio Branco. Na altura, um ex-funcionário do extinto Serviço de Proteção ao Índio (SPI), Sr. Rivoredo, vendeu a área indígena do Rio Branco a um seringalista de Guajará-Mirim, Miltom Pereira Santos [...] Este despachou ao local um seu capataz, o

cidadão boliviano Edgar Hardaia. Este resolveu reviver em plena década de 70 os métodos escravagistas utilizados nos seringias da região no início do século.

Inconformados, divididos e desarmados, uma boa parte dos índios resolveram refugiar-se no antigo Posto Ricardo Franco, hoje Guaporé. Este posto fora criado na década de 40 pelo SPI com a finalidade de criar gado para a alimentação dos índios. Na verdade representava um misto de refúgio paternalista e campo de concentração para famílias de sobreviventes de vários povos indígenas de Rondônia subjugados e dizimados pelas armas e pela doença (Leonel Jr. 1984: 155)”.

Sobre este senhor boliviano, Caspar observa: “O regime de pavor que levou a efeito em São Luís ultrapassava todos os limites [...] sobre este escravocrata contaram-me testemunhas fidedignas fatos que eles próprios se envergonhavam” (1953a: 58). Qual não foi seu destino depois que um chefe makurap se enfureceu com os maus tratos e dizimou todos os brancos que trabalhavam no barracão. Esta ocasião pode ser acompanhada em detalhes no livro de Caspar (id: 57-67), mas eu mesma pude ouvi-la mais de uma vez de uma das netas deste chefe. Conforme Caspar, mesmo com um destacamento policial “armado até os dentes” (:53) ter sido enviado à região, nenhum branco teve coragem de se aproximar do cenário, e procuraram um seingueiro “amigo dos índios” para reestabelecer a paz. Seja como for, parece que o tal rapaz cumpriu tais expectativas, pois em “São Luís desaparecera o zumbir do chicote e também o emprego de capangas” (:63), ao menos nas impressões de Caspar.

Tendo em vista esse histórico de agressões e transferências forçadas, é ainda necessário notar que a acomodação atual em aldeias é fruto de um processo de mudanças territoriais bastante distinto para cada família extensa, e que contou com a capacidade de vários de seus chefes tradicionais em manterem seu coletivo de parentes unido. E é este por este motivo que hoje a maioria das aldeias da T.I. Rio Guaporé conta com indivíduos de povos distintos. Em cada aldeia, as residências de casais mais novos estão agrupadas em torno de homens mais velhos, chefes de famílias extensas. Esses homens normalmente reúnem seus filhos casados e noras, e suas filhas solteiras, bem como seus netos. Todavia pode acontecer que essa disposição pós-marital de molde virilocal seja infletida pela capacidade de um homem mais velho em atrair igualmente seus genros – caso de Kubähi.

De acordo com Maldi (1991), no passado vivido no médio rio Guaporé existiam sub-grupos patrifiliativos de uma mesma língua, mantendo-se territorialmente separados pela residência virilocal. A autora não deixa claro se as malocas eram compostas por vários sub-grupos falantes de mesma língua ou por somente um sub-grupo. De qualquer forma, atualmente as casas abrigam em geral casais compostos por membros de povos linguisticamente distintos. Por outro lado, ainda que numa escala extremamente reduzida, notam-se limites espaciais “grupais” de sociabilidade: a produção da chicha embriagante e os produtos da caçaria circulam no interior de conjuntos de casas chefiadas por homens de um mesmo povo indígena. O que evocaria, não sem ambiguidade, o passado de vizinhança do “tempo da maloca” por meio das estratégias de re-agrupamento mantidas por tais chefes.

Todos os povos dali são grandes apreciadores e produtores de bebida fermentada, e as beberagens acontecem com grande frequência. Não se pode nunca negar o convite para se beber chicha, e as mulheres trabalham quase incessantemente em sua produção. Ao que parece, sempre foi assim. Caspar (1953a) relata uma ocasião em que foi chamado para acalmar os ânimos de um homem que estava de flechas erguidas a um dos seus co-residentes:

“Segurei, pois, o braço de Amérawa e enxortei-o para ser sensato .

-Você não é um hammo selvagem, mas sim um bom Tupari, disse-lhe fazendo menção para lhe tirar a arma da mão. Ele me empurrou para trás e rosou furioso. Segurei-lhe o braço de novo.

-Venha, quero tomar chicha com você! Adulei-o num tom amável.

Amérawa olhou-me pasmado. Um índio nunca pode recusar um convite para um trago de chicha. Ainda zangado, deixou o arco e a flecha na prateleira de depósito e fomos, de braço dado, para a choça de Waitó.

De todos os lados as mulheres nos ofereciam chicha, e, assim, a ira de Amérawa se dissipou. Dançamos um pouco, bebemos mais. Amérawa me assegurava não ser um mau sujeito, mas sim uma ótima criatura ordeira e pacífica” (:122-3).

A chicha, *hibzi* na língua djeoromitxi, só é realmente apreciada quando está “braba, azeda, fermentada”. É feita atualmente em sua quantidade majoritária de macaxeira, mas conta-se

que no passado se fazia muita chicha de milho, de cará e de amendoim. Não é que essas não sejam mais produzidas; de fato, em algumas casas, elas têm mesmo um valor muito especial: são chichas que remetem ao passado na maloca. Seu consumo, no entanto, mesmo que fermentadas, é muito mais doméstico que o da chicha de macaxeira, esta sim dando ensejo a grandes reuniões. Alguns dos jovens casais são repreendidos por só saberem produzir macaxeira em suas roças: o milho e o amendoim são dois dos produtos mais apreciados e suas sementes estão frequentemente de posse das velhas na aldeia. Contudo, Caspar (id.) já destacara que, mesmo no fim de década de 1940, produzia-se muita macaxeira nas roças.

Atualmente, a maioria dos trabalhos (da roça, a limpeza dos terreiros, construção de casas ou colocação de telhados) são realizados coletivamente, sendo o oferecimento de chicha azeda/embriagante condição *sine qua non* para que as pessoas se disponham a trabalhar para outro grupo doméstico – aquele que, por definição, se encarregou da produção da bebida, com a mulher mais velha organizando o trabalho de suas noras e filhas não casadas. Ademais, os aniversários (dos mais jovens) e as datas comemorativas (Dia do Índio, Natal, Dia das Crianças) só podem realmente se realizar com muita chicha sendo oferecida na aldeia. Durante as chichadas, os homens irão chamar seus “manos”, irmãos classificatórios (propostos pelo parentesco uterino), de povos distintos; bem como vêm tomar da chicha os familiares das mulheres.

Quanto mais doce, mais doméstico o consumo da bebida. Mas isso é só na fase inicial do preparo, pois todas as chichas devem se tornar embriagantes. À medida que vai se tornando azeda, embriagante, a casa se abre à afinidade e aos Outros, pois tomadores de chicha só se reunirão em torno do cocho de uma outra casa que a sua própria se a bebida estiver embriagante. Por outro lado, a embriaguez desperta uma série de aberturas à perspectiva dos espíritos. Assim, o grau de embriaguez proporcionado pela bebida revela com ele a espécie de sociabilidade que se pode esperar das reuniões⁴.

Atualmente, a T.I. Rio Guaporé é composta pela aldeia do Posto Ricardo Franco ou mais simplesmente “Posto”; a Baía da Coca; a Baía das Onças; a Baía Rica e os locais “Mata Verde” e o “Bairro”. A aldeia Ricardo Franco compreende o Posto Indígena, a escola, a enfermaria; nas suas cercanias imediatas têm-se muitas casas chefiadas por homens de diversos povos e, mais afastados, alguns “sítios”, locais de assentamento de famílias extensas

⁴ Até onde sei, a mandioca brava nunca foi cultivada e seu consumo, somente em forma de farinha, começa a ocorrer depois do contato com os brancos, com os quais os indígenas aprenderam a produzir a prensa e a fomalha para a sua torra. Para maiores detalhes, ver Soares-Pinto (2009; 2010)

ou jovens casais. É na aldeia Ricardo Franco que também que se encontram as pessoas que vêm das outras povoações da T.I., ou índios de outras localidades, principalmente de Sagarana, além de representantes da FUNAI, CIMI ou quaisquer organizações indigenistas. Ricardo Franco possui telefone, um ponto de internet, energia elétrica e a afluência de bens industrializados é bem maior do que na Baía das Onças. Nesta última aldeia, meus dias transcorriam sem telefone, internet e energia elétrica. Tínhamos, porém, radiofonia e um gerador, por meio do qual se abastecia, sempre à noite, a única televisão da aldeia e os rádios de onde saíam os forrós que dançamos durante as chichadas.

Na Baía da Coca estão algumas famílias chefiadas por homens makurap, tupari e aruá. Seu cacique atual é Odete Aruá, que também acumula as funções de agente indígena de saúde da localidade. Odete é também pajé. A Baía das Onças é reconhecida atualmente como território Kurupfũ (sub-grupo djeoromitxi), e seu atual cacique é Satunirno Kurupfũ, irmão mais novo de Kubähi. A Baía Rica, local de uma só família extensa e comandada por Djemanoi Djeoromitxi, viúvo recentemente. O Bairro e a Mata Verde são locais entre o Posto e a Baía da Coca, assim como a Baía Rica se localiza entre o Posto e a Baía das Onças. O Bairro (hoje nomeado de “Uruçari”) é local de uma família extensa tupari, agrupada em torno de Cisto Tupari (pajé reconhecido). Por sua vez, a Mata Verde é local makurap e aruá. Pelos caminhos de ligação entre assentamentos mais densos, caso em que se pode chamá-los de “aldeia”, estão numerosos sítios (roças distantes das casas) ou moradas. Segue abaixo uma tabela sobre a ocupação territorial da T.I. Rio Guaporé em 2013 de acordo com os chefes de famílias extensas que convivem numa mesma aldeia:

TABELA 01: Distribuição das aldeias de acordo com chefes de famílias extensas.
O símbolo (+) indica falecimento

| | |
|-----------------|--------------------------------|
| _Ricardo Franco | Francisca Kujubim (+) |
| | Francisco Kanoé |
| | Chati Mutum Makurap |
| | Neruirí Wajuru |
| | Antônio Wajuru |
| | Alonso Djeoromitxi (+) |
| | Paturi Djeoromitxi (+) |
| | Nestor Bzirupakonoä Djeoromixi |
| | Pregão Kanoé |
| _Baía das Onças | Kubähi Kurupfü Djeoromitxi (+) |
| | Basílio Beretxá Makurap |
| | Manduca Kujubim |
| _Baía Rica | Jemanoi Djeoromitxi |
| _Baía da Coca | Odete Aruá |
| | Odilon Tupari |
| | Edilson Makurap |
| _Bairro | Cisto Tupari |
| _Mata Verde | João Cobra Makurap |
| | Luizinho Aruá |

Mas nem sempre foi assim. No relatório de Mauro Leonel (op.cit.), pode-se saber que em 1984, a T.I. Rio Guaporé abrigava 211 pessoas. A Baía da Onça era local makurap, e abrigava cerca de 32 pessoas, bem como a Baía da Coca, que era também local makurap e contava com 84 moradores. O autor também se refere aos Djeoromitxi como presentes apenas na Baía Rica, 10 pessoas, no total. O restante da população, diz ele, situavam suas moradas na “sede”, ou seja, onde hoje é aldeia Ricardo Franco, a maior da T.I. Rio Guaporé. O antropólogo não deixa de observar que em 1984 havia “pelo menos outros 15 locais onde grupos de parentesco mantêm roças e estradas de seringa, passando ali parte do ano” (Leonel,

1984: 5). Outra menção ao que assim denomina “grupos de parentesco” é feita na secção em que o autor trata dos modos de “economia” à época reinantes. No que se refere ao trabalho nas roças, ele diz: “Os índios cooperam por grupos de parentesco. Há na área dois grupos dissidentes, um reunindo os Makurap/ Aruá/ Tupari, outro os Jaboti/ Ajuru (Wayoró) e Canoé. Ainda não se sabe a origem dessa desavença, se por razões de identidade cultural ou pela época de chegada dos grupos ao posto” (: 161).

Tenho que admitir que sempre pesou sobre mim uma impressão muito vaga sobre tal divisão entre tais grupos dissidentes, e foi somente agora em 2014, ao ler o relatório de Mauro Leonel, que as coisas ficaram mais claras. Eu havia já observado relações muito próximas, principalmente sustentadas pelas alianças de casamento, entre os Makurap, Aruá e Tupari, ao passo que minha pesquisa entre os Wajuru – no mestrado –, pela mesma razão, sempre contou com interlocutores Djeoromitxi. Os Kanoé, no entanto, me pareciam mais próximos dos Kujubim, e hoje consigo perceber que esses últimos estão com efeito muito ligados com os Djeoromitxi, ao passo que os primeiros estão ligados aos Wajuru. De qualquer maneira, o que parece sobressair é a re-organização territorial desses grupos por meio de estratégias matrimoniais multi-bilaterais. Este aspecto será abordado no decorrer da tese, principalmente no primeiro e segundo capítulos. Assim, posso adiantar meu ponto: as razões da desavença seriam, até onde entendo, duplamente caudatárias da “identidade cultural”, e da “chegada dos grupos ao Posto”, pois esses dois aspectos foram e são até hoje codificadas pelas relações de parentesco estabelecidas através dos casamentos inter-étnicos.

No primeiro capítulo, ao abordarmos a biografia de Kubähi Kürüpfü, será possível entender muito da engrenagem para a qual estou chamando atenção. Suas andanças produziram grande parte da ocupação territorial da Terra Indígena como um todo – quero dizer, da acomodação de famílias extensas de povos distintos nesse novo cenário que se instaurou na “saída da maloca”. Andar e achar um bom lugar para se viver, organizar os espaços para as roças, localizar lugares para pesca e caça e, depois disso, achar outro bom lugar para se viver, e tudo novamente, durante sua vida, dizem-me, foi o que este homem que nasceu no “tempo da maloca” realizou. E, nessas andanças, Kubähi nunca deixou de se fazer acompanhar por seus afins wajuru, como também nunca deixou de se sentir incomodado por chefes makurap. Como pude escutar certa feita de seu filho homem mais velho, Armando Moero:

“Os Makurap foram os que primeiro fizeram contato com não-índio, os Djeoromitxi foram contactados mais ou menos em 1915. Depois, em 1940, já

foram para os seringais, e por volta de 1945, começaram a ser transferidos da maloca. Depois disso, se espalharam, e se não fosse por meu pai [Kubähi], que foi descendo o rio mesmo sem saber para onde, talvez hoje eles não estivessem aqui reunidos”.

Assim é que, tendo visto suas malocas dizimadas pelas epidemias de sarampo, e a posterior imposição de um trabalho reconhecido como “escravo” para os poucos sobreviventes nas colocações de seringa, os Djeoromitxi – em particular a família de Kubähi Kurupfü – avaliam possuir o mérito exclusivo da re-organização de suas aldeias e a possibilidade atual de se levar uma vida entre parentes. Ainda que longe da localização das antigas malocas, aspecto que não obstante melindra meus interlocutores – pois eles não podem conviver nos locais que conviviam seus antigos parentes e de que têm notícias pelas histórias do tempo da maloca, contadas pelos velhos –, as aldeias atuais têm a vantagem de não se precisar de autorização de não-indígenas para se beber chicha, produzir roças e falar a língua indígena – o que se diferencia da vida levada sob o jogo dos patrões seringalistas.

Além disso, dizem-me com insistência, a um observador refinado não escapará o fato de serem eles os únicos e principais responsáveis pela organização da vida aldeã na Baía das Onças. A isso se referem os trabalhos na roça, pesca, coleta e caça, os papéis de lideranças políticas, de professores, de agentes de saúde e agente sanitário, além de serem exímios navegadores. Com efeito, a Baía das Onças possui um grande barco de dois andares e outras canoas menores equipadas com motor rabeta: único meio através do qual os filhos, netos, genros e noras de Kubähi alcançam as cidades mais próximas, como Guajará-Mirim, a jusante do rio Guaporé, e Costa-Marques, a montante. Suas canoas também são cotidianamente utilizadas para a pesca ou para se alcançar uma roça mais distante da aldeia ou local de caça.

A territorialização e movimentação é – e sempre foi, como veremos – organizada pelas redes de parentesco estabelecidas pela família de Kubähi com outros povos indígenas. Para termos uma ideia dessas redes e avaliarmos a importância da liderança dos filhos de Kubähi num território (a Baía das Onças) anteriormente ocupado pelos Makurap e Kujubim, é preciso considerar a organização das casas na aldeia a partir do grupo patrifiliação do marido, como segue na tabela abaixo:

Tabela 02: Composição das casas na aldeia Baía das Onças
Junho, 2013

*o símbolo (+)
indica
falecimento.

Total: _____ 15 casas / 108 pessoas

| casa 01 | Quantidade | Grupo | |
|---------|------------|---------------------|--------|
| Marido | 1 | Kurupfü (+) | |
| Esposa | 1 | Arikapo | |
| Filhos | 1 | Kurupfü | |
| Filhas | 1 | Kurupfü | |
| Netos | 1 | Djeoromitxi | |
| Netas | 4 | Kurupfü/Djeoromitxi | |
| Genro | 1 | Djeoromitxi | Total: |
| Nora | | | 9 |

| casa 02 | Quantidade | Grupo | |
|---------|------------|----------------|--------|
| Marido | 1 | Kujubim | |
| Esposa | 1 | Kurupfü | |
| Filhos | | | |
| Filhas | 1 | Kujubim | |
| Netos | 1 | Kujubim | |
| netas | 2 | Kujubim/Wajuru | |
| genro | | | Total: |
| nora | | | 6 |

| casa 03 | Quantidade | Grupo | |
|---------|------------|---------|--------|
| marido | 1 | Kujubim | |
| esposa | 1 | Wajuru | |
| filhos | 2 | Kujubim | |
| filhas | 2 | Kujubim | |
| netos | | | |
| netas | | | |
| genro | | | Total: |
| nora | | | 6 |

| casa 04 | Quantidade | Grupo | |
|----------------|------------|---------|--------|
| marido | 1 | Kurupfũ | |
| esposa | 1 | Wajuru | |
| filhos | 4 | Kurupfũ | |
| filhas | 2 | Kurupfũ | |
| netos | | | |
| netas | | | |
| genro | | | Total: |
| nora | | | 8 |

| casa 05 | Quantidade | Grupo | |
|----------------|------------|---------|--------|
| marido | 1 | Massacá | |
| esposa | 1 | Makurap | |
| filhos | 5 | Massacá | |
| filhas | 1 | Massacá | |
| netos | | | |
| netas | | | |
| genro | | | Total: |
| nora | | | 8 |

| casa 06 | Quantidade | Grupo | |
|----------------|------------|-------------|--------|
| marido | 1 | Djeoromitxi | |
| esposa | 1 | Makurap | |
| filhos | 2 | Djeoromitxi | |
| filhas | 1 | Djeoromitxi | |
| netos | | | |
| netas | | | |
| genro | 1 | Makurap | Total: |
| nora | | | 6 |

| casa 07 | Quantidade | Grupo | |
|----------------|------------|---------|--------|
| marido | 1 | Kurupfũ | |
| esposa | 1 | Aruá | |
| filhos | 5 | Kurupfũ | |
| filhas | 1 | Kurupfũ | |
| netos | | | |
| netas | | | |
| genro | | | Total: |
| nora | | | 8 |

| casa 08 | Quantidade | Grupo | |
|----------------|------------|---------|--|
| marido | 1 | Kurupfũ | |
| esposa | 1 | Kanoé | |

| | | | |
|--------|---|---------|--------|
| filhos | 3 | Kurupfü | |
| filhas | 3 | Kurupfü | |
| netos | | | |
| netas | | | |
| genro | | | Total: |
| nora | | | 8 |

| casa 09 | Quantidade | Grupo | |
|----------------|------------|---------|--------|
| marido | 1 | Kurupfü | |
| esposa | 1 | Makurap | |
| filhos | 1 | Kurupfü | |
| filhas | | | |
| netos | 1 | Kurupfü | |
| netas | | | |
| genro | | | Total: |
| nora | | | 4 |

| casa 10 | Quantidade | Grupo | |
|----------------|------------|---------|--------|
| marido | 1 | Kurupfü | |
| esposa | 1 | Wajuru | |
| filhos | | | |
| filhas | 3 | Kurupfü | |
| netos | | | |
| netas | | | |
| genro | | | Total: |
| nora | | | 5 |

| casa 11 | Quantidade | Grupo | |
|----------------|------------|-------------|--------|
| marido | 1 | Kurupfü | |
| esposa | 1 | Massacá | |
| filhos | 5 | Kurupfü | |
| filhas | 3 | Kurupfü | |
| netos | | | |
| netas | | | |
| genro | 1 | Djeoromitxi | Total: |
| nora | | | 11 |

| casa 12 | Quantidade | Grupo | |
|----------------|------------|-----------------|--|
| marido | 1 | Djeoromitxi (+) | |
| esposa | 1 | Arikapo | |
| filhos | | | |
| filhas | 1 | Djeoromitxi | |
| netos | 2 | Djeoromitxi | |

| | | | |
|-------|---|-------------|--------|
| netas | 2 | Djeoromitxi | |
| genro | | | Total: |
| nora | | | 6 |

| casa 13 | Quantidade | Grupo | |
|----------------|------------|-------------|--------|
| marido | 1 | Djeoromitxi | |
| esposa | 1 | Kurupfũ | |
| filhos | | | |
| filhas | 2 | Djeoromitxi | |
| netos | | | |
| netas | | | |
| genro | | | Total: |
| nora | | | 4 |

| casa 14 | Quantidade | Grupo | |
|----------------|------------|---------|--------|
| marido | 1 | Kurupfũ | |
| esposa | 1 | Kanoé | |
| filhos | | | |
| filhas | 1 | Kurupfũ | |
| netos | 2 | Makurap | |
| netas | 1 | Makurap | |
| genro | 1 | Makurap | Total: |
| nora | 1 | Kurupfũ | 8 |

| casa 15 | Quantidade | Grupo | |
|----------------|------------|---------------|--------|
| marido | 1 | Makurap | |
| esposa | 1 | Arikapo | |
| filhos | | | |
| filhas | 2 | Makurap | |
| netos | 3 | Kanoé/Makurap | |
| netas | 3 | Kanoé/Makurap | |
| genro | 1 | Kanoé | Total: |
| nora | | | 11 |

Considerando essa sociabilidade “misturada” que podemos observar na composição das unidades domésticas⁵, meu esforço etnográfico trata em lidar com uma série de discriminações que nos permitam enxergar a agência histórica kurupfũ e as estratégias a ela

⁵ Ver genograma, anexo I, para maiores detalhes sobre as relações de filiação e casamento de cada unidade doméstica na aldeia Baía das Onças. Ver anexo II para o croqui da Baía das Onças. O genograma e o croqui complementam a tabela acima.

vinculada. Por “agência histórica” quero dizer nada mais do que o processo de re-organização de um coletivo de parentes que tem no tempo, isto é, numa serie articulada de continuidades e descontinuidades, uma variável importante.

A questão da “mistura” e da convivência diária entre povos indígenas diferentes é, portanto, menos o nosso ponto de chegada que nosso ponto de partida. A questão inicial, então, é a seguinte: seria uma boa opção de recorte apostar no registro histórico exclusivo a cada coletivo de parentes, linguisticamente distinto? Não creio que isso seja totalmente possível, porque, mesmo com a injunção de uma ideologia endogâmica pertencente ao “passado na maloca”, tudo o que sempre pude remontar foi um parentesco misturado, com a presença de pessoas de diversas filiações indígenas nos locais de convivência (seja nas colocações de seringa do passado recente, seja nas aldeias atuais). Não consigo com efeito descrever uma história exclusiva a cada povo, e nem tampouco me decidir se isso seria causa ou efeito da da amnésia genalógica ali presente – aspecto aliás, bastante difundido nas terras baixas da América do Sul. Os componentes da “mistura” de que dizem serem frutos são restituídos como: (1) o produto histórico das suas ações na “saída da maloca” e, (2) como o reconhecimento de uma rede de relações entre sujeitos sociológicos distintos – que precisa ser esquecida para que outras relações (de casamento) possam ser engendradas (mas esta já é outra questão, que acompanharemos no segundo capítulo).

Entre os povos com quem convivi, ainda que se possa entrever uma descontinuidade sincrônica entre os vivos (com a existência de um pluralidade de povos, unidades exclusivas definidas pela patrifiliação), a convivência social, isto é, o processo de construção de um parente, é muito bem matizado pelo parentesco uterino (Soares-Pinto 2009; 2010). O grupo de co-residentes que troca alimento e substâncias corporais é, desde seu interior, um sujeito sociológico marcado pela alteridade. Sendo assim, na etnografia, foi preciso estabelecer um ponto de referência, a saber, a família consanguínea de Kubähi, último homem – juntamente com seus dois irmãos mais novos (Pato Roco e Jesus) de descendência Kurupfü. A etnografia das relações estabelecidas por este ponto de referência conta, a cada momento, com a movimentação de pessoas e cortes da rede de relações que estabelecem via estratégias matrimoniais e de convivência: como um nexos regional que conecta entre si as aldeias da T.I. Rio Guaporé⁶.

⁶ É interessante notar outras resoluções para problemas semelhantes. Recentemente, as análises de Silvia Macedo (2011) entre os Wayãpi chamam a atenção ao mesmo problema. No que diz respeito à lógica concêntrica que define as relações de alteridade internas a este grupo, esta autora desestabiliza

Segundo meus interlocutores kurupfũ, filhos de Kubähi e Wadjidjiká Arikapo, foi no tempo da maloca que os Djeoromitxi impuseram sua língua a eles, e hoje os Kurupfũ falam a língua djeoromitxi. Marcam-se algumas ínfimas diferenças linguísticas com os “Djeoromitxi verdadeiros”, mas principalmente ativam tal distinção para o estabelecimento de alianças matrimoniais. No entanto, por entenderem que falam uma mesma língua, os Kurupfũ (cuja tradução é buriti) dizem-se Djeoromitxi (cuja tradução é bacaba), mas sem deixarem de observar que os Djeoromitxi verdadeiros são os descendentes de Paturi e Erowei Alonso, dois grandes pajés já falecidos, enquanto os Kurupfũ são os descendentes de Kubähi e seus dois irmãos mais novos. Há ainda os *bziru pako no ä*, “aqueles que estão rio abaixo”, falantes djeoromitxi, cujo único sobrevivente é Nestor, e, agora, seus descendentes em linha direta.

Estas são as designações de que tenho notícia, mas nunca pude perceber qualquer relação “totêmica” entre a espécie vegetal e o coletivo de parentes⁷. Parece-me mais eficiente a partícula coletivizadora de primeira pessoa no plural “Hi”, utilizada pelos falantes de língua djeoromitxi. Enquanto um modo de identificação frente a outros, “Hi” marca uma coletividade de falantes, não um “grupo de parentes” em linha direta. Essa partícula é disposta a cada começo de frase onde se queria marcar um compartilhamento de ações ou uma coletividade de falantes, principalmente quando se referem a um aspecto da socialidade que entendem estar em relação de continuidade com “o tempo da maloca”: nossas coisas, nosso espírito, nossa “cultura”, nossos pensamentos, nossa roça, etc...⁸. No entanto, o pronome *hi* djeoromitxi não me parece somente efeito de discurso, mas uma maneira muito eficaz de recortar suas relações misturadas e estabelecer um componente de identificação retroativo. Se o sujeito sociológico aqui descrito é “misturado”, seus elementos não se diluem: um grupo de co-residentes é formado por diferentes “sujeitos sociológicos” distintos, marcados pela

não só seu limite mínimo, o grupo local, como também o seu limite, por assim dizer, “externo”, os não-índios. O primeiro, ponto de partida para o mapeamento dessas relações, é, pela definição da autora, relacional e menos uno do que se imaginaria; e o segundo não pode agora ser entendido como restrito à exterioridade extrema. Isso porque, a cada momento histórico, cada grupo define quem são os seus outros. Mesmo tratando-se de contingentes relacionais e contextuais, Macedo procura explorar o paradoxo da necessidade lógica de identidades para pensarmos as alteridades ameríndias. Sem resolvê-lo, a autora indica sutilmente uma forma de habitá-lo: considerar essas identidades (ou culturas), à maneira de Lévi-Strauss, como “écarts significatifs”.

⁷ Voltarei a este ponto no primeiro capítulo.

⁸ Noto que algo semelhante ocorre no caso xokleng. Ao constatar que nenhum dos etnônimos a eles designados se tratava de uma auto-denominação, Greg Urban comenta sobre a expressão da identidade entre este povo: “[...] a identidade coletiva, se não codificada em um nome de terceira pessoa, pode ser expressa no pronome da terceira pessoa do plural ‘nós’ (Urban 1996: 44 *apud* Coelho de Souza 2001: 84)”. As expressões pronominais xokleng que podem expressar esta identidade seriam ‘ nós, os vivos’ ou ‘as nossas coisas vivas’.

patrifiliação. Desta feita, o que se espreita na partícula coletivizadora de primeira pessoa no plural é uma identidade retroativa que estabelece a distintividade djeoromitxi em meio aos seus Outros co-residentes.

De antemão, é preciso dizer que esse naco de simetria e continuidade que extraímos da partícula coletivizadora “Hi” não se coaduna com os valores de hierarquia de um outro ambiente patrilinear, tal como Andrello (2006) nos diz ser o caso do Uaupés, cujo contexto remete às viagens míticas inaugurais empreendidas pela Cobra-Canoa. Não temos aqui caixa de artefatos ou prerrogativas cerimoniais ligados à sibs ou fatrias. Temos, contudo, posições de parentesco – uma métrica das relações a que está ligado o direito de construir o corpo de parentes específicos por meio da convivência. Temos também pessoas mais habilidosas ou menos habilidosas em certos conhecimentos. Mas creio que não temos um sistema de classes *standar*, e isto se dá por dois motivos. Primeiramente, porque não se pode observar a existência de metades ou secções definidas de modo exclusivo que estejam ligadas entre si por prescrições de casamento inambíguas e territórios definidos; em segundo lugar, porque a patrifiliação, como veremos, é a todo tempo desestabilizada por um componente uterino. Assim, não podemos dizer que o parentesco aqui abordado estabeleça linhagens ou classes duais. Essa é a nossa matéria do primeiro e segundo capítulo.

Contudo, a continuidade diacrônica entre vivos e mortos⁹ parece ter certo rendimento paradoxal no nosso contexto. De um lado, temos uma profundidade temporal, ainda que curta, onde é reconhecido certo elemento de identidade, mas, de outro lado, os mortos nessas aldeias do Guaporé são, de fato, Outros, perigosos e ciumentos. E alguns mortos são mais outros ainda, como os pajés, que se tornam elemento de grande preocupação na aldeia por estarem armados do lado de “lá”. Assim, é digno de nota uma certa ambiguidade entre a ancestralidade e a amnésia genealógica, entre uma continuidade estabelecida com os mortos e uma ruptura (guerreira) com esses. No vocabulário mais recorrente dos estudos de parentesco, essa ambiguidade pode ser acionada como aquela referente a um regime de classes e um regime de relações. Será nossa preocupação entender como se dão tais ambiguidades.

⁹Tal como presente no Uaupés (cf. Andrello, 2006, p.431).

iii. Passagens, recursos, torções

O xamanismo amazônico foi conceitualizado por Viveiros de Castro como referente a uma “comunicação transversal entre incomunicáveis, um confronto de perspectiva onde a posição de humano está em perpétua disputa” (2008: 96). Tendo isso em mente, não creio ser exagerado dizer que a métrica da distância no processo de construção dos parentes (e humanos) também envolve uma disputa acerca da posição de parente ou de não-parente. Quero dizer com isso que a perpétua disputa sobre a posição de humano, definida “pela impossibilidade de duas espécies diferentes, necessariamente humanas para si mesmas, não possam jamais sê-lo simultaneamente, isto é, uma para a outra” (Viveiros de Castro, id.), encontra seu correlato no domínio do parentesco. Neste âmbito, a “incomunicabilidade” passa a ser recortada nas pessoas (no interior delas): refiro-me ao fato de germanos de mesmo sexo poderem *não* manter relações isomórficas com um terceiro, implicados como estão num processo de construção da pessoa que passa pela qualidade perspectiva das substâncias pelos quais são constituídos (sangue masculino e cerveja feminina são os exemplos paradigmáticos do campo de parentesco aqui abordado). Sendo parentes entre si, um pode não ser parente na mesma medida que o outro – e simultaneamente – para um terceiro. Tal “qualidade perspectiva” (uma certa recusa a característica de recursividade do sistema), se dá pela observação de relações diferenciais de afinidade e consanguinidade que cada um mantém com um terceiro, assim realizadas pelas interações passadas de parentes ascendentes. O quão parente ou não-parente alguém deve parecer precisa valer-se dessas relações (uterinas e agnáticas) que são “internas” às pessoas, pois prefiguram uma posição de parente. Daí noção de dividualidade, ou personitude dual e relacional, aqui utilizada.

Isso é o que posso adiantar da interferência de problema da perspectiva envolvido no campo de parentesco djeoromitxi. Aqui, o componente de alteridade recobre as diferenças internas e constitutivas de cada ser, mas também as diferenças entre corpos de parentes co-residentes. Pajés, por sua vez, são aqueles que conformam outras coordenadas espaciais: eles dão conta daquilo para que quero chamar atenção quando falo em distâncias: não corpos (pessoas/coletivos) dispostos sobre uma coordenada espacial previamente dada, mas a capacidade de mudar as próprias coordenadas (cf. Kelly 2014). Assim o fazem pois os pajés têm o desafio de sustentar distâncias ou diferenças entre coletivos humanos e não-humanos: o perigo encontra-se sempre na superposição ou identificação desses coletivos entre si, na erosão de uma distância. O tipo de diferença encarnada pelos pajés é homóloga àquela associada às mulheres: enquanto os primeiros mudam suas coordenadas fazendo circular a

diferença entre humanos e não-humanos, as segundas encarnam a diferença no interior de coletivos agnáticos territorialmente coagulados e introduzem nos corpos de seus descendentes um componente de alteridade inescapável, que faz com que germanos agnáticos possam não ser estruturalmente idênticos.

A minha escolha por convertores, com efeito, é o tipo de artefato etnográfico capaz de recobrir tais “comunicações entre continentes espaciais e semânticos diversos (Almeida 2009: 14)”. Em seu âmago teórico, esta é uma tese que se confeciona por aproximações sucessivas do problema do triadismo como produto do dualismo em perpétuo desequilíbrio, que Lévi-Strauss, em *História de Lince*, julgou adequado como a imagem modelar da sócio-lógica ameríndia. Mais especificamente, interesse-me na exploração do modo como a introdução do “terceiro”, cujo paradigma é o trickster, pode ser um convertor de relações. Acredito que o terceiro é insinuado (gerado) pela tensão entre termos opostos, por meio da qual um deles se “abre” e revela sua complexidade. Cabe lembrar: o “dualismo em perpétuo desequilíbrio” é descrito através “de uma escala dicotômica que serve de invariante do sistema, e põe em movimento a máquina do universo”, resultando numa cadeia de bipartições, “entre termos cuja extensão e compreensão vão diminuindo ou cuja natureza muda” (Lévi-Strauss *apud* Lima, 2008, p. 245). Mas o que estou entendendo por conversão? Quais os recursos conceituais utilizados?

Digamos que uma conversão seja um modo de *transformar* relações em outras relações. Um exemplo é fornecido por Lévi-Strauss ao comparar certos mitos guianenses com mitos do Chaco relacionados ao mel, implicados na transposição e permanência do código, às custas da transformação da natureza dos termos e seus continentes semânticos. O autor observa a ruptura de um elo de aliança, provocada por uma concupiscência irreprimível, de natureza alimentar ou sexual, mas que permanece, “idêntica a si mesma sob esses dois aspectos”, pois tem por objeto “ora o mel, alimento sedutor, ora um personagem sedutor, batizado com o nome de “mel” em vários mitos guianenses (2004b: 247)”. E conclui: “a heroína louca por mel e o enganador (com forma humana ou animal) são realmente homólogos: situam-se numa relação de transformação” (: 258).

Ao longo do texto, mantenho uma pergunta em mente: seria possível emprestar essa ideia de “transformação/variação” na etnografia das relações estabelecidas por um grupo indígena em particular? Creio que a opção por focar os convertores é também uma opção por objetos que se transformam uns nos outros, mas não por conta de suas características intrínsecas, e sim pela aplicação sistemática de uma regra de transformação. É o que permite o

estabelecimento de analogias entre níveis ou escalas diversos, com a condição da observarmos a variação desses objetos: “É impossível que surja uma paridade real entre o ponto de partida e o ponto de chegada, com a exceção da única inversão geradora do grupo: em equilíbrio sobre um eixo, o grupo manifesta um desequilíbrio sobre um outro eixo (2004b: 231)”. Tomando atenção a essa “regra”, fica então evidente que chefes de famílias, mulheres, pajés e professores não são intrinsecamente semelhantes: contudo, podem ser objetos de um grupo em que é possível “ver” uns se transformando nos outros. A regra de transformação aqui aplicada, porque insinuada pelo meu material de campo, é a geração desse “terceiro”: a revelação da complexidade de um dos termos da oposição.

É verdade que pude entrever essas questões a partir do estudo de Lima (2008). Ali, a autora assinala que o terceiro é a pista que nos permite entender a hierarquia “em seu aspecto de subordinação recíproca”, tanto afastando a unificação do sistema em um todo uno e superior, quanto “evidenciando as dificuldades impostas ao seu funcionamento como uma estrutura de ressonância”(240). Questionando a aparente valorização de Lévi-Strauss ao dualismo concêntrico (que seria ternário e mais verdadeiro) em detrimento do diametral (para este autor puramente ideológico, pois cria para os sujeitos indígenas a ilusão do fechamento e da simetria), Lima (2008) se pergunta:

“será que a perspectiva indígena disfarçaria para si mesma a existência desse terceiro, ou será este que, princípio de complexificação do sistema, torna limitada as perspectivas disponíveis, subordinando-as reciprocamente? Por que, contudo, tais sociedades estariam impossibilitadas de criar modelos ternários?” (Lima 2008: 236).

A autora localiza esta incapacidade não nos sistemas indígenas, mas no campo da teoria dualista clássica, incluindo aí Lévi-Strauss, e procede então por afirmar o estatuto da simetria como derivado das operações inicialmente assimétricas, e não o contrário. Isso, com efeito, não é incompatível com a teoria da segmentaridade lévi-straussiana, mas seu desenvolvimento. A leitura de Lima (2008) é cautadária da noção lévi-straussiana de "entre-dois". Esta noção pode, segundo a autora, ser compreendida como "uma tradução do terceiro para a linguagem da teoria dos fractais" (:248). Trata-se, na realidade, de uma terceira forma de dualismo, para além do diametral e do concêntrico, como uma oposição fundamental

(falsamente simétrica, segundo Lima), reproduzida e perpetuada “em escalas cada vez mais reduzidas” (Lima 2008: 246). Por Lima, podemos saber que a introdução de um “terceiro” é menos o aparecimento de um terceiro termo entre (no meio de) dois outros, que os englobe, e mais o que faz aparecer a dualidade interna a um dos termos de uma oposição – isto é, um dos termos da oposição se mostra mais complexo.

A análise da autora foi despertada pela natureza semiótica do mel araweté. Do ponto de vista das mulheres, o mel é o sêmen do espírito Ayaraetã, e, do ponto de vista masculino, ele age como uma vagina, é “gordo” como ela (Viveiros de Castro 1986 *apud* Lima 2008: 247):

“[O] mel envolve uma perspectiva masculina determinada como uma metáfora: o mel é um alimento “gordo” como a vagina; e outra, feminina, distintivamente determinada: entre a denotação e a conotação, teríamos dificuldade em fixar o seu lugar: o mel é o sêmen do espírito ayaraetã. A dualidade que liga uma perspectiva à outra acha-se, portanto, difratada no interior de cada uma, e isso de uma maneira tal que a perspectiva feminina vê-se dotada de um elemento de complexidade: é ela que se abre ao terceiro” (Lima 2008: 247).

Aqui estão envolvidos dois tipos de operação. A primeira, masculina, é metafórica; a segunda, feminina, por meio da qual a qualidade perspectiva é acionada: a perspectiva humana que prediz “o mel é um alimento” é, na verdade, “posta a divergir por intervenção dos espíritos” (Lima 2008: 247). A autora chama atenção “[à] necessidade de ao menos três termos” que, não obstante, “expressa a necessidade de errância do ponto de vista, a qual aqui aparece como uma troca de perspectivas (cada uma oferecendo-se como um entre-dois)” (Lima 2008: 248). Assim, continua a autora: “O entre-dois araweté se implanta minuscilmente aqui: a alma passa a comer mel e a ter sua vagina comida pelo espírito do mel, ao passo que a mulher sabe estar sua alma a comer o sêmen do espírito” (*ibid.*)

A simetria entre dois termos de uma oposição, assim, desfrutaria de um estatuto outro, pois não participa da ordem do dado, mas como um efeito imaginário de “errância do centro ou da perspectiva”: a simetria é, antes de tudo, uma ação do terceiro, quer dizer, a contra-hierarquia que este estabelece. Desta forma, Lima procurou demonstrar como a

complexificação indígena se distingue exatamente por captar a perspectiva “como a dimensionalidade fractal de sistemas que se recortam em sistemas por pontos de vista irreduzíveis ao agenciamento hierárquico das partes e do todo (2008: 249)”.

No que tange à etnografia djeoromitxi, minha impressão é que, a cada ponto que nos dispomos, seja no campo do parentesco, seja no campo do xamanismo, seja, enfim, no campo do que eles entendem ser a sua própria cultura, estamos sempre diante de um limite. As mulheres, como convertoras de campos de relações agnáticas, e produtoras de bebida fermentada que possibilita uma sociabilidade entre-Outros; os pajés, como convertores de campos de relações trans-específicas que atravessam o entre-si da aldeia, e os professores, que buscam converter uma “cultura da maloca” por meio de modelos não-indígenas, na escola ou em projetos de valorização cultural – cujos efeitos e pressupostos serão abordados no quinto e sexto capítulos. Cada um desses convertores revela a complexidade dos termos envolvidos nas relações: abrem-se à perspectiva.

Essa conexão e articulação entre os temas de estudo – parentesco e xamanismo – é, justamente, tomar atenção à maneira de ambos em se produzir a diferença como conexão. Explico. Na mesma medida em que uma esposa para um é a irmã de alguém, ou seja, não se pode ser esposo e irmão ao mesmo tempo de uma mesma pessoa, também não se pode ser pajé e caçador ao mesmo tempo, isto é, ocupar ambas as posições no mesmo momento. O que é uma anta, na vigília, se demonstra humano nos sonhos dos caçadores. Mas no sonho do pajé, este verá as antas como as vêm seus *ibzia*, espíritos donos, isto é, como o um conjunto de bois, o seu gado. O pajé é um estado ou verbo que desembrulha a dualidade visível e invisível de maneira controlada, pois que mantém essa dualidade: expertise necessária à manutenção do parentesco. Assim também as mulheres desembrulham a oposição entre filiação e aliança, os chefes entre movimentação e territorialização aldeã, os professores entre conhecimentos indígenas e conhecimentos não indígenas.

Disso se pode inferir que o xamanismo entre os Kurupfü e povos vizinhos coloca o mesmo tipo de problema que o átomo de parentesco lévi-straussiano: ambos são triádicos, em que pese suas relações serem exibidas, a cada vez, de forma dual¹⁰. Daí também meu interesse na possibilidade de conectá-los com o tema da perspectiva, pois pretendo demonstrar que ambos necessitam de deslocamentos, reversões, torções, em suma,

¹⁰ Lembremos Lévi-Strauss: “Assim como um grupo “aliado” é simultaneamente “inimigo de alguém”, assim também uma “mulher casada” deve ser necessariamente – e para que eu a espose – uma “irmã de alguém” ([1967] 2003: 91). Agradeço a Antônio Guerreiro Jr. pela sugestão.

transformações no seu *modus operandi*: ambos necessitam manter/revelar um certo *quantum* de diferença intrínseca aos termos que são mantidos como “figura” das relações.

Utilizarei a noção de conversão como um atributo ou consequência do fato de eu ter dividido entre esses dois temas ou domínios a vida cotidiana aqui etnografada. Portanto, descrever ou estudar as relações de parentesco ou xamanismo, perguntando, para tal, o que é um parente e o que é um pajé, só foi possível a partir da figura de convertores que aparecem como efeito das relações nas quais estão implicados. A ideia de conversão aqui utilizada visa explorar as relações estabelecidas por chefes de famílias extensas entre assentamentos territoriais, por mulheres entre linhas agnáticas distintas, por pajés entre coletivos humanos e não-humanos, e por professores entre modos indígenas e não-indígenas de conhecimento. Sobretudo, não estou pressupondo que assentamentos territoriais, linhas agnáticas, coletivos de humanos e não-humanos, ou regimes de conhecimento existam antes de serem convertidos/relacionados por chefes, mulheres, pajés ou professores ¹¹.

¹¹ Deste modo, entendo que a posição desses convertores seja incompatível com a ideia de “mediação” realizada por “cultural brokers” por meio do “compatilhamento de códigos” entre culturas diferentes. Refiro-me basicamente à proposta de leitura de Monteiro (2006) sobre as relações entre missionários e indígenas. Os diversos textos que compõem a coletânea estão preocupados em entender como a “alteridade” desencadeia processos dialéticos de ruptura e continuidade entre termos pré-constituídos: culturas indígenas e culturas não indígenas. De acordo com um dos resenhistas da obra, “Monteiro chama a atenção para o fato de que as respostas ou desdobramentos inerentes à alteridade devem ser (re)vistos à luz da centralidade do papel da cultura, complexa criação humana, e/ou elementos a ela atrelados e agregados em torno do tema religião” (Wiik 2009: 300). Neste compasso, a alteridade também aparece como prévia, mas somente para ser superada: ela não seria uma condição de qualquer relação, mas o limite inferior de um processo que visa à identificação dos termos. Daí também, ao que me parece, a noção de “compartilhamento de códigos”. A validação dessa abordagem se ancora em motivos eminentemente políticos, pois haveríamos nós antropólogos de nos levantar contra “a pasteurização protagonizada pela globalização” (Wiik 2009: 301).

Segundo Calavia Saéz, outro resenhista da mesma obra, o problema deste tipo de ideia seria que os mediadores – sejam indígenas ou missionários – estariam “condenados a serem semelhantes” (2007: 150). Concordando com este último autor, eu acrescentaria ainda que esse entendimento não está desligado da formulação de cultura como uma “complexa criação humana” capaz de agregar elementos. Essa abordagem não me parece conveniente para os casos abordados nesta tese, pois os convertores djeoromitxi enfocados não tratam de compatilhar códigos, mas fazê-los diferir. Localizados em todo ponto em que a conversão entre o dentro e o fora é possível, esses convertores não mediam necessariamente culturas diversas, dado que o suporte para a sua realização é o *corpo*. Dentro e fora, assim, são efeitos da escala projetada pela ação de tais convertores, mesmo porque o que se entende por *corpo* se refere à efetuação ou efeito das ações de Outrem (parentes ou não-humanos) e tem na divisibilidade seu aspecto incontornável. Assim, esses convertores só seriam mediadores culturais se admitíssemos que a cultura pode se encapsular em partes de pessoas humanas e não-humanas, escapando da dialética conjunto/elemento. Creio que essas elaborações ficarão evidentes ao longo do texto.

iv. Elementos da tese

A tese apoia-se em meu material de campo, o qual inclui uma série de narrativas míticas djeoromitxi, em particular cinco delas:

- 1) A história de *Käwewe e Küropsi*, *wirá* entre si e demiurgos do começo dos tempos. O primeiro é Djeoromitxi e o segundo, Makurap. Eles mantêm uma relação de desproporção que em muitos casos pode ser alternada: sempre sensato, o primeiro repreende o segundo, cuja teimosia foi responsável pelas multiplicidade das línguas. As pessoas por eles retiradas de uma pedra, que se dipunha no encontro entre o céu e a terra, dividem-se em casais, cada casal falante de uma mesma língua. Quando o céu torna-se alto, esses casais são conduzidos para diversos locais, ao acompanharem os demiurgos em suas andanças. Esses locais tornaram-se as malocas de antigamente, e abrigavam embriões de grupos cognáticos falantes de mesma língua. *Käwewe* e *Küropsi* devem estar andando pelo mundo até hoje.
- 2) A história de *Tepfori*: momento no qual os Kurupfü encontram os Djeoromitxi e através deles descobrem a existência da morte, dos ritos funenários e da pajelança. Os Djeoromitxi, por sua vez, reduzidos justamente pela ânsia assassina de Tepfori, logram aumentarem-se novamente depois de uma troca de irmãs realizadas com os Kurupfü. A partir disso, esses últimos passam a falar a língua djeoromitxi, aspecto que se perpetua até os dias atuais.
- 3) A história do coelho *Koepsi*, que avisa aos Kurupfü que um grupo inimigo quer transformá-lo em caça. Até então, os animais de caça não existiam. Foi Nonõbzia, magnífico xamã, quem transformou esses inimigos em animais, invertendo suas intenções.
- 4) A história de *Hawapi*, antropófago, composto por pedras e que falava sozinho. Foi fugindo de suas ações que um grupo de índios subiu ao céu e até hoje está por lá.
- 5) A história de *Nonõbzia*: magnífico pajé fruto de um “nascimento virgem”, depois da morte de sua mãe ensina os urubus a caçarem, e os humanos a cultivarem roças, além de fornecer a matéria-prima para a bebida fermentada até hoje produzida. Espécie de *trickster*, através dos deslocamentos de *Nonõbzia* entre o céu e a terra, os Djeoromitxi logram elementos de sua “própria cultura”. A história termina com o parricídio realizado por *Nonõbzia*, sobre o qual certa vez escutei de Wadjidjiká: “*ele é o nosso Jesus*”.

Evidentemente essas histórias se tornaram importantes na construção da tese pelo conteúdo e efeitos que produzem nos temas de estudo aqui enfocados. Mas não só isso. Esse recurso aos mitos se impôs uma vez que meus interlocutores são virtuosos contadores daquilo que acontecia no “tempo da maloca”, e dessa disposição extraem um modo criativo de aconselhamento de seus parentes. As histórias podem durar até uma hora seguida de narração, e os velhos não são os únicos que se empenham em contá-las. Crianças pequenas também se arriscam, e, embora suas versões sejam frequentemente bastante reduzidas, não lhes escapa a tentativa de mimetizar as performances e onomatopéias tão bem manejadas por seus avós. Seguindo essa disposição de meus interlocutores, optei, além de pela transcrição dos mitos conforme me foram contados, por manter igualmente longos trechos de falas, resultados dos diálogos que entretive sobre os mais variados assuntos. De minha parte, sinto-me incapaz de transformar em literatura a maioria das coisas que me contavam, posto que incluem, invariavelmente, o recurso ao discurso citado e performances – quero dizer, modulações de tons de voz, o uso de onomatopéias, e do gestual de mãos – atreladas aos personagens de cada narrativa.

Por “narrativa” entendam-se três tipos de discursos que os Djeoromitxi englobam na categoria *hi piro*, literalmente, “nossa fala” [hi: pron. poss. 1 pess. pl./ piro: fala, história, narrativa]. Esses discursos referidos por uma única designação podem ser: 1) narrativas mais formalizadas, com uma armação – sequência e conteúdos – amplamente conhecida: são histórias do tempo da maloca mas cuja relação de parentesco do narrador com os personagens da história *não* é reconhecida ou alcançada pelo narrador. No entanto, o narrador sempre citará o parente que lhe contou a história. Aproximam-se bastante do que entendemos por mito; 2) histórias dos tempos antigos, mas a relação de parentesco do narrador com o personagem da história é reconhecida; 3) eventos atuais, ou que a eles são atribuídos pouca profundidade temporal. Podem ser narrados em primeira pessoa, ou pela reportagem de discurso.

Os trechos de narrativas que exponho nesta tese podem ser dessas três modalidades, e virão quase que inteiramente em português. Explico. Ainda que eu disponha de um material significativo em língua djeoromitxi, meus interlocutores são perfeitamente bilíngues, e meu conhecimento sobre sua língua é bastante incipiente. Em campo, eu entendia a maioria das conversas e me arriscava nas frases curtas, mas trabalhar as transcrições e traduções de meu material necessitaria da assessoria de meus interlocutores – o que, não por falta de

tentativas, não foi possível até o momento. Reservo esta empresa para um momento posterior.

v. Dimensionando

Comecei a pesquisar a bibliografia referente aos povos originários do médio Guaporé em 2006. Neste mesmo ano, convidada pela professora Carmen Lucia da Silva, segui até o povoado Porto Rolim de Moura do Guaporé, margeado pelo rio Mequéns, com vistas a conhecer algumas interlocutoras wajuru que ali convivem. São mulheres que eram casadas com não-indígenas (em sua maioria seringueiros) à época da ida de seus pais para o que hoje é a T.I. Rio Guaporé. Essas mulheres não acompanharam sua família nesse deslocamento, seguindo a inflexão virilocal, permaneceram em Porto Rolim de Moura do Guaporé. Voltei a este povoado ribeirinho no primeiro semestre de 2007, para acompanhar a Festa do Divino Espírito Santo e acordar minha pesquisa para o mestrado. Essas viagens foram curtas, não mais que 20 dias cada uma.

Desde então passei cerca de 13 meses em campo. Destes, cinco meses se referem à pesquisa de mestrado, realizados entre o segundo semestre de 2008 e fevereiro de 2009, quando fiquei três meses ininterruptos na aldeia Ricardo Franco. Para o doutorado, a pesquisa de campo durou cerca de oito meses, e concentrou-se exclusivamente na T.I. Rio Guaporé, na maioria do tempo na aldeia Baía das Onças. O campo para a tese teve início em janeiro de 2011, estendendo-se até junho de 2013, no total de quatro viagens.

No final de 2012, juntamente com professores djeoromitxi, organizamos e executamos o curso “Conhecimento Tradicional e Propriedade Intelectual: como proteger os saberes locais?”, na aldeia Baía das Onças. O curso contou principalmente com os jovens estudantes da aldeia, e com seus professores, filhos de Kubähi. Durante o período de 2008 a 2013, visitei todas as aldeias da T.I. Rio Guaporé, e creio que posso dizer conhecer a maioria de seus habitantes. Em 2013, tive a oportunidade de percorrer os limites territoriais da Terra Indígena, juntamente com vários indígenas e uma equipe técnica da FUNAI. Esta foi a ocasião de uma assessoria antropológica para o “GT Rio Cautário”¹².

¹² Grupo de Trabalho estabelecido no âmbito do “Programa de Proteção e Promoção dos Direitos dos Povos Indígenas, Plano Operacional Delimitação, Demarcação e Regularização de Terras Indígenas – FUNAI, portaria 273, Diário Oficial da União (25/03/2013).

Para o mestrado, minha pesquisa concentrou-se na aldeia Ricardo Franco e, para o doutorado, na aldeia Baía das Onças. Na primeira aldeia, fui recebida por Adão Wajuru e sua família e, na segunda, por André Kodjowoi Djeoromitxi, casado com Clarice, irmã de Adão. Aportei na Baía das Onças pela primeira vez num barco dirigido por Adão e acompanhada de uma de suas irmãs, a qual estava indo visitar Opetxá, afamado pajé que residia agora na casa de seu genro, André. Durante o período do mestrado, Opetxá ainda residia com Adão, e com ele eu pude conversar por intermédio (da tradução realizada) por seu único filho homem. Mas naquele novo momento Opetxá estava sendo cuidado por sua filha Clarice na Baía das Onças, depois de ter sofrido dois AVC. Durante praticamente todas as noites, eu podia escutar Opetxá conversando com os espíritos que lhe visitavam.

Essas mudanças e andanças entre as aldeias foram lastreadas menos por ser eu uma fonte de projetos que por minha disposição em hospedar-me em suas próprias casas e tomar parte na produção e consumo de sua bebida fermentada. Até então, esta disposição não havia sido tão manifestada por nenhum outro não-indígena – nunca deixaram de observar meus interlocutores. Desde 2007, venho pesquisando questões de parentesco e remontando as andanças desses grupos de parentes a partir do que entendem ser a “saída de maloca”. Por sua vez, as questões referentes ao xamanismo e a “cultura” somente se impuseram como tema de pesquisa efetivamente a partir de 2012, quando me mudei para a Baía das Onças. Nesta nova aldeia, encontrei com Marcos Neirí, bastante disposto a conversar comigo sobre sua carreira xamânica, e com os irmãos de Marcos, lideranças no campo da educação escolar.

vi. Capítulos

Consideremos a organização dos capítulos no que se refere aos seus conteúdos etnográficos e suas posições na economia dos argumentos aqui apresentados. O Capítulo I e o Capítulo II, “Paradas e andanças” e “Parecer não ser parente”, respectivamente, formam juntos um conjunto de respostas possíveis para uma mesma questão, a saber, o modo por meio do qual se pode descrever as pessoas (in-divíduos e coletivos) cujas relações são focalizadas na tese. Já o capítulo III e IV, “Como possuir uma taboquinha?” e “Donos de Outros”, nessa ordem, se dirigem a pensar o processo de formação dos pajés, no primeiro caso; e, no segundo, os coletivos trans-específicos chefiados por seus *ibzia*, espíritos donos. Os dois últimos capítulos, “Cultura dos Outros” e “A Cultura que não muda” se dirigem a investigar o uso do conceito de cultura pelos Djeoromitxi via projetos de resgate cultural. Esses dois últimos capítulos

focalizam os paradoxos e os efeitos implicados na elaboração de uma cultura como um conjunto formado por elementos diacríticos.

Primeiro capítulo: Paradas e Andanças

A biografia de Kubähi será o fio condutor: recurso utilizado para o entendimento do novo cenário socioológico que se instaurou na “saída da maloca”. Serão focalizadas as acomodações e movimentações territoriais de famílias extensas de povos indígenas distintos. Nosso personagem morou em vários locais de Rondônia antes de se estabelecer com sua família na aldeia Baía das Onças. Com meneios que procuram capturar tais percursos, minha intenção é elaborar um quadro das mudanças empreendidas desde a vida em colocações de seringa – no “meio dos brancos” –, até quando adentram, a família de Kubähi, muito longe dali, no baixo rio Guaporé, numa Terra Indígena, quase 20 anos depois. A figura de chefia criada por Kubähi fornece uma boa imagem para pensarmos as conversões de distância entre segmentos territoriais, isto é, entre coletivos cognatos que assim se definem por especificarem uma espaço para si. Ao tratar de eventos que se distribuem num eixo temporal e espacial, o propósito é contribuir para uma mirco-história da região. Quero perguntar sobretudo que tipo de chefia é esta, e em que ela nos ajuda a caracterizar formas de organização política e de parentesco: o que, todavia, só se tornará significativo na medida em que observarmos as ressonâncias com o estabelecimento de um sistema de diferenças (sociológico e cultural) arrolado em narrativas míticas. É neste primeiro capítulo que a discussão sobre nomenclatura e segmentação grupal terá seu lugar.

Segundo Capítulo: Parecer não ser Parente

O segundo capítulo se dirige a pensar as relações de parentesco estabelecidas pelos Djeoromitxi com povos indígenas vizinhos. Interessam-me o idioma da construção dos corpos de parentes através da introdução de conteúdos/substâncias específicas. Focalizarei o simbolismo associado ao sangue paterno introduzido repetidas vezes no útero feminino durante a gestação, e o consumo de bebida fermentada produzida pelas mulheres, o qual serve para a construção de sociabilidade apropriada.

Começarei abordando o regime de alianças e o sistema terminológico. Argumentarei, em seguida, que as noções de consanguinidade e afinidade são recobertos por conteúdos

etnográficos relativos à personitude e assim acessados de maneira privilegiada, “na medida em que a personitude é invariavelmente dual no sentido de que é baseada na internalização de uma figura de alteridade (Taylor 2001: 49; tradução minha)”. Com efeito, a fim de gerar alguma interpretação simbólica sobre as práticas terminológicas e matrimoniais djeoromitxi, apostarei na noção de “dividualidade” para mapear os estatutos etnográficos ambíguos da consanguinidade e afinidade, e mostrar como podem ser entendidos sobretudo se pensarmos em fluxos de substância entrecortadas e re-direcionadas pelas relações de casamento. O capítulo avalia a conversão efetuada pelas mulheres entre linhas agnáticas distintas e o potencial actante ou destruidor do ponto de vista feminino.

Terceiro capítulo: Como possuir uma taboquinha?

Trata-se de um esforço descritivo dos conhecimentos – protocolos, viagens e diálogos com seres/coletivos – envolvidos no registro do xamanismo experimentado pelos Djeoromitxi e povos vizinhos. Abordarei primeiramente a natureza (seja coletiva, seja individual) da indumentária e aparatos relativos ao trabalho xamânico, bem como a consistência da ideia de origem, propriedade ou apropriação desses saberes e instrumentos. Seremos, com isso, remetidos ao jogo de forças e prestígio entre pajés eles mesmos, e à assimetria inerente ao processo de formação de especialistas. Esse processo se baseia na transmissão – introdução e extração – de armas xamânicas. Focalizarei, assim, os ritos de formação dos especialistas xamânicos e avaliarei em que medida as *armas* dos pajés, internas ao seu corpo, não são suas *almas*. Por serem pessoas inteiras e distintas no plano invisível para não-pajés, essas armas colocam um problema à conceituação da reversibilidade entre corpo e alma, tão mencionada na etnologia amazônica.

Quarto capítulo: Donos de Outros

O capítulo se baseia nas imagens fornecidas pelo encontro dos pajés com os donos de animais terrestres, peixes e árvores, e disso sugere um modelo triádico. Esse modelo seria consequência dos pajés comutarem as perspectivas: 1) dos “donos”, que vêem os animais “selvagens” como sua criação (a anta é, na verdade, boi; o veado é carneiro; o peixe é um produto da roça); 2) dos caçadores ou pescadores que vêem a face animal dos animais; 3) dos animais, que se vêem como humanos. Considerarei primeiramente as propriedades deste

triadismo implícito na relação com os donos. Em seguida, passamos às relações guerreiras com os maus espíritos, e às relações com grandes espíritos que são eles mesmos pajés e não possuem donos, as jiboias e os gaviões. A consideração dessas relações nas quais os pajés estão implicados nos levará à tematização das distâncias intensivas ou coeficientes de alteridade entre povos de humanos e não-humanos, cuja relação exclui a possibilidade de englobamento de um pelo outro ou de uma perspectiva sobre a outra. Espero demonstrar que a isto também se refere a correspondência analógica entre a guerra e a caça. Neste sentido, recuperarei a discussão sobre segmentação grupal iniciada no primeiro capítulo. O capítulo termina com o mito de Hawapi (antropófago, feito de pedras e que fala sozinho) e disso sugere uma reflexão sobre a potência predatória dos não-indígenas e suas diferenças com a socialidade indígena.

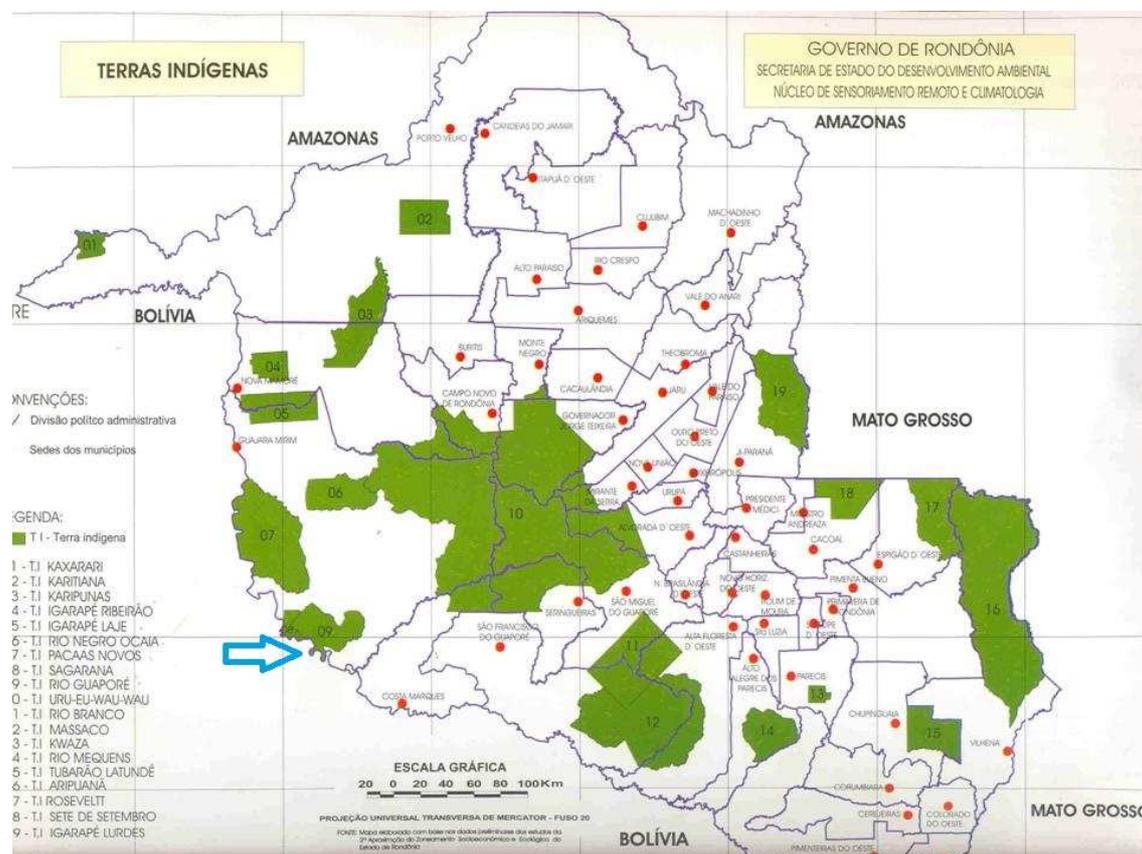
Quinto capítulo: Cultura dos Outros

O propósito do capítulo gira em torno dos direitos culturais indígenas, a partir da interlocução com os professores djeoromitxi. Concentro-me no modelo de educação escolar diferenciada elaborado por tais professores, como também nos efeitos de ações ou projetos relacionados. Neste contexto, abordarei uma experiência de resgate cultural a fim de notarmos algumas das torções da ideia de “cultura” impulsionadas pelos Djeoromitxi. No que tange a atenção aos usos que fazem os Djeoromitxi do idioma da cultura, é preciso dizer que esses usos têm a intenção de descrever algumas de suas relações, tanto com povos indígenas vizinhos, quanto com os Brancos, e, ainda, para marcar distinções internas, como entre um tempo passado e um tempo atual, distribuindo assimetricamente velhos e jovens e/ou especialistas e aprendizes. Minha intenção é problematizar em que medida esses usos se articulam com dois sentidos distintos de cultura: o primeiro capaz de exibir as diferenças do que seria a cultura djeoromitxi atual em oposição à cultura de outros povos e de si mesmos (no passado), e outro que se refere a um tipo de controle diferenciante (Cf. Wagner, 2010) na produção de seu corpo de parentes que, dizem-me, não se alterou ao longo de sua história. O primeiro sentido será abordado no quinto capítulo e o segundo, no sexto e último capítulo. Argumentarei que, em que pese esses usos parecerem distintos, eles *não* estão a serviço de “uma cultura”, mas servem a um dispositivo de produção de pessoas humanas, que tem no “corpo” a sua sede.

Sexto capítulo: A Cultura que não muda

Abordarei a narrativa mítica do herói cultural djeoromitxi, Nonõbzia, que acredito restituir e articular os significados dos distintos usos do idioma da cultura que fazem os Djeoromitxi. Por meio da narrativa de Nonõbzia, creio ser possível pensar como a cultura djeoromixi não é uma construção exclusiva aos humanos, mas, ao contrário, é constantemente atravessada por uma economia perspectivista (Cf. Lima, 1996; Viveiros de Castro, 2002) ou por uma mitologia regressiva (Cf. Lévi-Strauss 2004a; 2004 b). Neste sentido, não me parece que meus interlocutores estejam dispostos a aceitar que a noção de relatividade seja intrínseca ao conceito que elaboram como sua cultura. Ademais, creio que eles estejam nos indicando não um conceito propriamente dito, mas uma diversidade de práticas constrangedoras por meio das quais operam sua sociabilidade, isto é, a produção de relações e corpos apropriados para sustentá-las em vistas de um fundo de virtualidade.

FIGURA III: TERRAS INDÍGENAS NO ESTADO DE RONDÔNIA (BRASIL).



*A seta azul indica a localização da Terra Indígena Rio Guaporé

Fonte: Governo de Rondônia, Secretaria de Estado do Desenvolvimento Ambiental, Núcleo de Sensoriamento Remoto e Climatologia.

I. PARADAS E ANDANÇAS

“A distância entre a figura de grandes líderes guerreiros encabeçando exércitos de mais de três mil homens e conformando aldeias de tamanho avantajado, e a figura do chefe intimista restrito ao grupo local, muitas vezes resumido à sua parentela, como se observa hoje entre grupos amazônicos, cabe ser tomada, assim como a distância entre a guerra e a paz, não como resultado de um processo involutivo, mas como defasagem de um mesmo sistema, em que a alternância entre contração e extensão dos grupos revela-se homóloga à contração e extensão de pessoas. Mais um vez, o problema não é de natureza, mas de escala; e o que cabe ser perseguido são justamente os mecanismos que tornam possível essa variabilidade” (Sztutman 2005: 226).

“Groups” were a function of our understanding of what the people were doing rather than of what they themselves made of things” (Wagner 1974: 97).

Os interflúvios do médio curso do rio Guaporé (Rondônia), onde dispunham suas antigas malocas e, posteriormente, onde se impuseram as colocações e os barracões de seringa, figuram hoje na memória de sujeitos indígenas (Djeromitxi, Wajuru, Tupari, Aruá, Makurap, Arikapo) que realizaram percursos tão serpentinos quanto tais afluentes de rio. Esses percursos foram menos encerrados que continuamente transformados para o estabelecimento atual aldeão na T.I. Rio Guaporé. Minha intenção neste capítulo é abordar tais movimentações, para que possamos entrever aspectos importantes da sociologia elaborada por meus interlocutores. Mas faço isso ao descrever os mecanismos pelos quais, depois de terem visto seu efetivo populacional drasticamente reduzido, a família extensa de Kubähi conectou-se a outros grupos indígenas, por meio de movimentações territoriais, articuladas à alianças de casamento. O capítulo se divide em dois blocos: a exposição da biografia de Kubähi e a exploração de duas narrativas míticas.

Assim, persigo primeiramente os mecanismos pelos quais a família de Kubähi, seus filhos e netos, podem hoje me advertir serem eles os únicos responsáveis pela vida entre

parentes que levam à cabo na aldeia Baía das Onças. Com efeito, o percurso para isso foi longo e penoso, e o grupo Djeoromitxi/Kurupfü se viu inúmeras vezes tanto contraído quanto estendido. Nosso primeiro movimento será entender a precipitação de formas de organização política e de parentesco impulsionadas com a “saída da maloca”, por volta da década de 1950. A “saída da maloca”, dizem-me, foi consequência da drástica redução do efetivo populacional dos povos indígenas deste modo organizados, e que foram desarticulados pela empresa seringalista. Desde então, “a maloca”, unidade social que reunia parentes agnáticos falantes de mesma língua, foi explodida em muitos outros grupos locais. Conformaram-se assim diferentes acomodações e movimentações territoriais de famílias extensas, reunindo por vezes indivíduos linguisticamente distintos, sob a figura de um chefe em específico. Aqui, serão focalizadas as engrenagens ativadas pela figura proeminente de Kubähi Kurupfü. Andar e achar um bom lugar para se viver, organizar os espaços para as roças, localizar lugares para pesca e caça, trazer outras famílias para estes lugares e, depois disso, achar outro bom lugar para se viver, e tudo novamente: foi o que este homem já falecido realizou.

Depois de abordar essas movimentações, prossigo com a intenção de entender os modos pelos quais a figura de chefia de Kubähi se torna significativa, ao observarmos seu paralelismo com o estabelecimento de um sistema de diferenças (sociológico e cultural) arrolado em narrativas míticas. A primeira das narrativas abordadas dispõe formas embrionárias de grupos de parentesco cognáticos, através da diferenciação primordial das línguas, mas também por meio do estabelecimento de lugares – as malocas passadas – por cada casal de falantes, conduzidos por dois demiurgos – um Djeoromitxi e, outro, Makurap –, *wiras* entre si. A segunda das narrativas versa sobre o evento em que os Djeoromitxi encontram os Kurupfü. Neste mito, os Djeoromitxi ensinam aos Kurupfü a existência da morte e dos pajés, enquanto os segundos fornecem, através da troca de irmãs, os meios pelos quais os primeiros sobrevivam a uma hecatombe causada por um monstro antropofágico, chamado Tepfori.

As duas narrativas, em conjunto com o que se pode depreender da biografia de Kubähi, fornecerão as bases para caracterizarmos o regime de unidades sociais ali estabelecido. Trata-se de uma dinâmica morfológica intotalizável, onde o sub-grupo aparece como sendo da mesma ordem escalar que o grupo, assim como o chefe, sendo ele mesmo um *elemento* do conjunto, aparece todavia como sendo da mesma escala que o *conjunto* dos elementos que ele congrega. O que seria um chefe senão o processo de magnificação

estabelecida através de outras pessoas ou parte delas? O que seria uma aliança de casamento senão a extensão de pessoas por meio de outras?

Minha intenção, portanto, é primeiramente contribuir para uma micro-história da região e, em seguida, discutir a ressonância entre narrativas míticas e aquilo que observamos na biografia de Kubähi. Assim, cabe advertir de antemão que meu interesse não é uma discussão *standart* sobre a chefia ameríndia. Se meus interlocutores djeoromitxi se interessam por assuntos que poderíamos sem ambiguidade caracterizar como “políticos”, isto é, aqueles sustentados por decisões públicas que afetam seu coletivo de parentes, é preciso dizer que isso passou ao largo de minha etnografia “cotidiana aldeã” ou, pelo menos, se me apresentou de forma diversa. Vejamos como.

1.1 A Fuga

De antemão, deve-se ter em mente que o solo etnográfico de onde partiremos para abordarmos a vida de Kubähi foi fornecido por narrativas de Wadjidjiká Arikapo, sua viúva. Tudo o que eu sempre ouvira sobre este homem já falecido (em 2011), foi sempre marcado pela grandiosidade de seus feitos, mas era, de vez em vez, exatamente isso, feitos. E, como tais, pedaços do que eu imagino ser o fluxo da vida de um indivíduo. Esses pedaços se insinuavam como eventos em si mesmos, não obstante promettessem uma vida que, reconstituída por mim, viria revelar ao menos uma parte da história dos “percursos indígenas no rio Guaporé de meados do sec. XX até hoje”.

Então, numa ocasião, Wadjidjiká foi por mim instada a contar sobre a vida de seu marido. Interessava-me em especial o trajeto que o casal realizou entre as colocações de seringa onde eram empregados, até o momento em que nos encontrávamos as duas, ali, na Terra Indígena Rio Guaporé, precisamente na aldeia Baía das Onças. Neste local, minha interlocutora goza de grande prestígio, pois é referida pela maioria absoluta dos residentes por *kuré*, termo de parentesco para alter feminino de duas ou mais gerações de ascendência. Consonante com esse tipo de tratamento, dela se espera longas histórias dos tempos antigos, sejam narrativas mais formalizadas que ela escutou de algum ascendente em específico, o que costumamos chamar de mitos; sejam histórias menos formalizadas, ocasião em que ela conta eventos que *ocorreram* com um de seus parentes ascendentes ou afins, com os quais o vínculo de parentesco é facilmente detectado. Meu propósito era então similar ao dos seus netos. Eu

gostaria que ela objetivasse (e eu subjetivasse) eventos históricos dispostos num fluxo temporal e espacial até então pouco conhecido por mim. E deste modo Wadjidjiká iniciou:

“Meu marido estava trabalhando, esse meu marido que está enterrado aqui, nós fomos morar no campo para trabalhar. Esse tal de Gabriel, *eré* [não-indígena], chegou lá e disse: “nem roupa boa vocês não conhecem!”. A roupa que nós usávamos era pano, não conhecíamos roupa de verdade. “Vocês trabalharam à toa, sofreram à toa. Vocês podem fugir daqui, vocês não ganharam nada”, falou assim para nós, para o meu velho, meu marido. E meu marido falou: “Então eu vou fugir! Então vamos fugir!”.

Daí em diante seguiu-se uma longa narrativa, cuja linearidade temporal só era subvertida quando, por grosseira intromissão, eu requeria circunlóquios acerca de alguns temas. Assim, a operação de montagem (corte e disposição de elementos) que procederei sobre as falas de Wadjidjiká, a fim de obter um fluxo temporal compreensível da vida de Kubähi, não subverterá o tempo e a ordem dispostos por minha interlocutora. Na narrativa de Wadjidjiká sobre a vida de seu marido falecido estão presentes, especialmente, eventos que viveram juntos. E é tudo o que posso aqui oferecer. Mas não creio que isso caracterize de antemão uma insuficiência. Com efeito, Wadjidjiká colore sua narrativa com uma gama de discursos citacionais, pelos quais se entrevem a agência de sujeitos outros, tão ou mais frequente do que a deles próprios, como podemos já notar no trecho inicial de sua narrativa. Deste modo, não se trata aqui evidentemente, ou não somente, de uma auto-biografia indígena, mas mesmo nestes casos (por exemplo, se eu pedisse para o próprio Kubähi contar sobre sua vida) o discurso auto-biográfico indígena não é tão “auto” assim. Já se foi marcado que este gênero de discurso não ancora sua autenticidade na qualidade de eventos vividos e pensados somente por um sujeito, o qual transcende o objeto de seu discurso. É sobretudo comum a esse gênero de discurso o fato do “narrador defin[ir] sua identidade por meio do que outros fizeram ou disseram dele; é uma extropecção antes que uma introspecção” (Calavia Sáez 2006: 187). Não há aqui, como nos casos mencionados pelo autor, “incompatibilidade entre o pessoal e o paradigmático” (Calavia Sáez, op. cit.)

Vimos que nossa interlocutora inicia seu relato a partir da decisão de seu marido de fugir dos seringais, local onde estavam submetidos ao trabalho imposto pelo patrão¹³. A vida nos seringais estabeleceu-se definitivamente por volta da década de 1950, depois de sucessivas epidemias de sarampo que ocorreram nas malocas. Com isso, as famílias de povos distintos se alocaram em diversos barracões e em suas respectivas colocações. Os Makurap, por exemplo, estabeleceram-se no barracão São Luís, abaixo do que hoje é a cidade de Alta Floresta. Em Alta Floresta, ficaram a maioria das famílias Djeoromitxi e Arikapo. Os Tupari, por sua vez, foram trazidos para o barracão Laranjal. De sabor um tanto amargo, a vida e a organização das famílias nos barracões, ao que parece, se diferenciava bastante do passado “na maloca”, conforme conta Wadjidjiká: “Eu sofri muito, porque nós trabalhávamos muito. [Rivoredo] não dava nada. Só levava para nós pano velho. Por isso que nós fugimos”, dizia minha interlocutora. E continuou:

“Nós [mulheres] tirávamos lenha, carregávamos lenha, carregávamos água. Brocávamos e derrubávamos as roças: só mesmo as mulheres. Rivoredo mandava bater-nos, quando nós não comíamos. Com fome, nós comíamos somente sapo, kuré, esse nõfõ, orelha de pau e gafanhoto. Rivoredo dizia que nós estávamos comendo bicho. Quando nós conversávamos na nossa gíria, dizia que nós não falávamos direito. Mandava a gente conversar no português. Ele brigava conosco: “Vocês falem direito! Falem português!”

Como podemos notar, melindram Wadjidjiká a repressão de dois pontos que se fazem importante na sociabilidade entre parentes: os alimentos apreciados, como as largartas *kuré* e *nõfõ*; os cogumelos das árvores, *orelha de pau*, e uma espécie de gafanhoto e; (2) o uso da língua indígena. Os castigos físicos, não menos lamentados, aparecem sobretudo como efeito da resistência das mulheres à desarticulação social imposta pelo patrão. E os motivos da fuga são desta forma apresentados. “Os homens não chegam na casa. Não chegam ao menos avistar a mulher. Quando chega, no outro dia já iam de novo”. Aqui, a narradora se refere ao fato dos homens permanecerem a maioria do tempo entre as colocações de seringa, abrindo estradas para os seringueiros, enquanto as mulheres permaneciam nos arredores do barracão,

¹³ Contam alguns de meus interlocutores, um filho e o cunhado de Wadjidjiká, que ela era casada com outro índio, mas preguiçoso, foi quando o patrão Rivoredo, antigo funcionário do SPI e principal seringalista da região, mandou Kubähi tomá-la como esposa. Nunca pude confirmar esse fato com Wadjidjiká, mas ele parece interessante por expressar as ambiguidades das funções exercidas pelo patrão. Funções que acompanharemos adiante, por meio do relato de Wadjidjiká.

trabalhando na plantação e manutenção das roças. “Passávamos fome, não tínhamos homem. Nós mesmas pegávamos bodó na pedra. Nós sofriamos muito”. Nossa interlocutora reclama da sovínice do patrão ao alimentá-las: “Farinha que ele levava era velha. Era assim. Nem arroz nós não conhecíamos, nem macarrão. Não levava nada. Roça que nós fazíamos, nós plantávamos só feijão. Só para comer lá mesmo. Eu conto, porque eu sofri muito”.

Da fala de Wadjidjiká podemos depreender alguns dos motivos de insatisfação com o patrão seringalista. Rivoredo desarticulou a unidade conjugal, fazendo com que os homens passassem longos períodos longe do barracão, abrindo estradas e localizando colocações de seringa. Congruente com tal desarticulação, as mulheres indígenas eram obrigadas a realizar trabalhos masculinos: como a derrubada e a brocada de roça. Tampouco podiam se valer da expertise cinegética de seus maridos, e eram, assim, obrigadas a pescar *bodó*, peixe que até hoje as velhas, em duplas, saem para pescar e dar de comer aos seus netos, quando lhes falta o marido ou um filho para caçar. Além disso, Rivoredo não cumpria com o papel que se esperava dele: extremamente sovina, o funcionário do SPI não fornecia em troca do trabalho indígena dois dos signos mais importantes de sua condição de “civilizado”: roupas e alimentação, com destaque à farinha de macaxeira braba de qualidade.

Assim, da vida no seringal, Wadjidjiká ressalta e articula principalmente os seguintes aspectos: 1) os castigos e duros trabalhos físicos a que era submetidas as mulheres; 2) a separação dos casais imposta pelo patrão; 3) o impedimento em falar a língua indígena; 4) a sovínice do patrão e a fome decorrente. Não por menos, nossa interlocutora sustenta os motivos para a fuga.

O evento de fuga do seringal é repleto de entrecruzamentos das ações de sujeitos outros, indígenas ou não. Kubähi saiu com sua esposa e um irmão classificatório, Paturi Djeoromitxi, cuja esposa, Bejeiká, era também irmã classificatória de Wadjidjiká. Ambos os casais se fizeram acompanhar dos filhos pequenos, com exceção da filha mais velha de Wadjidjiká e Kubähi, criança na época, a qual ficou no seringal com as avós (materna e paterna). Essas mulheres, como veremos, foram posteriormente “resgatadas” por Kubähi. Consideremos agora a narrativa de Wadjidjiká sobre os eventos que marcaram a fuga; acompanharemos esse percurso segundo a ordem dos locais referenciados por nossa interlocutora. Primeiramente, a movimentação à jusante, desde as colocações de seringa nos afluentes do médio rio Guaporé até a colônia de trabalho lata, na cidade de Guajará-Mirim, já no rio Mamoré:

“Eu vim, ele [Kubähi] me trouxe. Vim por terra, eu sofri. Mas quando choveu, para lá no Campo Grande, não tem palha, não tem folha. Eu sofri, e quando choveu muito assim, esse meu velho tirava essa folha, amontoava, parecendo ninho do gavião. Eu ficava debaixo com minha menina. Assim que eu vim de lá, fugindo. Até que chegou no [rio] Mequéns, Serrito¹⁴. Casimiro [Wajuru]: “É por aqui”. Ensinando nós, ensinando nós. “É por aqui que vocês vão”. Nós fomos no Serrito. Dormimos lá, amanheceu. Nós andávamos. Passamos quatro noites para varar no [rio] Mequéns. Um seringueiro foi ensinando nós: “É por aqui, é por aqui”, dizia. Até nós chegamos no Mequéns, mas não tinha canoa. Quem tem pena da gente falou: “Ali tem canoa, canoa velha. É bom calafetar para vocês descerem”. Meu velho calafetou e nós descemos. Canoa velha! Chegamos, remamos, remamos. Chegamos no Triângulo, o nome do lugar. Lá tinha uma casa onde nós ficamos três dias. Eu passei em setembro em Rolim de Moura. Comi lá. Achei minha parenta arikapo, que boliviano carregou quando era pequena. Eu fiquei, ela me agradou: deu banana, pão, bolo. Fiquei. Fiquei. Parece que nós ficamos uns cinco dias lá em Rolim de Moura”.

Campo Grande, o primeiro local mencionado por Wadjidjiká, onde trabalhava sob o jugo de Rivoredo, é também referido como onde se localizava uma antiga maloca wajuru. As outras malocas wajuru também se situava nas partes altas dos afluentes da margem direita do médio rio Guaporé (rios Terebitto, Igarapé Preto e Colorado)¹⁵. Não tenho como dizer com certeza se Campo Grande era um local central de encontro de rios e ou mesmo em qual rio ele se localizava.

Mais adiante, na fuga relatada por Wadjidjiká, eles passam por Serrito, uma colocação de seringa localizada nas cabeceiras do rio Mequéns. Casimiro Wajuru gozava de algum prestígio neste local, já que dispunha de dois genros não-indígenas que trabalhavam para ele nas colocações, e de suas filhas que trabalhavam em suas roças para a alimentação do grupo local e o oferecimento de bebida fermentada para quem passasse por ali.

¹⁵ Ver Soares-Pinto (2009) para maiores detalhes sobre a dispersão wajuru depois da dissolução de suas malocas.

O próximo destino dos “fugitivos”, Porto Rolim de Moura do Guaporé – distrito do município de Alta Floresta d’Oeste, no estado de Rondônia – era (é) um povoado ribeirinho às margens do rio Mequéns, um dos maiores afluentes da margem direita do médio rio Guaporé. Porto Rolim era um ponto estratégico por onde se escoava a farinha, a borracha e poalha produzidas na cabeceira dos rios. Wadjidjiká sublinha o re-encontro com uma parenta arikapu anteriormente raptada por um seringueiro boliviano. É digno de nota o tratamento respeitoso e cuidadoso que sua parenta lhe presta.

E a fuga continua:

“Nós passamos, passamos, descemos no remo. Remo, remo. Lá, marreteiro¹⁶ apareceu e nos levou rebocados. Essa minha prima, Bejeiká, estava com a dor já. Ela não aguentou. *Tu tu tu tu*, motor. Chegamos na Ilha das Flores. Ela subiu e ganhou a criança, ganhou Vital. Erezada [não-indígenas] deram pano. Passamos quatro dias na Ilha das Flores, para endurecer o menino. Nós viemos descendo, com remo de novo. Remo, remo, remo. Nós passamos Pedras Negras e dormimos pertinho da boca do Rio Branco, bem cedo nós passamos Pau De Óleo. Passamos. Nós sofremos muito, chegamos no Forte [Príncipe da Beira], e ficamos. Essa cachoeira dava medo: eu fui por terra, só de medo. Só eré [não-indígena] que cruzou. Nós pegamos a canoa lá na Conceição. Descemos no remo mesmo. Encontramos os Kanoé morando no Ricardo Franco¹⁷. Passamos e descemos até chegar em Guajará[-Mirim]. Passamos três dias lá em Guajará e fomos mais pra lá: no lata, ficamos lá no lata¹⁸”.

A cachoeira de um grande rio desperta medo, já que Wadjidjiká havia vivido até então na região das cabeceiras dos afluentes do Guaporé. Vencido majoritariamente a remo, o percurso que calculo ser de cerca de 550 km guardou diversas dificuldades, as quais

¹⁶ Regionalismo que designa o vendedor ambulante que circula pelos rios.

¹⁷ Como vimos, concomitantemente ao incremento da exploração seringueira na região do médio Guaporé, em 1930 é criado pelo SPI, no baixo curso deste rio, o Posto Indígena de Atração Ricardo Franco, que mais tarde veio se tornar a Área Indígena Rio Guaporé. Colônia agrícola, teve seu “apogeu” na década de quarenta quando os funcionários do SPI compulsoriamente transferiram para este Posto parte dos povos do afluentes do médio Guaporé, os rios Mequéns, Colorado, Corumbiara e afluentes (Sá Leão 1985).

¹⁸ Colônia de trabalho fundada em 1945 e administrada por padres jesuítas, em Guajará-Mirim (cidade rondoniense).

certamente foram superadas pela resistência de Kubähi e seus parentes, não obstante se valendo da ajuda de diversos parentes indígenas e indivíduos não-indígenas. Abaixo, o mapa do percurso percorrido por Kubähi e seus parentes por ele reunidos. O tracejado em amarelo representa sua movimentação desde as colocações de seringa nos afluentes do médio rio Guaporé, hoje município de Alta Floresta D' Oeste, até a colônia de trabalho lata, no rio Madeira, município de Guajará-Mirim.

FIGURA IV: Mapa de Fuga de Kubähi



- A linha amarela corresponde à rota de Kubähi desde as colocações de seringa até Guajará-Mirim.

Chegando ao lata, outro enfrentamento, pois Rivoredo quis reaver seus empregados. E aqui começa a segunda parte do trajeto que estamos tentando acompanhar, quando Kubähi enfrenta Rivoredo e começa a trabalhar para o padre jesuíta Bendoraitis. Foi com este padre que Kubähi encontrou seu irmão mais novo Pato Roco, desaparecido das colocações de seringa

há alguns anos. Pato Roco estava quase morto de tuberculose: e Kubähi e sua esposa lhe prestaram os cuidados necessários. Por esse motivo, seu irmão mais novo o tratava por *hotxi* (F).

Assim, tendo encontrado seu irmão mais novo, e por ele se feito acompanhar, Kubähi começa a fazer o percurso de volta, à montante, subindo os rios Mamoré e Guaporé, até chegar no que hoje é a Terra Indígena Rio Guaporé, no baixo curso do rio de mesmo nome. Mas antes de retomarmos as viagens pelo rio, acompanhemos com Wadjidjiká o enfrentamento de Kubähi e Rivoredo, que dá vazão para as outras relações que Kubähi estabeleceu, mas desta vez com os padres jesuítas que mantinham uma colônia agrícola. “Rivoredo fez questão e queria prender esse meu velho. Mas meu velho não é mole também: ‘Se vocês quiserem me prender, eu também delato. Tu vais também’, contou-me Wadjidjiká da atitude corajosa de seu marido. E Kubähi teria chamado atenção justamente para o cuidado que o patrão deveria prestar: ‘Cadê que tu dá remédio para a minha filha? A minha filha está morrendo, olha aqui! Eu mato esse Rivoredo. Não dá nem remédio para a minha filha. Diz que nós não temos nada. Diz que somos cablocos e não temos remédio, que nosso remédio é só mel’. Wadjidjiká sublinha então o evento em que perde o capacidade de prestar os cuidados a sua filha adoentada, o que resultou em grande tristeza, até hoje lamentada.

“Eu fiquei em Guajará. E minha filha, *ihhh*, passando mal, desmaiando, desmaiando. Eu chorando, eu chorando. Eu estava com fome, esse Neruirí com fome, Brito, Rosinha, Terezinha, todos eram pequenos, todos com fome. O capitão nos deu pão para comer, e falou assim: ‘Então vai chamar Rivoredo’. Chamaram, telefonaram e Rivoredo chegou. Meu velho contou tudo e falou: ‘Eu vou ficar preso sim, mas você vai de lado, no outro quarto’. ‘Cadê tua filha então?’. ‘Minha filha está lá’. ‘Vai lá pegar, e levar ela no hospital’. Eu fui pegar minha filha e trouxe: ‘Olha como está, seu Capitão. Olha como está minha filha porque ele não dá nem remédio para ela. Agora minha filha vai me deixar!’, esse meu velho falou. Rivoredo chorou. Então me embarcaram e eu fui levar minha filha no hospital. Minha filha estava no último. Cheguei lá no hospital, deram esse soro e minha filha não aguentou não. Não aguentou, inchou toda. Eu chorava, chorava. Minha filha se acabou duas horas da noite. Eu chorei. Eu não conhecia cidade, eu me perdi. Saí sozinha, eu deixei o corpo da minha filha. O outro padre me levou até o meu velho. Eles estavam comendo pão. Eu

cheguei lá, eu bati nas costas dele: ‘Nossa filha já nos deixou’, falei assim. Ele levantou: ‘Padre, a minha filha já me deixou. Como que eu vou fazer?’. ‘Rivoredo tem que dar terra para enterrar ela’, o padre falou. O Padre reuniu Neruirí, com veio Paturi, com Bejeiká, e eu fiquei sozinha no hospital. Quando minha filha se acabou, eu fui procurar o pai dela, eu me perdi, pois não conheço cidade. Fizeram caixa e botaram minha filha. Levaram. Enterraram lá em Guajará: tem cemitério, minha filha está lá”.

O nascimento e cuidados com uma criança, e a tristeza com morte de outra. O “despreparo” com a cidade manifestado por Wadjidjiká, e a coragem de seu marido em enfrentar Rivoredo. Este último aspecto todavia igualmente significado pelo idioma do parentesco, por meio do qual Kubähi defende a prisão do patrão: por não ter se comportado como um parente ascendente de sua própria filha, ou seja, não lhe ter rendido os cuidados necessários pelos quais sua posição eminente deveria ser justificada. Ainda que Wadjidjiká reconheça o choro do patrão, isso não parece apagar sua displicência. O enfrentamento com o patrão seringalista também contrasta com a ajuda de um padre que, como veremos, também não deixa de se ser significado como patrão. Isso porque o padre médico Ferdinand Alexandra Bendoraitis reúne os parentes indígenas que haviam fugido do seringal e, até então, estavam como que perdidos na cidade de Guajará Mirim. Após isso, Bendoraitis contrata Kubähi para a abertura de roças e estradas de novos locais, a saber, numa outra colônia de trabalho, que mais tarde veio a ser demarcada e homologada como a Terra Indígena Sagarana. Talvez porque os padres sabiam melhor conduzir os cuidados entre parentes, o que é atestado em sua capacidade de reunião, como vimos na fala de Wadjidjiká, esse tempo longe do seringal e “na mão dos padres” seja ainda hoje visto com bons olhos pelos filhos de Kubähi.

1.2 Andar e ficar, ficar e andar

Através das andanças de Kubähi podemos entender muito da ocupação territorial da Terra Indígena Rio Guaporé como um todo – quero dizer, da acomodação de famílias extensas de povos distintos nesse novo cenário que se instaurou na “saída da maloca”. Vimos que, tendo saído por volta da década de cinquenta do século passado da maloca onde nasceu, Kubähi foi escravizado por patrões seringalistas, de cujo jugo fugiu. Durante mais de dez anos, depois disso, Kubähi mudou-se várias vezes, “andando por aí” com sua esposa, filhos e afins. Não

raras vezes ele “abriu” os locais e, depois disso, saía “olhando” as terras, localizando locais de pesca, locais de caça, abrindo roças. E, ainda, no começo da década de setenta do século passado, foi buscar outros parentes nas colocações de seringa dos afluentes do médio Guaporé. Para acompanharmos este percurso, voltemos ao que diz Wadjidjiká sobre tais andanças.

“Nós ficamos com o padre Bendoraitis, ele que nos ajuntou. Bendoraitis que trouxe, mandou trabalhar aí no Sagarana primeiro. Tinha Uru Dao¹⁹, mas era tudo nu. Era tudo nu ainda. Nós chegamos, nós viemos para Sagarana e trabalhamos não sei quantos anos²⁰. Acho que ficamos três anos só. Mandou nós para a Coca²¹. A [Baía da] Coca fomos nós que abrimos, meu velho que abriu. Não tinha nada! Não tinha nada, nada mesmo. Era só tapirizinho. E eu chorava por causa do carapanã, tinha muito. E esse Neruirí²² chorava por causa do carapanã, ele era pequeno. Nós abrimos e moramos e não sei quantos meses na Coca. Então esse Makurapzada chegaram. Esse João. João Makurap Cobra, ficou conosco. Fizeram questão também e nós saímos de lá da Coca. E nós ficamos em Ricardo Franco, que era só boi também. Era só boi, só gado lá. Nós ficamos e fizemos roça. Não tinha nada, nada mesmo. Era essa velha Isabel²³, que morava lá. Mas morava na Baía Rica, e não tinha roça, não. Ela comprava farinha trocando tracajá com marreteiro. Não tinha roça. Nós ficamos, nós que abrimos Ricardo Franco, botamos roça, plantamos maniva,

¹⁹ Sub-grupo Wari', de língua txapacura.

²⁰ Segundo o irmão mais novo de Kubähi, o processo de abertura da colônia de trabalho Sagarana foi realizado por Kubähi, acompanhado de mais quatro indígenas Wari'.

²¹ O que é hoje a aldeia Baía da Coca na T.I. Rio Guaporé, chefiada por Odete Aruá. Odete tratava Kubähi por “mano”, termo que, em português, indica uma relação de germanidade uterina. Odete é genro de Paturi Djeoromitxi (irmão classificatório de Kubähi) e sogro de um dos filhos de Kubähi.

²² Neruirí veio das colocações de seringa junto com Wadjidjiká e Kubähi. Ele é filho de Pororoca Wajuru com Pacoreiru Djeoromitxi. Esta é irmã do pai de Kubähi, e Neruirí é, portanto, seu primo cruzado (FZS) (para essas relações, ver anexo II). Veremos que, mais tarde, Kubähi vai buscar a família nuclear de sua tia paterna nas colocações de seringa do médio rio Guaporé: aportam na Baía da Coca, e, em seguida, mudam-se conjuntamente para Ricardo Franco.

²³ Isabel é irmã de Kubähi por parte de sua mãe. Isabel havia sido “carregada pelos seringueiros”, como dizem das crianças que desapareciam ainda novas em meio às colocações de seringa. Kubähi havia crescido escutando sobre sua irmã, de quem não se lembrava, até que a re-encontrou em Ricardo Franco- quando esta já era casada com Francisco Kanoé. A filha de Isabel foi mais tarde tomada em casamento por Neruirí, e, em seguida, por Pato Roco, irmão mais novo (por parte de pai) de Kubähi.

grande mesmo. Fazíamos farinha, trocávamos com o marreteiro. Até que vai abrindo, abrindo”.

Foi andando nos arredores de Queimadas (atual Baía da Coca) que Kubähi encontrou uma roça e então pensou que poderia haver seus parentes por perto. Chegou sozinho até Ricardo franco, onde encontrou sua irmã Isabel. O encontro e o choro ritual do casal de irmãos durante horas seguidas são ainda hoje lembrados e comentados por muitas pessoas: ninguém deixa de se comover com a alegria do re-encontro de uma irmã que havia sido raptada ainda nova²⁴. Aliado à vontade de ficar mais próximo a sua irmã, o desentendimento com um homem makurap conformou a decisão de Kubähi, *circa* 1970, de deixar o local Queimadas e se reunir a outros chefes de outras famílias na aldeia Ricardo Franco. Para comunicar esta mudança, Wadjidjiká sublinha a possibilidade de troca dos produtos de sua roça conjugal com outros agentes não-indígenas da região. E esta capacidade contrasta com o tipo de submissão que ela julga estivesse imposta a outras famílias indígenas antes de terem sido organizados pela liderança de Kubähi. Antes de sua chegada, a família da irmã de Kubähi trocava tracajá por farinha de macaxeira brava. Mas depois que Kubähi estabeleceu as roças, eles mesmos puderam começar a produzir a farinha, que, diga-se de passagem, é uma expertise não-indígena, pois os povos do médio Guaporé desconheciam esse (uso do) tubérculo antes da chegada dos seringueiros à região.

Antes de se sentir incomodado por um chefe makurap e se mudar para Ricardo Franco, Kubähi ainda voltou às colocações de seringa nos afluentes do médio rio Guaporé para resgatar suas parentas: sua mãe, sua filha e sua tia paterna, casada com um afamado pajé Wajuru, Pororoca Gurip. Conta Wadjidjiká que essa decisão foi tomada depois que Kubähi soube da morte de seu pai, que ainda permanecia no médio rio Guaporé:

‘Então mamãe está sozinha, eu vou buscar a minha mãe com minha filha’. Ele foi. Eram ele e Nestor. Dizem que pegaram marreteiro, e subiram [o rio] e lá na boca do Rio Branco soltaram eles. Subiram no remo, eles subiram só no remo. Meteu remo. Remo, remo, até chegarem no [barracão] São Luís. Ficaram lá onde estava a mãe dele. Encontrou essa tia, a velha Pacoreirü: ‘Onde está mamãe?’ ‘Tua mãe está lá, no Basílio’. ‘Eu não vou deixar minha mãe não, eu

²⁴ Guardemos a passagem do encontro de roça e uma irmã para avaliarmos adiante seu paralelismo com uma narrativa mítica de Tepfori.

vim buscar’. Quando ele foi, estava a minha irmã, nossa caçula estava lá ainda. Ele disse: ‘Mãe, vim buscar senhora. Papai já deixou senhora’. ‘Teu pai já me deixou’, ela falou para ele. Lá estava o irmão dele também, Sudjeiri, esse que não encontraram, parece que já morreu, mataram. Ele chamou o irmão dele: ‘Vamos levar mamãe’. Mas Sudjeiri não queria. ‘Eu vou atrás, meu irmão’. ‘Não, nós vamos juntos levar mamãe’. Ele não queria. Então, trouxe a mãe dele, e a tia, com velho Pororoca. Remo também. Voltaram remando”.

Que as viagens de Kubähi nos surpreendam pela sua astúcia e coragem, não menos importante é o fato de que o que o conduz seja justamente o cuidado com seus parentes. Se alguns se perderam no tempo e no espaço, como o caso de seu irmão Sudjeiri e de sua cunhada caçula, isso não diminui as intenções de nosso personagem em reunir seu coletivo de parentes; ao contrário, as revelam. Kubähi foi se tornando, ao longo do tempo, um ponto de identificação (digo, reunião) para pessoas cujo conjunto não incluía somente seus parentes consanguíneos, mas igualmente seus afins (como a família de Pororoca Wajuru).

Os locais “abertos” ou re-abertos por Kubähi, tanto faz, de que tive notícia são os seguintes: o que hoje é a Terra Indígena Sagarana, depois a aldeia Baía da Coca – onde chegou por volta de 1966 –, em seguida a aldeia Ricardo Franco, ambas na T.I. Rio Guaporé, para depois mudar-se para a Baía das Onças, também nesta última T.I. Em Ricardo Franco, lugar do Posto Indígena, as roças indígenas foram abertas depois da chegada de Kubähi, pois antes, advertiu-me Wadjidjiká, “só havia gado”. Este fato permitiu às famílias que ali estavam pudessem se livrar dos altos preços dos regatões, bem como da submissão ao Chefe de Posto. A figura de Kubähi era proeminente na medida em que, do ponto de vista da distinção entre índios e não-índios, ele ocupava sem ambiguidades a primeira posição, ao oferecer alternativas para as relações hierárquicas dispostas pelos segundos. Entretanto, a tradicionalidade da posição ocupada por ele era igualmente sustentada por relações de enfrentamento com não-indígenas ou por alguma expertise em subverter a hierarquia que estes últimos lhes impõem.

Além disso, o ponto que quero destacar é o seguinte: os lugares eram, então, deixados por Kubähi em busca de um outro local. Os motivos para tal sempre são remetidos a uma certa constância de outros chefes makurap em seguir Kubähi e se valer de seu trabalho inicial para estabelecer lugares aptos à convivência (a abertura de lugares para moradia, o

estabelecimento de roças e lugares para caça e pesca). Não raro, Kubähi se desentendia com os homens makurap por conta de uma certa falta de decoro desses, também chefes de famílias extensas. É notável que, depois de várias andanças, Kubähi, com saudades de sua filha mais velha a quem tinha dado em casamento a um homem Kujubim, se mudou para perto dela, no local chamado Baía das Onças. Este lugar era inicialmente ocupado pelos Kujubim, que dizem ser originários do Rio Cautário – cujo curso é próximo à fronteira leste da T.I. Rio Guaporé, onde fica também a Baía das Onças. Mas essa localidade era também ocupada por uma família makurap, que, com a chegada de Kubähi, acabou se dispersando em outras aldeias. O único que por ali ficou foi Basílio Beretxé Makurap, cuja presença foi sustentada pelo casamento com uma sobrinha (BD) de Wadjidjiká.

Na aldeia Baía das Onças, Kubähi criou seus oito filhos, e trouxe seus dois irmãos mais novos para perto dele. Suas filhas, reais e classificatórias, bem como netas de Kubähi, romperam com a regra virilocal de casamento. E hoje moram ali: as cinco noras de Kubähi (uma mulher de filiação Makurap, duas mulheres Wajuru, uma mulher Aruá, e uma mulher Massacá); os genros de Kubähi (um Kujubim, e outro Djeoromitxi), bem como seus netos e os cônjuges de seus netos²⁵ e as famílias de seus irmãos. Contou-me Wadjidjiká sobre esta mudança:

“Nós ficamos não sei quantos anos [em Ricardo Franco] e meu velho andou por aqui, olhando essa terra. Ele viu esse lugar aqui, que não tinha ninguém: “É bom morar só nós lá”, disse. “É bom nós nos mudarmos”. E eu não queria me mudar, eu não queria esse [lugar] não. Eu vim, eu chorava também: “Lugar feio que eu vim morar!”. Aqui era tudo taboca. Era frio esse lugar! E eu queria voltar para Ricardo Franco: “Vamos voltar, velho”. E meu velho falou assim: “Não vou voltar não, nós vamos ficar aqui mesmo”. Mas eu chorava. “Não, eu não vou não. Eu não vou voltar não. Aqui mesmo eu vou me enterrar”, ele falou. “Aqui mesmo eu vou me enterrar”, ele falou mesmo assim. Eu fiquei: plantei pé de planta, roçamos, plantei até milho aqui e criei porco. Eu trouxe todos os meus meninos agora, ficaram aqui e aqui se criaram”.

²⁵ Duas netas e um neto de Kubähi foram morar com seus próprios cônjuges (um homem Wajuru e uma mulher Kanoé) na aldeia Ricardo Franco, causa de grandes lamentações por parte de Wadjidjiká. A avó constantemente se refere ao sofrimento desses netos que, longe dela e de seu velho, estariam submetidos à violência e sovinice de outras pessoas.

Com efeito, não é incomum que se ouça dos filhos de Kubähi sobre o enorme dispêndio de energia que tiveram para estabelecer a domesticidade: a colocação de roças, a criação de animais domésticos, a plantação de pés de fruta, a localização dos barreiros das caças, a abertura da mata para o estabelecimento de moradias e afugentamento das onças que esturravam muito perto da casa de Kubähi. Mas Kubähi tinha então seus bons motivos: em Ricardo Franco, dizem seus filhos, acabavam por “usar a cultura dos outros”, em referência, por exemplo, às músicas makurap que reinavam quase que absolutas nas festas regadas à bebida fermentada. Da relação entre as famílias makurap e a família de Kubähi é possível entender a afirmação de Perrone-Moisés sobre a chefia ameríndia e sua necessidade de se valer “da força do contrário (um pleonasma, em termos ameríndios), sem a qual não se podem fazer pessoas, coletivos, rituais, política, sem a qual nada pode existir” (Perrone-Moisés 2011: 17).

Adiante, vou reter este último aspecto do problema, qual seja, a possibilidade de existência de coletivos e pessoas, e perguntar, o que garante (no plano do mito) a dimensão de nomeação e singularidade desses coletivos. Por ora, gostaria de sublinhar a capacidade de re-organização de um coletivo indígena num novo local, principalmente sob a figura de um chefe. Odete Awiranô Aruá certa vez me disse que, depois que Sidney Possuelo retirou sua família das colocações, para deixá-los no que hoje é a Baía da Coca²⁶, foi a capacidade de reunião de seu pai que os livrou da fome e do jugo do Chefe de Posto:

“Papai andava com o povo dele. A gente catava maniva para poder fazer nossa roça. Nós fomos lá para o Monte Azul [no lado boliviano] procurar maniva e muda de banana para nós plantarmos. Sei que a gente andou muito. Quando foi final de setenta e três, a gente já começou a vender farinha, nosso produto. A gente vendeu muita farinha”.

²⁶ O relato de Odete Awiranô Aruá, atual cacique da aldeia Baía da Coca, é suficientemente rico em detalhes para acompanharmos o movimento de re-organização territorial de sua família desde a década de 1970 até os dias atuais. Reservo para outra ocasião a abordagem dessas migrações.

Vimos que Wadjidjiká observava o mesmo tipo de questão: “Meu velho [Kubähi] saía andando, olhando as terras, procurando um lugar bom para a gente morar”. É esta capacidade discriminatória, isto é, um conhecimento associado à mata, ao rio e ao cultivo de roças, principalmente, o que faz com que esses coletivos indígenas possam se manter unidos, mesmo sob condições adversas. Mesmo quando, como no caso dos povos aqui descritos, boa parte de seu contingente populacional foi largamente dizimado pela ação não-indígena, através das epidemias de sarampo e da exploração deletéria de sua mão-de-obra.

São os cuidados de pessoas mais velhas com seus parentes descendentes, sobretudo, o que mantém o coletivo indígena unido. E este cuidado passa pela reprodução física de seus locais, suas roças, suas expedições de caça, suas pescarias. Quando, no entanto, tais locais (antigos) passaram a não poder ser mais re-produzidos, porque invadidos e arrasados pelos não-indígenas, novas questões se colocam. E a capacidade indígena de re-organização e adaptação em novos locais, mesmo completamente desconhecidos, é surpreendente e extremamente eficaz em seus propósitos.

Através dos relatos aqui transcritos, pode-se aferir que produzir parentes e mantê-los unidos não prescinde de uma base territorial, pelo contrário. No entanto, é a capacidade e estratégia indígena de movimentação territorial e estabelecimento de novos locais o que os permite manterem-se vivos e, sobretudo, unidos. Garantem-se assim novas referências territoriais, cuja reprodução vai igualmente depender das redes de parentesco e as estratégias por elas organizadas. Acredito que dos eventos enfocados na biografia de Kubähi depreende-se ainda aquilo já se chamou a atenção para as Terras Baixas da América do Sul: “Chefe é aquele que inicia um movimento, movimento este que simultaneamente constitui o grupo e o constitui como chefe [...] Na América do Sul, chefe é frequentemente aquele que abre uma roça, funda uma aldeia. Chefe é quem começa algo” (Perrone-Moisés 2011: 22-3).

O enfoque desses eventos todos parece corroborar igualmente as asserções de Sztutman (2005: 225) sobre a chefia ameríndia: “De todo modo, não é possível compreender, nessas paisagens, a constituição do domínio político fora do evento, ou seja, fora do fluxo das contingências e das biografias. O domínio político é sempre algo que se constrói no tempo e pelo tempo”. Entretanto, os eventos marcados por Wadjidjiká acrescentam uma dimensão tão ou mais importante que o tempo: o espaço e os lugares domesticados por ela e seu marido. Voltemos às movimentações para melhor avaliarmos essa sugestão.

1.3 Continuar

“Ele [Kubähi] nasceu pro rumo do rio Branco: aldeia mesmo, maloca. Veio para [o barracão] São Luiz, em São Luiz trabalhou muito, foi escravizado pelos brancos. Daí ele veio embora, morou no rio Iata, uns cinco anos, não deu certo. Veio para Sagarana, não deu certo. Veio para Baía da Coca, da Coca veio para o Ricardo Franco, não deu certo. Do Ricardo Franco ele veio para cá, onde ele terminou de nos criar e depois nos deixou. Está aí agora ele. Sossegado, daí ele não sai mais. Deixou-nos no lugar dele para contar história do que ele contava. Aqui nós estamos no lugar dele: eu, André, José Roberto, Armando, Isac, Tiago, Elisa, Elizabeth, só família. Netos, irmãos, dois irmãos. E agora a gente vai seguir o caminho que ele deixou para nós, pensou para nós, ensinou. A gente tem que fazer o pedido dele. Tratar, cuidar, ensinar, como ele sempre ensinava. Não ficava parado, sempre andando, olhando, descobrindo, igual eu”.

Foi o que pude ouvir de Marcos Neirí, atual pajé da Baía das Onças, e um dos filhos de Kubähi. Com efeito, a continuidade de um grupo de parentes, sustentada pela lembrança das realizações de um ascendente, parece em grande medida estabelecer as bases para o exercício da chefia. Mas de que forma essa continuidade é estabelecida? Com efeito, parece tratar-se de um exercício motivado em grande medida pela disposição em seguir “sempre andando, olhando, descobrindo”. A capacidade de movimentação, observação e inovação é ressaltada por Marcos como sendo não avessa à continuidade de uma família, mas, pelo contrário, o que a possibilita. É desta capacidade para “continuar” de que tratarei agora.

Na mira de sua espingarda, Isac fitava um gavião. Sentado no galho da bananeira plantada no quintal da sobrinha do caçador, o ladrãozinho de pintos em nada parecia assustado, e esteve visitando o galinheiro de Cleia durante quase uma semana. Pude saber por Isac os motivos de sua aparição: pressagia a fuga de alguma mulher da aldeia ou algum homem que irá chegar para roubá-la. Em seguida, ouvi de Isac o quanto seu pai Kubähi e sua família sofreram para “abrir” aquele lugar onde estávamos: derrubando mato, brocando roça e matando onça. A essas memórias foram emendadas o sofrimento de sua mãe, criada ela

mesma sem uma mãe que lhe rendesse os cuidados necessários: “no dizer de hoje”, Isac continuou, “minha mãe era uma menina de rua”.

Através da reflexão fornecida por meu primeiro interlocutor, Neirí, creio ser possível pensar no tipo de continuidade de um coletivo de parentes que foi (e continua a ser) inscrita pela biografia de Kubähi, por meio de suas movimentações, cuidados e ensinamentos. Esse tipo de relacionalidade provê, no nosso exemplo, a imagem de um pai para seus oito filhos, do irmão mais velho para os dois irmãos mais novos, do avô para os netos. Isso é feito não obstante por meio da estabilização de um “lugar”. Pelo episódio com Isac, sabemos que esta estabilização, no entanto, é feita por meio da articulação defesa do território contra inimigos ou afins indesejados, bem como por meio da domesticação e manutenção de uma aldeia e dos cuidados entre parentes²⁷. A partir de agora, procurarei demonstrar como esta estabilização necessita tanto de uma posição de parente ascendente, quanto um espaço que é o resultado de interações pessoais de um sujeito em particular. Um espaço e um sujeito que são, ao mesmo tempo, objeto e efeito de deslocamentos. Como a díade entre o ponto e a reta, o caminho e o lugar, a figura de Kubähi oferece imagens ressonantes entre a posição de um sujeito e um espaço inventado ou criado por meio de seus deslocamentos.

Como recurso de exposição da dinâmica territorial dos grupos indígenas aqui envolvidos, mas principalmente da família de Kubähi, optei, acima, pelas falas de sua viúva, cujas narrativas revelaram eventos importantes que suscitaram a atual composição territorial das aldeias. Neste sentido, notou-se que a organização histórica da aldeia Baía das Onças em particular – e da T.I. Rio Guaporé, em geral – segue a seguinte lógica, aqui destacada: *um grupo de parentes (consanguíneos e afins) que, sob os cuidados de um chefe proeminente e sua esposa, se desloca, através do tempo e no espaço, conformando locais aptos para a convivência entre si*. Nesses deslocamentos, têm lugar a produção e a partilha de conhecimentos específicos sobre a mata e o rio (não menos que a cidade, mas essa já é outra questão).

²⁷ Em relação à designação de lugares, meus interlocutores sustentam uma distinção dos lugares de acordo com a agência ali empreendida para sua estabilização. *Biku nono* [biku: terreiro; nono: criação], por exemplo, é um substantivo que designa o mato baixo do terreiro das casas. *Uruku*, por sua vez, é designativo de roça, bem como *hino tiä* designa os produtos da roça, aquilo que é plantado. *Kupfë dädäti* [kupfë: mato; dädäti: duro] refere-se à mata virgem, que não foi roça. *Kupfë tãriá* [kupfë: mato, tãriá: alto] designa uma mata alta, mas que pode ter sido uma capoeira. O conhecimento dessas distinções se dá *in presentia*, isto é, através das andanças e observação de um grupo de parentes. Nessas andanças, também serão localizados os *hipfo rombe tikë*, [hipfo: animais [geral]; rombé tikë: barreiro], local normalmente estabilizado por um *ibzia*, espírito dono. Ao longo da tese, tratarei desta observação dos lugares como sendo permitida pelo reconhecimento de (rel)ações entre sujeitos distintos.

Além da produção desses conhecimentos e de sua partilha com quem “anda junto”, não nos podem passar despercebidas as associações entre povos indígenas diversos, as quais são desfeitas conforme um dos chefes de família sinta a necessidade de se deslocar novamente. As necessidades de mudança são sobretudo referidas por dois aspectos: o desentendimento com algum outro chefe de família extensa, ou a escassez de recursos na alimentação e provisão dos parentes. Neste sentido, Kubähi decidiu mudar-se para a Baía das Onças depois de uma crise em sua safra anual de macaxeira, milho e amendoim, na aldeia Ricardo Franco, bem como decidiu mudar-se para Ricardo Franco depois da chegada de um chefe makurap no local Baía da Coca. Odete Aruá, por sua vez, conecta sua decisão de re-abrir este último local, sua atual morada, ao fato de que a aldeia Ricardo Franco estava à época tão “apertada” a ponto de sua esposa não mais conseguir manter a criação doméstica de galinhas e patos.

Em relação ao histórico de fundação e manutenção das aldeias e assentamentos territoriais aqui em questão, é possível alinhar algumas ideias e ações centrais na definição da chefia indígena, que destaco pela seguinte afirmação: *por definição, um chefe é aquele cujo trabalho inicial permitiu o estabelecimento de lugares aptos à convivência, a saber: o olhar e a decisão de “abertura” de lugares na mata para moradia, o estabelecimento de roças, a identificação dos locais para caça, pesca e coleta*. É verdade que as associações entre chefes de famílias extensas, principalmente quando se dão entre povos distintos, não é livre de conflitos. Como vimos, não raro durante sua vida Kubähi se desentendia com homens makurap – também chefes de famílias extensas – por conta de uma certa falta de decoro desses últimos em se valer dos trabalhos de abertura dos locais realizado por Kubähi. As novas movimentações eram alavancadas por estes tipos de desentendimentos, os quais vêm aliados à percepção de disputa por recursos territorialmente distribuídos, quais sejam, a qualidade das terras aptas para o plantio de suas roças, os lugares com afluência de caça, pesca e produtos para a coleta, e, não menos importante, a possibilidade da criação de animais domésticos.

Nesta dinâmica, são importantes três pontos: 1) a similaridade entre unidades domésticas, porque compostas por uma família comandada por um homem mais velho; 2) uma estratégia territorial baseada nas movimentações e territorializações mais duradouras que se operam ciclicamente durante a vida de um chefe de família extensa; 3) as movimentações dos chefes de famílias extensas objetivam manter a independência do coletivo sob seus cuidados em relação a outros coletivos, comandados por outros chefes.

As movimentações de Kubähi produziram de maneira recorrente a independência recíproca das unidades familiares/domésticas, mantendo-as separadas. Ainda que se possa entrever uma certa similaridade entre as unidades domésticas compostas por uma família comandada por um homem mais velho, as andanças de Kubähi recusam os conflitos em que estariam imbuídas caso tais unidades (comandadas por outros homens mais velhos) fossem mantidas coladas umas às outras. É desta forma que também posso entender uma das noras de Kubähi, atual moradora da Baía das Onças e filha de Odete Aruá, atual chefe da Baía da Coca: “papai queria se mudar aqui perto da Baía das Onças, mas ele não veio por conta do meu sogro [Kubähi]. Dois chefes não podem ficar juntos”. Cabe ainda destacar que Odete tratava Kubähi por “mano”, uma designação que indica respeito e reciprocidade. Esses dois chefes amplamente reconhecidos por sua inteligência acabaram por separar-se depois de terem se ajudado mutuamente, quando moravam em Ricardo Franco, e (re)fundaram, cada qual, suas próprias aldeias.

Assim, essa estratégia por meio da qual a colaboração entre dois chefes sustenta a posterior dispersão das suas famílias extensas parece ser bem sucedida para a independência (formação e manutenção) das aldeias. Mas esse sucesso não se descola do estabelecimento da afinidade, pois, para durarem, tais aldeias contarão com a movimentação (troca) das suas mulheres. Kubähi forneceu uma filha classificatória para Odete se casar, e o filho de Kubähi casou-se com uma das filhas de Odete, e ambas observaram um modelo virilocal. Deste modo, a virilocalidade por meio da qual uma família extensa se constitui pode aparecer como efeito de relações bem-sucedidas (colaboração nos trabalhos, proteção e partilha de alimentos) entre chefes previamente relacionados e que, por meio da troca de esposas, se revelam como sendo “iguais”, de mesmo calibre. Deste ângulo, a virilocalidade se produz como o reconhecimento de que as relações entre dois chefes de aldeia continuam a ser (diplomaticamente) re-produzidas. Ao seu passo, a quebra desta injunção é o reconhecimento da assimetria entre chefes, isto é, uma avaliação sobre a capacidade de reunião de um chefe de família extensa frente a outros chefes de famílias extensas (que não são, com efeito, “chefe do pessoal” de uma dada aldeia, como o são tanto Kubähi quanto Odete). Não estou afirmando que exista um padrão uxorilocal bem marcado para “chefes fracos”, mas o contrário é verdadeiro: nenhum “chefe forte” perderá um filho para outro assentamento territorial, e disso advirá a continuidade da sua família extensa.

É importante também ressaltar que as condições para identificação e aparentamento (a vida entre si) produzidas por certos homens mais velhos e, em alguma medida, pelas

mulheres suas esposas, exige o estabelecimento de relações de conhecimento com o território. E o ciclo de desenvolvimento pessoal é aqui o trajeto necessário: ao longo de sua vida, cada pessoa é acompanhada por um ascendente, quem lhe aconselhará e ensinará maneiras apropriadas de produzir e alimentar seus parentes, até que esteja pronto para desenvolver esta relação com seus próprios descendentes e possa, por sua vez, fazer-se acompanhar por eles. Tal relação entre parentes é contudo inteiramente pontuada por observações sensíveis relativas ao território em que se movimentam: a) sobre os hábitos de aves, peixes, mamíferos, animais de todas as espécies; b) sobre a localização das árvores frutíferas, palmeiras e castanhais por meio dos quais se produz óleos e larvas, essenciais para a criação/alimentação das crianças; c) sobre os procedimentos para se estabelecer e manter adequadamente as roças.; d)proteção em face de animais predatórios.

Se essas capacidades de observação e utilização do território perpassam o parentesco de maneira geral, é ainda preciso reconhecer que certos homens tornam-se chefes de famílias extensas na medida mesma em que exibem de maneira mais apropriada essas capacidades, e somente poucos desses serão capazes de fundar e manter uma aldeia. Neste sentido, é bastante comum que todos os homens mais velhos em torno dos quais se reúnem outras famílias nucleares sejam eles mesmos pajés, bons caçadores e árduos trabalhadores em suas roças. Este tipo de reconhecimento lhes confere prerrogativas decisórias de organização dos trabalhos de outros, mudança de local e condução de resguardos sobre os corpos de seus parentes descendentes. Assim, para que se avalie corretamente os papéis das chefias tradicionais deve-se ter em mente que essas são ações interconectadas, as quais não podem, todavia, serem desacopladas de sua base territorial.

Eu havia ido ao “patoazal” – local distante das casas e que congrega um número expressivo de palmeiras de patauí (*Oenocarpus bataua* ou *Jessenia bataua*) – com um grupo de mulheres, chefiadas por Regina Makurap Rato, nora de Wadjidjiká. Havia um tempo as mulheres estavam programando essa incursão e as jovens moças, sobrinhas de Regina, estavam entusiasmadas com a possibilidade. Regina é bastante animada e caçoa sem parar de seus cunhados e cunhadas. Não deixa, entretando, de recebê-los em sua casa com amabilidade e um cocho sempre cheio de chicha. As filhas do irmão do seu marido por ela ostentam um extremo respeito e afeição, e uma alegria profunda quando estão juntas.

Armando, marido de Regina, e o sobrinho (BS) dela, eram os únicos homem da expedição, cuja função era derrubar as palmeiras para que as mulheres pudessem coletar os

coquinhos. Nosso objetivo era recolher em nossos maricos o máximo deles que pudéssemos carregar, para a produção de óleo, bastante apreciado por suas capacidades revigorantes e de proteção contra maus espíritos. Mas não era uma expedição com um único objetivo, ou, pelo menos, um objetivo tão óbvio. No caminho, dispostas em fila atrás do casal chefe da expedição, as mulheres iam observando inúmeros detalhes da mata: cogumelos, árvores de pama carregadas, remédios-do-mato, rastros de caça. Armando nos advertiu que naquela trilha havia transitado na noite anterior um bando de queixadas. Imediatamente lembrei-me da ocasião em que fui com Wadjdiká e seus netos coletar frutas e ela me apontou um local limpo, em meio a um monte de folhas caídas das árvores: ali havia dormido um veado. Para ela, eu também perguntei o nome de uma grande árvore, ao que me respondeu: “Essa é a árvore do lagarto, ele dorme aí”. Na trilha ao patoazal, Armando encetou inúmeras paradas, a fim de nos mostrar os “venenos-do-mato” que ali se dispunham:

“Essa folha aqui nós usamos para esquentar a mão do bebê, para que ele não se torne briguento. E vamos passando até que se torne rapaz. Então, já homem, é com outra folha que esquentamos seu rosto. Deste modo, esta pessoa não vai procurar briga, e será tranquilo toda a vida. Mas eu mesmo não sou bom para isso, pois existem muitas folhas iguais. E eu demoro para memorizar quais as folhas certas. Regina [sua esposa] é boa nisso, guarda rapidinho. Veja, essa aqui é muito parecida com esta outra que te mostrei. Muito mesmo. Então fica difícil”.

Regina entreviu, dizendo: “Mas essa aqui tem o bico bem fininho, ao contrário desta outra”. “É isso mesmo”, completou Armando. Eu trago este trecho para destacar que o tipo de chefia aqui em questão só pôde ser descrita através da organização dos movimentos de grupos de parentes sobre uma base territorial, mas que é impregnada por uma política da memória e da convivência²⁸ na medida em que está baseada nos aspectos sensíveis (e relacionais) do “observado” .

²⁸ Tratar-se-ia de uma “física da presença”, para emprestarmos a expressão de Fausto (2001, p. 222) sobre os chefes parakanã.

Um dos pontos que merece destaque é o fato de que o prestígio dos chefes toma a forma de seu conhecimento sobre o território e das relações com outras famílias indígenas. São essas relações que possibilitam os processos de identificação e aparentamento no interior de um coletivo sob os auspícios de um chefe de família extensa, e seu prestígio é efeito da percepção de que esta capacidade se realizou. Mas, igualmente, assim como o prestígio de um chefe decorre de sua capacidade de movimentação, ele também depende da organização dos trabalhos de um grupo para “abrir” lugares e manter sua domesticação, reunindo em torno de si aqueles que, por isso, tornam-se parentes. Não se trata de controle de recursos escassos que outras elaborações tomam como pedra de toque da chefia indígena, e sim do modo como a ação de um homem proeminente pode produzir tais processos de identificação entre pessoas de diversas filiações. A reunião dessas pessoas, até onde pude perceber, é a eliciação das ações de um homem suficientemente engenhoso. Assim, a inscrição da chefia na extensão (na espacialidade) gera aldeias simétricas entre si, e, no entanto, tais aldeias apresentam morfologias (e pessoas) diferentemente produzidas, posto que uma aldeia é produto da ação de um homem proeminente, que “empresta” suas características pessoais ao seu grupo local.

Até onde sei, isso é também verdadeiro para outras famílias djeoromitxi, e até mesmo para as famílias wajuru com quem convivi. Para essas pessoas, a capacidade de organização dos trabalhos implicada na chefia só pode ser realizada segundo um ciclo de desenvolvimento pessoal: só será um chefe respeitado aqueles que, na juventude, teve ressaltada sua própria capacidade de trabalho. Não se trata, assim, de transmissão automática de prerrogativa dos mais velhos aos mais jovens. Trata-se, sobretudo, de exibir durante a juventude o interesse pelos trabalhos na roça, mata e rio, para depois, mais tarde e mais velho, poder conduzir seus parentes nas movimentações territoriais, organizando o trabalho desses.

Caspar observara com precisão que a “continuidade” de uma posição de chefe passava pela disposição ao trabalho. De sua íntima relação com Waitó, cacique tupari, o autor diz:

“O fogo não limpava bem algumas faixas do campo. Waitó não estava disposto a perder este terreno na próxima sementeira de milho. Tínhamos, pois, de nos atirar ambos corajosamente ao trabalho de limpeza, com os terçados.

Depois, labutamos nos campos de aipim – ‘minha roça de aipim’ – replantando alguns lugares que o pessoal, por pura negligência, havia deixado vazios.

– Os homens são preguiçosos, não prestam para nada, queixava-se Waitó. Só eu, Waitó, e você Francisco, somos diligentes e trabalhamos muito.

Realmente, não era uma regalia ser-se cacique. Este era obrigado a trabalhar muito mais do que seus comandados. Para Waitó, isso era uma lei, mas da mesma maneira, esperava de mim que mourejasse com ele em todas as suas tarefas, com todas minhas forças. É que um dia me perguntara se meu pai era o tuxaua da tribo dos ‘Suiços’ e eu respondi-lhe, irrefletidamente, que sim. *Agora eu tinha que provar que eu um digno filho de chefe e não fugia diante do trabalho (1953a: 199; grifo meu)”*.

1.4 Tensão e magnificação

Abordamos até aqui a estabilização de um conjunto de parentes por meio das movimentações de Kubähi, as quais incluíam: a) a interiorização da afinidade efetiva num grupo local – caso dos Wajuru e, posteriormente, dos Kujubim e Makurap na aldeia Baía das Onças; b) os desacordos com outros chefes – makurap ou não-indígenas – com quem a afinidade não pôde ser efetivada ou não é sequer aventada como uma possibilidade.

Abordarei agora as relações assimétricas num conjunto de irmãos filhos de chefes – vimos o maneira pela qual o irmão mais novo de Kubähi o trata por pai, em acordo com os cuidados por ele prestados. O ponto que quero chamar atenção é o seguinte: o desequilíbrio introduzido pela senioridade num conjunto de siblings de mesmo sexo é suplementado por relações de filiação, ou vice-versa. Esse desequilíbrio, veremos, é expressado por conflitos que levam em conta a capacidade de organização dos trabalhos de outrem e os cuidados entre parentes. São esses cuidados – e este é o meu segundo ponto – que estão em questão mesmo nas eleições para cargos de liderança política – mais próximas ao que entendemos por ‘caciques’. Através do caso da última eleição para cacique geral da T.I. Rio Guaporé, pretendo demonstrar uma continuidade com a chefia tradicional (de família extensa) e os cargos de liderança recentemente criados ou ocupados²⁹.

²⁹ Eu utilizei o termo “cacique” para indicar as formas de liderança política que se distinguem da chefia tradicional, que descrevi até aqui em termos de posições magnificadas dos chefes de famílias extensas.

De maneira bastante frouxa, e ignorando a bibliografia sobre o tema, eu utilizo “cacicado” (ou cacique) para refirir-me, de um lado, à organização por etnia/povo, e, por outro lado, à posição que

Vimos que definição da chefia pela capacidade de trabalho de um homem, na juventude, e de organização do trabalho de outros, na maturidade, é aliada ao estabelecimento de lugares para convivência, porque decorrente da movimentação de um coletivo de parentes sob os auspícios deste chefe. Do ponto de vista indígena, esta concepção guarda algum elemento de contradição com a importância da senioridade e da germanidade na manutenção de um coletivo. Se os filhos homens de um chefe são eles mesmos formas embrionárias (Cf. Lima 2005) de chefes, que articularão, no futuro, seu próprio coletivo de parentes, nem todos esses filhos se tornarão de fato um chefe que articula famílias extensas entre si ou que reúna consanguíneos e afins em torno de si. Sendo todos formas embrionárias, alguns não se desenvolverão como um chefe proeminente.

É bastante comum que o filho mais velho de um chefe de família extensa seja o primeiro a procurar para si e sua esposa um outro e novo local de moradia, todavia não muito distante do local anteriormente aberto por seu próprio pai. Este filho mais velho será também responsável por articular novos locais para a roça e, frequentemente, será um bom caçador, conhecedor dos caminhos para os barreiros de caça e dos locais de pesca, e, adicionalmente, terá um bom conhecimento dos remédios-do-mato. Deste trabalho inicial do filho mais velho, se valerão seus irmãos mais novos e descendentes, como também pessoas ligadas a ele por relações de afinidade, suas noras e genros.

Ao filho mais velho de um chefe caberão muitas vezes os conselhos e repreensões que se necessita para manter uma boa ordem na vida social. Seja porque o chefe já está bastante velho para se envolver e mediar alguns conflitos, seja porque esse filho mesmo precisa exercitar a sua própria capacidade de negociação e articulação, donde virá seu prestígio. É através deste tipo de ação que outras pessoas avaliarão o seu sucesso como chefe, e ele se

engloba a Terra Indígena Rio Guaporé, e tem por intuito “representar” todos os povos que ali convivem frente às instituições não-indígenas e/ou indigenistas. Não possuo muitas informações sobre o primeiro caso, mas imagino que se trate de uma liderança que ‘represente’ seu povo frente aos outros povos que ali convivem e, igualmente, frente aos não-índios. Apesar de ter sido sempre avisada de que tal posição existiria, eu nunca pude acompanhar nenhuma eleição ou discussão sobre ela, e nem mesmo poderia dizer quem seriam as pessoas que ocupariam tal posição.

No que se refere ao “cacicado geral”, segundo caso, as reuniões para sua eleição acontecem sempre na aldeia Ricardo Franco, salvo engano a cada quatro anos. Os caciques gerais teriam que conduzir os projetos da Associação Indígena Rio Guaporé, que reúne todos os povos dali, mas eu nunca pude saber quais projetos seriam estes. Ao que compreendi, todos os projetos ali executados ou são diretamente organizados pela Funai, ou passam pelas associações (e relações) restritas a cada povo. Assim, os Djeoromitxi na Baía das Onças têm sua própria associação e seus próprios projetos, assim como os Kanoé tem a sua própria associação e projetos.

O penúltimo cacique geral era um homem kujubim. Antes dele, o cargo foi ocupado dois homens wajuru, um em seguida do outro. Em 2013, foi eleito um homem kanoé, e é a esta eleição que faremos menção.

tornará gradativamente um ponto de referência (identificação) nos processos de articulação da vida social. Uma das manifestações desta identificação é que este chefe se tonará análogo ao pai em relação a seus irmãos mais novos: como se, para ser chefe, ele precisasse diferir de si mesmo.

Assim, é preciso que este filho mais velho consiga mediar as questões envolvidas na articulação das famílias nucleares de seus irmãos mais novos. O irmão mais velho de um conjunto de irmãos, bem como sua esposa, têm para si o papel um tanto difícil de não se envolver nos conflitos entre cunhadas e cunhados, e, igualmente, chefiar muitos trabalhos coletivos. O que esse casal deve fazer é tentar solucionar as questões que surgem na convivência entre afins que vivem no território articulado pelo chefe (pai/sogro) mais velho. A produção de bebida fermentada, dos óleos de palmeiras ou quaisquer trabalhos na abertura e manutenção das roças são um terreno privilegiado para que o filho mais velho de uma família extensa, juntamente com sua esposa, exerça a posição de (futuro?) chefe. Neste sentido, é bastante estratégica a dimensão territorial envolvida no afastamento do filho mais velho deste chefe. O novo local por ele aberto se tornará ponto de encontro de certas pessoas e de evitação de outras. Através das chichadas oferecidas e dos trabalhos ali organizados, será uma espécie de “respiro”, um arejamento dos conflitos decorrentes da proximidade intensa entre as casas organizadas em torno de um chefe mais velho.

A esta estratégia territorial soma-se outra: o irmão mais novo é frequentemente aquele que permanece morando com seus pais, mesmo depois de seu casamento. Com isso, garante-se que os pais, quando muito velhos, tenham com quem contarem para os cuidados que necessitam. A partir da expansão territorial proporcionada pelo filho mais velho, e pela permanência do filho mais novo no local aberto pelo seu pai, garante-se mais ampliação – conhecimento territorial – de um coletivo de parentes. Por meio da articulação social proporcionada pela senioridade num grupo de irmãos podemos perceber a maneira como a ocupação territorial é efetivamente dinâmica. Tal dinamicidade não prescinde, no entanto, de três pontos, amiúde importantes: 1) Que seja sempre produzido um ponto de identificação territorial (o viver entre si) organizado por um chefe; 2) Que outros pontos de identificação estejam sempre brotando deste ponto de identificação ascendente; 3) Que parte do território permaneça pouco explorado ou desconhecido para a maioria dos jovens, para que seja possível e plausível a expansão promovida por novos chefes, bem como as expedições de caça conduzidas por alguém mais velho e conhecedor do território.

É como se a temporalidade da ocupação e dispersão territorial fosse posta em paralelo com a temporalidade da família extensa. Assim o é pois a constituição do coletivo de parentes está implicada em processos de personificação. Os chefes são aqueles capazes de manter os filhos casados e os irmãos em torno de si. Mas a posição do filho do meio é sempre uma incógnita. No caso de Kubahi, o filho do meio é um belo caçador, mas não é pajé, nem professor da aldeia, funções assumidas por seus três irmãos mais velhos. Ouvei certa vez ser este filho do meio muito “palhaço”, e, de fato nunca pude observar nenhum semblante mais sério: sempre disposto às beberagens e danças, Isac estava sempre sorrindo, e nunca o vi se lamentando pela morte de um parente, ou recolhido taciturno em algum canto perto do cocho de chicha, como é frequente entre os bebedores. Também não recorde de nenhuma contenda em que ele estivesse envolvido, mas não tenho condições de afirmar se sua alegria e palhaçada seria uma “instituição”, tal como os *hotxuá* krahô.

Ao seu passo, o mais jovem dos irmãos permanece entre idas e vindas da cidade, mas sem ter saído da casa de seus pais. Este jovem teve dois casamentos mal-sucedidos, mas enquanto suas esposas retornaram às aldeias de seus próprios pais, as filhas desses casamentos permaneceram na Baía das Onças para serem criadas por Wadjidjiká. Ao que parece, Kubahi foi extremamente bem sucedido na manutenção deste equilíbrio, pois é notável o reconhecimento de outras pessoas, de outros grupos locais, da coesão nas estratégias políticas e de manutenção aldeã daqueles que atualmente lideram a Baía das Onças, irmãos entre si.

Há, pois, uma certa instabilidade entre o caráter paleolítico e neolítico dessa sociedade³⁰, e a harmonia relativa entre irmãos – isto é, a distribuição de funções/trabalhos para um e para outro – dependerá das estratégias do pai. Sendo embrionariamente chefes, todos os filhos de um chefe não podem se realizar como chefes. O ponto é o seguinte: os filhos mais velhos, para substituírem os chefes, devem continuar o movimento de abertura das aldeias, ao passo que os filhos mais novos, ao permanecerem nos locais de seus pais, acabam por “minguar” junto com eles. É como se a permanência num mesmo local impedisse a reprodução da família extensa.

³⁰ No vocabulário dos estudos de parentesco, chama-se diagrama "paleolítico", com o qual normalmente se representam as formas elementares de aliança, a redução de cada unidade de troca a um casal de germanos por geração. O diagrama neolítico precisa contar com a duplicação do casal de germanos e/ou a não identidade de germanos de mesmo sexo.

Assim pude perceber na morte do grande pajé Paturi. Aguardávamos seu corpo chegar da cidade no “caixão dos brancos”, o que era motivo de lamentações por parte das mulheres, já que hoje não se produzem mais os grandes potes de cerâmica onde se enterravam os antigos no “tempo da maloca” – pelo motivo de que, com a mudança forçada de território, não mais se encontra boas argilas para a sua produção. Essa lembrança da maloca suscitava outras reflexões em todos dali. Ao longo de largos goles de chicha, o filho mais velho de Paturi, o primeiro a abrir um novo sítio para si, distante da casa de seu pai, me dizia que ele mesmo iria construir o seu próprio caixão, pois esses caixões que vêm da cidade não prestam: “começa a entrar terra dentro, são feitos de pó e madeira, bem finos e não aguentam nada”. O caixão no qual seria enterrado, construído por ele mesmo, iria “aguentar muito tempo debaixo da terra”. Ele me dizia dos altos preços dos caixões dos brancos e comentou com entusiasmo que em Brasília o presidente da Funai mandou construir um caixão transparente, envidraçado, para enterrar um índio.

Esses comentários contrastavam muito com aqueles que pude ouvir do filho mais novo de Paturi. Foi este filho, mesmo casado, quem cuidava do pai já viúvo. Paturi e seu filho mais novo moravam na mesma casa, e foi este filho quem acompanhou o velho pajé na cidade durante todo o momento em que estava internado no hospital. Em que pese a imensa tristeza pela morte de seu pai que ambos os filhos sentiam, enquanto o mais velho manifestava uma certa vontade de “durar” por meio de construção de seu próprio caixão, o filho mais novo se queixava longamente por quase ter morrido: seu pai, no leito de morte, dizia que ele não seu filho, e tentou enforcá-lo.

Desse excerto quero extrair uma imagem para o contraste entre as posições de filho mais velho e mais novo de um chefe que venho tentando capturar. Enquanto o filho mais velho produz a duração por meio da dispersão territorial, por outro lado, observa-se a possibilidade de morte do filho mais novo por meio da identificação territorial com o pai. É notável que o filho mais velho manifeste sua intenção de permanecer num mesmo local somente depois de sua morte, quando, enfim, seu componente corpo e alma possam manifestamente se separarem. Por seu turno, o filho mais novo teve que lutar para que a permanência territorial com seu pai não lhe fizesse deslocar (decompor) seu corpo. É possível que o espelhamento de trajetórias de ambos com o pai sejam inversas entre si. O mais velho ‘permanece’ ao se deslocar territorialmente, e com isso, se torna chefe, como seu pai, ao seu

passo, o mais novo ‘morre’ por ocupar o mesmo território que seu pai, e se idêntica com ele no momento de sua morte³¹.

Disso quero sugerir o seguinte: a sucessão de um chefe é em si uma dispersão, pois a permanência do grupo doméstico depende do deslocamento realizado pelos chefes embrionários (normalmente os filhos mais velhos). Assim, a continuidade e a produção de um entre-si desse grupo de parentes são efeitos dos deslocamentos realizados pelo grupo doméstico do chefe/irmão mais velho, “aquele que sai”, isto é, que se destaca do grupo de seu pai.

Numa dada escala, os processos de permanência dos grupos locais que estou tentando aqui descrever é o oposto simétrico do processo de permanência dos grupos locais timbira. Nestes últimos, fortemente marcados por cisões de aldeias, a reprodução, no entanto, se dá no ‘mesmo espaço’: a aldeia-mãe permanece como um ponto de referência para aldeias menores dela destacadas. Trata-se de uma relação de vizinhança, e sua continuidade (e contigüidade) é mantida pela “aldeia-mãe”. Quando se fala em deslocamento, ele tem de ser grande o suficiente para a fundação de um outro grupo doméstico, com vistas à produção de um entre-outros, implicando a possibilidade da guerra, onde os grupos não mais identificarão uma origem comum. À identificação corresponde a aliança política, e à alteração corresponde a guerra. Até onde entendo, esta é a interpretação de Azanha (1984) para as funções de permanência e deslocamento representadas pelos sufixos *-catêje* e *-(ca)mekra*, respectivamente:

“Enquanto os que apresentam a forma *-catêjê* marcam, pela designação, uma diferença quanto a ocupação territorial (de domínio de parte de um mesmo território), a forma *-(ca)mekra* (me+ indicador de plural) assinala uma diferença na origem e que não remete a um lugar geográfico. [...]A presença do sufixo *-catêjê* implica vizinhança e contigüidade. [...]Portanto, a forma *-catêjê* especifica um subgrupo dentro de um domínio inclusivo e os grupos assim designados são grupos que resultaram de um processo de cisão ou fusão

³¹ Já aqui podemos aventar que a relação alma/corpo seria uma relação metonímica, manifestada, entre outros, nas relações entre permanência e dispersão territorial: morrer é se deslocar para um outro grupo local (não-humano), como sempre me alertaram: “a gente não diz que morreu, a gente diz que foi embora”. Essa discussão será completada ao longo da tese.

recente – são “grupos locais” em sentido estrito. Entre grupos que se designam por esta forma, a contigüidade envolvida é territorial e, portanto, política: são grupos uns dos outros em termos das relações. Apesar das acusações mútuas que se seguem (ou dão origem) ao processo de cisão, a trama do parentesco mantém por muito tempo unido o novo grupo à aldeia-mãe. Se as relações envolvidas são de “vizinhança”, obedecendo portanto, a um mecanismo de aproximação e distância, não se pode descartar a hipótese de um determinado grupo vir a se transformar, por uma crescente autonomia política e territorial, em um grupo outro frente à aldeia-mãe, quando então perderia a terminação –*catêjê*.

Por outro lado, vimos, a forma –(*ca*)*mekra* marca uma diferença quanto à origem. E o que caracterizaria as relações dentre os grupos designados nesta forma seria o estado de guerra permanente entre eles.[...] Quanto maior a distância, maior a diferença entre os grupos; e esta distância maior ou menor é marcada pelos designativos: quando se passa da forma –*catêjê* para a forma –(*ca*)*mekra*, passa-se ao mesmo tempo de uma hostilidade velada ou contida, para o risco de guerra. [...] O que quer dizer que a distância entre estes grupos seria mais marcada do que entre aqueles que se designam mutuamente na forma –*catêjê*” (Azanha 1984: 11-12)

Para avaliarmos melhor a dinâmica djeoromitxi, na qual a dispersão realizada pelos filhos de um chefe é condição para a permanência de um grupo de parentes, condição esta, ao que tudo indica, oposta aos grupos timbira, é preciso ainda observarmos que o filho mais velho, a *parte* que se destaca do pai, e enceta a movimentação do grupo, irá *substituir* o pai, ao passo que a parte que lhe permanece contígua, o filho mais novo, acaba por se *identificar* ao pai na sua morte: o ponto de identificação míngua e sua permanência é garantida pela alteração que foi produzida no deslocamento do filho mais velho. O ciclo de desenvolvimento do grupo doméstico traça um território dobrado sobre si mesmo, entre um filho (mais velho) que se torna pai de seus irmãos, e um filho mais novo que se identifica completamente ao pai. É neste sentido que afirmo que a temporalidade da ocupação/dispersão territorial é posta em paralelo com a continuidade de uma família extensa.

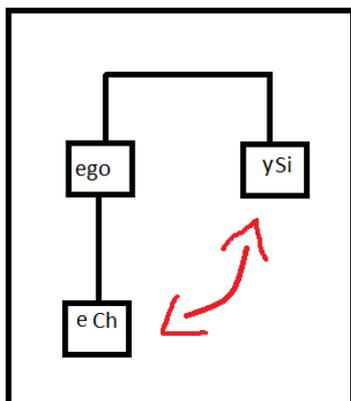
É preciso ainda observar as relações entre a germanidade e filiação articuladas por um chefe de família extensa. Entre as relações que pude observar na família de Kubähi e de Wadjidjiká, há sempre um desequilíbrio ou a expressão de conflitos entre o filho mais velho de um homem proeminente (ou chefe de família) e o irmão mais novo deste homem, assim como entre a filha mais velha de uma mulher já avó e a irmã mais nova desta mesma mulher. Uma mulher mais velha poderá discordar publicamente da irmã mais nova de sua mãe, ou uma tia poderá repreender as atitudes da filha de sua irmã mais velha, principalmente referindo-se aos cuidados com descendentes. Igualmente, um filho mais velho poderá condenar publicamente atitudes libertinas do irmão mais novo de seu pai ou eles podem discordar acerca do destino dos bens industrializados da “comunidade”, acusando-se mutuamente de sovinice.

Esta relação certamente merece destaque, pois por vezes o filho mais velho e o irmão mais novo de um chefe estarão disputando as posições de chefia de um grupo de parentes e deles se esperará generosidade e distribuição de bens, assim como, tão ou mais importante, maestria na organização do trabalho alheio. É preciso que essa maestria esteja sustentada por uma percepção mais ou menos comum, mas nem por isso menos disputada, de que o *pagamento* ao trabalho alheio seja vistoso, bem como o que se *requer* por esse pagamento não seja abusivo. À primeira exigência correspondem grandes quantidades de bebida fermentada, à segunda, nenhum trabalho que o chefe ele mesmo não possa executar – ou que não tenha executado em sua juventude.

Não posso esquecer das seguidas e duradouras reclamações que escutei depois que uma das filhas do irmão mais novo de Kubähi ofereceu bebida fermentada em troca do carregamento de tábuas de madeira muito grandes e pesadas. O seu pai havia serrado as tábuas que lhe serviriam para a moradia pós-marital, que foram carregadas pelos jovens e homens maduros, de um local afastado no meio da mata, até a aldeia. As pessoas reclamavam que seus filhos e netos haviam ficado doentes por terem carregado tábuas demasiado pesadas, e culpavam o irmão mais novo de Kubähi – e pai da moça – pelas faltas de cuidados com os seus parentes. Depois deste fato, ele ainda sofreu acusações de sovinice por não ter emprestado sua grande canoa a um dos filhos de seu irmão mais velho que pretendia ir até a cidade.

As relações a que estou me referindo podem ser visualizadas no diagrama abaixo, cuja leitura deve manter a relação de mesmo sexo para todos os três termos envolvidos.

FIGURA V: DIAGRAMA RELAÇÃO eCH/ y Si



Os conflitos entre as posições de irmão/a mais novo/a e filho/a mais velho/a de Ego, todavia, serão mantidos em estado latente seja pelo pai de um e irmão mais velho de outro, seja ainda pela mãe de uma e irmã mais velha de outra. Mas pode acontecer que os mais velhos da aldeia, a quem a maioria trata por avós, intrometam-se nessas relações entre pessoas de mesmo sexo, possibilitando uma expressão de sexo oposto de afinidade efetiva. Assim, uma viúva defenderá publicamente seu filho contra as acusações de sovinaria expressada por seu cunhado ou irmão mais novo de seu esposo, podendo, inclusive, executar um diálogo bastante belicoso. Ela evocará a memória de seu esposo, dizendo que ele mesmo já havia adiantado que após sua morte, seus filhos “iriam sofrer na mão de seu irmão”. Esse desequilíbrio entre germanidade e filiação como aspecto intrínseco de um grupo patrisegmentar permite, contudo, que a posição de chefia esteja por certo em eterna disputa. Não se trata, assim, de mera substituição de indivíduos para as mesmas posições ou de uma continuidade no tempo que não esteja sujeita à duração dos eventos, isto é, à exigência de constituição e exibição perene de relações. Essa afirmação merece maior escrutínio, pois exhibe ressonâncias e diferenças importantes com o nosso conceito de descendência.

Segundo Odete Awiranô Aruá, a chefia indígena se distingue do “cacicado” (que ele entende por formas de liderança não-indígenas) por dois aspectos, todavia articulados. O primeiro diz respeito às relações entre pais e filhos, o segundo, já abordado, à capacidade de

organização dos trabalhos de outros e capacidade de fazer circular os produtos (dádivas) daí advindos:

“Esse que não tem filho, se for a filha, é passado pra filha e a filha passa para o marido. Não é escolhido não, não tem nada ver com escolhido. Vem de longe, longe, longe, mesmo. Vem de longe! Nós não aceitamos escolher, porque não aceita, não senta. Não tem aquele direito de você ter respeito com seu chefe. Porque desde pequeno você é reconhecido, filho do chefe, e é respeitado desde pequeno, até se formar, até assumir a responsabilidade do pai”.

Notemos que Odete reconhece a possibilidade de que um genro do chefe assuma a sua posição, caso o chefe mesmo não tenha filhos homens. Devo admitir que não disponho de nenhuma informação etnográfica que possa confirmar a existência atual de um caso como esse. O que deve, contudo, ser ressaltado, é a consistência temporal que uma família de chefes pode alcançar. Nesta ocasião, Odete manifestava seu descontentamento com o modelo de eleições para a escolha de um chefe; no lugar, ele ressaltava a importância da manutenção de vínculos de parentesco para a efetivação das responsabilidades de decisão e organização de um coletivo de parentes.

Estávamos na época de eleição do novo cacique geral da Terra Indígena Rio Guaporé, e Odete se recusou a sair de sua aldeia Baía da Coca para participar das reuniões. Baseado nos critérios acima descritos, ele questionava o fato mesmo das eleições, e, ademais, sublinhava os recorrentes juízos de bêbados e pouco trabalhadores que pairam sobre os caciques gerais atuais. Tenho a impressão de que o que incomodava Odete era o fato mesmo da eleição de um cacique geral: o reconhecimento de uma unidade que era de fato problemático.

Hoje, boa parte dos filhos de chefes (sejam eles seniores ou não) ocupam papéis de liderança em sua comunidade ou aldeias, são professores nas escolas e agentes de saúde. É preciso notar que cada família investe na formação – via escolarização, principalmente – de um ou mais filhos para que ocupem essas posições de liderança, pois essas funções estão muito mais ligadas às relações sociais que devem ser mantidas com não indígenas³². Neste sentido, outro ponto que merece nossa atenção é a posição privilegiada que os filhos de Kubähi logram ocupar em reuniões com representantes não-indígenas, e mesmo naquelas que

³² A saber: funcionários do órgão indigenista oficial; da Secretaria de Educação do Estado; dos órgãos responsáveis pela saúde indígena; de organizações não-governamentais de apoio cultural e territorial; ou ainda, as relações com a antropóloga e linguistas que frequentam as aldeias.

consideraríamos internas aos indígenas. É comum que os discursos mais longos sejam por eles proferidos, como foi o caso da última eleição para cacique geral da T.I. Rio Guaporé, onde se elegeu um homem kanoé. Mas, como ressaltou durante a reunião um dos filhos de Kubähi, a eleição foi realizada nos moldes “indígenas”, sem votação.

Meu ponto é: podemos notar pela última reunião de nomeação em junho de 2013, que são muito mais importantes os acordos entre parentes do que uma eleição propriamente dita, ligada a qualquer ideia de vontade majoritária. Neste sentido, é significativo que André Kodjowoi Kurupfü, quem conduziu esta reunião de nomeação do cacique geral da T.I., tenha perguntado aos presentes, logo no início, se eles iriam proceder como não-indígenas e realizar uma eleição por votação. De fato, ninguém se manifestou afirmativamente, a nenhuma votação foi realizada. O candidato foi automaticamente apresentado por André como o novo cacique, bem como foi também apresentado o seu vice-cacique. André também pediu um minuto de silêncio em memória de quem ele disse ser “a grande liderança” de todos ali: seu pai, Kubähi.

As nomeações do cacique e vice-cacique haviam, de fato, sido construídas anteriormente através das conversas nas chichadas: espaços de negociações e diálogos que o candidato havia voltado a frequentar. Com efeito, para que sua eleição já estivesse acordada antes da reunião onde foi consagrada, teve este homem kanoé que se ‘converter’ de aguerrido pastor evangélico a “mais bêbado das chichadas”, como pude escutar de algumas mulheres. Poucos dias antes da eleição, elas se admiravam positivamente por terem sido recebidas com cuidados de chicha por aquele que pretendia ser o novo cacique. Sua nomeação, até onde pude perceber, era o reconhecimento público dessa disposição.

Essa conversão às avessas do homem kanoé passou primeiramente por uma separação conjugal, haja vista a recusa de sua esposa makurap em aceitar o novo status pagão de seu marido. Mas, mais do que isso, a esposa que fora mandada de volta à casa de seu pai na Terra Indígena Rio Branco, bastante distante dali, estava ainda muito apegada ao modo de vida evangélico: leia-se, principalmente, sua recusa em se juntar às mulheres na produção e consumo da bebida fermentada³³. A falta de apelo na organização dos trabalhos de outrem e

³³ O tipo de ajuda de certos brancos identificados com a Igreja Católica permite o entendimento dos motivos pelos quais os Djeoromitxi da Baía das Onças comemorem hoje com muita alegria a passagem do batelão da Festa do Divino Espírito Santo. O que não deixa de acontecer com muita chicha sendo oferecida na aldeia. Esta atitude festiva, todavia, contrasta com o imenso desprezo que eles manifestam em relação às religiões evangélicas que lhes proíbe as beberagens. Esse será tema do último capítulo.

na circulação dos produtos de seu próprio trabalho impede que o cacicado possa ser publicamente reconhecido. Neste sentido, ele é consistente com a chefia tradicional.

O que entendemos mais comumente por espaço político entre os Jê, isto é, aquele onde se pode observar longos discursos e performances masculinas num pátio central ou numa casa dos homens, encontra-se entre os atuais Djeoromitxi, pelo menos nessa forma, ausente. Mas creio que este “espaço” esteja transformado, senão diluído, em conselhos e performances algo embriagadas que os mais velhos dirigem aos mais novos no contexto das chichadas. Esses são momentos em que circulam as posições de oferecedor e receptor de bebida fermentada, onde os filhos de Kubähi sentem-se à vontade para aconselhar seus descendentes na Baía das Onças, mesmo que não estejam em suas próprias casas. Com efeito, é a posição ou a capacidade de organização dos trabalhos de outrem, cuja imagem mais recorrente é a produção da bebida fermentada – talvez justamente porque evoque o casal como unidade primária ou primordial, presente, como veremos, no mito do Começo dos Tempos –, o que ali confere a possibilidade do exercício da chefia indígena.

Entretanto, é amplamente reconhecido que antigamente – isto é, na época da maloca – os chefes desposavam várias mulheres e recebiam parte da carne de caça dos parentes em volta dele agregados. Esse acesso privilegiado às mulheres e à caça era garantido, no caso de Buremã, pai de Kubähi, por uma predisposição corporal. Além de ingerir esperma de queixada, porquinho-do-mato e anta, o que lhe garantia “sucesso” entre as mulheres, ele também passou pelas extremas restrições corporais típicas do processo de formação xamânica. Utilizo seu exemplo para chamar atenção ao seguinte aspecto: assim como a condição de líder está baseada numa capacidade de mediar conflitos e distâncias, e de organização do trabalho alheio, ela também deve ser atualizada em um corpo apropriado.

Um chefe deve saber trabalhar, escutar, enxergar, lembrar e falar – caso semelhante aos parakanã (cf. Fausto 2001: 223, entre muitos outros) –, mas sua posição entre os djeoromitxi não necessariamente se coagula num espaço político público contraposto ao doméstico. As capacidades dos chefes tradicionais, incluindo Kubähi, estavam sobremaneira sustentada em sua capacidade de sustentar relações com o exterior (outras famílias indígenas, não-humanos, não-indígenas) com vistas à produção adequada dos corpos dos seus próprios parentes, visualizadas nas chichadas. O chefe e sua esposa serão eles mesmos o produto das ações de outros chefes, e sustentarão, por meio de sua fala cotidiana dirigida aos descendentes em torno deles reunidos, a lembrança dessas interações passadas. A

persoфинização de tais capacidades é o que funda uma extensão diacrônica de uma família de chefes, sustentada por relatos testemunhais.

Acima, vimos que Odete Aruá sublinha o papel dos vínculos de parentesco para a efetivação da posição de chefe. E este tipo de sucessão contrasta, segundo ele, com a chefia sustentada através de eleições, que parece ser fonte de ambiguidades para o reconhecimento dos caciques atuais (de outro modo, porque então se iniciar uma reunião de eleição com o questionamento sobre seu prosseguimento, sob o modo indígena ou não-indígena?). O problema colocado por Odete se refere à generalidade de um cacicado que esteja além das unidades sociais prefiguradas pela relação de substituição do pai pelo filho. Vimos, pela biografia de Kubähi, o modo como a unidade patrisegmentar, marcada por esta substituição, precisa, contudo, abrir-se à alteridade para que possa produzir parentes e chefes reconhecidos por outras unidades, que são, por sua vez, por esses chefes articuladas.

A partir de suas movimentações e das relações com Outros que tais movimentações empregam – nas quais se fará acompanhar de seus filhos, e, não raras vezes, de seus netos – será o chefe mais velho capaz de produzir novos chefes. Esta nova produção será sustentada por conselhos e resguardos corporais, pela produção de roças, pela caçaria: não se produz chefes por meio de reuniões políticas, ou, pelo menos, não é ali que as pessoas entendem estarem produzindo coletividades. Tais reuniões, onde se congregam pessoas dos mais variados grupos patrisegmentares, com objetivo, diríamos nós, de discutir “rumos” em comum, são espaços alienígenas do ponto de vista da chefia tradicional e parecem ter pouca reverberação na organização cotidiana, pois a nomeação de um cacique precisa estar lastreada nessa mesma organização, e não contrário. Mas isso não quer dizer que seus efeitos sejam nulos ou que o sentido alcançado nessas eleições não esteja produzindo novas imagens da chefia. Ainda que haja uma descontinuidade entre esses caciques e os chefes tradicionais, pois seu contexto e atuação é visto como descontínuo – “misturados e no meio dos brancos”, é a expressão utilizada por meus interlocutores para o tempo atual, em contraposição ao “tempo da maloca” –, não penso ser por acaso que cada filho mais velho dos chefes tradicionais, depois de tais reuniões gerais, ofereça na sua casa uma bela chichada, marcando uma alternância necessária: entre imagens da mistura e da pré-mistura.

Acima, eu sugeri que a substituição de pais por filhos no caso djeoromitxi e dos povos vizinhos fornecia uma imagem diversa daquela embutida no nosso conceito de descendência,

e creio agora ter condições de alinhar este argumento. Strathern (1992) diz que, em termos da sociedade ocidental, o indivíduo é concebido como uma unidade pré-existente aos relacionamentos por ele estabelecidos, os quais, por sua vez, são vistos como situações sociais construídas por tal indivíduo. Se as situações sociais são construídas por indivíduos que são pré-existentes a elas, no domínio do parentesco os pais produzirão indivíduos mais do que relações, já que as conexões entre filhos e pais serão primeiramente traçadas pelo lado da natureza.

Entretanto, há um anseio pelo ponto de vista, como meio pelo qual se produz conhecimento *de parte* daquilo sobre o qual se olha ou se reflete. Desta forma, um moderno pode pensar igualmente em indivíduos como parte da natureza, ou como parte da sociedade, assim como ela ou ele poderá pensar na sociedade como parte da natureza, ou a natureza como parte da sociedade. Há uma sobreposição de domínios, que nunca conformam analogias totais, isto é, domínios que nunca são sustentados como exaustivos: “There is no closure to conceivable relationship (Strathern 1992: 84-87)”. Um parente ou descendente será ao mesmo tempo parte de uma população maior, e uma continuação dos relacionamentos encetados por seus pais. Ao socializar seus filhos, os pais irão instalar a convenção, enquanto os filhos irão implementar a escolha ou a invenção. Desta forma, a individualidade irá parecer mais conectada ao lado da criança que ao lado dos pais (Ibid.: 19). O parentesco, tal como formulado pelos modernos, refere-se apenas à *parte* de cada um dos indivíduos:

“Kin relationships are about how individual persons are connected to one another, yet not as role individuals, only as a kin, so that kin ties appear as but a part of that unitary entity, the individual person. Kinship connects unique individuals with the constant proviso that kin roles are only one among a constellation roles [...] Consequently, kin roles simply evoke a role-playing of ‘relational’ part of the individual person. If roles produce roles (playing daughter to mother) then to reproduce a role individual must take a whole individual. Persons make themselves!” (Strathern 1992: 78).

O contraste é importante para melhor apreendermos a relação de substituição envolvida na chefia entre os Djeoromitxi e povos vizinhos. Ali no Guaporé, a substituição do pai pelo filho³⁴ é menos uma substituição de indivíduos nas mesmas posições que uma duplicação, em

³⁴ A “substituição” entre mãe e filha têm impactos importantes na terminologia de parentesco e no regime de alianças matrimoniais. Esses tópicos serão explorados no próximo capítulo.

contínua deformação ou transformação, de atributos construídos pelas relações, e não por relações constituídas por indivíduos já pré-existentes. A duração é um aspecto intrínseco dessa duplicação por variação. O parentesco, e isso ficará mais claro no decorrer da tese, não só *não* é *parte* das pessoas, como – e porquê – são as pessoas elas mesmas partes de outras. Mas essas partes são totais. Não existe um domínio separado da política para além das relações (de parentesco), pois o parentesco mesmo não é imaginado como um domínio, que poderia estar além ou aquém das pessoas. Desta maneira, a chefia só pode ser um processo de magnificação, isto é, a elevação às últimas consequências do fato de que as pessoas são elas mesmas analogias ou imagens totais das relações que encetaram, ou pelas quais foram capturadas.

1.5 O Começo dos Tempos

Como então se garante um coletivo? Estou consciente que essa pergunta pode ser o desdobramento de uma outra, se quisermos acompanhar uma micro-história djeoromitxi: como garantir que uma aldeia permaneça? Até aqui eu quis esboçar o caráter extremamente heterogêneo/“misturado” das aldeias atuais e das formas de territorialização implicadas nas colocações de seringa do passado. Essas formas de territorialização foram, e são até hoje, visualizadas na presença inelutável e algo conflituosa dos afins, e de Outros fabulados das mais diversas maneiras: fundo contra o qual se intenta continuamente construir um entre-si. Argumentei que o chefe, em especial Kubähi, é aquele capaz de coverter essas diferenças sem anulá-las, e suas movimentações e estabilizações, como também os cuidados entre parentes, são o meio pelo qual pudermos entrever essa capacidade.

Entretanto, para entendermos se há algum sentido de interioridade no contexto que estamos tratando, avancemos, por assim dizer, para o início. E aqui iniciamos um outro tipo de percurso: a segunda parte do presente capítulo será dedicada a explorar duas narrativas míticas que, em conjunto, fornecerão tessituras diversas para entendermos o tipo de conversão que cabe ao chefe de família extensa. Começemos então por uma versão da etiologia das unidades que compõem a sociologia complexa – porque misturada, isto é, constituída pelo Outro – cujas relações estamos tentando entender. O Começo do Mundo, tal

como narrado pelos velhos ali no Guaporé, trata da emergência da multiplicidade dos povos que hoje ali convivem³⁵. Contam Wadjidjiká e seus filhos o seguinte:

Antigamente, depois que a primeira humanidade foi quase toda dizimada por uma hecatombe, restaram dois sobreviventes, chamados Kāwewe e Kūropsi. Andando pelo mundo, eles descobriram que havia gente num buraco que não era exatamente um buraco, mas uma espécie de caverna, pois ficava dentro de uma pedra, localizada no encontro do céu com a terra. Naquele tempo, o céu era bem mais baixo do que é nos dias de hoje. Kāwewe e Kūropsi, animados com sua descoberta, resolveram fumar tabaco, pois de sua fumaça adveio a possibilidade de abertura da pedra onde se encontravam as pessoas.

Beraparaxi, um monstro canibal, queria sair também e colocou seu enorme braço para fora do burac³⁶o. Por esse motivo, Kūropsi rapidamente fechou o buraco, deixando sair somente a metade das pessoas que lá estavam. Uma linda mulher havia esquecido sua linha de algodão, e voltou para buscá-la: foi neste momento que a porta foi fechada. Raivosa, essa mulher falou: "Eu mandei segurar a porta! Por que que vocês fecharam?! Vocês saíram todos, mas vocês vão morrer e vão matar o outro, pois vocês não querem que eu saia"', falou assim.

³⁵ A "história do começo do mundo", como muitos se referem em português, tem um enredo bastante semelhante segundo se trate de uma narrativa wajuru ou djeoromitxi. Entretanto, conforme estamos diante de uma ou de outra, muitos detalhes podem ser alterados. Por exemplo, se na história djeoromitxi é a fala da mulher mais bonita de todas o que inaugura a vida breve, quando raivosa ela sentencia que os humanos irão morrer, na história wajuru é com a caída de uma embaúba que Wakoreweb, o demuirgo mais novo, pensa na morte e ela começa a existir. Além disso, na história wajuru, o Dono do Fogo é Kupenkarantô, monstro que derrubava o céu para matar as pessoas, enquanto na história djeoromitxi o Dono do Fogo é identificado ao pica-pau.

Ademais, pessoas de um mesmo povo podem contar esta história de maneiras distintas. Aqui optei por reter a "armação" principal da narrativa mítica que julgo conseguir discernir, ainda que em prejuízo de uma análise mais refinada proveniente da retenção de certos detalhes narrativos na comparação entre diferentes versões. Essa opção comparativa seria igualmente propiciada na consulta das versões registradas por Mindlin (2001).

A opção de analisar uma só versão do mito tem em vista o fato de que tudo o que se pode ter são, justamente, versões (umas das outras): uma versão é, assim, equivalente à outra. Neste sentido, não faz sentido procurarmos uma versão mais 'verdadeira ou completa', por meio da qual poderíamos atingir um sentido mais 'real' do que está sendo contado. Creio, assim, que não pode se negligenciar a razão de tradução inerente aos mitos, de modo que o mito sempre se situa na articulação de línguas ou culturas: "o mito nunca é de *sua língua*, é perspectiva sobre uma *língua outra*" (Lévi-Strauss 2011: 622; grifo no original). Essa formulação me parece consistente com a advertência de Wagner (1978: 51) de que todo mito, quando é contado, lembrado, traduzido ou analisado, é sempre um mito sobre si mesmo:

"Instead of a cumulative roster of specific authors, texts, and titles, myths come in bunches, at most in cycles; instead of accommodating themselves to a world of stylistic precedents on one hand and factual accuracy and theoretical consistence on the other, as self-containing expressions, [myth] need only maintain fidelity to their own individual realities" (id: 58).

³⁶ Beraparitxi também estende seus longos braços chamando as almas dos mortos que seguem pelo hinõ wi (caminho dos mortos) para tentar alcançar o céu. As almas (hino) devem ser fortes (reflexivas) o suficiente para não cair nesse ardid e serem devoradas por este monstro.

Saiu muita gente de lá, e todo esse pessoal falava uma só língua. Em prejuízo da vontade de Kāwewe, foi Küropsi, demiurgo mais novo, e mais teimoso, quem começou a falar diversas línguas, ensinando a cada casal uma língua diferente, inclusive a língua dos brancos – localizados no início dos tempos. Passou-se então uma grande confusão e desentendimento entre eles.

"Esse daqui, esse daqui vai ser eré", Küropsi dizia, e confeccionou uma arma de fogo a partir de um galho de árvore. Para os outros, ele confeccionou flechas. Mas essas pessoas não tinham água, não tinham fogo, não tinham nada: estavam à toa no mundo. Além disso, havia uma grande árvore, chamada kutchipaká, cujas flores, de tão pesadas, ao caírem matavam aqueles que dormiam no mato durante suas caçarias. Kāwewe resolveu que o melhor seria derrubar essa árvore, e foi então que todo o tipo de bicho – que naquela época eram pessoas – apareceu para ajudá-lo nessa empreitada. Até mesmo a lagarta kabikã comia a árvore por dentro, ajudando os trabalhadores de Kāwewe. Deram muitas machadadas, mas não tinham água. E de que forma as pessoas iriam trabalhar se lhes faltava água?

Foi aquele chamado por Kuraherinōtxi, o nambu preto, quem inventou de procurar água. Mas ele trazia pouquinho: "Eu achei, água de chuva!". Entretanto, era mentira. Kāwewe, bastante perspicaz, logo percebeu que Kuraherinōtxi³⁷ estava sovinando sua descoberta, e decidiu ir atrás dele para saber se era mesmo o caso. Küropsi se transformou naquele chamado por nós de Pfupinã ou o pássaro "woo woo woo woo". Ele avistou Kuraheri retirando a tampa de uma pedra. E lá debaixo havia tanta água borbulhando que poderia tratar-se de uma cachoeira. Ele fechou novamente a tampa.

"O vovô está escondendo água! Tem rio! Tem rio! Tem rio! Ele está escondendo! Eu vi! Ele tirou tampa e pegou água. Eu vi!", disse Küropsi

"É?! Está bom.", falou Kāwewe. E ele foi se certificar. Neste momento, Kuraherinōtxi queria matá-lo, mas errava! E Küropsi destampou a água e se afogou, quando se debatia em meio à cachoeira de água, de seus braços é que nasceram os grandes rios, os pequenos rios e os igarapés. Kāwewe conseguiu salvá-lo e, enquanto estavam derrubando aquela árvore, ele trouxe: "Está aqui água!". E dava água para as pessoas, seus trabalhadores. Conseguiram derrubar a árvore.

Entretanto, eles também não tinham fogo. Eis que Miorô, o pica-pau, era pitxe bzia (o Dono do Fogo), e Kāwewe o escutou derrubando um galho, toc toc toc. "Ele que está

³⁷ Nōtxi: s. ind. "velho, velha" (Ribeiro 2008: 97).

derrubando lá. De repente ele tem fogo! É bom procurar fogo!", disse Kāwewe, e foi até lá. Miorô estava sentado com o fogo, fumando. Ele mantinha o fogo num pedacinho de capemba. Kāwewe se dirigiu a ele: "Vovô, o senhor está sentado aqui?". Miorô olhou-o assim: "Meu neto, estou sentado! Cansado!", ele falou. Kāwewe transformou-se em uma formiga: "tchuc". Quando espetou a bunda de Miorô, ele se distraiu, e Kūropsi, por meio desse ardil, conseguiu roubar o fogo. Miorô, ainda com dor, procurou: "Putá! Levaram meu fogo! Mas vai acender. Tomara que acenda!" Queimou Kāwewe. Queimou e ele entrou na embaúba. Kūropsi entrou no buraco do tatu, debaixo da terra, mas já estava completamente queimado. Kāwewe o procurava, chamando-o:

"Você se queimou?"

"Não, não queimei, não! Eu não queimei, não!". Mentindo, pois já tinha se queimado".

Depois disso, o céu se torna alto e as pessoas começam a morrer, dirigindo-se até ele. É verdade que os demiurgos têm poderes de sobreviver a eventos de morte, dilúvios e incêndios dos tempos primevos causados, e a cada vez um demiurgo é salvo pelo outro. No entanto, eles são os únicos a não permanecerem num dado local, ao contrário do que fazem os casais de falantes por eles conduzidos. Kāwewe e Kūropsihi continuam andando pelo mundo, sem destino certo; "espalharam seu pessoal", dizendo: "Vocês vão morar em cada lugar e não vão brigar nem matar o outro".

Wadjidjiká me deixou saber que os demiurgos Kāwewe e Kūropsi não são irmãos, mas *wirá*: categoria de parentesco que marca o casamento preferencial entre pessoas de sexo oposto, e de "amizade informal" – relação por ajuda mútua e pilhéria – entre pessoas de mesmo sexo³⁸. Enquanto ao demiurgo Kāwewe, mais velho e Djeoromitxi, são imputadas sensatez e vontade de permanência do mesmo (ele queria, por exemplo, que todos falassem uma só língua); ao mais novo e Makurap, teimoso, desastrado e mentiroso, quereres da diferença. Por sua teimosia, Kūropsi (o demiurgo Makurap) dá diferentes línguas, fazendo com que todos se separem. Mas é ele quem rouba o fogo do pica-pau e destampa a água, expressando a criatividade necessária à conquista das condições da vida atual. Mas a estabilização dessa oposição entre os demiurgos certamente contrariaria o que dizem meus interlocutores. Muitas vezes são ressaltadas as qualidades criativas de Kūropsi, ao passo que

³⁸ Note-se que este mito recapitula quase toda a mitologia jê sobre Sol e Lua, amigos formais. Ver Wilbert & Simoneau (1978; 1984).

Käwewe pode aparecer algo ingênuo e com uma personalidade embotada. Ademais, comparando algumas versões que ouvi, notei, conforme nos movemos entre as versões, as ações de um são confundidas com as ações do outro. Parece-me mais apropriado entender que os atributos podem viajar entre os dois, e nunca param de deslocá-los um em relação ao outro. Resumindo, minha impressão é a seguinte: o que deve ser ressaltado é a alternância entre identificação e alteração que esses dois personagens podem expressar.

A dupla também derruba uma enorme árvore de pedra, cujos frutos e folhas caíam ao chão matando as pessoas da humanidade primordial. Diz-se que até hoje existe essa árvore, onde se dá a ver as machadadas por eles deferidas. Não fosse a existência de pequenas centrais hidrelétricas (PCH) nos locais das antigas malocas, os filhos de Kubähi gostariam de levar seus parentes até a atual cidade de Alta Floresta d'Oeste (RO) para conhecer essa árvore, tão comentada por sua mãe.

Käwewe e *Küropsi* começaram a ensinar os modos de vida para cada casal de falantes de línguas distintas, e os foram conduzindo para um local diferente. Os demiurgos diziam que os índios iriam levar uma vida boa e feliz, isto é, sem patrões. Os brancos, por sua vez, seriam muito inteligentes e inventivos, mas viveriam estressados e tristes, posto que escravizariam uns aos outros. É verdade que os índios quase escolheram a arma de fogo confeccionada por *Käwewe*, mas este interviu, dizendo à *Küropsi*: “Como é que nós vamos deixar nossos próprios filhos levarem uma vida sem alegria?” É por razão desta intervenção benfazeja, expressando uma certa torção sobre o tema mítico da “má escolha”, que os índios podem levar a vida que hoje levam, como me disse Armando Moero afirmando serem eles mesmo “ricos” por não precisarem de dinheiro para viver. Entretanto, Moero ainda se questiona se a vida prometida por *Käwewe* se refere àquela que vivem na terra ou ao destino *pós-mortem*.

A atração exercida pelo céu dos mortos será analisada com mais vagar no decorrer da tese. Por ora, quero sublinhar as consequências deste primeiro momento mitológico para o sistema das unidades que meus interlocutores dizem estar envolvidos. Creio que este mito possa ser alocado no “Interlúdio do Discreto”, do qual trata o primeiro volume de *Mitológicas* (Lévi-Strauss, 2004). Mas, a propósito, deve-se notar que a adequação não se faz sem maiores problemas. A obtenção do discreto pelo estabelecimento de um sistema de diferenças a partir de um estado de continuidade original seria conduzido, para Lévi-Strauss (2004), por duas operações possíveis, quais sejam: (1) o empobrecimento semântico de um conjunto original ou (2) a fragmentação de um ser cromático. São iluminadoras as leituras que Lima propõe sobre

o modelo da descontinuidade sociológica elaborado pelo autor das Mitológicas. Segundo a autora, no modelo de Lévi-Strauss haveria

“[u]ma perspectiva global sobre a descontinuidade que é próprio ponto de vista da sociedade. Teríamos, pois, uma perspectiva sociocêntrica, em que as partes são integradas por relações de complementariedade, *ao passo que o sistema orientado pela distância espacial conta com quantas perspectivas quantas forem as partes*” (Lima 2005: 52; grifo meu).

O sistema orientado pela distância espacial que conta com muitas perspectivas – quantas forem as suas partes – é o que Lima julga adequado para analisar a passagem yudá ao discreto. Tendo em vista o mito djeoromitxi, fico com a impressão que aqui poderia ser aplicada a mesma análise da autora: seria a diferença, semântica para a separação das línguas, e espacial, para a separação dos coletivos cognáticos, a chave para entendermos os afastamentos que permitiram aos Djeoromitxi adentrar ao discreto: duas maneiras articuladas desses coletivos se diferenciarem e que “conta com quantas perspectivas quantas forem as partes”. Aqui, a distância espacial aparece como sendo da mesma natureza que a diferença linguística.

Se o mito de Kāwewe e Küropsi pretende ser uma imagem que comporte ‘termos’ geradores³⁹, ele certamente não versa sobre uma criação *ex nihilo*. Tal como outros mitos de origem nas paisagens ameríndias, este mito não recobre exatamente nossa ideia de origem: ele comporta mais roubo, composição, corte e expressão de relações com aquilo que já existia, e menos gênios criadores⁴⁰. No caso djeoromitxi, temos, ao menos, três fatores intrínsecos à

³⁹ Utilizo a noção “termo gerador” de maneira frouxa, entendendo que no plano virtual, isto é, o plano do mito, não há uma oposição entre termos, pois não há termos propriamente ditos: o que existe é uma diferença infinita e interna a cada ‘termo’ (ser) (Viveiros de Castro, 2002). É só quando saímos do mito que a diferença interna é extraída e distribuída num regime onde a diferença se opõe à identidade: só então os seres ou os termos são (externamente) diferentes ou idênticos uns aos outros.

⁴⁰ Sigo aqui as elaborações de Viveiros de Castro (2004), ao sublinhar a diferença da noção indígena da predação (criação como ‘roubo’, troca, transformação ou transferência) em relação ao (nosso) paradigma da produção. Até onde entendo, esta é uma maneira de colocar a ‘troca’ no lugar da ‘produção’ e, ao mesmo tempo, colocar a ‘predação’ no lugar da ‘troca’, impedindo que esta última sirva a uma relação que separe o indivíduo de outros (e de si mesmo) ao fixá-lo num posição (doador/receptor):

“The idea of creation *ex nihilo* is virtually absent from indigenous cosmogonies. Things and beings normally originate as a transformation of something else [...] Where we find notions of creation at all—the fashioning of some prior substance into a new type of being—what is stressed is the imperfection of the end product. [...] And just as nature is the result not of creation but of transformation, so culture is a product not of invention but of transference (and thus transmission, tradition). In Amerindian mythology, the origin of cultural implements or institutions is canonically explained as

expressão etiológica de sua sociologia: uma reminiscência original (i.e., a mulher que ficou presa na pedra, e de cuja sentença se extrai a origem da “vida breve”); a alteridade inescapável aos coletivos de gente (representados por um casal falante de mesma língua); a dualidade desequilibrada dos demiurgos; a alternância entre movimentação e territorialização.

Ao observarmos a geração dessas multiplicidades (os casais falantes de mesma língua) pela “lógica da distância”, porque conduzidos sobre o mundo pelos *wirás*, é significativo o fato dos *wiras* demiurgos não proporem um ponto de vista englobante, sociocêntrico: eles nunca pararam de andar pelo mundo. Parece-me que assim a alternância entre identificação e alteração pode ser desdobrada na relação entre o par de demirugos e o par de sexo oposto falantes de mesma língua. Assim, sem proporem um ponto de vista fixo – um local – para si mesmos, as andanças dos demirugos dão origem à multiplicidade do espaço social: cada ponto por eles estabelecido como sendo um ponto de vista entre-Outros (Cf. Lima, op. cit.). Isso porque os *wirá* demiurgos impõem paradas – pontos desdobrados no espaço social – para cada grupo, mas não prefiguram o seu próprio. Com isso, é como se cada grupo (casal de falantes, na letra do mito) estivesse disposto por um espaço múltiplo, do lado de fora, e duplo, ou melhor, de sexo oposto, do lado de dentro. Note-se: tanto a expansão contínua proposta pela continuidade ilimitada das andanças dos demiurgos – em relação à territorialização dos casais –, quanto a diferença de gênero, guardam ou expressam uma tensão dialética em cascata, porque igualmente presente na relação entre os demiurgos, em suas assimetrias e antagonismos – já que um é Djeoromitxi e o outro, Makurap.

Não dá para saber se a diferença entre tribos aparece aqui já como uma imagem para a relação entre casais (insinuando a possibilidade de uma vida “misturada” ao, precisamente, negá-la e introduzi-lá numa relação de mesmo sexo dos demiurgos) ou se a relação de mesmo

a borrowing—a transfer (violent or friendly, by stealing or by learning, as a trophy or as a gift) of prototypes already possessed by animals, spirits, or enemies. The origin and essence of culture is acculturation.

The idea of creation/invention belongs to the paradigm of production: production is a weak version of creation but, at the same time, is its model. Both are actions in—or rather, upon and against—the world. Production is the imposition of mental design on inert, formless matter. The idea of transformation/ transfer belongs to the paradigm of exchange: an exchange event is always the transformation of a prior exchange event. There is no absolute beginning, no absolutely initial act of exchange. Every act is a response: that is, a transformation of an anterior token of the same type. *Poiesis*, creation/production/invention, is our archetypal model for action; *praxis*, which originally meant something like transformation/exchange/transfer, suits the Amerindian and other nonmodern worlds better. The exchange model of action supposes that the the subject’s “other” is another subject (not an object); and subjectification is, of course, what perspectivism is all about” (:477).

sexo entre indivíduos de tribos distintas (os demiurgos) aparece como análoga (porque em dialética) com o par de sexo oposto de uma mesma tribo.

Seja como for, lembremos também que é a *diferença* entre as línguas e a metáfora da morte encetada por flores de pedra e pela mulher que ficou presa, que inauguram as andanças e as descobertas a elas articuladas, resultando, por fim, na distância extensiva entre casais, imagem embrionária de coletivos cognáticos. A um só tempo, este mito marca a origem da descontinuidade e da multiplicidade, nos deixando com esta imagem da sociologia do Guaporé.

Até aqui, eu quis sublinhar o papel dos *wirá* demiurgos, que dispõem a multiplicidade através de suas andanças. A história do começo do mundo dispõem dois tipos de pares de humanos primordiais: um par, os demiurgos Kāwewe e Küropsi, *wirá* de mesmo sexo; e um segundo tipo de par representado pelos casais, falantes de mesma língua, expressão da relação de sexo oposto. São as movimentação do primeiro par o que possibilita a existência dos segundos: no mito em questão, a dualidade em constante movimentação dos *wirá* de mesmo sexo é o que possibilita a estabilização de relações de sexo oposto em formas embrionárias de coletivos cognáticos. A esses dois modelos paradigmáticos corresponde uma alternância constantemente tensionada (e modificada) pelo parentesco djeoromitxi, pois o produto atualizado dessa dialética são patrissegmentos chefiados/organizados por um casal de falantes de língua diversa, i.e. Kubähi e Wadjidjiká: onde as mulheres ocupam o polo da alteração e movimentação já que, idealmente, são elas que circulam entre aldeias virilocais.

Dito isso, pelo que se pôde observar na produção de pontos de identificação por meio das andanças de Kubähi, cujo motor é sempre realizado pela “força do contrário” (patrões ou chefes Makurap), seria também preciso perguntar se o próprio Kubähi não é “um de um par” propositor de distâncias, como o são os demiurgos. Há ainda um último episódio do mito de Kāwewe e Küropsi que deixamos de lado e que merece agora nossa atenção, justamente porque fornece outros conteúdos para articulação entre alternância (que vimos ser inerente aos demiurgos), e movimentação (por eles encetada), tanto quanto por Kubähi. Adianto que este mito e sua exegese nos permitirão restituir a dinâmica entre territorialização e dispersão que vimos ser inerente à continuidade de uma família extensa.

Durante uma chichada, numa tradução simultânea para o português da história contada em djeoromitxi por sua mãe, que por sua vez, ouvira de seu próprio pai, Armando me

deixou saber que antigamente a noite não existia, e era dia o tempo todo. Tpefori⁴¹ guardava a escuridão num pote de cerâmica, que foi descoberto e logo destampado por Küropsi. Como o pote era demasiado pequeno, a noite que dele escapou era curta demais. O demiurgo pensou que seus parentes iriam dormir muito pouco, sem o descanso necessário aos trabalhos diários. Eram somente quatro horas de escuridão. Küropsi destampou outro pote, maior do que o primeiro. A escuridão que dali se formou era de oito horas diárias. Ainda não estava suficientemente bom. O terceiro pote destampado apresentou uma escuridão de 12 horas e, então, ele ficou satisfeito. Desta forma, todos poderiam trabalhar e descansar à noite. Desde então, todos podem observar a alternância equilibrada entre o dia e a noite.

Armando sustentou que esse episódio poderia se referir ao processo de migrações que seu povo realizou durante milhares de anos. Isso porque o primeiro pote parece indicar que eles vieram de alguma região onde a noite é bem curta, quiçá, aventou meu interlocutor, próximo à Austrália. O segundo pote, por sua vez, indicaria uma migração para a região da Europa, onde a noite também é curta, mas nem tanto quanto na Oceania. Da Europa, uma nova migração teria ocorrido, mas desta vez para a América do Sul, onde a duração do dia e da noite é equilibrada – e onde o grupo de parentes de Armando está hoje.

É verdade que a alternância entre o dia a noite tem papel de destaque na paisagem mitológica ameríndia. A aparição da noite, recortando um dia que era contínuo é, com efeito, um tema tupi amazônico (m326; Lévi-Strauss 2004b:391). Neste mito, a noite, que era guardada pela Cobra Grande dentro de um coquinho de tucumã, foi descoberta por servidores da filha da Cobra Grande – mesmo tendo eles sido advertidos para não abrirem o presente enviado do pai para a filha. Da aparição da noite, resultou a forma e o grunido animal – tanto quanto a mudez das coisas – de todos os seres que estavam na floresta.

Apesar de manter, à moda dos tupi setentrionais, um orifício como continente da noite, o conteúdo dos potes de tamanho diverso no mito djeoromitxi leva meu interlocutor a outras interpretações. Da mediação recíproca entre o dia e a noite, Armando não extrai a diferenciação entre humanos e não-humanos, mas a continuidade de um grupo de parentes, proporcionado pela tensão entre estabilização e movimentação. À diferenciação entre as espécies do mito tupi, os djeoromitxi, em particular Armando, contrapõem a continuidade de

⁴¹ Assinalo aqui a minha dúvida para a identificação deste personagem pelo nome de Tepfori, pois não tenho certeza sobre esta designação. Note-se ainda que Mindlin (2001: 80) registra Hoinkati como o dono da noite para os Djeoromitxi.

um coletivo humano, de parentes. Creio que essa continuidade só se resolve como tensão entre imagens de simetria e entropia, que a própria movimentação tem em vista modelar.

No mito tupi analisado por Lévi-Strauss (2004b), a oposição entre o dia e a noite, ou a luz e a escuridão, faz surgir um termo mais complexo e de natureza diversa: este termo é a própria alternância. O ponto importante seria que a alternância entre o dia e a noite não nos deve remeter à ausência de intervalo, mas à distribuição por meio da qual *um* é o intervalo do *outro*, na mesma proporção. A isto, Armando parece emparelhar a movimentação de um grupo de parentes. Se acompanharmos o desenvolvimento do mito do Começo dos Tempos, a tensão aqui parece ter se complexificado: não é mais entre *um* personagem e o *outro* (como a alternância do par de demiurgos – *wirá* entre si, um Djeoromitxi e o outro, Makurap), mas pela exegese de Armando toma a forma da alternância entre estabilização e movimentação territorial: o que se ressalta é o intervalo que a estabilização representa para a movimentação, e vice-versa; e a continuidade de seu grupo de parentes aparece como o produto desta tensão (a continuidade aqui estabelecida é a própria alternância).

Seria mito ou seria história? Evidentemente a forma social djeoromitxi é uma forma particular, pelo simples motivo de que ela é aquilo que as pessoas – as famílias e seus chefes – construíram e constroem (isto é, inventam) para si. Mas não acredito que exista uma estrutura formal capaz de deglutir formas e eventos que foram a ela enxertados. Creio que a Abertura ao Outro que Lévi-Strauss julgou ser característico das cosmologias ameríndias seria algo mais do isso: eventos (diferença) são elementos necessários para o próprio funcionamento da máquina, não algo que atrapalharia sua normalidade e que precisaria ser deglutido. Seria então razoável *não* entender o mito e a exegese aqui abordados numa relação de complementaridade contrastiva, como se o mito estivesse no lugar da estrutura, e a exegese, no lugar da história. Em termos semânticos, não acredito que falte em um o que sobra no outro: os termos dos dois relatos – mito e exegese – não são complementares, e nem estão numa relação de significante e significado entre si⁴².

⁴² É por este motivo que evito as abordagens de Sahlins para questões semelhantes. Sinteticamente, para este autor (Sahlins 2003: 181), a experiência social humana consiste na apropriação de objetos de percepção por conceitos gerais: a realidade é indexada aos tipos culturais. A noção de “estrutura da conjuntura” pretende abarcar a dialética entre a estabilidade estrutural e a práxis histórica, bem como evidenciar que as diferentes culturas têm diferentes historicidades. Entendida como a realização prática das categorias culturais, em um contexto histórico específico, tais noções iluminam o fato de que todas as mudanças culturais são necessariamente orquestradas de modo nativo.

Sob o título de “permutação estrutural”, Sahlins concebe as relações entre as categorias culturais e a geração combinatória e sintética de seus termos, que só pode acontecer *in presentia*, isto é,

Creio que a letra do mito e a exegese de meu interlocutor mantém entre si uma relação de dualidade desequilibrada: é a conexão pela diferença que está em jogo. Isto porque a alternância que ambos modelam “não são os operadores de uma conjunção ou uma disjunção simples. Antes se deveria dizer que esses termos operam uma conjunção com a própria conjunção ou disjunção” (Lévi-Strauss 2004b: 397)⁴³.

Mas qual seria a atualização da imagem da continuidade de um grupo de parentes motivada na exegese de Armando? Para respondermos a essa pergunta, é preciso enfocar a natureza dos “grupos” (coletivos cognáticos) que hoje se enunciam porque mantém uma relação de continuidade com o “tempo da maloca”. Esta é uma continuidade deformada, como

no evento, “através da seleção motivada entre as inúmeras possibilidades lógicas dos agentes sociais” (Sahlins, 2003:18). O desdobrar generativo entre a *recorrência* da estrutura e a *contingência* do evento estão sempre em uma relação de complementariedade. Nesta relação, a estrutura será sempre o significativo a vir a ser ocupado por significados histórica e culturalmente motivados, numa relação cuja sistematicidade é não “perturbada”: “O esquema que liga certos atos e certas relações é por si mesmo sistemático” (id: 49).

Não tenho tanta certeza sobre a produtividade dessas noções para o caso aqui em análise. Ao invés disso, acho preferível duvidar da ideia de estrutura como implicando permanência e equilíbrio do significativo, ao custo de pressupor significados variados a ela indexados. Evidentemente, levando a dúvida adiante, a noção de história ela mesma é também perturbada, tanto quanto a noção de “historicidades”.

Ao tomar um caminho diferente de Sahlins, estou apoiada na noção de transformação de Lévi-Strauss, a qual não se dirige a pensar a estabilidade ou continuidade de uma forma, objeto ou sociedade, mas um outro tipo de continuidade: é uma continuidade na diferença, em suas variações. Interessa mais o desequilíbrio dinâmico de oposições replicadas e deformadas nas passagens entre níveis e continentes semânticos diversos, que a noção de uma sociedade ou uma de cultura como algo indiviso, que, justamente por isso, pode digerir eventos históricos sem perturbações em sua estrutura. Ao passo que nas passagens, a noção de “sociedade histórica” é implodida pela pressuposição de uma multiplicidade de sistemas: *entre* estados, formas e níveis dos sistemas, a estrutura se revela o *locus* da transformação.

⁴³ A possibilidade de uma disjunção e de uma conjunção realizada por um termo mais complexo que os próprios termos colocados em relação é visualizada por Lévi-Strauss (2004b: 394-396) nos mitos que têm por tema um *tempo relativo*, e que o autor aborda principalmente nos volumes 2 e 3 das Mitológicas. É também verdade que para Lévi-Strauss a natureza deste termo mais complexo seria excluir a mediação realizada por um termo de mesma complexidade daqueles que conecta ou diferencia. Ao contrário, aqueles mitos que foram objeto d’O Cru e o Cozido e que se desenvolvem num *espaço absoluto* - tematizando, por exemplo, a origem do fogo culinário -, fazem surgir um termo mediador entre extremos. Entre o sol e a terra, o fogo culinário surge para mantê-los a uma distância razoável, impedindo um mundo queimado, por extrema conjunção, ou podre, por extrema disjunção.

Tendo isso em mente, seria interessante perguntar se a exegese de Armando não inscreve a obtenção da noite num *espaço relativo* (entendendo a relação que estabilização e movimentação mantém entre si, uma representado um intervalo para a outra). Em tempo, é preciso notar que o substantivo djeoromitxi *toku*, cuja tradução é “lugar”, é também a raiz do advérbio *tokudjepfõ*, que indica frequência, “todo dia, sempre” (Ribeiro 2008: 116). Embora seja apresentado por Ribeiro como um único sintagma, *tokudjepfõ*, caso pudesse ser segmentado, apresentaria a seguinte forma: [*toku*: sub. ind. “lugar”; *djepfõ*: v. estat. “o mesmo” ou “juntos” (Ibd., p. 53) e poderia ser traduzido como “o mesmo lugar”. Não é, afinal, esse franqueamento mútuo entre espaço e frequência temporal o que parece sustentar a exegese de Armando?.

acredito ser apropriado pensarmos as “continuidades” (cf. supra, nota 42). Creio que a morfologia do campo social djeoromitxi não está suficientemente caracterizada, e contarei com a ajuda de um outro mito para melhor esclarecer as relações entre tais “grupos”.

1.6 Tepfori: os Kurupfũ encontram os Djeoromitxi

Tempos depois da dispersão inaugurada pelos demiurgos, não mais no “começo dos tempos”, mas no “tempo da maloca”, pessoas de povos distintos se encontraram, os Djeoromitxi e os Kurupfũ.

Um velho djeoromitxi havia saído com sua esposa, seus filhos e seu genro para andar no mato e colocar armadilha de caça. Ouviram o barulho de Tepfori, e ficaram com sono⁴⁴. Como já estavam passando mal por causa do cheiro de Teofpri, eles foram embora correndo. Arrumaram as suas coisas e dormiram fora da maloca. Pela manhã, o velho percebeu que Tepfori havia rasgado e comido o fígado de todas as pessoas de todas as malocas na aldeia djeoromitxi. Era sol quente e Tepfori ainda dormia de barriga para cima, com o bucho cheio. Eles fugiram, avistaram a roça de um velho kurupfũ e dormiram lá. O velho djeoromitxi mandou seu filho subir em uma árvore e vigiar, esperando o dono da roça, e foi se esconder na moita.

Pela manhã bem cedo, o casal kurupfũ veio trabalhar em sua roça. Largaram seus maricos e, enquanto capinavam, o velho djeoromitxi se mostrou a eles, dizendo que o pessoal dele havia se acabado. Quase não se entendiam, mas eles choraram juntos. A mulher ficou escutando. Logo o pessoal kurupfũ estava lá com suas flechas, em posição guerreira. Mas o dono da roça apaziguou a situação, dizendo que os djeoromitxi haviam sido quase todos mortos. As flechas foram jogadas no chão, em sinal de amizade.

Então, o velho kurupfũ disse que ali estavam os wiras/namorados para seus neto/as. Mandou buscar namorado, pois os filhos do velho djeoromitxi estavam sozinhos. Os jovens kurupfũ foram a avisar a sua aldeia que havia chegado os namorados, isto é, o filho e a filha do velho djeoromitxi. Era também para ir buscar as coisas do pessoal djeoromitxi, mas eles não haviam trazido quase nada. A mulher que tinha filhos carregou somente suas crianças.

⁴⁴ O sono repentino é um sinal certo da interferência malvazeja dos espíritos.

Chegando na aldeia kurupfũ, o velho djeoromitxi contou o que havia acontecido, dizendo que o dente e as garras de Tepfori eram muito compridos. A unha de Tepfori havia acabado com os Djeoromitxi. Começaram a sentir novamente a catinga do Tepfori e de seu pessoal. Escutaram sua zoada. Tepfori chegou e os Kurupfũ flecharam sua mulher e ele mesmo. Caíram mortos no terreiro. Enterraram os dois e do seu sangue surgiu uma lagarta preta, que até hoje pegou o nome de Tepfori.

Os Djeoromitxi foram atrás de tabaco para fumar, em sua velha aldeia, pois os Kurupfũ não tinham tabaco, ainda não conheciam. Também carregaram a macaxeira e o milho de sua antiga roça. O velho djeoromitxi curou os meninos kurupfũ e os ensinou sobre a morte, pois os Kurupfũ não sabiam que as pessoas morriam. Os Djeoromitxi fizeram uma casa no meio da aldeia kurupfũ, aumentaram novamente e depois se mudaram um pouco para longe, ficaram como vizinhos. O velho djeoromitxi tinha medo dos Kurupfũ os flecharem.

Eu já havia escutado inúmeras vezes essa história, contada por Wadjidjiká aos seus netos. Contudo, me surpreendi quando foi a história de Tepfori a primeira coisa que Wadjidjiká teve por intento contar a uma antropóloga da Funai que estava pesquisando o uso tradicional do território pelos Djeoromitxi na Baía das Onças no contexto de um GT para a identificação territorial. Wadjidjiká quis primeiramente esclarecer que os filhos de seu marido (como as mulheres falam às vezes de seus próprios filhos) não eram, com feito, Djeoromitxi e, sim, Kurupfũ. Foi aí que ela contou a história de Tepfori para a antropóloga que eu acompanhava, insistindo nesta diferença.

Tendo essa diferenciação em mente, desta narrativa quero reter alguns aspectos. O pequeno grupo djeoromitxi – uma família extensa – encontra um casal kurupfũ em sua roça e, mesmo não se entendendo linguisticamente, o velho kurupfũ os levou até sua aldeia. Na aldeia kurupfũ, o menino djeoromitxi casou-se com uma menina kurupfũ, como a menina djeoromitxi casou-se com um menino kurupfũ. Nesse ínterim, enquanto os Djeoromitxi lograram algum adensamento populacional por meio da troca de irmãs que realizaram, os Kurupfũ disseram-me ter apreendido diversos conhecimentos. Em primeiro lugar, puderam saber, pelos Djeoromitxi, que as pessoas morriam e tinham que ser enterradas, não somente jogadas nas cercanias do terreiro, como os Kurupfũ faziam quando um sono sem fim era observado em seus parentes. Estando então cientes da necessidade de ritos mortuários, os Kurupfũ aprenderam com os Djeoromitxi a chorar, o que até então não sabiam fazer. Aprenderam

igualmente sobre a existência dos pajés e como se deve formá-los em ritos de iniciação. E esses elementos são hoje predicados como “sua cultura”.

Ainda que tenha havido uma troca de mulheres, o que os Kurupfü parecem enfatizar é o débito dos Djeoromitxi. Na visão kurupfü, foram eles quem doaram uma mulher para um grupo que precisava recuperar sua população, e, por tal gesto, receberam os conhecimentos em troca. Entretanto, foi a partir destes acontecimentos, segundo meus interlocutores kurupfü, que os Djeoromitxi impuseram sua língua a eles, e hoje, ainda que se marque algumas diferenças linguísticas entre eles, os Kurupfü dizem-se Djeoromitxi. Tais diferenças linguísticas são acionadas sempre que se quer marcar uma diferença entre eles⁴⁵, como esta diferença também é chamada a operar cada vez que outros povos linguisticamente distintos afirmam não sem algum desprezo que os Djeoromitxi casar-se-iam entre si. Essas diferenças parecem fornecer alguma dinâmica para aquele que se interessa em observar identidades grupais contrastivas. Vejamos como, pois não se pode ignorar que meus interlocutores kurupfü se identificam como Djeoromitxi quando observam que falam uma mesma língua ou para efeitos de suas relações políticas com não-indígenas.

Adianto meu ponto: esses aspectos do mito parecem impedir a identificação e segmentação do coletivo djeoromitxi sem ambiguidades, implodindo qualquer possibilidade de um ponto de vista englobante – como poderia insinuar, por exemplo, a sugestão de que os Kurupfü seriam simplesmente um “sub-grupo” djeoromitxi. Não quero, por outro lado, ignorar o que me dizem: após o encontro e as trocas de irmãs, “os Djeoromitxi começaram a dominar os Kurupfü”, o que acontece no exato momento em que os últimos começam a falar a língua dos primeiros – o que, lembremos, remete-nos ao primeiro mito aqui abordado por meio do qual entrevimos estabelecimento de um sistema social orientado pela distância e pela multiplicidade linguística.

Não é menos interessante a roupagem histórica atribuída ao encontro entre os Djeoromitxi e o Kurupfü, cujo mote é a aquisição de mulheres, que privilegiou os primeiros, e a aquisição de procedimentos culturais típicos de outros povos, privilégio adquirido pelos segundos. Se os Djeoromitxi desposaram uma mulher e um homem kurupfü e puderam aumentar sua densidade populacional; os segundos, por sua vez, predaram procedimentos

⁴⁵ Ao menos atualmente, essa diferença linguística parece ser mínima ou tender à zero. Os filhos de Kubähi dizem que somente ele sabia falar algumas palavras kurupfü que se diferenciavam de palavras na língua djeoromitxi. O único exemplo dessa diferença que eu pude saber se refere ao substantivo para o óleo extraído pelas mulheres da palmeira de pataoa (*Oenocarpus bataua*), que, dizem meus interlocutores, não existe na língua djeoromitxi, ao passo que é designado por *nuburi* na “língua” kurupfü.

culturais que não conheciam até então. Quem dominou quem, afinal? Que feições toma este encontro ao estabelecer a troca recíproca de elementos diferentes – mulheres e conhecimentos? Até onde entendo, os eventos elaborados neste mito são o meio da diferença entre os grupos manter-se como irreduzível.

Foram os eventos desencadeados pela morte de Tepfori, explicou-me André Kodjowoi, filho de Kubähi, a causa de os Djeoromitxi terem formado os primeiros pajés kurupfü. De outro lado, os Kurupfü tinham muito conhecimento sobre os remédios-do-mato, sobre flechada/caçaria, e sobre como matar os espíritos maus com venenos-do-mato: foi o que ensinaram aos Djeoromitxi⁴⁶. É ainda comum se escutar serem os Kurupfü um povo pensador – o que vem acompanhado de comentários reportados à Kubähi de que as outras ‘tribos’ os matavam pois eram eles quem pensavam melhor: os Kurupfü morriam por pensarem mais que os outros, intentarem fazer coisas que melhorassem a vida de todos eles. É por isso, disse-me ainda André, que até hoje eles são assim, exemplares pensadores para aqueles – incluindo aí alguns homens djeoromitxi – que estão na aldeia Ricardo Franco, onde impera a fome e os conflitos entre parentes que não dispõem de chefes apropriados. Essa é uma visão corrente sustentada pelos filhos de Kubähi e Wadjidjiká, e até mesmo por seus afins que vivem na aldeia Baía das Onças.

⁴⁶ Esta diferença entre os pajés e os conhecedores de venenos do mato, bastante em voga, será abordada no terceiro capítulo. É preciso sublinhar que Caspar (1953a) registrara a fama de envenenadores dos Jabuti, como eram conhecidos os falantes da língua djeoromitxi. Em que pese essa avaliação ser sustentada pelos povos indígenas vizinhos, o caso relatado trata de um envenenamento de um não-indígena. O bispo de Guajará Mirim gostaria de ter trocado uma rede por uma espingarda de três canos na maloca de Tomás Antônio Jabuti, para exibí-la na Exposição Missionária em São Paulo. A troca pareceu agradar ao chefe, que tomou a espingarda e desapareceu em sua maloca, voltando com uma cuia de chicha:

“Porque não regar a troca? Bebi a chicha, isto é o dever dos hóspedes. Porém não me esquecia da rede.

De repente, comecei a sentir meus membros se tornarem rijos e frios. Saltei, corri ao ribeirão e enfiei meus dedos na garganta. Um pânico angustiante me envolvia: estava envenenado. Chamei meus companheiros, uns índios civilizados. O único meio era correr até não poder mais. Pois só assim mantém-se em atividade o coração, e tendo-se sorte, elimina-se o veneno do corpo com o suor. Foi difícil o caminho de volta para São Luís. Todo o percurso sem parada, sobre paus e pedras. Não sentia mais as minhas pernas e o tato das mãos desaparecera. Mas vencemos. Não há nada que possa com um bom estômago” (Caspar, 1953a: 17-8).

Meus interlocutores kurupfü parecem não desconhecer esta fama pois insistem em me contar que o conhecimento sobre os venenos é transmitido com muito cuidado, somente para aqueles sobre o qual o transmissor tem certeza de que não irá utilizar para fazer mal a outros. Tratarei disso logo adiante.

Ainda no registro do mito de Tepfori, José Roberto, irmão de André, comentou comigo o seguinte: após os Djeoromixi terem construído uma outra maloca próxima à aldeia kurupfü, para morarem perto, como vizinhos, foi então a vez dos Kurupfü, que quase se acabaram por causa do sarampo. Por isso, sustentava José Roberto, os Kurupfü foram procurar ajuda entre os Djeoromitxi. Resultado: hoje falam a língua Djeoromitxi, mas José Roberto nunca entendeu como isso foi possível. Neste momento, Pato Roco, irmão mais novo de Kubähi, arrebatou a nossa conversa dizendo: eles, os Kurupfü, haviam comprado a língua djeoromitxi com colares e flechas. Qual troca curiosa!

Isso posto, sugiro vermos aqui o desenhar da continuidade de um grupo de parentes, sustentada por repetidas operações de troca, tornada possível pela assimetria ou não identidade dos objetos implicados. Dotando a troca de irmãos de um valor primordial, esse mito coloca questões sobre a constituição das unidades e da segmentação social; aliando à constituição/enunciação dessas unidades a troca de objetos díspares entre si.

Observemos os seguintes aspectos do campo até aqui explorado: a) a humanidade tribalizada (múltipla, cujas unidades são representadas por um casal de mesma língua) se produziu a partir de “restos” de humanidade primordial indiferenciada (cf. historia de Kāwewe e Küropsi); b) os dois principais patrigrupos falantes da língua djeoromitxi, os Djeoromitxi verdadeiros e os Kurupfü, foram gerados a partir de dois pares de irmãos de sexo oposto; c) as ramificações produzidas por siblings de mesmo sexo sustentam a diferença entre grupos de parentes, i.e. as famílias extensas atuais; d) a partir de um único homem foram produzidas famílias extensas e/ou patrigrupos – i.e., o caso dos *bziru pako no ä*, cujo único sobrevivente é Nestor, homem sem irmãos reais, atualmente casado com uma mulher Djeoromitxi; e) atualmente, entre os falantes da língua djeoromitxi, observa-se o casamento entre os Djeoromitxi verdadeiros (que se identificam como “bacaba”) e Kurupfü (que se identificam como “buriti”), e dos primeiros com *bziru pako no ä* (aqueles situados “rio abaixo”), aliado a uma abertura ao exterior, por meio da exogamia linguística estabelecida com outros povos⁴⁷.

⁴⁷ É notável a similaridade desse padrão com o que pode ser observado entre os Parakanã. De maneira brilhante, Fausto (2001) explora o modo como dois grupos aparentados se cindem após a excursão conjunta que resultou na morte de Moakara, primeiro senhor dos brancos, que com esses trocava objetos manufaturados por jabutis. Ou seja, Moakara possuía algo que seus assassinos não possuíam e que desejavam possuir. “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” (:58). A partir de Jarawa, um dos filhos de Moakara raptado pelo o que veio a ser o grupo parakanã oriental, esses produziram uma morfologia dualista, mas simultaneamente triádica, pela produção de um terceiro “patrigrupo” a partir dos descendentes de uma mulher estrangeira: metades exogâmicas com três patrigrupos foi o que o etnógrafo observou entre os

Além disso, o campo associativo da sociologia indígena esboçado pelo mito de Tepfori aparece implicado por uma questão amiúde importante: o sub-grupo é da mesma escala que o grupo. Este aspecto é explorado pelo mito de Tepfori, primeiramente na troca de irmãs, em seguida pela troca de objetos dissimilares (língua por colares e flechas). Há ainda um outro grupo falante de djeoromitxi de que tenho notícias somente de sua designação: os Kunõ norä [kunõ: pau; norä: vermelho]. Eles teriam desaparecido em decorrência de uma matança há muito tempo ocorrida, sobre a qual não disponho de nenhuma informação. Quiçá porque seja essa mesma a informação revelante: o desaparecimento de um grupo antigo.

O mito do Começo dos Tempos fala da origem de vários povos de línguas diferentes entre si, mas o mito de Tepfori tem como tema a segmentação interna aos atuais falantes da língua djeoromitxi. Neste último mito, a identificação dos grupos (ou sub-grupos) fornece uma imagem desencontrada : os etnônimos que os identificam talvez não se refiram a “grupos” em pleno sentido do termo, isto é, não podem ser formulados sem problemas pela relação conjunto/elemento, pois os elementos possuem a mesma complexidade que o conjunto que os deveria englobar. Sendo um sub-grupo Djeoromitxi, o grupo Kurupfü é, em outra escala, um outro grupo equivalente ao grupo Djeoromitxi verdadeiro: restará sempre um senso de desproporção.

O ponto que quero chamar atenção é o seguinte: não nos pode passar despercebido que a cada projeção ou nivelamento dos grupos, sub-grupos ou famílias extensas, se observa uma certa desproporção, ou confusão de escala – o que gera a impressão do caráter desordenado ou desencaixado do campo associativo indígena. Essa sensação aparece porque a replicação da complexidade é mantida em cada nível: uma ordem de discriminação maior reaparece numa ordem de discriminação menor – ordens que deveriam ter sido definidas de modo exclusivo (Cf. Strathern, 2004, xviii). No caso em análise, a confusão é gerada porque a noção de sub-grupo deveria depender de uma ordem diversa e englobante, i.e., grupo. No entanto, o sub-grupo não é menos complexo que o grupo, assim como um patrigrupo não é mais complexo que uma família extensa – aspecto que será notado adiante. A sociologia aqui explorada parece distribuir o mesmo significante (“grupo/coletivo”) de maneira escalonada e replicada: daí o efeito de “pulo” de uma perspectiva para outra (cf. Strathern, 2004), pois que

Parakanã orientais na década de 1990 (:180). O regime de alianças djeoromitxi e dos povos vizinhos é o tema principal do nosso próximo capítulo.

se mantém, em cada contexto ou nível de complexidade, uma diferença inelutável ou a incomensurabilidade entre os termos em relação, que os impede de serem englobados por um nível superior.

A seguimentação atual djeoromitxi é sustentada, assim, pela existência de um coletivo composto por um homem (ou um homem que compõem um coletivo), de um lado, e dois outros coletivos (os Djeoromitxi verdadeiros e os Kurupfü) compostos, cada um desses, pelas relações (de filiação) estabelecidas por germanos masculinos, que mantém entre si uma relação de incongruência escalar, já que o possível englobamento de um pelo outro nunca se efetiva. Todas essas características me levam a crer o seguinte: a cada ponto do campo social que nos colocamos para seccionar os grupos (unidades discretas), tais unidades serão tensionadas por coeficientes de alteridade internos a elas⁴⁸.

Já avaliamos as relações entre os Djeoromitxi verdadeiros e os Kurupfü embutidas no mito, mas, para levarmos a cabo essa última sugestão, um ponto merece maior atenção: o fato de serem nomeados sub-grupos dos quais se diz restar somente “uma pessoa”, bastante corrente no campo social aqui explorado e observado também entre os Makurap e entre os Wajuru. Quando se trata de um homem de idade avançada e sem filhos, diz-se que seu grupo, outrora numeroso, irá se acabar – i.e., o caso de Durafogo, falante wajuru, mas identificado como *cotia*, *Waküñan iat*⁴⁹. Os Wajuru com quem convivi seriam eles mesmos a junção histórica de três povos distintos: 1) os Guayurú, povo das pedras, que são concebidos como Wajuru “verdadeiros” ou Wajuru “próprios”, ou ainda pelo termo *Wänun mian*; 2) o povo dos *cotia*, *Waküñan iat*; 3) e o povo do mato, *Kündiriat*. Afirma-se uma unidade desses coletivos sob o ponto de vista linguístico. Todavia, uma descontinuidade se coloca em relação à origem territorial e aos modos de sociabilidade. Mas é sob o ponto de vista dos Guayurú (“wajuru próprios/verdadeiros”) e de seus descendentes em linha direta que essa distinção toma forma,

⁴⁸ O que parece estar em jogo é, na verdade, uma tensão entre simetria e entropia. Segundo Almeida (1999, p.188), “os estados discretos são simplesmente os menos numerosos dos mundos possíveis”. O autor aborda as máquinas anti-entrópicas, as quais restringem o universo dos mundos possíveis ao “introduzi[r] restrições no movimento de vai-e-vem de objetos”. Mas a máquina mesma está sujeita à entropia. Assim é que a irreversibilidade é uma característica comum a todo tipo de sistema, pois esses “passam de estados improváveis para estados prováveis”. Por este motivo, chama-se entropia “uma medida da probabilidade do estado em que o sistema se encontra”, sendo este o estado mais provável, “um sistema passa de estados de baixa entropia para estados de entropia alta (p. 188-89)”.

⁴⁹ Durafogo faleceu em agosto de 2014, no período da escrita desta tese.

dado que é sempre se afirmando como “wajuru verdadeiro” que alguém formula a “alteridade interna”, isto é, a cisão da unidade sustentada pelo critério linguístico⁵⁰.

Os Arikapo são talvez uma variação dessa “música de uma nota só”: ao menos do que tenho notícia ali na T.I. Rio Guaporé, este “grupo” é atualmente formado somente por quatro mulheres velhas, mas cujos pais eram identificados com outros patrigrupos. Os Arikapo por certo deveriam observar uma regra uterina de recrutamento “grupal”. Essas mulheres não deixam se queixar da morte de seus parentes de outrora e do desaparecimento de suas redes de filiação, já que, ao longo do tempo, acabou se impondo o modelo de filiação agnática dos outros povos. Os Makurap são um caso à parte, pois, até onde sei, explodem sua unidade em muitos sub-grupos, formados seja por uma pluralidade de pessoas ou por somente uma (caso dos makurap caba, makurap urucum, e outros). Tenho a impressão de que tais “grupos” de uma só pessoa mantém uma reserva de alteridade necessária ao campo atualmente “misturado”, e de forte exogamia de patrigrupo. Além disso, tais “grupos/pessoas” dariam provas – ainda que a contragosto – da entropia a que estão submetidos os termos (as unidades) dessa mistura.

Há ainda um outro aspecto que merece nossa atenção: a maioria dos sub-grupos makurap são epônimos de animais e deles conservam, por semelhança, algumas características. Os Makurap Ratos, por exemplos, são animados e brincalhões, os Makurap Morcegos, calados e de hábitos suspeitos, os Makurap Raposa, por sua vez, gostam de beber da chicha dos outros sem se preocuparem em produzir a sua própria roça de macaxeira. Mas eu nunca pude escutar os próprios membros desses grupos referindo-se a tais características: qualquer menção a essas semelhanças foi sempre feito por um Outro, que não compartilha da mesma filiação grupal, e, importante, frequentemente realizada em tom de pilhéria durante as reuniões em torno da chicha embriagente. O mesmo acontece com o último representante do povo dos cotia Waküñaniat; e com uma mulher que seria kündiriat, do “povo do mato”,

⁵⁰ Na língua wajuru, o sufixo *iat* faz referência a outras coletividades das quais o sujeito se destaca no momento de enunciação: Wajuru *iat*, se bem possível de ser professado por alguém que se afirma Wajuru, carrega consigo sempre algo de “estranho” ou risível. Ao passo que Waküñaniat e Kündiriat são perfeitamente utilizados sem nenhuma reserva. Com efeito, *iat* se liga às categorias específicas de alteridade, como espíritos e afins: assim a coletividade de espíritos, distinguidos entre aqueles do céu (*awariat*), das águas (*ügupuiat*) ou da mata (*wäinkoiat*), que estão “divididos” segundo o evento de morte. Por outro lado, *iat* também pode ser utilizado como sufixo de referência à coletividade de pessoas ligadas a Ego por relações de afinidade. Assim, para Ego feminino, o termo de referência para HZ *umenpit ipoit* (que pode ser traduzido como tia dos meus filhos, “cunhada”), também se aplica a HZD (“cunhadinha”). Em referência às pluralidade de suas cunhadas (HZ + HDZ), Ego feminino utiliza o termo *umenpit ipoit iat*. Para Ego masculino, *utakti* (W) também se aplica para WZ e, em referência à sua esposa e às irmãs dela conjuntamente, Ego pode se utilizar do termo *utakti iat*. Para maiores detalhes, ver Soares-Pinto (2009; 2012).

ambos falantes da língua wajuru. Enquanto os primeiros são ditos ser preguiçosos, sovinas e ladrões das roças alheias, “como os cotias”; os segundos, por sua vez, recebem essa denominação por serem um tanto “selvagens” para o padrão de assentamento e cultivo de roças que meus interlocutores julgam adequado, pois os Kündiriat só “andavam pelo mato, sem fazer aldeia, maloca ou roça”.

Embora eu não tenha notícias da dinâmica das semelhanças com as espécies vegetais epônimas dos “sub-grupos” de língua djeoromitxi, Djeromitxi (bacaba) e Kurupfü (buriti), outras características os diferenciam, como por exemplo, o ethos pacífico e reflexivo dos segundos, mas também características físicas: os Kurupfü, dizem, eram altos, de cabelo encaracolados, e de pele alva. De qualquer modo, noto que as designações “buriti” e “bacaba” apareceram muito lateralmente durante a pesquisa, e por vezes meus interlocutores invertiam tais aplicações: de quando em vez os Djeoromitxi apareciam como “buriti” e os Kurupfü como “bacaba”. Nunca poderei me esquecer de uma noite, quando um amigo djeoromitxi desfiava uma série de atributos um tanto “venenosos/predatórios” que seriam característicos dos Makurap Cobra. Logo depois, tomou um largo gole da chicha azeda produzida por sua esposa, e soltou em alto e bom som em meio ao terreiro de sua casa: -“Eu sou Outro!”. Dito isso, ele se calou durante longos minutos.

Meu ponto aqui é: a segmentação djeoromitxi em questão – também a segmentação wajuru e makurap – estariam implicadas em uma simbologia totêmica pura?

Ao prestar atenção ao caráter operatório de seu formalismo, Lévi-Strauss atribui realidade classificatória aos sistemas totêmicos: “Não são as semelhanças que se diferenciam mas as diferenças que se assemelham. [...] A semelhança que as representações ditas totêmicas supõem é entre dois sistemas de diferenças” (Lévi-Strauss 1970: 157). O autor diz: “são códigos aptos a veicular mensagens transponíveis nos termos de outros códigos e a exprimir em seu próprio sistema as mensagens recebidas pelo canal de códigos diferentes (Lévi-Strauss [1962] 1970: 98)”.

Segue desta reflexão um profícuo questionamento que aqui nos interessa: n’O Pensamento Selvagem, abordando e modificando a homologia própria entre os sistemas totêmicos “puros” – a partir da análise sobre a oposição entre “castas endógamas e grupos totêmicos exógamos” –, Lévi-Strauss considerou o que ocorre com o conteúdo da estrutura totêmica quando, da homologia entre dois sistemas de diferenças, se passa para uma homologia entre os termos implicados. Neste caso, “O conteúdo da estrutura (totêmica) não

será mais que ‘o grupo A difere do grupo B assim como a águia do urso; mas o grupo A é como a águia e o grupo B como o urso’ (Lévi-Strauss 1964: 171 *apud* Azanha 1984: 14).

Com efeito, a conclusão lévi-straussiana aponta para o fechamento endogâmico das castas – do fato de um grupo passar a representar o outro grupo como de “espécie” diferente” tornando mais frágil sua articulação solidária no seio da sociedade: esgueira-se, assim, mesmo que de forma não total, a possibilidade da troca. Esta transformação não pode ser inteiramente transposta aqui, pois a “mistura” de que me falam meus interlocutores é exatamente aquilo que o sistema de casta nega: makurap rato casa-se com kurupfü buriti; wajuru pedra casam-se com makurap morcego; djeoromitxi bacaba casa-se com kurupfü buriti, e assim por diante. Assim, no nosso caso, a modificação da homologia totêmica “pura” para os termos da equação ‘A é como a, assim como B é como b’, parece, ao contrário do sistema de castas, apoiar um sistema matrimonial exôgamico do ponto de vista do patrigrupo.

Esse tema foi explorado de maneira brilhante na etnografia de Gilberto Azanha (1984) sobre a organização social Timbira. O autor esclarece as operações realizadas pelo sufixo *krit*, tendo em vista certas cadeias conotativas centradas na transferência de qualidades entre categorias. Ele diz: “O que parece ser relevante para a semântica do /*krit*/ é o fato de remeter a algo que é distinto do substantivo que ele próprio modifica, mas que guarda com este substantivo uma relação de [sic] contiguidade ou similaridade” (Azanha 1984: 19). Azanha fornece vários exemplos dessa modificação: *tepkrit*, por exemplo, o martim-pescador, (*tep*: “peixe”), e *pohkritre* “um passarinho que com seu ‘grito’, dizem os Timbira, espanta o veado (=pó), perseguido pelo caçador” (:23). O autor insiste não se tratar de “uma relação de sinonímia entre os termos”, pois o que aconteceria é o seguinte: “termos dessemelhantes são, não substituídos, mas confrontados, provocando uma transferência de significação de um para o outro, fundando uma similaridade entre eles até então inexistente” (idem).

Onde aparece o elemento *krit*, adverte-nos Azanha (Id.), “podemos suspeitar que aquilo que está sendo nomeado vale por, ou está para aquilo mesmo que o *krit* modifica, e que “revela” – indica e descreve – aquilo que ele vale por [...] não se confunde com ele, não é parte dele, mas é por assim dizer ‘como ele’ ” (:20). O que está em jogo é uma “transferência de qualidades de uma coisa para outra”, cuja natureza é ser “não recíproca”, o que implica, diz Azanha, “uma assimetria e uma hierarquia entre as coisas relacionadas do modo *krit* (c.f.:21)” No campo da organização social e parentesco timbira, é designado *cahkrit* o afim, o aliado, o habitante de outra aldeia Timbira e, finalmente, diz o autor, o inimigo: “Semelhantes a mim (pois um não Timbira é cupen) são no entanto distintos de mim [...] são aqueles que me

distinguem (me destacam como ser singular) pois, do outro lado me enfrentam e me afirmam: me define (revela-me)” (: 21; grifos suprimidos).

Assim, guiados pela leitura de Azanha do elemento *krit* e da designação *cakrit* timbira, seria interessante pensar em que termos a seguimentação dos povos a que nos referimos, e que “empresta” ou transfere algumas características animais para coletivos humanos, sempre do ponto de vista de quem fala, não estaria também servindo à definição de um campo de alteridade de relações não recíprocas – porque, justamente, perspectivas. Se aceitássemos essa interpretação, seria então preciso admitir que é por meio de tais designações dirigidas a outrem que o coletivo a que Ego pertence se revelaria. Ou seja, somente se poderia falar em pertencimento grupal como uma modalidade de elicitación – ou destacamento – provindo do confronto com outros coletivos, tais que o enunciador designa ao assemelhar esses outros com espécies animais ou vegetais.

Minha intuição, é que, nos casos em análise, uma suposta referência totêmica que articula a série de espécies naturais à série humana/cultural seria contingente, senão ausente, na medida em que seria uma expressão de algo mais fundamental no qual essas denominações estariam implicadas: elas seriam, antes, “pronomes pessoais, registrando o ponto de vista do sujeito que está falando” (cf. Viveiros de Castro 2002b). Se assim for, as designações aqui referidas remeteriam menos a um sistema de classificação total, realizado por meio de homologias entre séries paralelas onde “nada se passa, nada flui entre as séries, num modelo de equilíbrio perfeito” (Viveiros de Castro 2008:104), e mais àquela variabilidade de escopo permitida pelos pronomes, que informam as categorias indígenas de identidade coletiva, mas que também as marcam contrastiva e contextualmente, “desde a parentela imediata de um Ego até todos os humanos, ou todos os seres dotados de consciência” (Viveiros de Castro 2002b: 371). Tais designações coletivas “de tipo “gente” significam “pessoas”, não “membros da espécie humana” (id: 372). Seria então exagerado dizer que, no nosso caso, tais semelhanças estejam a indicar, também na série natural, “pessoas ou sujeitos” e não “membros da espécie animal”?

De todo modo, ainda que eu só possa indicar esta possibilidade, parece-me correto dizer que, no nosso caso, a modificação da homologia totêmica pura, bem como o modo pronominal das designações coletivas são duas imagens da diferença que se interpõem reciprocamente: uma modificando a outra, mas funcionando em conjunto. Entre uma e outra não se pode decidir. As diferenças entre humanos é análoga à semelhança que estes mantêm com não-humanos: uma certa combinatória entre a homologia totêmica pura e um paradigma

sacrificial. Essa afirmação pode ressoar na (tão discutida) diferença entre totemismo e sacrifício, nos termos de sua conhecida incompatibilidade (mútua exclusividade) mesmo em elaborações recentes. Dentre essas, refiro-me principalmente às argumentações de Viveiros de Castro (2009:115) em sua reconsideração das relações existentes entre totemismo (descontinuidade metafórica e referência paradigmática - formal e reversiva - entre dois sistemas de diferença globalmente isomórficos) e sacrifício (continuidade metonímica e operação sintagmática; uma única série ao longo da qual se efetua uma mediação irreversível entre dois termos polares e não-homólogos, estabelecendo-se uma relação de contiguidade entre eles). O autor diz:

“L’interprétation lévi-straussienne du mana em termes d’une inadéquation entre le signifiant et le signifié (L-S 1950:XLIX) est alors un compromis entre une explication de type totémique, dans la mesure où elle fait appel à un modèle de différences corrélatives entre une série signifiant et une série signifiée, et une explication de type sacrificiel, du moment où elle s’appuie sur le constat d’un désajustement perpétuel (l’absence d’une “péréquation”) entre les deux séries [...] En somme, deux images différentes de la différence, une image extensive et une image intensive: la forme e la force. [...] Plutôt que de designer deux “systèmes”, totémisme et sacrifice désigneraient deux descriptions simultanément nécessaires, mais mutuellement exclusives d’un même phénomène général, le sens ou la sémiologie en tant qu’articulation de séries hétérogènes” (:117).

Note-se ainda o que Viveiros de Castro observou: a fórmula que transforma o dispositivo totêmico num dispositivo de castas faz passar diferenças de potencial entre as séries, causando efeitos uma sobre a outra. Quando o totemismo é confrontado com o sistema de castas ele revela sua assimetria até então submersa: “diferenças internas tornam-se diferenças externas, distinções viram relações, termos viram funções” (Viveiros de Castro 2008: 118, nota 60). Eis que aqui se nota o princípio de “complementaridade do sentido” que acompanha todo o pensamento de Lévi-Strauss, quando este autor diz: “as castas naturalizam falsamente uma cultura verdadeira, os grupos totêmicos culturalizam verdadeiramente uma natureza falsa (Lévi-Strauss, 1962, 169 apud Viveiros de Castro, IBID). Para Viveiros de Castro

(IBID), “é como se a natureza e a cultura estivessem em desequilíbrio pépetuo; como se entre as duas não pudesse haver paridade; como se à “verdade” em/de uma série correspondesse a “ilusão” na/da outra série”.

Esta formulação seria exatamente o que acredito estar em jogo na enunciação das segmentações aqui enfocadas, por meio de assemelhamentos ou transferências de qualidades entre “espécies” animais e coletivos humanos. Assim, o que segue é uma tentativa de registrar a possibilidade de reconsideração do “aspecto sacrificial” no campo da classificação das unidades sociais⁵¹.

A transferência de qualidades entre as séries natureza e cultura, que aqui observamos, estaria, assim, submetida ao valor pronominal das designações. Estas, por sua vez, valer-se-iam da ambiguidade da posição humana, afirmando que, também no campo das segmentações sociais, é preciso tomar atenção à troca de perspectivas – lidando com a face não-humana dos humanos, por um lado, e a face humana dos não-humanos, por outro. Levadas adiante tais premissas, possivelmente a própria noção de “espécie” se dissolveria, dando lugar à convencionalização imanente (inata) das formações humanas e não-humanas – isto é, ceder-se-ia espaço às consequências do “dado” fundamental de que todos são potencialmente humanos⁵².

⁵¹ Registro somente que *não* possuo informações se este aspecto faz com que as pessoas se transformem nos animais aos quais são assemelhados, no destino pós-morte ou em contextos extraordinários. Ao que me parece, este assehlamento é extraído menos de um destino (de identidades extensivas) que de um fundo (de diferença infinita, justamente) contra o qual se erigem tais atributos. No quarto capítulo, esse tema reaparecerá (e a discussão se completará) por meio de um mito no qual as pessoas com certas características distintivas (pinturas corporais, hábitos alimentares) se tornam, pela ação de um magnífico xamã, diferentes animais de caça.

⁵² Imagino que esta seja uma maneira de refraear aquilo que Wagner (1978) entende por uma tradição não ocidental que insere a “invenção” na esfera da responsabilidade e ação humanas, enquanto a convenção seria o dado ou o inato:

“Although conventional symbolization is necessary to and definitive of every human tradition, comparatively few traditions identify it as the legitimate realm of human action. The idea of collective responsibility for knowledge and human government, and of the “innateness” of the individual and the incidental, is characteristic largely of the rationalist movements that sponsor and emulate the culture of science. A majority of anthropology’s research subjects, however, inverts this order and regard the conventional order as innate.

A tradition that takes responsibility for the deliberate ordering of knowledge and human affairs will obviously approach the issue of “meaning” very differently from a tradition dedicated to the indirect elicitation of an innate knowledge” (:23; grifo meu)

1.7 Mito-chefes

“Meu velho, este que está enterrado aqui, fica só nos olhando”

(Wadjidjiká, junho de 2014)

Vimos que o mito de Tepfori – e sua exegese – articula duas trocas (internamente) distintas: a troca simétrica de irmãs (e, no entanto, uma troca de mulheres que falam línguas distintas) por conhecimentos xamânicos; e a troca entre língua e artefatos culturais. Foi por meio dessa dupla diferença que grupos distintos se identificaram relativamente e que eu sugeri que o campo de unidades sociais djeoromitxi apresenta uma certa desproporção entre escalas. Com efeito, foi pela tensão entre essas duas imagens (de trocas) modelares que se apreendeu a metáfora geradora do campo social aqui explorado, na fecundação entre dois tipos de oposições: um casal germano *cross-sex* falante de mesma língua e um casal afim *cross-sex* de língua diferente, de um lado, e a tensão entre conhecimentos e filiação (grupal) linguística, de outro⁵³.

Agora cabe notar que um chefe, em especial Kubähi, é aquele que contém em si essas tensões e relações, porque pode exhibir, em eventos marcados de sua vida, toda a complexidade que as articula, – com vistas à permanência de seu grupo de parentes. Depois de todos esses percursos entre a biografia de uma figura proeminente e as “unidades sociais” exploradas nas narrativas míticas, perguntemos que tipo de alternância entre identificação e alteração pode produzir um chefe como Kubähi. Creio ter demonstrado como as ações de Kubähi fazem com que um campo de alteridade seja sempre introduzido (no caso dos afins efetivos ou no caso dos Makurap) e posteriormente extraído, e assim por diante. Por meio desse tipo de movimento, foi avaliada a capacidade deste chefe na reunião dos seus parentes depois da dissolução das malocas. Suas movimentações territoriais foram o terreno privilegiado para a delimitação de sua figura de chefia, visualizada por meio da produção e manutenção de seu “grupo” de filiação – o que chamei de “processo de identificação”. As movimentações territoriais de Kubähi, ancoradas como foram em sua expertise em “andar no mato”, também resultaram na extensão de sua rede de relações. Encontrar seus irmãos outrora perdidos, doar uma filha para outro segmento territorial, resgatar sua mãe e tia paterna no seio das colocações de seringa, transmitir técnicas corporais, produzir roças, promover caçadas coletivas, descobrir lugares e remédios-do-mato, etc.: ações que se

⁵³ O próximo capítulo será também dedicado à interferência do ponto de vista feminino.

conjugam no tempo e coagulam um espaço desta maneira conformado pelas relações nele inscritas.

A sociedade kurupfũ, assim, não é aqui dotada de um valor analítico superior ao parentesco. Pelo contrário, é o parentesco mesmo que se confunde com ela, ou com o que se poderia chamar por totalização do social. Esta argumentação certamente não é nova, mas talvez seja mesmo necessário levar a cabo o que sublinha Lima: “O que estou questionando aqui é a transposição de Ego gerado pelas técnicas que utilizamos para fazer genealogias e arrolar o vocabulário de parentesco em nó de relações que vêm a ser consideradas não sociocêntricas, em seguida (2005: 83)”. Com efeito, também aqui o *todo* pode está de par com a rede de relações de *Ego* (característica dos sistemas ditos egocentrados).

No caso dos “coletivos” feitos e desfeitos através da figura de Kubähi, é evidente que a consubstancialidade obtida através da convivência é um valor operativo. Todavia, mesmo sendo sobretudo caracterizados por grupos corporais e não corporados⁵⁴, isso não faz com que o(s) grupo(s) seja(m) somente articulados por pessoas vivas (um ancestral em comum, lembremos, é o que caracteriza a definição de grupos sociocêntricos). O caso é: Kubähi, assim como Alonso Erowei Djeoromitxi ou Pororoca Wajuru (mortos há mais de uma década), pelas redes que construíram ao longo de suas vidas, continuam, mesmo depois de mortos, sendo pontos de identificação para seus parentes em linha direta, e um ponto de diferenciação frente a outros grupos de parentes articulados por outros “chefes”.

Chamo aqui a atenção para a intensa presença de Kubähi – e dessas outras figuras – ainda hoje na vida de seus parentes, pois ele, em sonhos, visita frequentemente um dos seus filhos, um jovem pajé, e, ainda fornece, em sonhos, caça para sua viúva. Através das conversas que entretém, Kubähi continua a aconselhar a seus filhos e netos, bem como está desenvolvendo a capacidade xamânica de seu filho. Algo ciumento (como todo morto?), Kubähi frequentemente se ressentido da saída de sua viúva para visitas em outras localidades. Não é incomum que, cada vez que Wadjidjiká tenta ir à cidade ou a outras aldeias, grandes temporais acometem o barco onde ela se encontra. Ninguém tem dúvidas que os raios e trovões destas tempestades dizem respeito à ira provocada em Kubähi pelo seu ciúme conjugal.

⁵⁴ Até mesmo, por exemplo, a patrilinearidade, modelo de definição grupal, se ancora na consubstancialidade entre pai e filhos, a função conteúdo masculina, *construída* por meio de diversas inseminações durante a gravidez e que necessita de um *continente* feminino para ser levada a cabo. Abordaremos essas relações no próximo capítulo.

Ademais, ninguém falará simplesmente seu nome, mas dirá: “Meu irmão (velho/pai, etc.), este que está enterrado aqui” e prosseguirá. O local de enterramento de um chefe tornar-se-á um ponto de identificação e sustentará em grande medida a memória de identificação que este chefe proporcionou. Lembremos ainda da fala de sua viúva reportada no início do capítulo: “Meu velho dizia que aqui mesmo ele iria ser enterrado”.

A presença dos mortos na aldeia dos vivos será abordada nos capítulos seguintes. Por ora, é preciso saber que os pontos figurados pelos chefes dispõem, por um lado, a assimetria interna, para aqueles que se reuniram em torno dele num assentamento territorial (na Baía das Onças, Kubähi como ascendente e velho conhecedor), e por outro, uma simetria (por vezes invalidada), para o ponto de vista externo (Kubähi como um chefe entre outros chefes)⁵⁵. Este último aspecto pode ser entrevisto na figura de Kubähi como “chefe do pessoal” da aldeia Baía das Onças, disposto ao lado do pessoal de outros chefes de outras aldeias. Mas digo “simetria invalidada” porque Kubähi aparece sempre como um grande chefe, cuja capacidade de reunião (de consanguíneos e afins) é atestada por suas disposições um pouco mais astutas e corajosas que outros chefes de (pretenso) mesmo calibre que ele.

Dentro da mata havia alguns dias, para uma excursão do GT da Funai, numa das conversas que entretive com um amigo Wajuru, pude saber que ele mesmo havia “se quebrado muito” depois do segundo derrame sofrido por seu pai, um afamado pajé. Entretanto, emendou, com a morte de Kubähi, não era somente um que “havia se quebrado”, mas muitos dali, de diversas aldeias, inclusive ele mesmo. Com efeito, o lamento pela morte de alguém parece ser um índice irrefutável da constituição de relações que esta pessoa efetivou, e seu local de enterramento permanecerá como índice deste processo de identificação.

Estou ciente que a discussão até aqui empreendida sobre a chefia tradicional esteja aquém à conformação de um espaço político com P maiúsculo e seus atores. Mas isso guarda alguns motivos, e, ao que parece, devemos manter em mente a seguinte sugestão de Lévi-Strauss sobre “o bando” nambiquara: “O poder político não se afigura como resultado das necessidades da coletividade; é o próprio grupo que recebe os caracteres [...] do chefe potencial que lhe preexiste” (Lévi-Strauss, 1996, p. 291). Acredito firmemente que, também entre os Kurupfũ e Djeoromitxi, se há algo que seja prévio, isso não pode ser um grupo já constituído, ávido por um poder central. A condição prévia para a conformação de um grupo

⁵⁵ Tomo aqui emprestados os termos das formulações de Lima (2005, p. 100- 117) sobre a sócio-lógica Yudjá.

são pessoas cujos caracteres pessoais, isto é, suas aptidões, não existem fora de suas relações, e parece ser somente depois de sua morte que este processo se confirma. O corpo enterrado é o índice deste parentamento, enquanto a alma (*hinõ*) que subiu ao céu é um índice de alteração (perigoso para aqueles que não podem lidar com sua potência). Enquanto o *hinõ* se movimenta novamente, o corpo se territorializa.

As relações entretidas durante a vida são vistas como extensões das pessoas, convertidas seja pela aliança de casamento, seja pelo abandono de um sítio já constituído em favor de uma vida alhures, seja, ainda, pela relação de enfrentamento e alianças com não-indígenas. Essa extensão não se encerra com a morte, mas parece ser por ela invertida. Enquanto seus parentes vivos continuarão o processo de parentamento permitido pelas ações (*andanças*) do chefe, conformando um ponto de identificação ascendente remetido não obstante ao local de enterramento de seu corpo, a dispersão realizada por sua alma na mudança para um outro grupo local (o céu) introduzirá fissuras nesta identificação. É a relação metonímica corpo/alma que permite, ao meu ver, afirmarmos que, se todo morto é perigoso, alguns são mais do que outros, dado que o perigo se mede pela extensão de relações produzida durante a sua vida. Creio haver aqui uma ambiguidade entre o caráter ancestral e predatório dos chefes, pois sua trajetória de vida é espelhada (invertida simetricamente) no seu destino pós-morte.

Tenho ainda mais de uma razão para mencionar o bando nambiquara, pois a partir dele Lévi-Strauss aventou ser a *engenhosidade* a forma intelectual da *generosidade*: uma característica requerida a qualquer chefe indígena (id: 294). Kubähi é um homem que nasceu no tempo da maloca, e de sua memória conserva os resguardos/interdições a que foi submetido para tornar-se bom caçador, trabalhador em roças e manipulador de remédios (venenos) do mato. São tais restrições corporais e interações passadas o que lhe conferiu a posição de avô, isto é, aquele que aconselha, infringe resguardos aos netos, planeja roças e caçadas, avisa dos perigos na mata, dos locais dos donos dos animais, e das ações dos espíritos que estão acometendo algum parente doente. Em suma, Kubähi dirigia a vida aldeã na Baía das Onças através de uma autoridade que não é senão daquele que conhece seu próprio território e os territórios de Outros coletivos, humanos e não-humanos.

Como um chefe nambiquara, ele detinha “um conhecimento cabal dos territórios frequentados por seu grupo e pelos grupos vizinhos. [...] Constantemente saia [sic] em sondagem de terreno ou exploração, e mais parece voltar em torno do seu bando do que a

conduzı-lo (Lévi-Strauss, 1996: 294)”. Porém, ao contrário desses e de maneira semelhante aos Tubi-Cavaıba que o etnógrafo francês visitou, Kubähi detinha também uma considerável expertise xamânica⁵⁶.

Kubähi manejava muitos venenos, mas, sublinha-se, não quis ensinar tudo o que sabia para seus filhos, pois aquele que manipula certos venenos deve tomar uma série de banhos com ervas que neutralizam. Dado o potencial perigoso desse conhecimento, para si e para outros, a relação de transmissão é sustentada por uma boa dose de confiança. Kubähi escolheu seu filho Marcos para andar sempre junto com ele no mato e lhe ensinar sobre os venenos-do-mato, ao passo que incentivou seus outros três filhos mais velhos a frequentarem a escola e tornarem-se professores. O ‘conhecedor’ é um observador em, ao menos, dois sentidos: ele distingue muito bem em quem pode confiar para repassar seus conhecimentos, contando que esta pessoa não fará mal a outrem; um conhecedor se constrói pela capacidade de observação daquilo que se quer conhecer, i.e., remédios-do-mato.

Destes fatos, condução territorial e construção de parentes/especialistas, decorrem os aspectos que julgo importantes como *atratores* do campo social aqui explorado por meio da biografia de Kubähi. O primeiro deles refere-se à equivalência entre as “tribos” colocada pelo mito do Começo dos Tempos. Porque tais tribos – isto é, os coletivos cognáticos prefigurados por um casal de falantes de mesma língua – foram dispostas pelos demiurgos como partes independentes umas das outras, decorre que um homem, um chefe – e sua esposa –, apareça como uma unidade para outras unidades. Neste sentido, este homem não pode, digamos, sair do mito.

Entretanto, como um chefe que se estabeleceu depois da dissolução das malocas, Kubähi reuniu outros homens e suas famílias provenientes de outras malocas. Neste sentido, ele nos remete, sugiro, a uma singularidade que se baseia em “exibir que contém em si mesmo as múltiplas e heterogêneas relações que o permite, ou ao seu clã, produzir mais relações (Strathern 1991: 201; tradução minha)”. Depois do tipo de desagregação provocada pelos padrões seringalistas, a chefia de Kubähi, através de suas andanças e movimentações, restituiu, acredito, um ponto que possibilitou processos de aparentamento que, não obstante, não deixam de ser concebidos como identificações entre diferentes Outros.

⁵⁶ Veremos no terceiro capítulo os atributos dessa expertise, pois Kubähi não era um pajé completamente formado antes de falecer. Isso só aconteceu no seu *pós mortem*.

Simultaneamente, como conhecedor das formas antigas (pajé, belo caçador, bom conhecedor dos venenos-do-mato), Kubähi revela, por outro lado, a multiplicidade constitutiva de cada especialista, baseada numa assimetria entre as pessoas (do tipo velhos / jovens) de um mesmo “coletivo” de parentes. E este é o segundo ponto, que creio ser restituído pelo mito do *Tepfori*, onde se revela a quebra de unidade de um grupo “tribalizado”. Justamente por colocar ou discriminar a existência dos Kurupfü, este mito introduz uma diferenciação (uma assimetria) da ordem do conhecimento – ou da cultura – na equivalência linguística relativa às tribos do primeiro mito. Isto é feito, vimos, através de processos de predação de conhecimentos, possibilitados, contudo, pela troca de esposas: dispondo a troca restrita de irmãs como esquema conceitual básico da exogamia de grupo. Pelo mito de *Tepfori*, parentesco e cultura se exprimem como artefatos relacionais produzidos pela ação das pessoas, e, em especial, daquelas realizadas por chefes de famílias⁵⁷.

A mistura de que falam os Djeoromitxi e povos vizinhos é o modo pelo qual se sai do primeiro mito, no qual as tribos mantinham-se separadas. Contudo, para ser-se chefe, ponto de identificação dos coletivos, deve-se voltar para o segundo mito: franquendo as distâncias entre coletivos cognáticos por meio de troca de esposas, processos de aparentamento e predação de conhecimentos. Assim, mesmo sendo reconhecidamente versões, ou seja, substratos de acontecimentos que mudam ao longo do tempo, o mito mantém-se sempre como aquilo contra o qual as ações podem ser percebidas e avaliadas. Dito desta maneira, o tempo presente, não menos que as pessoas, aparecem como um ponto flutuante, uma fulguração no intervalo da duração remetida ao mito, e, não menos importante, produzida sempre atualmente pelo parentesco.

Os chefes são aqueles que, durante a sua vida, introduzem uma certa simetria no escopo entrópico desses fluxos. Tampouco eles podem escapar do aniquilamento, da completa desapareção, do Nada. Antes de chegarmos a isso, consideremos os conteúdos associados à construção da pessoa no campo de parentesco até aqui esboçado.

⁵⁷ Noto, de passagem, que esse aspecto parece nos remeter às características de um *big man* melanésio, pois Kubähi: “simultaneously stands out and stands among other man as homologue a such unit (a clan)[...] The singularity of the big man is shown to contain within it those multiple heterogeneous relations which enable him- or his clan- to make more relations (Strathern, 1991, p. 199-201)”. Por outro lado, em vista de suas capacidades especializadas, a figura de Kubähi igualmente ressoa no que diz Strathern sobre os *great man*: “As far as great man are concerned, the emergence of a specialist great man from an ordinary man is focused on the development of an individual person, [...] and comprise among themselves the several parts of a collectivity of great man whose specialist and heterogeneous power *can not* be reduced to a single form (Strathern, 1991, p. 199; grifo meu)”.

II- PARECER NÃO SER PARENTE

“ ‘This is marriage, not murder’, one women said when I asked about whether people disliked asymmetric marriage sequences. [...]Marriage and murder are conceptually in the same family” (Stasch 2009: 196).

No capítulo anterior, acompanhamos a biografia de Kubähi e sugerimos um paralelismo com as principais categorias presentes em duas narrativas mitológicas. Abordamos a existência de sub-grupos e os etnônimos a eles vinculados, tomando atenção às dificuldades postas, para a descrição de suas relações entre grupos, por fenômenos de incongruência escalar. Ao final do capítulo, eu sugeri que o tipo de chefia constituída ao longo do tempo e do espaço, e elaborada por relações que a identificam, fazem borrar as distinções entre egocentrismo e sociocentrismo, enquanto categorias analíticas antropológicas. É hora de avaliarmos essa sugestão no que se refere ao parentesco djeoromitxi.

Com este propósito, o capítulo presente focalizará o idioma da construção dos corpos de parentes por meio de conteúdos/substâncias específicas, como, paradigmaticamente, o sangue paterno, introduzido repetidas vezes no útero feminino durante a gestação, e a bebida fermentada produzida pelas mulheres. Para chegarmos aos simbolismos associados a estas substâncias, primeiramente abordarei o regime de alianças e sua articulação com o sistema terminológico. Este trecho contará a sua própria história de formulação, pois as conclusões que ali cheguei são somente sugestões de leitura das categorias djeoromitxi, elaboradas à partir de trabalhos sobre o parentesco de outros povos amazônicos e centro-brasileiros.

Tendo este cenário em mente, argumentarei, em seguida, que a noção de consanguinidade e afinidade são recobertas por conteúdos etnográficos relativos à personitude. Esses conteúdos serão acessados através de uma figura de dividualidade, entendendo, como diz Taylor a respeito dos Jívaro, ser a personitude “invariavelmente dual, no sentido de que é baseada na internalização de uma figura de alteridade (2001, p. 49; tradução minha)”. Apostarei na noção de “dividualidade” a fim de atender à dimensão

“simbólica” das práticas terminológicas e matrimoniais djeoromitxi. Tenho o intuito de mapear os estatutos ambíguos da consanguinidade e afinidade, e mostrar como podem ser melhor entendidos sobretudo se pensarmos em fluxos de substância/analogia.

Prosseguiremos tratando da construção de corpos assemelhados, no contexto dos ritos femininos da menarca e da menstruação, e nas interdições que incidem sobre os jovens meninos, seja em relação ao produto de sua caçaria, seja em relação ao consumo de bebida fermentada, produção feminina. Este capítulo trata da operação de conversão efetuada pelas mulheres sobre linhas de substâncias masculinas, como um modo privilegiado de visualização do parentesco e da personitude. A abordagem da morte e destruição de pessoas, relacionadas à esta conversão, é uma passagem necessária para que adentremos no tópico abordado no próximo capítulo: os pajés e os coletivos trans-específicos.

2.1 Terminologia e Casamento: um caso ngawbe na amazônia?

Para começar, notemos as principais equações da terminologia vocativa presentes no parentesco djeoromitxi⁵⁸.

Tabela 03: Termos de parentesco em Djeoromitxi⁵⁹.

| | TERMO | KINTYPES PRINCIPAIS |
|---|-------|-----------------------------|
| 1 | Hotõ | FF; MF; |
| 2 | Kuré | MM; FM; |
| | | |
| 3 | Hotxi | F; FB*, FZS* |
| 4 | Tätxi | M; MZ; FBW; MMZD |
| 5 | Téti | MB; MMZS; |
| 6 | Dikon | FZ; MBW; (f) FZD*; (m) FZD* |
| | | |
| 7 | Neé | (m) eB; (m) FBeS; (m) MZeS; |

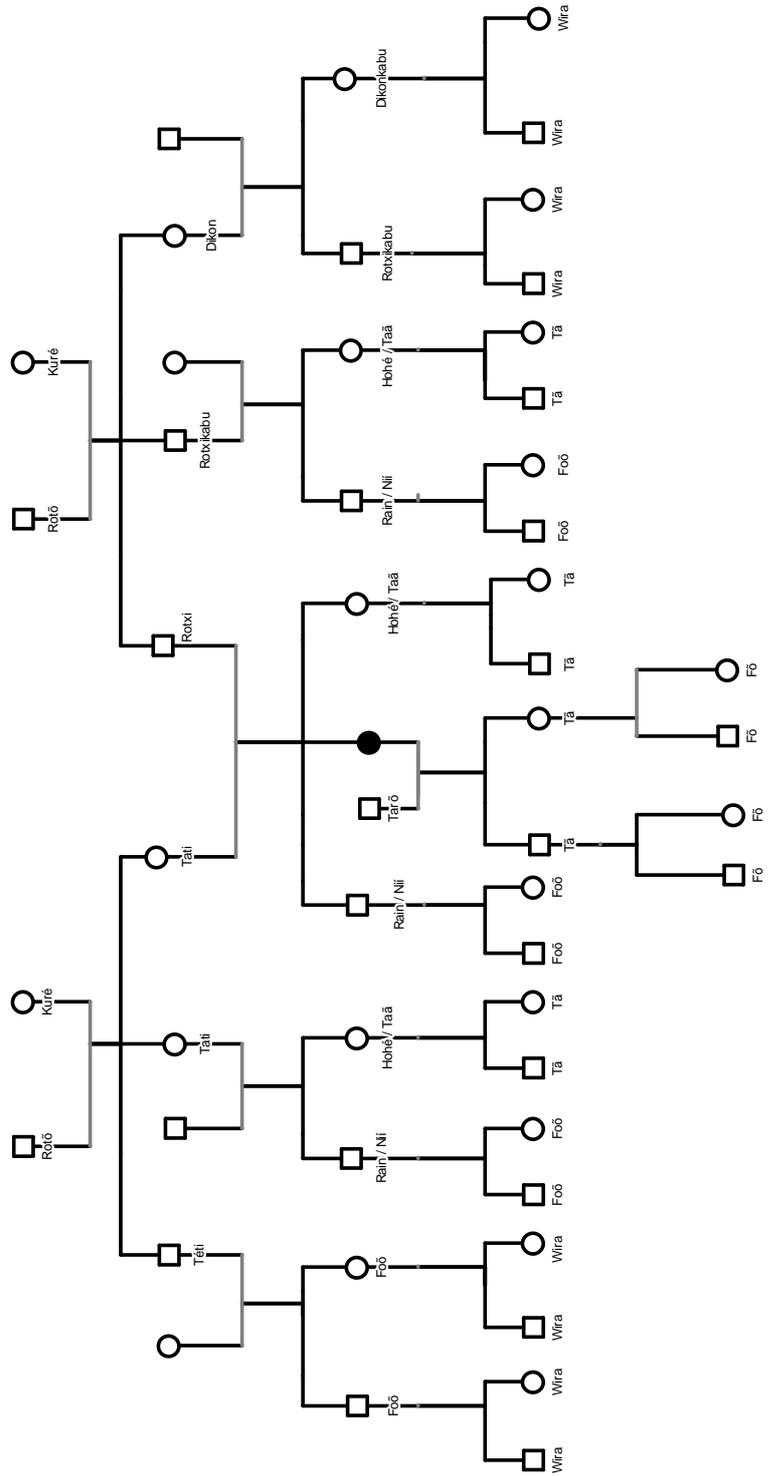
⁵⁸ Devo registrar que, até onde pude saber, a maioria dos termos de referência são produzidos pelos prefixos de posseção + o termo vocativo que pode ser consultado na tabela abaixo. O termo de referência para M, contudo, parece diferir deste esquema, pois é construído com os prefixos de posseção + o termo *dji*. Assim, *djevetxia dji*, “minha mãe”; *a dji*, “mãe dele”; *i dji*, “tua mãe”. Além disso, os termos para MH e FH são termos descritivos, *tãtitarô* e *hotxitãdi*, respectivamente.

⁵⁹ A marcação obedece: (m) /male/ ego masculino e (f) /female/ ego feminino; /e/ (elder) mais velho e /y/ (younger) mais novo. Os kintypes marcados por * recebem um sufixo diminutivo /-kabu/.

| | | |
|----|-------|---------------------------------------------------|
| 8 | Psiré | (m) yB; (m) FByS; (m) MZyS; |
| 9 | Veé | (m) eZ; (m) FBeD; (m) MZeD; |
| 10 | Nií | (f) yB; (f) FByS; (f) MZyS; |
| 11 | Rain | (f) eB; (f) FBeS; (f) MZeS; |
| 12 | Pako | (m) yZ; (m) FByD; (m) MZyD; |
| 13 | Hohé | (f) eZ; (f) FBeD; (f) MZeD; |
| 14 | Taã | (f) yZ; (f) FByD; (f) MZyD; |
| | | |
| 15 | Itxi | (m) D; (m) BD; (m) MBD, (m) FBSD; (m) MZSD; |
| 16 | Ukü | (m) S; (m) BS; (m) MBS; (m) FBSS; (m) MZSS; |
| 17 | Tã | (f) Ch; (f) ZCh; (f) HBCh; (f) MZDCh; (f) FBDCh; |
| 18 | Teé | (m) ZCh; (m) MZDCh; |
| 19 | Foõ | (f)BCh; (f) MBCh; (f) MZSCh; (f) FBSCh; (f) HZCh; |
| | | |
| 20 | Fõ | ChCh; |

| | Termos de afinidade | |
|----|----------------------------|------------------------------------------------|
| 21 | Tarõ | H; HB; |
| 22 | Tãdi | W; WZ; |
| 23 | Rainõ | DH; ZH; HB; FZH; |
| 24 | Rotõtxi | WF; WFB; HF;HFB; HMB; |
| 25 | Ditché | SW; WM; WMZ; BW;WBD;WZD;HZD;HM;HZ; |
| | | |
| 26 | Wirá | FZChCh; MBChCh; FMBCh; FFZCh; MFZCh; MMBCh; |

QUADRO TERMINOLÓGICO PARA EGO FEMININO-
PARENTES CONSANGUÍNEOS



Desta tabela, quero notar primeiramente que, nos termos para siblings, Ego masculino e Ego feminino usam um conjunto de termos distintos. Além disso, na terminologia djeoromitxi estão presentes equações oblíquas de feição Crow: “a classificação dos primos cruzados obedece em geral [...] a assimilação dos patrilineais a F e FZ, e dos matrilineais a 'filhos', para um homem, e a 'sobrinhos' para uma mulher” (Coelho de Souza, 2002, p. 463)⁶⁰. Essas equações se aplicam sobre uma terminologia de “duas seções”, que reparte os cognatos em duas categorias segundo o critério do cruzamento ($F=FB \neq MB$; $M = MZ \neq FZ$), mas sem estender esta divisão aos parentes em $G\pm 2$ ⁶¹.

Além das equações oblíquas, que já neutralizam o cruzamento em G_0 , consanguinizando os primos cruzados, pode-se observar, no plano das atitudes, uma “havaianização” que se expressa por meio da partilha de alimentos, da colaboração nos trabalhos e no respeito que se deve observar com todos primos, sejam eles cruzados ou paralelos, incluindo os uterinos e residencialmente distantes. Tendo isso em vista, começemos a análise pela categoria que parece compensar essa consanguinização, a última categoria do quadro, a categoria *wirá*, a qual recobre os cônjuges preferenciais, sendo eles filhos de primos cruzados (FZChCh; MBChCh) e, reciprocamente, primos cruzados dos pais (FMBCh; FFZCh; MFZCh; MMBCh). Tendo por base que a categoria *wirá* codifica os cônjuges preferenciais, note-se que esta categoria afiniza retrospectivamente aquelas posições que foram consanguinizadas em G_0 : os primos cruzados e os pais de primos cruzados “tornam-se” sogro/a, embora se tenha termos de afinidade separados.

⁶⁰ Mais adiante, eu abordarei os termos para primos cruzados, mas observo que sua “estabilização” de feição Crow não foi ponto pacífico durante a pesquisa. Na verdade, eu também pude saber das seguintes equações: D para a prima cruzada patrilineal, do ponto de vista masculino, e F para o primo cruzado matrilineal, para o ponto de vista feminino. Essas equações poderiam ser consequências de um ciclo de casamento amital. Mas note-se que são inconsistentes com as esqueções Crow e igualmente com as equações Omaha, que seriam as seguintes: para Ego masculino, as primas cruzadas matrilineais são D (Crow) or M (Omaha), e as primas cruzadas patrilineais se tornam FZ (Crow) e ZD (Omaha). Para Ego feminino, os primos cruzados matrilineais são BS (Crow) e MB (Omaha), e os primos cruzados patrilineais são F (Crow) e S (Omaha).

Sobre a terminologia Crow-Omaha, ver Lounsbury (1964); Trautmann & Whiteley (2012); Coelho de Souza (2002; 2012a); Coelho de Souza (2011: 27, nota 17).

⁶¹ Utilizo a noção de terminologia de “duas seções” apoiada em Murdock (1949), para significar todas as terminologias que operariam com as duas equações [$FB=F$ e $MZ=M$], a partir das quais os parentes paralelos se tornam estruturalmente redundantes. Ver Coelho de Souza (2002: 75, nota 04) sobre o princípio de equivalência entre germanos de mesmo sexo ou, nos termos da escola semanticista americana, uma “same-sex sibling merging rule” (p.ex., Lounsbury 1964, Scheffler & Lounsbury 1971; cf. Parkin 1996:60-67” (id.).

A categoria *wirá* é reconhecida, pelos outros povos indígenas que ali convivem, como uma categoria djeoromitxi para cônjuges preferenciais e para a amizade/companheirismo entre pessoas de mesmo sexo. Em relação à tradução do termo, certa vez um amigo wajuru, filho de Pacoreiru Kurufpü, me disse tratar-se dos “compadres”. Outro amigo wajuru me disse ainda serem os *wirá* análogos aos “companheiros”, chamados por *ogüaiküp* na língua wajuru. Ademais, como pude saber de uma interlocutora makurap, em sua língua os “companheiros” *wirá* djeoromitxi chamar-se-ão *auké*. Não tenho certeza se as categorias wajuru e makurap corresponderiam, como na djeoromitxi, às posições de cônjuges preferenciais, embora ache provável que sim.

É verdade que tive notícias de casamentos amitais no passado – que se poderia relacionar com a obliquidade terminológica –, todavia, do ponto de vista do sistema, as equivalências FZD=D e M=FFZ (coerentes com o caso amital) não são efetivamente realizadas, e, em seu lugar, podemos observar as equações crow FZD= FZ e MBD=D, para Ego masculino. Voltarei a este ponto adiante; por ora, considerando tais equações, as cônjuges preferenciais para ego masculino, filhas de sua prima cruzada (suas *wirá*) seriam, no primeiro caso, classificadas como ‘FZD’, e, no segundo caso, como ‘DD’⁶². Nesse raciocínio, não levo em consideração as possíveis equações crow em G₋₁ que, no caso djeoromitxi, são justamente bloqueadas pela categoria *wirá*. O que a categoria *wirá* faz é limitar ou bloquear a consanguinização implicada pelas equações oblíquas crow, pois no nosso caso elas só funcionam em G₀.

Sendo assim, a intergeracionalidade é intrínseca aos *wirá*, mas o que precisa ser ressaltado é que a afinidade se introduz a partir da segunda geração. O sistema djeoromitxi, cuja terminologia oblíqua, de feições majoritariamente crow, implica em proibições dos cognatos cruzados em G₀ e não a estende para as gerações adjacentes. A categoria *wirá* cobre certas posições que seriam, do ponto de vista dravidiano e iroquês, paralelas (‘F’Ch), cruzadas (‘FZ’Ch;(m) ‘Z’Ch; (f) ‘B’ Ch) e neutras (‘Ch’Ch). Vê-se, assim, que a categoria *wirá* implica a violação da regra de “ascendência uniforme” elaborada por Sol Tax, a saber, “If somebody whom Ego calls A has parents whom ego calls B, then the parents of all who are called A are B” (Tax, 1955, p. 20). Um *wirá* pode ser, por exemplo, para Ego masculino, filho/a de uma ‘FZ’ (Dikon) ou de uma ‘D’ Ch (Fö), e filho/a de um ‘F’ ou de um ‘S’.

Sendo *wirá* uma categoria de afinidade (os *wirá* são cônjuges preferenciais), é possível associá-la a um princípio de cruzamento? Se sim, qual seria a forma desse princípio? Se

⁶² Utilizo aspas simples para marcar termos ou kintypes em acepções classificatórias.

quisermos manter a hipótese de que cruzamento expressa afinidade ou desposabilidade, que tipo de sistema teríamos aqui? Minha pergunta é bastante inspirada naquela formulada por Coelho de Souza (1995) para o caso xinguno: “Saber em que medida o cruzamento não-dravidiano (isto é, não dedutível do princípio $MBC/FZC = H, W$) se relaciona à afinidade é obviamente um dos problemas a solucionar”, diz a autora (1995: 132). Assim como no nosso caso, no Alto Xingu estamos diante de “um complexo sistema de interação cujas aldeias exibem ‘uma cultura material de notável homogeneidade, [...] e relações cerimoniais, comerciais e matrimoniais entre elas’ (Steinen 1940 [1884])” (Coelho de Souza 1995: 121). Neste ambiente regional, grosso modo, pode-se observar um cruzamento de tipo iroquês em G_{-1} , e, por vezes, uma deriva hawaiana em G_0 . Essas características são aliadas a uma terminologia específica de afinidade que compromete, segundo a autora, “a prescritividade do sistema, refletindo a incorporação de não-cognatos no campo matrimonial” (id: 132).

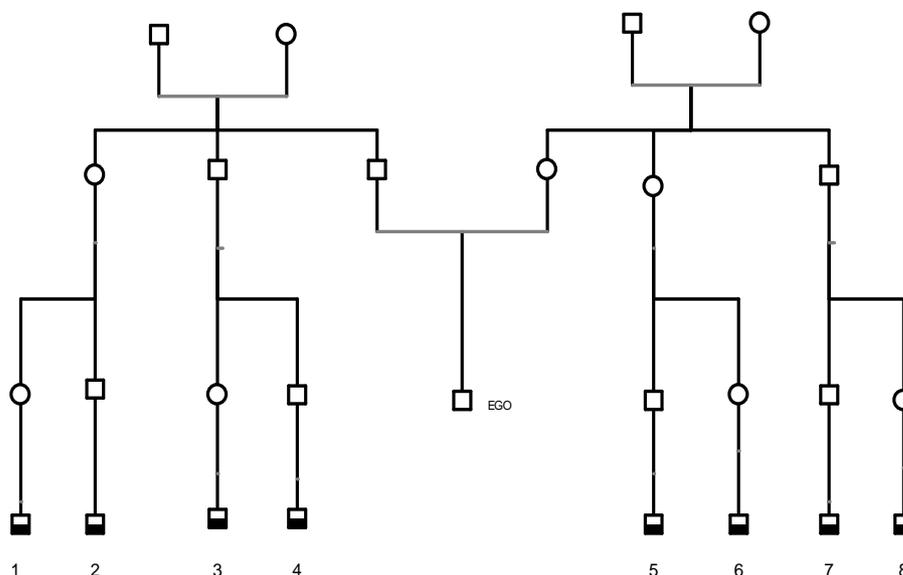
O caso djeoromitxi guarda evidentes similaridades com os casos xingunos: também apresentam uma cultura material homogênea em relação a outros povos que, talvez em decorrência disto ou vice-versa, são cerimônia e matrimonialmente aliados. Além disso, são comuns às duas áreas a não observação do cruzamento dravidiano em G_0 , além da presença de terminologia específica de afinidade. Vejamos agora as discrepâncias nas duas em relação ao tipo de cruzamento. Adianto: a categoria *wirá* parece expressar um cálculo de cruzamento de “tipo ngawbe” (com interferências oblíquas)⁶³.

Os Ngawbe ou Guaymí Ocidentais, entre os quais esteve Philip Young, são uma população de língua chibcha, habitantes da porção montanhosa do oeste do Panamá. Young (1970: 86) observa a havaianização terminológica que assimila a germanos – portanto, interditos – todos os primos imediatos, extendendo-se também aos primos paralelos mais distantes. Todavia, os primos cruzados distantes não são recobertos pela categoria *ngwae* (germano de sexo oposto) (id:86-88). Entre os Ngawbe, a forma preferida de casamento é a troca simétrica de irmãs entre dois grupos de parentesco (id: 87), mas as alianças só são re-estabelecidas depois de duas gerações (id: 88). Antes de passarmos à discussão do regime de alianças ngawbe em relação ao djeoromitxi, vejamos as similaridades e discrepâncias de alguns cálculos de cruzamento para as posições de filhos de primos⁶⁴.

⁶³ Agradeço a Márcio Silva que, no exame de qualificação da tese, chamou-me atenção a esta possibilidade.

⁶⁴ A definição mínima de cruzamento diz respeito à marca terminológica da diferença entre relações onde um germano de mesmo sexo é o parente de ligação (parelelo) e aquelas onde um parente de

TABELA 04: TIPOS DE CRUZAMENTO⁶⁵



| | 1 | 2 | 3 | 4 |
|------------|----|----|----|----|
| DRAVIDIANO | // | X | X | // |
| IROQUÊS | X | // | X | // |
| NGAWBE | X | X | // | // |
| KUMA | X | X | X | // |

| | 5 | 6 | 7 | 8 |
|------------|----|----|----|----|
| DRAVIDIANO | // | X | X | // |
| IROQUÊS | // | X | // | X |
| NGAWBE | // | // | X | X |
| KUMA | // | X | X | X |

“X” corresponde a parente cruzado

“//” corresponde a parente paralelo.

 * ESTE SÍMBOLO INDICA QUE A DIFERENÇA DE SEXO NÃO É PERTINENTE.

No modelo de cruzamento iroquês, a desposabilidade para Ego masculino é a seguinte: MMBSD = FFZDD=MFZSD=FMBDD (Cf.Viveiros de Castro, 1996, p.52). Note-se que enquanto no cálculo iroquês os filhos de primos cruzados de mesmo sexo são paralelos, no cálculo

ligação é um germano de sexo oposto (cruzado); ou, em outras palavras, se há uma mudança de sexo na passagem da linha direta para a colateral (cf. Viveiros de Castro, 1996).

⁶⁵ Essa tabela obedece aos tipos ordenados por Viveiros de Castro (1996, p. 62)

ngawbe estes seriam cruzados, como no caso dravidiano⁶⁶. Por outro lado, os filhos de primos cruzados de sexo oposto, paralelos no cálculo dravidiano, são aqui, como no caso iroquês, outra vez cruzados – isto é, afins virtuais. É por isso que sugiro ler a categoria *wirá* um caso de cruzamento *ngawbe* com inflexão oblíqua. Como diz Viveiros de Castro:

“Note-se que o caso ngawbe é de certa forma o inverso do iroquês: enquanto neste último o sexo relativo só é levado em conta em G1, ‘coincidindo’ com o cruzamento em G0, para os Ngawbe o sexo relativo só é importante na geração dos germanos iniciais (G2). Os zeros [paralelo] e uns [cruzados] poderiam ser apagados em G2 para o caso iroquês (como o faz aliás Trautmann) e em G1 para o caso ngawbe” (Viveiros de Castro 1996: 63).

Ainda que a categoria *wirá* exiba uma inflexão oblíqua ausente no caso ngawbe, a codificação das posições recíprocas filhos de primos : : primos dos pais é congruente com o cálculo ngawbe. Aqui, como lá, *não* é relevante, como o é no cálculo iroquês, o sexo relativo dos primos em questão.

Em todo caso, Viveiros de Castro também identifica um “sabor crow” para o caso ngawbe: FZ (=MBW), e FZH (\neq MB), são equacionados aos parentes em G², e reciprocamente (f)BCh = (m) ChCh (B=FZS=MBS) (cf. Young, 1971, p. 140-8 *apud* Viveiros de Castro 1996: 60). Embora isso não ocorra entre os Djeoromitxi, eu falo ainda em *ngawbe* oblíquo para o seu caso pois sua principal posição codificada como cruzada aqui é a de *filhos de primos* e *primos dos pais*, enquanto para os Ngawbe, a preferência pelo o casamento é *entre* filhos de primos. Além disso, a categoria *wirá* pode implicar a desposabilidade de parentes bilaterias, para Ego masculino, uma FFZDD= MMBDD, ou, ainda, uma FFZSD=MMMBDD. Por sua vez, o caso

⁶⁶ Este aspecto nos aproxima bastante do caso umeda da Nova Guiné, etnografado por Gell (1975 *apud* Viveiros de Castro, 1996, p. 55). Neste caso, estão em interação quatro patrilinhas terminológicas: o grupo de Ego; os grupos de afins reais ou potenciais de Ego; os grupos com quem o grupo de Ego trocou mulheres na geração anterior (aqui se acham os primos cruzados); os aliados de gerações anteriores (os primos cruzados do pai de Ego, ou filhos de primos cruzados pertencentes a esta categoria na geração de Ego). Diz Viveiros de Castro ser a quarta categoria fonte da segunda, “em um ciclo onde a posição dos grupos ligados por aliança se desloca de um grau a cada geração” (Ibid.). Resumidamente, lá, como cá, “o sistema de casamento transforma realmente ‘afins’ em ‘parentes’, (pois os aliados se tornam não desposáveis), mas que a terminologia de parentesco, ao registrar um deslocamento do estatuto dos grupos ligados ao de Ego, transforma ‘parentes’ em afins, ou antes, em afins potenciais” (Ibid.).

ngawbe não admite casamentos bilaterais: isso parece estar relacionado a seu sistema de filiação.

No caso *ngawbe*, a *aliança* simétrica alia-se ao que Young (1970) chama de *filiação* simétrica: “an individual, male or female, receives patrification from his or her father and matrification from his or her mother. A man passes only his patrification to his children, and a woman passes on only her matrification” (Young 1970: 92). Suponho que isso corresponde ao que se conhece por “descendência paralela”. Mas seria ainda possível pensar em “dupla descendência”, pois ainda que Young fale em quatro patrilineas e quatro matrilineas, ele sustenta sua demonstração do sistema de aliança em seções mistas (a1, b2, etc...sendo o princípio masculino representado por letras, e o feminino, por números, num total de 16 seções possíveis)⁶⁷. Não penso que seja o caso de tentar estabelecer uma definição precisa para a regra de filiação ngawbe pois, ali, patrificação e matrificação não resultam em dois grupos distintos (como é o caso da dupla descendência típica, i.e., um grupo territorial e /ou exógamo e, outro, ritual), mas num conjunto de classes matrimoniais.

Como se sabe, a análise dos casos australianos como dupla descendência foi criticada por Lévi-Strauss, que substitui a isso a ideia de regime desarmônico (descendência *versus* residência): a dupla descendência é mais clara em sistema tipo ashanti, que exibem dois tipos de grupos distintos. No caso ngawbe, não é claro que a matrificação e a patrificação sejam dois estatutos, pois resultam na afiliação ao mesmo sistema de grupos, que se vem multiplicados pela interação dos dois princípios. O caso djeoromitxi, veremos adiante, parece aproximar-se mais da “filiação complementar” (Fortes, 1970) onde M e F transmitem ambos o “estatuto”, a filiação ao seu próprio patri-grupo, mas sem a injunção de paralelismo ou simetria – diferente, então, do que ocorre na “dupla descendência” (e na “descendência paralela”)⁶⁸. Essas definições correspondem a uma noção de descendência baseada na

⁶⁷ Utilizando letras para as quatro patri-classes [A; B; C; D] e números para as quatro matri-classes [1; 2; 3; 4], as dezesseis seções possíveis seriam as seguintes: [A1;A2;A3;A4;B1;B2;B3;B4;C1;C2;C3;C5;D1;D2;D3;D4].

⁶⁸ A filiação complementar foi definida por Meyer Fortes (1970). Ela se distingue tanto da dupla descendência, que suponho ser o caso ngawbe, quanto da descendência paralela. Grosso modo, como na descendência paralela, na filiação complementar está em jogo apenas um estatuto, que mães e pais transmitem aos seus filhos. No entanto, na filiação complementar, pode-se dizer que é o mesmo estatuto (referindo-se aos mesmos grupos grupos, clãs, linhagens), mas levando-se em conta que são duas maneiras conjuntas de relacionar-se a eles: uma plena, político jural, que é a descendência, e a outra, que é a filiação, que pode ter implicações jurais, mas residuais. Na descendência paralela, o estatuto é transmitido segundo um paralelismo de gênero (M -> D / F -> S), ao passo que na filiação complementar esse paralelismo não existe. Ao seu passo, na dupla descendência, dois tipos de filiação (materna e paterna) servem de base para a transmissão de dois estatutos diferentes: (M -> D/S / F->

continuidade linear, e, mesmo no caso da filiação complementar, esta depende de um princípio jural: ambas noções em si discutíveis para o caso ngawbe e para o caso djeomitxi.

No caso ngawbe, diz Young, a filiação simétrica estabelece quatro patri-classes e quatro matri-classes (onde dezesseis diferentes seções são possíveis) por meio das quais o sistema de aliança pode continuar a funcionar. São quatro unidades “trocando bilateralmente irmãs conforme um ciclo de período 3” (Viveiros de Castro 1996: 61). Neste caso, “patrilateral cross-cousin (FFZDD) [...] appears to be at least a theoretical preference [...] it serves, for example, to re-establish the original alliance between groups when these groups are again reconstituted in Gx^2 ” (Young, 1970, p. 90). O casamento com a prima cruzada matrilateral classificatória (MMBDD) também é possível, pois também neste caso não são normalmente reconhecidos laços consanguíneos. Note-se que o primeiro tipo de parenta (FFZDD) é cruzada à iroquesa e paralela à dravidiana, enquanto que para o segundo tipo (MMBDD) as coisas se invertem. A parentela (kindred) *ngawbe*, no interior do qual o casamento é considerado incestuoso, é, ao mesmo tempo, residencial e egocêntrica. Neste grupo, de inflexão virilocal, se por acaso existir uma FFZDD disponível, ela não será casável, posto que será *ngwae* (irmã) para Ego masculino. É o pertencimento ao grupo local que faz com que o laço consanguíneo seja reconhecido, e não a mera cognação pois, diz Young, normalmente não se lembra os laços genealógicos com a FFZDD.

Há mais do que isso em relação à função da “*symmetric filiation*” entre os Ngawbe, pois ela tem o efeito de expandir o pertencimento à parentela, grupo no interior do qual o casamento é considerado incestuoso, e ao mesmo tempo limita as escolhas matrimoniais. Para ser casável, uma mulher só pode ser ou FFZDD ou MMBDD, e não ambas as posições conjuntamente: “If a woman shares filiation with either parent of a man, she may not marry him, and, conversely, if a man shares filiation with either parent of a woman, he may not marry her (id: 92). Neste ponto já temos condições de visualizar a transformação do sistema ngawbe *ngawbe* implicada pelos *wirá* djeomitxi. Trata-se de uma transformação que combina a possibilidade *ngawbe* com a obliquidade do casamento, gerando também a possibilidade do casamento bilateral (FFZDD=MMBDD), que está excluída do casamento entre os Ngawbe (Cf. Young, 1970). Adiante, abordarei a patriliação djeomitxi e os simbolismos associado ao sangue paterno como modo de garantir que as cônjuges, filhas de primos cruzados, não sejam do mesmo sangue que Ego e, assim, pareçam desposáveis. Esta é uma

D/S). Sobre as diferentes possibilidades lógicas de sistemas de descendência, ver Coelho de Souza (2002: 112-3).

maneira de tornar possível o redobramento de alianças de afins, aspecto que estaria bloqueado pelo casamento *ngawbe*. Notemos agora as diferenças entre o cálculo *ngawbe* formal e a transformação *djeoromitxi* sobre este modelo, para depois avaliarmos o redobramento de alianças realizado pelos *Djeoromitxi*. Mas, antes, abramos um parênteses.

2.2 De volta aos *kiyé*

Young articula a filiação simétrica ao casamento entre filhos de primos, por meio da aliança simétrica, entre quatro patriclasses e quatro matricones (num total, como nota o autor, de 16 possíveis seções). O questionamento que eu gostaria de registrar aqui é o seguinte: Young teria descoberto que a descrição de *Nimuendajú* quanto à função matrimonial dos quatro *kiyé* *apinayé* era, na realidade, verossímil?

A descrição de *Nimuendajú* foi, como sabemos, responsável por uma série de controvérsias em torno da descendência paralela e sua conexão com o casamento. *Nimuendajú* argumentava que as metades matrilineares e matrilocais *apinayé* (*Kolti* e *Kolre*), detentoras de série de nomes pessoais, e determinadas pelos círculos das casas, não regulavam, entretanto, o casamento. A regulação do casamento seria feita pelos quatro *kiyé*, grupos fundados na descendência paralela e articulados por uma sistema de troca generalizada, que também regulariam a relação *kramgêd* (de amizade formal). O amigo formal do homem (como ele mesmo) deve pertencer ao *kiyé* paterno, assim como a amiga formal da mulher deve pertencer (como ela mesma) ao seu *kiyé* materno. A regra de casamento seria relativamente simples: “os homens de A casam-se com mulheres de B, os homens de B com mulheres de C, os homens de C com mulheres de D, os homens de D com mulheres de A” (Coelho de Souza 2002:96).

Nimuendajú sofreu contestações por vários autores, que argumentavam, grosso modo, que a descendência paralela dos *kiyé* não poderiam gerar um sistema de grupos exógamos, pois o paralelismo inevitavelmente implicaria na endogamia grupal (isto é, de *kiyé*). Pai e mãe, dos *kiyé* A e B, gerariam um par de germanos A e B: o casamento entre homens A e mulheres B da primeira geração se torna, na geração seguinte, um casamento endógamo, incestuoso. Estas foram, segundo Coelho de Souza (2002), duas implicações da descrição de *Nimuendajú* imediatamente notadas Henry (1940):

“Primeiro, o fato de que a regra de casamento reportada produziria na verdade uma segunda estrutura de grupos, desta vez endogâmicos, formados pelos homens de um *kiyé* e pelas mulheres de outro: A/B, B/C, C/D, e D/A: ‘como todos os homens A descendem de homens A e de mulheres B, e todas as mulheres B descendem do mesmo tipo de casamento’, isto significaria que ‘todos os homens de A e todas as mulheres de B são parentes’ [related], na expressão de Henry (1940:337)” (Coelho de Souza id:97).

De fato, era ponto pacífico entre os críticos de Nimuendajú (Henry; Murdock; Maybury-Lewis; Fox, entre outros) que a exogamia de *kiyé* estaria obscurecendo uma endogamia de parentesco no plano da reiteração dos casamentos (essa também foi a interpretação de Lévi-Strauss na SEP, mas para ele a anomalia apinayé não apresenta grande surpresa, veremos porque adiante). Entretanto, além dessa segunda estrutura endogâmica escondida atrás de uma ideologia exôgâmica de *kiyé*, notar-se-ia ainda que a aplicação da mesma regra produziria o efeito quase contrário, pois, “enquanto que os homens A descendem de pais A e mães B, as mulheres A descendem de pais D e mães A”, o que faria que as “linhas masculinas e femininas associadas em cada *kiyé* não seriam aparentadas entre si” (Coelho de Souza 2002: 97). O curioso era isso: endogamia de *kiyé* para o par W/H, e introdução da diferença no par B/Z.

Essa separação entre B e Z tem efeitos notáveis, pois ela se contraporia ao imperativo de que um sistema de casamento deve necessariamente se apoiar num sistema de grupos – uma limitação nada trivial para a época. Assim, Murdock (1949), por exemplo, enquadra os Apinayé num sistema de dupla descendência, mas assim o faz com alguma hesitação pois, do ponto de vista das regras distintas de afiliação a grupos, não se trataria de simples unilinearidade, ao passo que, por produzirem somente um conjunto de grupos, e não dois, a adequação à tipologia de dupla descendência também apresentaria problemas (cf. Coelho de Souza id:98). Murdock só pode então ver o sistema dos *kiyé* como uma degeneração dos sistemas australianos.

Eis que entra em cena a afiliação sexual paralela entre os Koari (da Nova Guiné) descrito por Williams (1932), que estaria fundada em grupos locais: “o caráter (viri)local do grupo implica que a mulher transmita à filha a afiliação, não da sua mãe, mas àquele onde ela própria foi criada (o de seu pai e irmãos), e ao qual sua filha retornará através do casamento (considerado ideal) com o filho de seu tio materno” (Coelho de Souza id.: 99). Lévi-Strauss

utilizou os Koari para “ler” o material apinayé, dado que ambos seriam exemplos do caráter relativo das noções de endogamia e exogamia:

“categorias endogâmicas e categorias exogâmicas não constituem entidades independentes e dotadas de existência objetiva. Devem ser considerados mais como pontos de vista, ou perspectivas diferentes, mas solidárias, de um sistema de relações fundamentais no qual cada termo é definido por sua posição no interior do sistema” ([1967]2003: 89-90).

Por sua vez, Maybury-Lewis (1960) considerou que a descrição dos *kiyé* feita por Ninuendajú seria um exemplo de (patri)filiação complementar e criticou Lévi-Strauss por confundir descendência e filiação. Entretanto, para este último, a aproximação com o caso koari se justificaria pelo caráter mais fundamental ilustrado por ambos, o qual Lévi-Strauss utilizou em sua resposta à Maybury Lewis, sublinhando que seu livro (SEP) considera “exclusivamente modelos e não realidades empíricas”: “The essence of [sex affiliation] is that male children are classed with their father’s group and female children with their mother’s” (Willians 1932: 51 *apud* Lévi-Strauss 2003: 90, nota 21). Lévi-Strauss retorna aos Apinayé no comentário ao apêndice matemático de A. Weil, dizendo que o estudo algébrico a que este submete o casamento “Murngin” teria demonstrado que o funcionamento rigoroso de um tal sistema conduziria à “fissão do grupo em duas sociedades irreduzíveis” (SEP:263 *apud* Coelho de Souza id.: 100). Foi a partir desta conclusão que Lévi-Strauss enxerga os *kiyé* apinayé como resultado de um sistema de troca generalizada, “cuja evolução teria levado à subdivisão do grupo em ‘sub-sociedades’, unidades endogâmicas implícitas funcionando sob a aparência de instituições exogâmicas (1967:265)” (IBID).

Seja como for, Maybury-Lewis elabora um ponto importante. Ele diz: “no known society relies exclusively on monosexual corporate groups [...] any parallel descent system [...] requires the operation of some complementary institution to unite the monosexual descent lines into bisexual corporate descent groups” (:198 *apud* Coelho de Souza id: 100). Este autor, por meio da distinção entre parentesco e filiação, ainda corrige a suposição de Lévi-Strauss de que todos os homens (e separadamente todas as mulheres de um *kiyé*) seriam parentes entre si, haja vista que descenderiam do mesmo tipo de casamento. E daqui pode advir a

possibilidade de aproximarmos os Apinayé dos Ngawbe, pois Maybury-Lewis sugeriu um esquema que facilitaria essa interpretação.

O autor observou que “dado um número suficiente de membros, não há limites ao número de linhas distintas que um *kiyé* pode conter, e nem todas precisam incluir “parentes” (e muito menos parentes próximos) de Ego” (Coelho de Souza id:103). De acordo com essa possibilidade é que se poderia garantir (com um número mínimo de quatro linhas necessárias) que Ego masculino pudesse encontrar no mesmo grupo que suas M e Z (que é também o grupo de suas FZ-FZD e de suas MBW-MBD), uma esposa que não pertença a nenhuma dessas categorias” (cf. Maybury-Lewis 1960: 194 *apud* Coelho de Souza id: 103). O detalhe importante é o seguinte: essa condição (a evitação da endogamia de parentesco) só estaria garantida com a presença de no mínimo quatro linhas e com a proibição de casamento com todos os primos imediatos (injunção registrada por Nimuendajú), pois os Apinayé incluem as primas paralelas de um homem juntamente com suas Z, e as primas cruzadas ora como M (omaha), ora como Z (hawaiana), ora como D (crow) (Cf. DaMatta 1983).

Antes de avaliarmos a possibilidade de utilização do tipo de cruzamento ngawbe para demonstrar a verossimilidade da regulação do casamento apinayé pelos quatro *kiyé*, como queria Nimundejú, é preciso registrar que, ao que tudo indica, foi a crítica de DaMatta (1983) a qual realmente encerrou o interesse no caso – e tornou aparentemente ociosa todas essas discussões anteriores. DaMatta primeiramente observou que os *kiyé* não eram em número de quatro, mas dois, e, ademais, não regulavam o casamento, e somente a transmissão da amizade formal. Além disso, sustentou que Nimuendajú teria confundido nomes de enfeites com nomes de *kiyé*, gerando assim o esquema quatripartite. Segundo DaMatta, a amizade formal regularia o casamento e o pertencimento aos *kiyé*, e não o contrário. Para DaMatta, a regra de transmissão da amizade formal seria a seguinte: Ego feminino teria como amiga formal a filha da amiga formal de sua arranjadora de nomes, enquanto Ego masculino teria como amigo formal o filho do amigo formal de seu arranjador de nomes. De qualquer forma, essa regra resultaria no estabelecimento de duas linhas (masculina e feminina) no sistema de pertencimento aos *kiyé*. Este, com efeito, teria sido o erro de Nimuendajú: confundir o sistema de linhas geradas pela amizade formal com a afiliação e a transmissão paralela como regra de pertencimento a unidades exogâmicas (cf. Giraldim 2011: 411-2).

Odair Giraldin (2011), com base em sua etnografia dos Apinajé, sustentou ser precária a argumentação de DaMatta, pois este último autor não teria esclarecido como se estabeleceriam as relações de amizade formal. Giraldin mostra que o casamento seria de fato

viabilizado pela amizade formal, mas esta, por sua vez, derivaria do padrão de nomeação. O autor esclarece o seguinte ponto:

“Pelas minhas informações, a amizade formal não é transmitida através da entrega de enfeites, como afirma DaMatta, nem serve para a afiliação a um segundo par de metades. A amizade formal é estabelecida através do arranjador de nomes e independe da entrega dos enfeites [...] Os amigos formais (*kràmngêx*) de Ego (masculino e feminino) serão todos amigos formais (e seus filhos nominados) dos seus arranjadores de nomes [...] os filhos consanguíneos não participam da transmissão da amizade formal junto a seus genitores. Esta ausência dos filhos consanguíneos na transmissão da amizade formal está, segundo minha interpretação, relacionada ao sistema matrimonial ideal criado com aquela relação” (Giraldin, s/d: 8-10).

Segundo este autor, o nominado pertencerá à metade (*kiyé*) a qual pertencer seu arranjador de nome, e, por sua vez, é nesta última relação em que se basearia o estabelecimento da amizade formal. Os amigos formais (*kràmngêx*) de Ego seriam todos os amigos formais (e seus filhos nominados) dos seus arranjadores de nomes (2000: 172). O filho nominado não tem o nome de seu arranjador de nomes, mas o nome que lhe foi escolhido por este último⁶⁹. Diz o autor o seguinte:

⁶⁹ Segundo Giraldin (2011) :

“The Apinaje nomination system involves three to four people. There is the person that receives the name (the named), the person that arranges the name (the name arranger); the person that in fact transmits the name (I’ll call him the nominator) and the person who has the transmitted name (the eponym). Usually, the nominator is also the eponym, since he is the person who must be the *gêt* (MB, MF, FF and all the men from the second ascendant generation) or *tyj* (FZ, FM, MM and all the women from the second ascendant generation) of the named.

This name arranger is always a person who is in his *pãm* (FB), *nã* (MZ), *gêt* (MB, FF, MF), or *tyj* (FZ, FM, MM) category. Even though the name arranger could belong to the *nã*, *pãm*, *gêt* or *tyj* categories (consanguineous or classificatory) of the person who is going to receive the name, there is a predominance of MZ (*nã*) and FB (*pãm*), as name arrangers. The nominator and eponym must be someone who is in the *gêt* or *tyj* category of the person who receives the name. The named person will always be someone who is in the *tãmxw`y* category (Sch, DCh, ZCh, BChCh...) in relation to the nominator and the eponym” (408-9).

“Ego’s formal friends (kràmngêx) (male or female) will all be the formal friends (and their named children) of their name arrangers. [...]Even if Ego has only one name arranger, he will have a group of people who will be his formal friends (kràmngêx). This group will be composed by all the people who will be in a position of named children (kra pyràk) in relation to the senior kràmngêx or junior kràmngêx” (2011: 412).

O nominado pertencerá à metade (Koti ou Kore) de seu arranjador de nomes e não àquela de seu amigo formal (Girardin 2000: 154; 176, nota 15). O arranjador de nomes, segundo este autor, será também o arranjador do casamento de seu *kra* (filho nominado), além de fazer os pagamentos aos arranjadores de nome da noiva (id: 114). A amizade formal apinajé, segundo Giraldin (2011), regularia o casamento da seguinte forma: ela interdita o intercursos sexual entre aqueles assim relacionados, mas o permite entre os filhos consanguíneos de todos os amigos formais. É aí que se torna compreensível, segundo o autor, “uma troca ideal entre as metades Koti e Kore”. O ideal de casamento é que “amigo/a formal se case com filho/a de amigo/a formal ou então que filhos/as consanguíneos de amigos/as formais casem entre si” (s/d:18). Assim é que Ego masculino se casa com a filha do amigo formal de sua mãe ou de seu pai (dependendo da senioridade entre os co-sogros, amigos formais entre si), e para Ego feminino dá se o mesmo. Em outros casos, Ego masculino case-se com a filha de sua amiga formal júnior, e Ego feminino casa-se com o filho de seu amigo formal sênior (Giraldin: 2000; 2011; s/d).

Baseda num princípio de dualismo hierárquico, a filosofia social dos Apinajé indicaria que o casamento deve idealmente ocorrer entre Koti e Kore. Sendo a relação de amizade formal o que estabeleceria o pertencimento aos *kiryé*, juntamente com isso, faria com que o casamento fosse visto como submetido ao dualismo desses últimos. Portanto, visto que Koti e Kore, na concepção do autor, não formam grupos exogâmicos em sentido estrito, a aliança entre eles deve necessariamente ser simbolizada por meio de uma outra instituição: a amizade formal. Esta última, contudo, também não criaria grupos de descendência. É por este motivo

Note-se que o escopo do arranjador de nomes, no que se baseia o estabelecimento da amizade formal, é bastante flutuante: um melhor modelo para o “estabelecimento de grupos”, somente em que pese os grupos cerimoniais, que o autor chama de grupos de solidariedade (Giraldin, 2000). É nesta noção de “grupo de solidariedade” que parece se basear o autor para afirmar a relatividade dos *kiryé*, os quais seriam, até onde pude entender, não propriamente grupos, mas um efeito da filosofia dualista dos apinajé, continuamente remetidos ao mito de Sol e Lua, e necessariamente “simbolizados” por outros meios: a amizade formal.

que Giralдин argumenta que a aliança seria uma relação necessariamente ego-centrada, em que pese o dualismo dos *kiyé*. O primeiro aspecto faz com que Giralдин considere que “each person revives the ideally socio-centered alliance through new social relations of formal friendship” (2011: 415). No entanto, poderíamos falar de um sistema de aliança “as being ideally socio-centered, but empirically realized in a ego-centered way” (id: 414). Sobre tais conexões entre amizade formal e aliança matrimonial, o autor conclui o seguinte:

“The Apinaje function with a dualist ideology of exogamic moieties [Kolti e Kolre], in a cognatic system without the existence of clans or lineage. This system operates empirically through the symbolic creation of these moieties through relations of formal friendship. This way, with ideal marriages between formal friends’ consanguineous children, there is an ideal exchange of members between the two moieties” (2011: 424).

É interessante que o pertencimento aos *kiyé* não produza grupos e só regule o casamento bastante indiretamente, ou quase isso, pois os *kiyé* só teriam existência por meio de uma “criação simbólica” baseada na transmissão da amizade formal que, por sua vez, também não estabeleceria grupos (de descendência), como sublinha Giralдин (2000: 198; 2011). De fato, parece que o “grupo” está o tempo todo escapando de ser identificado. Não duvido que assim o seja, mas confesso ainda ter alguma dificuldade em imaginar um sistema matrimonial inteiramente baseado numa instituição da qual pouco se sabe sobre sua codificação genealógica. Afinal, haveria algum *kyn type* principal para a relação de amizade formal?

Essa questão fica ainda mais interessante com a observação do autor quanto a “indicações de possibilidade de haver uma extensão da aliança por três gerações (atingindo netos de amigos formais)” (s/d:11). A partir de um casamento apresentado, ele afirma que “the alliance between two people can be extended to a third generation” (Giralдин 2011: 420). Num outro trecho, ele ainda acrescenta que existem duas bases para o cálculo de casabilidade: “uma pela consanguinidade, através da interdição de casamento por até três gerações; outra pelos cálculos das relações através da amizade formal” (2000: 195). Ao meu ver, seria preciso demonstrar que estes cálculos não sejam realmente idênticos, pois a distinção não me parece óbvia, visto que não sabemos se há um padrão (de posições genealógicas) para os amigos formais. Giralдин afirma ainda que os Apinaje dizem “que somente pode ocorrer casamento

na geração -4, porque somente nesta geração é que o sangue dos irmãos já teria se misturado suficientemente com outros, evitando assim o perigo do incesto, e nos termos apinaje, o perigo de ‘virar bicho’” (ibid).

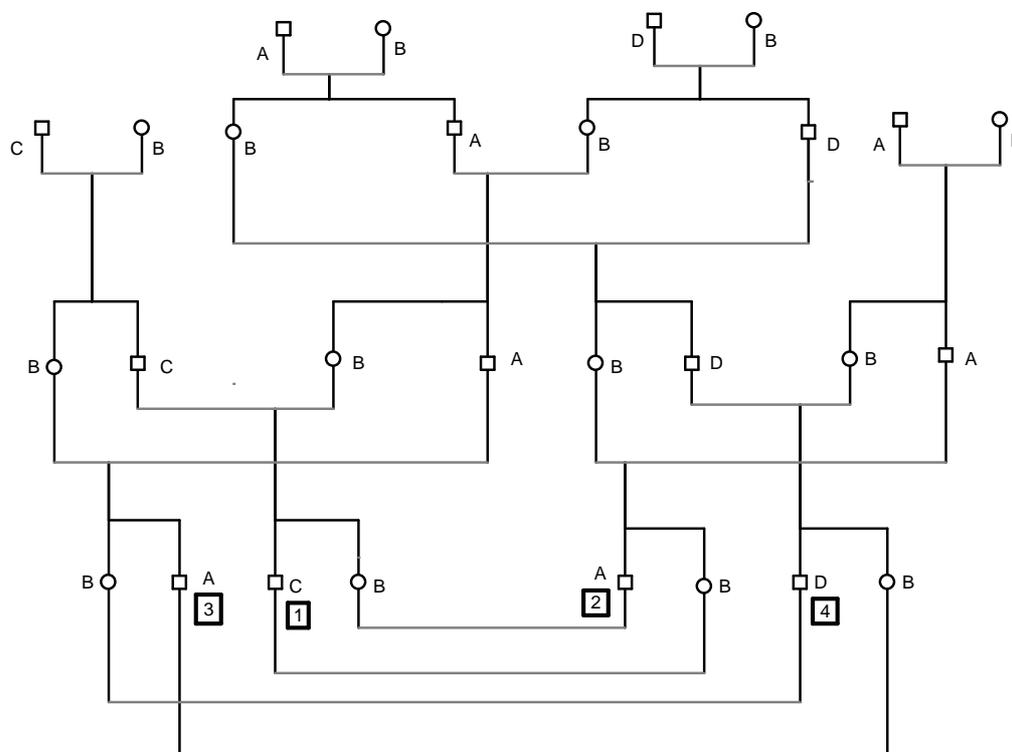
Estaríamos demasiado longe de Nimuendajú? Creio que não necessariamente, pois essa extensão da aliança verificada por Giraldin (op. cit.) entre filhos (ou netos) de amigos formais, de um lado, e um ciclo 4 de gerações, de outro, parece-me ser um ponto importante se quisermos imaginar um sistema de alianças: facilmente pensaríamos num regime de alianças com 4 unidades, interditando os primos de primeira geração. “Puxemos” por aqui.

Insisto na recuperação desse debate pois, sem a intenção de efetivamente contestar Da Matta e Giraldin, eu gostaria entretanto de propor uma rota alternativa. Intuo que a interdição de casamento com primos de mesma geração, observada entre os Apinayé (e verificada entre os Ngawbe), também pode nos trazer algumas pistas. Tal interdição, aliada à consideração de Maybury-Lewis (1960) da injunção do número mínimo de quatro unidades trocadoras (irredutíveis a $2n$ classes), aproxima esses dois povos, lembrando que os Ngawbe apresentam quatro patri-classe e quatro matri-classes (também irredutíveis a $2n$ classes). Se considerarmos estes dois pontos ao lado da aliança simétrica proposta para os Ngawbe (e que Fox (1967) supôs ser possível para os *kyié* apinayé), poderíamos seguir algumas pistas de Nimuendajú.

Segundo Young (1970), entre os Ngawbe, o casamento preferencial se realiza com MMBDD ou com a FFZDD, contando que essas não se identifiquem entre si, isto é, proibindo a bilateralidade. Lembremos que grande parte das críticas dirigidas a Nimuendajú derivavam da insuficiência de seus dados: do fato de ele não ter conseguido prover uma terminologia de parentesco (e, em particular, para posição de primos cruzados) consistente com um suposto padrão dravidiano. Seria possível pensarmos num sistema de casamento entre quatro *kiyé*, tomando atenção aos comentários de Maybury-Lewis (1960) e utilizando o cálculo ngawbe de cruzamento (sem precisar, portanto, supor o casamento de primos cruzados e, tampouco, uma terminologia dravidiana)? No esquema abaixo (certamente especulativo), isso seria verdadeiro se contássemos com um regime de de troca multi-bilateral que incluísse a troca simétrica de irmãs em gerações não consecutivas⁷⁰.

⁷⁰ Segundo Viveiros de Castro & Fausto (1993), a estrutura de aliança típica dos povos amazônicos seria multilateral, operando segundo um regime não-elementar: “Sistemas multilaterais são sistemas de troca restrita inclusiva de múltiplos parceiros, não redutíveis a duas superclasses, nos quais cada um realiza alianças bilaterais com todos os outros através de fórmulas locais e que podem ser descritos por

FIGURA VIII: CASAMENTO ENTRE FILHOS DE PRIMOS COM 4 UNIDADES E DESCÊNDENCIA PARALELA.



| | |
|-----|---------------------|
| EGO | ALTER |
| 1 | MMBDD /MFZDD |
| 2 | MMBSD /MFZSD |
| 3 | FFZDD/ FMBSD |
| 4 | FFZDD/ FMBDD |

| | Kyié EGO | Kyié ALTER |
|---|----------|------------|
| 1 | C | B |
| 2 | A | B |
| 3 | A | B |
| 4 | D | B |

um mínimo de três unidades realizando trocas restritas entre si” (cf. Guerreiro Jr. 2008: 20). Fórmulas locais são definidas do ponto de vista de um Ego específico, e não sob um método de classes. No nosso esquema especulativo, a fórmula local pode se conjugar com uma interferência sobre a unidade das classes: a separação entre B e Z no que diz respeito ao pertencimento ao *kyié*.

- Seguindo as inferências de Maybury-Lewis, note-se que, em todos os casamentos entre filhos de primos, para Ego masculino W é do mesmo grupo que as suas Z; M; FZ; FZD; MBW; MBD.

- Como no caso *ngawbe*, também não há bilateralidade (MMBDD = FFZDD) para W. Todos os casamentos seguem a preferência *ngawbe*, com exceção do casamento 2 (com MMBSD).

Note-se que, no quadro acima, o *kiyé B* é doador de esposa para todas as outras unidades. Creio que outras demonstrações, por meio das quais outros *kiyé* se veriam na mesma posição de doadores, conservariam o mesmo resultado, caso quiséssemos atender aos mesmos pressupostos (4 unidades, descendência paralela, interdição dos primos de primeiro grau, exogamia de *kiyé*). Para o fechamento do ciclo, seria preciso multiplicar o esquema acima por quatro: só então cada unidade tomaria e doaria um número equivalente de cônjuges.

É preciso ainda observar que a filiação simétrica *ngawbe* não produz a fissura entre B e Z, que se pode observar na suposta descendência paralela dos *kiyé* apinayé. Em que pese o casamento de número “2” acima representado, que poderia nos trazer outras questões sobre a interferência dos tipos de descendência no cálculo de casamento, creio que o tipo de cruzamento *ngawbe* pode nos ajudar a sustentar que os *kiyé* talvez regulassem efetivamente o casamento à época da etnografia de Nimuendajú. Além disso, a complementação que o grupo virilocal *ngawbe* adiciona à cognação, tornando bloqueadas as parentas cruzadas segundo seu método, isto é, interditando as cruzadas residencialmente próximas, aponta para as questões que extrapolam o cálculo categorial de casamento, e que provavelmente tornariam possível a descrição de Nimuendajú – se levássemos em conta, por exemplo, a *complementação* fornecida pela amizade formal (falo em complementação e não em substituição de uma forma em detrimento da outra, como parece ter sido a alternativa adotada por DaMatta e Giralдин).

Fechado este parânteses, sem dúvida especulativo, voltemos ao casamento *ngawbe* e às diferenças com o casamento *wirá*.

2.3 casamento ngawbe e casamento wirá

Até aqui, abordamos a terminologia djeromitxi e as diferenças entre os cálculos de cruzamento dos diversos sistemas (dravidiano, iroquês, ngawbe e kuma) para as posições de filhos de primos. Tendo já esclarecido que a categoria *wirá* codifica a afinidade, passemos agora às principais diferenças entre o casamento ngawbe e o casamento wirá. Nesta seção, também abordarei o redobramento de alianças djeromitxi, fazendo sua leitura ao aproximá-lo de um caso jê: os Mebengokre.

FIGURA IX: Casamento Ngawbe (Cf. Young, 1970, p. 93)

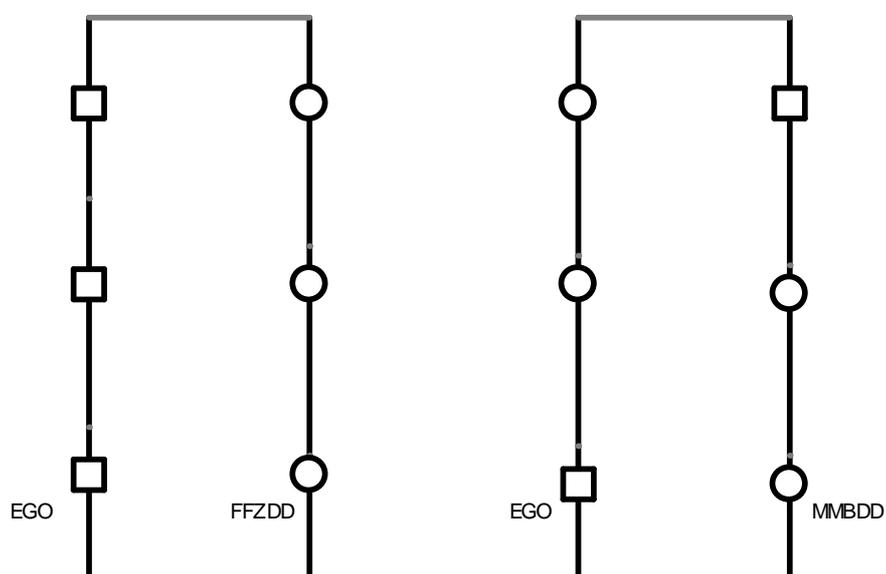
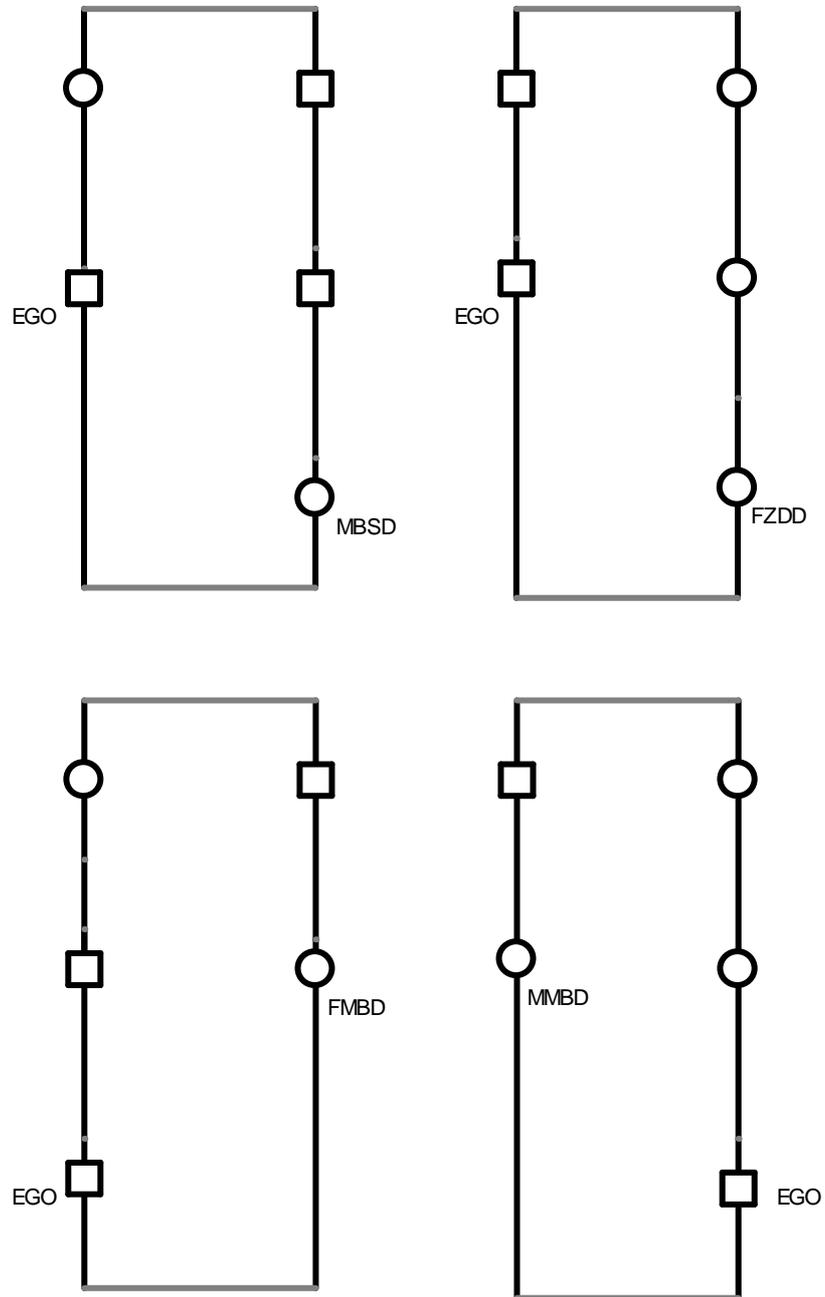


FIGURA X: Casamento Wirá



Avaliemos a relação e o número de entes trocadores necessários, bem como a intergeracionalidade imbutida no casamento *wirá*. Para o contraste inicial, tomarei aqui o modelo de casamento de primos cruzados bilaterais e o casamento *wirá* bilateral.

FIGURA XI: CASAMENTO DE PRIMOS CRUZADOS BILATERAIS

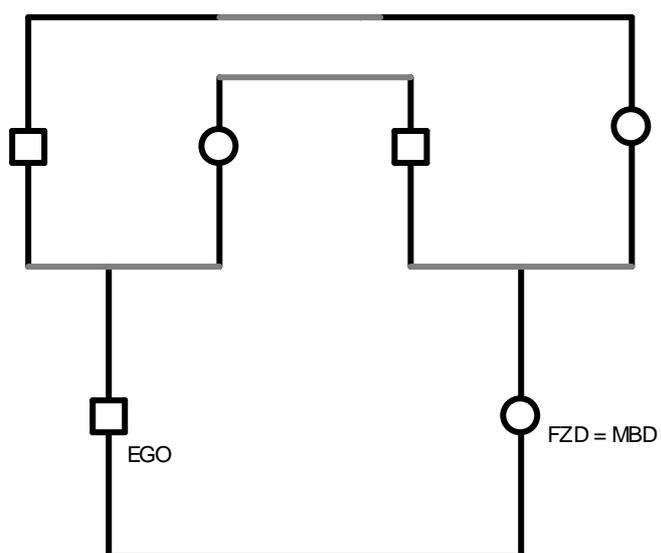
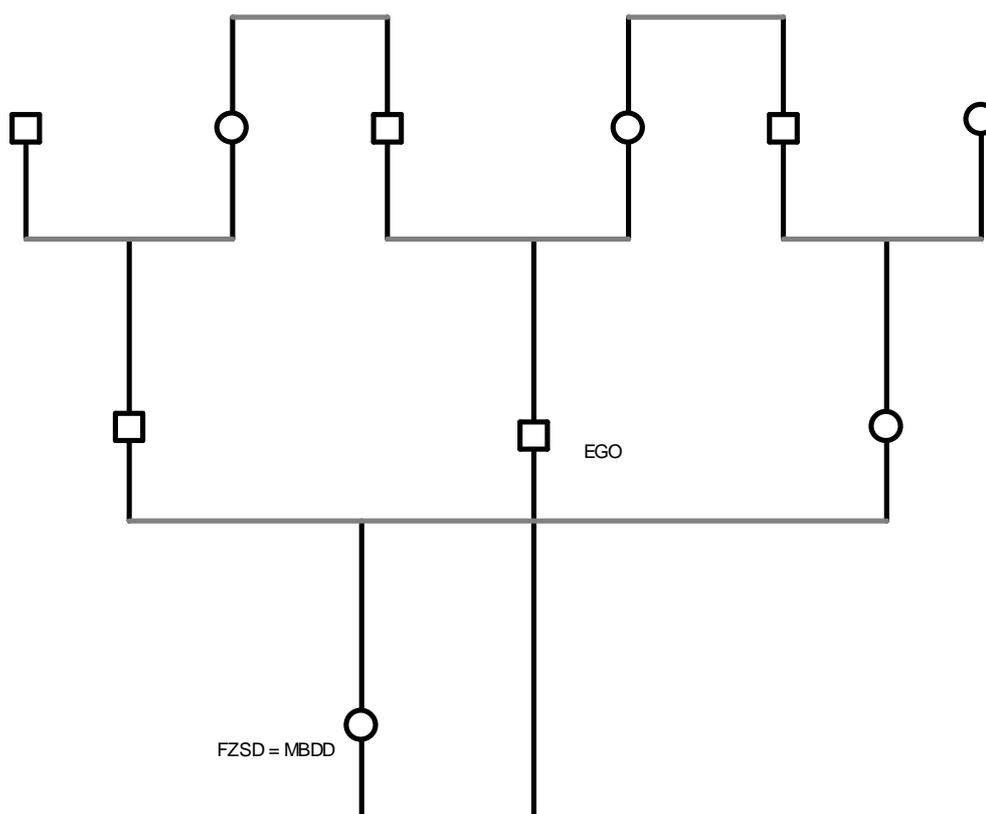


FIGURA XII: CASAMENTO DE *WIRÁ* BILATERAIS



Para a apreciação dos esquemas acima, é preciso também ter mente que o sexo relativo dos primos cruzados é indiferente para o estabelecimento da relação e assim da possibilidade de casamento. Já vimos como o cruzamento *wirá* é diverso do iroquês, presente nos casos xinguanos onde, segundo Coelho de Souza (1995, p. 174), “os cônjuges preferenciais seriam filhos de primos cruzados de sexo oposto, posições paralelas do ponto de vista dravidiano, mas cruzadas num sistema de tipo iroquês”. A principal diferença entre o cálculo de cruzamento *wirá* e o sistema “iroquês” seria que, neste último, “o importante na classificação dos filhos de primos é o sexo relativo de Ego e o parente de ligação; filho de primo cruzado de mesmo sexo é igual a filho de germano de mesmo sexo” (Coelho de Souza, id., p. 142). Essa equação não é válida para os *wirá*, pois o filho de primo cruzado, independente do sexo, é igual à cônica virtual⁷¹.

Mas os cálculos iroquês e *wirá* guardam semelhanças, principalmente quando são pareados frente ao cálculo dravidiano. Concentraremos-nos nestas diferenças em relação ao

⁷¹ Esta é justamente a possibilidade que Coelho de Souza (1995) julgou pertinente para os filhos de primos distantes, e que, posteriormente, foi descrita por Guerreiro Jr (2008) para os Kalapalo do Alto Xingu.

dravidiano. Neste último, o modelo de casamento de primos cruzados bilaterais exige dois casais de germanos de sexo oposto conectados pela troca de irmãs e uma geração para o fechamento do ciclo. Por sua vez, o modelo de casamento de *wirá* bilaterais exigem quatro classes ou quatro casais de germanos de sexo oposto e três gerações para se fechar o ciclo. Neste caso, dois casais de germanos de sexo oposto acoplarão, cada um, um terceiro (afim). É por este acoplamento que o casamento bilateral poderá ocorrer na segunda geração posterior ao primeiro casamento, já que os primos da primeira geração são interditos. Imaginando provisoriamente que o que segue para o regime iroquês serviria também para regime dos *wirá*, a diferença, segundo sugere Viveiros de Castro, seria que:

“os sistemas dravidianos codificariam de modo ‘prescritivo’ um sistemas de troca repetidas de irmãs em gerações consecutivas – ou seja, ‘casamento de primos cruzados bilaterais’ –, ao passo que as configurações iroquesas estariam associadas à troca de irmãs não-repetível em gerações consecutivas (note-se que não achamos equações do tipo MB= WF etc. em sistemas iroqueses), isto é, a um ciclo de troca mais longo, visto que os primos cruzados não funcionam ‘terminologicamente’ como cônjuges ali” (Viveiros de Castro 1996: 51).

Viveiros de Castro (2002a: 112) já observou ser duvidosa a adequação do paradigma dravidiano elementar – terminologia de duas seções, aliança simétrica e inexistência de termos de afinidade separados – para casos amazônicos. O autor observa a difundida preferência avuncular, e a inflexão patrilateral, mesmo nos casos de prescrição terminológica bilateral. O paradigma dravidiano na Amazônia, diz Viveiros de Castro: “é neutralizado nos desvios hawaianos e iroqueses; é infletido por equações oblíquas, [...] é descritivizado, no caso de termos separados de afinidade e designações compostas; é linearizado, nos sistemas com classificação *kariera* (ibid: 112).

Assim, é notável que o autor, no início de seu artigo “O problema da afinidade da Amazônia”, chame atenção para o caso tupari como uma “cultura de floresta tropical” – ao lado dos Sirionó e Pakaa-Nova (Wari’) –, as quais “utilizariam sistemas semelhantes aos centros-brasileiros” (Viveiros de Castro 2002a, p. 89), isto é, sistemas distintivos por sua “terminologia sem correlatos matrimoniais claros, que evocam, em suas equações oblíquas, o

tipo *crow-omaha* (Ibid.)”. Adianto que não possuo dados sobre a terminologia tupari, mas penso que o caso djeoromitxi possa de fato corroborar a intuição do autor sobre o caráter transicional entre a Amazônia e o Brasil Central desses grupos habitantes da bacia do rio Madeira (rios Guaporé/Mamoré). No entanto, a ausência de codificação terminológica do casamento (interdição geral sobre todos os cognatos) dos povos do Brasil Central difere do que encontramos entre os Djeoromitxi. E este parece um elemento essencial para a possibilidade de caracterização do casamento *wirá*, mesmo com a presença de termos separados de afinidade.

Viveiros de Castro (1996) diz que o regime de aliança da maioria das sociedades indígenas da Amazônia é um regime multilateral, isto é, não redutível a duas macro-classes ou dois parceiros de troca (metades), podendo emergir em sistemas de $2n$ classes matrimoniais. É preciso notar que a troca multilateral possui um "grau de liberdade" a mais que o sistema bilateral, pois “ignora ou aplica de modo limitado o cálculo definidor da troca restrita exclusiva ou global, a saber: aliado de aliado é consanguíneo, o casamento com afins de afins é interdito”. Para Viveiros de Castro (1989: 16), é este último cálculo que de fato permite “o reagrupamento das $2n$ classes de um sistema de troca restrita exclusiva em 2 superclasses”, para a fórmula global, e a irreduzibilidade a 2 super classes para fórmulas locais. A fórmula local, por sua vez, floresce em ambientes amazônicos, sugere Viveiros de Castro (1996), onde casar *como* um parente não significa casar *com* um parente: isto, é, o redobramento de alianças não é igual a fechamento consanguíneo (bouclage)⁷².

Isto significa que na Amazônia está em jogo um modelo egocêntrico, de repetição de alianças a cada três gerações: uma troca multilateral, que poderia emergir num sistemas $2n$ classes matrimoniais desde que elas não sejam redutíveis a duas macro-classes (ou metades). O autor argumenta que o casamento bilateral entre filhos de primos requer pelo menos 4 objetos, isto é, 4 pares de germanos (Viveiros de Castro 1996: 51). As questões intrínsecas a este problema me parecem imprescindíveis para caracterizarmos o regime de alianças djeoromitxi. Um sistema de 4 objetos que interdita o casamento com primos cruzados de 1°

⁷² Para a diferenças entre redobramento de alianças e fechamento consanguíneo, ver o comentário de Viveiros de Castro (1996) sobre *La exercise de la parente*. Isso é o mesmo que dizer que o casamento com um cognato cruzado, na Amazônia, é a redução elementar de uma estrutura de repetição de alianças que não possui inscrição genealógica a priori (Viveiros de Castro 1996: 35), mas que necessita do tempo, isto é, da história de relações, para ser efetivada. Sendo assim, a “especificidade genealógica do cônjuge como ‘cruzado’ é um caso-limite de sua determinação categorial como afim” (Viveiros de Castro, 1996).

grau, prescrevendo a troca bilateral entre filhos de primos permite, segundo Viveiros de Castro (1989: 16), duas soluções:

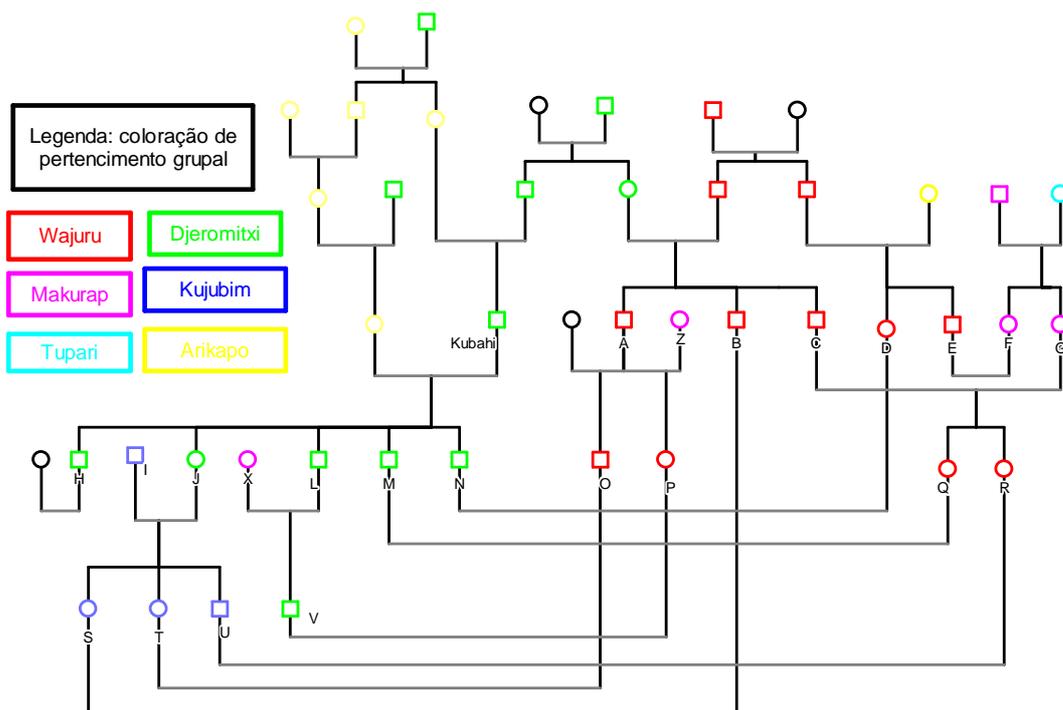
“1. A solução "aranda" faz AC/BD, AD/BC e novamente AC/BD ; ela agrupa assim as "metades" $A+B [=] C+D$. Trata-se de um modelo sociocêntrico, de repetição de alianças a cada 2 gerações, que respeita o cálculo "aliado de aliado = consanguíneo" (redução $2n \rightarrow 2$).

2. A solução "iroquesa" consiste em admitir a união bilateral de cada unidade com as três outras, sequencialmente, em gerações consecutivas: AB/CD, AC/BD, AD/BC, e novamente AB/CD. Trata-se de um modelo egocêntrico, de repetição a cada 3 gerações, onde cada classe "vê" as demais distribuídas igualmente à sua volta como afins: aliados de aliados serão também aliados” (Viveiros de Castro, 1989, p. 16).

O autor chama a segunda solução de iroquesa, mas faz algumas observações sobre este ponto, em relação à alternativa entre o método de classes (fórmula global) e o método de relações (fórmula local) ali operante. Ele completa: “Variantes deste modelo que operam com o "método das relações" – sem classes – parecem se encontrar na América do Sul: os Ngawbe (Guaymí) do Panamá (Young, 1970), alguns grupos do conjunto Jívaro (Taylor, 1989)” (id., p. 17). Segundo o autor, a troca de irmãs não repetida em gerações consecutivas seria característica dessas variações (IBID.).

Além do casamento *wirá*, codificado na terminologia enquanto uma categoria de afinidade virtual, encontramos entre os Djeoromitxi casamentos realizados com filhos de *wirá*, e entre filhos de *wirá*. No quadro abaixo, apresento uma amostra dos casamentos ocorridos, tomando atenção principalmente para os casamentos realizados pelos filhos e filhas de Kubähi e Wadjidjiká e a rede de afinidade ali envolvida.

FIGURA XIII: Amostra de casamentos



Nos casos acima, Ego masculino casou-se com mulheres nas seguintes posições: [(MBSDD), (FFFZSD), (FFZSD), (MFFZSD), (FMBSDD)]. Neste sentido, notar-se-á que os matrimônios realizados pelos filhos de Kubähi e pelos filhos da FZ deste homem, *wirá* entre si, têm a propriedade de embaralhar as distinções entre ciclos longos ou ciclos curtos de reciprocidade. Se num primeiro momento poderiam parecer se estender, quando se incorpora mais um “grupo de troca”, como os Kujubim ou os Makurap, entretanto, não só os ciclos tornam-se mais curtos, mas o casar-se *como* um afim se faz importante para entendermos os casamentos contraídos pelos filhos e alguns netos de Kubähi.

Uma primeira questão que podemos observar nessa diagrama são estratégias matrimoniais de encurtamento de ciclo, segundo relações de reciprocidade de tipo avuncular: “Ego masculino cede uma filha classificatória e recebe uma irmã de alter”. Um exemplo deste tipo é fornecido pela relação entre os indivíduos “B” e “U” no quadro acima, sendo “S” esposa de “B” e filha de “J” (“J” é *wirá* de “B”). Assim, “U” é, ao mesmo tempo, cunhado e genro de “B”. Este mesmo caso pode ser observado se admitimos sua transformação no tipo de reciprocidade “Ego dá uma filha classificatória e alter oferece em troca uma sobrinha real, filha

de irmã”, que pode ser observado entre os indivíduos “B” e “M”. Sendo “B” e “M” *wirá* entre si, “B” é ao mesmo tempo sogro de “N” e genro “I”, que por sua vez é cunhado de “N”.

Uma segunda questão que se pode observar no diagrama refere-se aos casos de replicação de aliança de consanguíneos de mesmo sexo, ou o que Overing chamava de “afinidade serial”⁷³.

a) os casamentos contraídos por “C” e “E” (irmãos classificatórios) com duas irmãs reais (“F” e “G”);

b) os casamentos de “M” e “N” (irmãos reais) com mãe e filha classificatórias (“D” e “Q”);

c) os casamentos de “B” e “O” (pai e filho classificatórios) com duas irmãs reais (“S” e “T”);

Uma terceira questão seria posta pelos casamentos contraídos por consanguíneos de sexo oposto (“O” e “P”) com primos cruzados entre si (“T” e “V”). Num ambiente dravidiano estes seriam casamentos com afim de afim. Este tipo de casamento difere do tipo anterior no seguinte: enquanto aqueles dispõem consanguíneos de mesmo sexo casando-se com consanguíneos de mesmo sexo, o caso em tela coloca consanguíneos de sexo oposto casando-se com consanguíneos de sexo oposto (considerando que são consanguíneos todos os primos na terminologia djeoromitxi, na medida em que vigorem as equações crow). Note-se, assim, que este caso pode ser considerado um caso de transição entre os casos acima e um quarto caso: os *wirá* “A” e “L” casaram-se com mulheres makurap que são irmãs classificatórias entre si (“X” e “Z”), o que não impediu que os filhos de ambos, “P” e “V” (irmãos uterinos classificatórios) tivessem, eles mesmos, um filho, ainda que seu matrimônio não tenha persistido.

Notemos agora uma quinta questão: o casamento entre “U” e “R”, embora se pareça com um caso de “afinidade serial”, notado acima para outros casamentos, permite a extração de alguns outros problemas. O marido, “U”, assim como seus MB, “M” e “N”, tomou uma

⁷³ Overing chama de “afinidade serial” quando dois irmãos podem casar com duas irmãs: “Among the Piaroa the alliance process follows a principle which can be described somewhat clumsily as ‘serial exchange of children by two affines’. The viability of the relationship is correlated with the number of the exchanges. It should be noted that it is the exchange situation itself that is crucial to the establishment of an alliance: there need be no balance in the number of women moving in each direction” (Overing 1972: 287).

mulher wajuru (“R”) como esposa. Com efeito, as esposas de “M” e “U” são irmãs reais. “M” e “N” são, numa certa medida, afins de “U”, e, por este motivo, pode-se dizer que “U” casou-se como um afim. Do ponto de vista categorial “U” replica uma aliança de consanguíneo (de seu tio maternos), mas do ponto de vista grupal ele se casa com uma consanguínea dos afins de seu pai. No que concerne ao cálculo *wirá*, os filhos de “M” e “N” poderão ser tomados em casamento pelos filhos de “U”, re-estabelecendo um ciclo matrimonial não redutível à duas macro-classes (do ponto de vista grupal), como o foi o casamento entre “U” e “R”.

Este “casar-se como um afim”, ou com afim de afim, evoca um exemplo etnográfico Jê. No caso mebengokre, diz Vanessa Lea (1995), os casamentos são pensados como preferíveis quando uma mulher se casa com o amigo formal de sua mãe. A autora sustenta que “as mulheres se casam “do lado” da mãe (com um amigo formal da M) e os homens “do lado” do pai (com a filha de uma amiga formal deles e de seu pai) (: 332)”. No modelo especulativo elaborado por Lea a partir dessas formulações, os amigos formais são sempre FFZDC = MMBSC (p. 339) e, portanto, obedecem ao cálculo de cruzamento iroquês – posições que, note-se, correspondem no caso djeoromitxi a filhos de *wirá*.

Lea diz: “Na ausência da amizade formal, tais pessoas seriam filhos de primos cruzados de sexo oposto; seriam assim parentes distantes [entre si], como a maioria dos habitantes de uma aldeia” (1995 :340). Assim, “as alianças são retomadas logo que cessa o reconhecimento do parentesco”, e estes “empregam a amizade formal para apagar os traços distantes da cognação (:339)”⁷⁴. De acordo com esta autora, “os Mebengokre focalizam o aspecto patrilateral da amizade formal,[...] um homem e seus filhos possuem os mesmos amigos formais (de ambos os sexos). [...] As Casas se perpetuam em linha uterina, enquanto a amizade

⁷⁴ O modelo básico de aliança esquadriado pela autora conta com seis casais de germanos de sexo oposto, representando casa um deles uma Casa e uma patrilinea: “Focalizando as patrilineas, nota-se que o modelo parece envolver um ciclo de duas gerações. [...] A terceira geração é igual à primeira, e a quarta à segunda. [...] Se consideramos as Casas, entretanto, veremos que o ciclo é de quatro gerações. [...] As mulheres de uma patrilinea qualquer pertencem a quatro Casas no decorrer de quatro gerações, casando-se alternadamente com homens pertencentes a duas patrilineas. Estas duas patrilineas alternam entre somente duas Casas no decorrer de quatro gerações. [...] Em outras palavras, os membros de ambos os sexos de uma determinada patrilinea pertencem a quatro Casas no decorrer de quatro gerações; mas as mulheres se casam com homens de duas Casas que não coincidem com nenhuma das Casas delas, enquanto os homens se casam com mulheres das mesmas quatro Casas que eles. No entanto, não há uma sincronidade na rotação, o que impede os homens de transgredir a regra de exogamia de Casa (p. 333-335)”. Lembremos a definição de Casa fornecida pela autora, a qual se apoia, por sua vez, na ideia de Maison Lévi-straussiana. No caso mebengokre, diz Lea, “uma Casa é uma unidade exogâmica representada por n habitações [...] A distintividade de cada Casa é assegurada por um patrimônio de nomes pessoais e de prerrogativas (nekrets). [...] As Casas, embora exogâmicas, não estão ligadas por nenhuma regra prescritiva de troca matrimonial” (: 322)

formal é transmitida em linha agnática.” (: 332). A autora ainda observa que a afirmação dos Mebengokre de que as mulheres se casam com os amigos formais de suas mães “não impede que se faça outra leitura da situação: os homens dão suas filhas aos amigos formais daqueles que lhe deram esposas” (Lea 1995: 336).

Poderíamos transpor esse mesmo resultado para o modelo djeoromitxi, substituindo o amigo formal mebengokre pela categoria *wirá*. Se mantivermos a restrição da irreduzibilidade a duas macro-classes, na situação em que um homem se case com a filha de sua *wirá*, evidentemente o pai da moça está dando sua filha para os *wirá* daqueles que lhe cederam uma esposa. Assim, no que diz respeito ao modelo de aliança proporcionado pelo cruzamento *wirá* (também amigos “informais” para alter e ego masculinos, como veremos adiante), pode-se dizer que ele gera resultados em parte análogos à amizade formal mebengokre. Neste sentido, permanece verdadeira para o caso *wirá* a seguinte afirmação de Lea sobre os amigos formais mebengokre: “Em troca das mulheres cedidas às outras patrilinehas, cada patrilineha recebe mulheres dos amigos formais de seus próprios receptores de mulheres: os amigos formais de meus wife-takers são meus wife-givers (id, p. 336)”. No caso djeoromitxi, o contrário também é verdadeiro: os *wirá* de meus *wife-givers* são meus *wife-takers*⁷⁵. Um exemplo deste tipo é o casamento entre um homem wajuru e uma mulher kujubim, filha de mulher kurupfü (os quais receberam como marcação as letras “B” e “S”, respectivamente, no quadro acima).

As uniões com “afins de afins” indicam que também aqui é válido o apontamento de Coelho de Souza para os casos de casamentos inter-tribais xinguanos: “embora exógamos do ponto de vista local, são endógamos do ponto de vista das parentelas amplas que este sistema de aliança parece capaz de articular[...] uma estratégia que confirmaria [...] que uma mulher cedida *deve* ser devolvida” (1995: 187; grifo original). Mas é digno de nota que os filhos de Kubähi não se casaram com os filhos da tia paterna deste último, embora com eles mantenham relações *wirá* de mesmo sexo. Foram os filhos desses *wirá* que reiteraram a relação de aliança primeiramente ocorrida entre a tia paterna de Kubähi e um famoso pajé

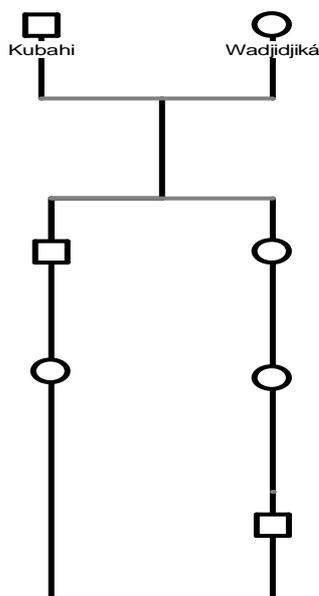
⁷⁵ Como entre os Timbira (Ladeira, 1982), entre os Mebengokre é também verdade que a aliança matrimonial está ligada às trocas de nomes. Neste caso, “Ego feminino é amiga formal de sua FZDD, a quem devolve os nomes da MM, ou seja, da FZ de Ego. [...] Se tomarmos um par de amigas formais, a FZDD de uma é BD da outra, e vice-versa. Uma mulher devolve nomes para sua amiga formal e casa sua filha com seu amigo formal – irmão da mulher que recupera os nomes em questão. [...] A troca de cônjuges por nomes (masculinos e femininos) é trigeracional. Um homem, por exemplo, dá nomes ao ZS em G2. Este mesmo nominador obtém seu ZDS como marido para sua DD. A irmã deste mesmo homem, dá nomes à BD, que sua filha recupera para a filha dela, cujo irmão é dado à filha da mulher que devolveu os nomes” (Lea 1995: 340)

Wajuru. Tudo indica que se utilizaram da colateralidade da rede de seus próprios aliados (casando-se com consanguíneos de *wirá*), bem como da suspensão temporária da reiteração de certas alianças (primeiramente articuladas no casamento da tia paterna de Kubähi), para que pudessem “costurar uma rede mais ampla” (Coelho de Souza, id., p. 196), incluindo mulheres makurap, e um homem kujubim, que mais tarde forneceu mulheres para os *wirá* de seus *wife-givers* (a parentela de Kubähi).

Só resta observar para o caso djeoromitxi que a troca de cônjuges é exógama do ponto de vista do grupo patrifiliativo e muitas vezes local, a não ser que, caso se conte com um chefe do calibre de Kubähi, também os homens de outras parentelas venham se reunir em torno dele – como também poderão os netos ou bisnetos deste chefe casarem-se entre si. Os cônjuges, deste último modo, são arranjados no interior deste grupo local, tendo por sogro/a muitas vezes um irmão/ã da avó/ô. É provável que a tensão entre exogamia de grupo patrilocal e endogamia de parentela seja inerente ao cálculo *wirá*, pois isto se pode visualizar, por exemplo, no casamento entre uma neta e um bisneto de Kubähi, *wirá* ente si.

Atualmente, o rapaz reside na casa do sogro, a despeito do lamento incansável de sua mãe sobre as saudades que sente do filho recém-casado. Seria importante, para avaliarmos o alcance dessa lamentação, levar em consideração que entre as casas de ambos não se perde mais que três minutos de caminhada. Talvez a distância espacial entre grupos locais se instaure mesmo onde não é tão evidente, e acabe tensionando este grupo local desde o seu interior. Esta tensão é muita vezes expressada em termos das lamentações das mães dos rapazes que, embora sobrinhas ('ZD') dos sogros de seus filhos, são de um grupo patrifiliativo diferente tanto de seus tios maternos, quanto de seus próprios filhos. Na verdade, a tensão que pode estar em jogo é referente à relação de co-sogras, o que significa muitas vezes a relação de uma mulher com a esposa de seu tio materno.

FIGURA XIV: casamento *wirá* no interior da parentela de Kubāhi



Para encerrarmos essas especulações sobre um possível regime de alianças djeoromitxi, cabe retomar alguns pontos, primeiramente dizendo o seguinte: a categoria *wirá* exprime um cruzamento de tipo *ngawbe* com interferência oblíqua; o sistema deve operar com no mínimo três entes trocadores, num regime onde aliado de aliado é também aliado, ou quatro entes (objetos não redutíveis a $2n$), se for o caso da bilateralidade. Além de casamentos com *wirá*, há casos de casamentos com filhos de *wirá*. No que diz respeito ao redobramento de alianças, fica patente que Ego masculino casa-se *com uma consanguínea de seu wirá/afim*, ou *como um afim/wirá se casa*. Este aspecto compromete a transitividade do sistema, que definições restritas de aliança supunham serem imprescindível para se falar em aliança (Viveiros de Castro, 1989; Coelho de Souza, 1995).

Como nos casos xinguanos, aqui também é prudente falar em aliança considerando a troca de mulheres em gerações não consecutivas. Do ponto de vista feminino, as mulheres se casam *como* suas FFZ: uma mulher poderá se casar com o filho de sua prima cruzada patrilateral ou com o filho de sua avó paterna. Tendo em vista o casamento com obliquidade geracional, por um lado, para Ego feminino, sua filha se casa com seu BSS (*fõ*; neto) e, para Ego

masculino, sua filha se casa com o seu 'F' (FZS: *Hotikabu*, "pai outro"). Ou, para Ego feminino, seu filho se casa com sua BSD (*fõ*, neta), e, para Ego masculino, seu filho de casa com sua 'FZ' (FZD: *Dikonkaku*, "outra tia paterna"). Por outro lado, para Ego feminino, seu filho poderá se casar com sua a MBD (*foõ*, sobrinha), e para Ego masculino, sua filha poderá se casar com a sua ZDD (*fõ*, neta). Assim, um homem terá como sogro o seu MMB (*hotõ*; avô), e sua uma esposa terá como sogra sua 'FZ' (FZD: *Dikonkaku*, "outra tia paterna"), e vice-versa. Dito isso, é possível pensar que os Djeoromitxi empregam a relação *wirá* para apagar os laços de consanguinidade e tornar casáveis as 'FZ' de seus pais, assim como desposarem as netas de suas próprias mães, ou as suas próprias "sobrinhas".

Os termos para a posição de prima cruzada patrilateral (FZD) foram bastante difíceis de estabilizar de modo a compor a tabela disposta logo no início deste capítulo. Para Ego masculino, por vezes essa prima aparecia como *itxi* (filha); por outras, ela aparecia como *dikonkabu* ("outra tia paterna"), ao passo que seu irmão (FZS) sempre apareceu como *hotxikabu* ("outro pai"; F=FB). Para Ego feminino, ora o termo *hotxikabu* era aplicado para FZS e MBS, ora essas posições eram distinguidas e MBS aparecia como *foõ* (filho de irmão para ego feminino).

Considerando os termos recíprocos, a alternativa *itxi* (=D) para FZD de Ego masculino, e *hotxikabu* (=F) para MBS de Ego feminino parecem ressoar a possibilidade de casamento amital. No caso do casamento amital, a posição FZS é igual a S, para Ego masculino, e H, para Ego feminino. Por outro lado, *dikonkabu* para FZD (=FZ) de Ego masculino e *foõ* para MBS (=BS) de Ego feminino (equações crow) ainda me soam como um enigma. A alternância entre estas alternativas é ainda mais enigmática se considerarmos que o termo *hotxikabu* (=FB = F) para FZS tanto de Ego feminino, quanto de Ego masculino, não parece sujeito à variações. Seja como for, esta instabilidade para os primos cruzados não parece ser um privilégio ou problema isolado. Também Coelho de Souza (1995: 175) observou essa característica para povos xinguanos, assim como Fausto (1995) para os Parakanã e os Tupi-Guarani, e Viveiros de Castro & Fausto (1993) generalizaram para a Amazônia. Viveiros de Castro interpreta a posição liminar dos primos cruzados como uma "espécie de casa vazia diferencialmente preenchida por cada configuração particular" (1996: 83). O autor sublinha a possibilidade de um dravidinato "terminologicamente subespecificado", mas com a condição estrutural de uma oposição não neutralizável em G¹ entre consanguíneos e afins, que comandaria "a transmissão de afinidade nas gerações subseqüentes" (ibid). Essa mesma sub-especificação parece vigorar

no caso djeoromitxi, implicando a instabilidade e ambiguidade que incidem sobre a posição dos primos cruzados.

Entretando, para complicar ainda mais as coisas, há um caso de casamento que levanta um problema bastante específico: meus interlocutores dizem não ser impossível o casamento com filhos de primos paralelos patrilineais⁷⁶. Vejamos as elaborações djeoromitxi neste ponto, pois estas me parecem poder articular a determinação da desposabilidade com o princípio da distância social. Ou seja, teríamos que pensar de que maneira um parente paralelo pode ser casável. No que segue, ficará mais claro em que medida um cálculo sociocêntrico “global”, que já vimos ser desestruturado pela aliança com aliados de aliados, é interferido pelo cálculo egocêntrico de relações “locais”. O que segue é uma tentativa de explorar o “componente de distância” (Viveiros de Castro, 2002a) no campo de parentesco aqui abordado.

2.4 Sangue (quase) terminado

Após algumas de minhas provocações sobre as possibilidades matrimoniais de meus interlocutores, eu soube ser aceitável o casamento de Ego feminino com filhos de primos paralelos patrilineais (filhos de irmãos). Isto veio à cena depois que fui surpreendida, em abril de 2013, com um caso de casamento que, até aquele momento, parecia-me impossível. A filha de um dos filhos de Kubähi e Wadjidjiká havia sido entregue em casamento ao filho do irmão mais novo de Kubähi, e a moça estava residindo na casa de seus sogros, e de sua cunhada. Esta última já havia aconselhado a menina recém-casada a não deixar “o marido solto”.

Sabendo ser problemática a situação, eu instigava alguns comentários a respeito. Wadjidjiká me dizia estar um tanto brava (descontente) com o caso, e argumentava que a menina poderia se casar não com o cônjuge atual, mas com um filho dele. A mãe da menina

⁷⁶ Viveiros de Castro (1996, p. 63) admite ser possível a desposabilidade de todos os primos de segundo grau, embora não tenha o autor encontrado um caso etnográfico que o demonstre. Sobre isso, ele diz: “teríamos assim uma espécie de super-kuma” (id.). A regra do tipo kuma é a seguinte: “uma vez cruzado, sempre cruzado, de modo que os descendentes de paralelos de mesmo sexo em todas gerações seriam paralelos, e todos os outros seriam cruzados (Trautmann, 1981 *apud* Coelho Souza, 1995, p. 201, nota 12). Para o tipo de cruzamento kuma, ver acima a tabela IV sobre os tipos de cruzamento.

dizia publicamente tê-la “entregue” em casamento pois sabia de seu namoro escondido. Essa atitude parecia uma tentativa de antecipar-se à opção frequente pela fuga por parte de casais enamorados, e que por vezes são explicadas pelos jovens rapazes como modo de contornar as prestações uxori-locais que marcam a fase inicial de alguns casamentos.

Além disso, a nora de Wadjidjiká (e atual sogra do rapaz), dizia não aguentar mais a falta de cuidado de sua filha com a própria tia paterna (cunhada, assim, da furiosa mãe). A mãe da menina pedia-lhe que cozinhasse para sua tia paterna, mas a jovem não estava preocupada em agradecer a irmã de seu pai. O pai da menina, sabendo então do namoro, resolveu “entregar logo”, para que a situação se oficializasse na aldeia. Foi assim que Wadjidjiká tornou pública a união, ao aconselhar os noivos de mãos dadas, em meio aos seus parentes na aldeia. Estavam todos reunidos em torno de um cocho cheio de chicha. Contudente como de costume, Wadjidjiká dizia que a jovem não devia ficar com raiva de seu marido e tentar matá-lo, e evocava sua própria situação, pois ela mesma havia sofrido muito, mas nunca pensou em deixar seu velho ou em brigar com ele.

De um tio paterno da jovem e primo paralelo patrilateral do rapaz, eu ouvi que sua mãe Wadjidjiká aprovava a situação, pois ela achava que os Kurupfü eram muito poucos, e deveriam aumentar. De fato, eu já ouvira da própria viúva de Kubähi sobre seu desgosto em perder uma neta que se vai para outra aldeia: tomada em casamento, a menina iria “aumentar o parente dos outros”. Começamos por esta questão para tentar destrinchar os significados envolvidos na união matrimonial aqui em foco⁷⁷.

Para iniciarmos o deciframento das uniões com parentes que ocupam posições paralelas, é preciso observar primeiramente os enunciados nativos sobre as substâncias corporais, as quais, sublinhe-se, aparecem como objetificações de seus procedimentos de humanização. Assim, essas substâncias são os meios pelos quais se expressa a convergência de afecções ou a similaridade de corpos que é atestada ou verificada não na presença da substância *qua* substância, mas no comportamento de ou entre parentes. De seus enunciados quero destilar o que me pareceu ser o caráter “pronominal” das substâncias, isto é, menos a

⁷⁷ Por falta de fôlego, não irei explorar as possíveis ressonâncias com o dito “casamento árabe” (casamento com a prima paralela patrilateral, num ambiente patrilinear), que poderia propiciar comparações relevantes. Nos próximos tópicos do presente capítulo, eu abordarei as relações entre cunhadas, articuladas a um componente de afinidade que se insinua na relação entre irmãos de sexo oposto. Também abordaremos as relações de substituição (isto é, a compressão geracional) entre parentes de mesmo sexo de gerações consecutivas, principalmente relativas às posições M e D. A questão da baixa densidade populacional será explorada no final do capítulo, ao observarmos estar em jogo igualmente uma guerra contra os espíritos que têm sua matriz na disputa de cônjuges.

ideia de que a identidade de substância implique a existência de corpos iguais ou semelhantes, e mais a noção de que corpos iguais/semelhantes/humanos expressem essa semelhança por meio de formas objetificadas como 'substância'. Desconfio ser por este motivo que as substâncias indígenas normalmente parecem ser tão fugidias, impossibilitando sua identificação de maneira inequívoca, pelo simples fato de que se transformam facilmente umas nas outras: sangue, chicha, leite materno, etc. Como já afirmava Viveiros de Castro faz algum tempo, tratam-se de substâncias metafóricas ou metonímicas e, neste sentido, expressam um grupo sociológico, não fisiológico (Viveiros de Castro, 1986: 439, nota 88).

Uma formulação sobre a qual quero inicialmente chamar atenção é aquela que diz serem as mulheres as que “aumentam os parentes dos outros”, e que está imbutida numa teoria da concepção segundo a qual se diz que os homens, por meio das relações sexuais durante a gestação, formam o corpo de seus filhos. Segundo meus interlocutores kurupfü, os homens “trabalham para formar o corpo” de seus filhos e os olhos são os primeiros a serem fabricados pela introdução de substância masculina no útero feminino. Contou-me uma interlocutora wajuru algo similar ao que dizem também os Kurupfü:

“A mulher só recebe e gera o sangue do homem. Na verdade, o filho já vem do homem, o filho é do homem. Minha avó e meu avô já diziam a palavra: “quem tem filho é o homem”. E quando nasce mulher já falam que ela vai aumentar os parentes dos outros. Quando está o pai junto com a mãe ele vai ajudando a formar, durante a relação sexual. Vai se movimentando e se formando. Quando é mãe solteira é perigoso a criança até nascer doente”.

Estamos diante de uma teoria da concepção ativada nas conversas em que eu visava esmiuçar as assunções em torno da patrifiliação. Nessas conversas, a substância (noção de) “sangue paterno” era tomada como capaz de produzir o corpo de seus filhos (bebês) antes do nascimento. Devo esclarecer que essa noção de “sangue paterno” é remetida com alguma ambiguidade ao “sêmen masculino”. De todo modo, trata-se de uma substância que aparece, justamente, como ícone de uma relação entre homens e mulheres, e que só aparece como figura neste sentido, ainda que seja, de todo modo, invisível. Assim é que essa ação paterna (função conteúdo exercida pelo homem) necessita, contudo, de uma *função continente*

feminina para se realizar⁷⁸. O útero feminino torna-se recipiente para a substância masculina: a mulher recebe o sangue/sêmem do homem, nela inserido através da atividade sexual repetida. Se essa relação conteúdo/continente não for exercida pelo pai e pela mãe da criança, respectivamente, entram em cena sérios riscos à saúde e completude do corpo do bebê, e que só poderão ser observados no momento de seu nascimento – tema, aliás, bastante recorrente nas etnografias amazônicas⁷⁹.

O substantivo djeoromitxi para útero, *djiri tekä*, pode ser traduzido como “a caixa do bebê”, pois a partícula *tekä* (“caixa”) é designativa de todo tipo de recipiente: cestos para o armazenamento de alimentos, potes para o armazenamento da bebida fermentada feita de mandioca, garrafas, etc. O ato feminino de conter (e transformar) a substância masculina descreve uma ação tão significativa quanto exercer a *função conteúdo*, reservada aos homens durante a gestação; nada sugere, afinal, que a função continente seja menos importante que a função conteúdo. O que parece estar em jogo é uma relação figura-fundo em que, durante a gestação, é a substância masculina que se faz figura de uma relação [homem=mulher], para a qual o continente permanece como fundo. Com efeito, não pode passar despercebido o que me diziam: “na verdade, é o homem que tem o filho”, conforme pude escutar diversas vezes. Essa formulação é baseada em duas observações: a primeira refere-se à função conteúdo masculina durante a gestação; a segunda, é realizada no pós-nascimento, quando se observa que as crianças têm a aparência física de seus genitores masculinos. Essa observação é muitas vezes seguida da expressão: “o sangue do homem é forte”.

Mas isso não é tudo. Muitas vezes escutei dos homens que eles mesmos tinham sangue de suas mães: “eu sou um pouquinho makurap”, me disse certa vez um amigo observando que as pessoas do patrigrupo de sua M o respeitavam como parente. Tendo em vista a suplementação da constituição da pessoa à partir do sangue provindo de seu MF, para prosseguirmos, é preciso então distinguir duas “inversões” relativas às substâncias aqui abordadas.

A primeira que abordaremos, chamarei de inversão/conversão, quando a função continente feminina (na gestação) se converte em conteúdo e uma continuidade aparece entre Ego (f/m) e seus parentes maternos (o patrigrupo/subgrupo de sua M) no pós-parto.

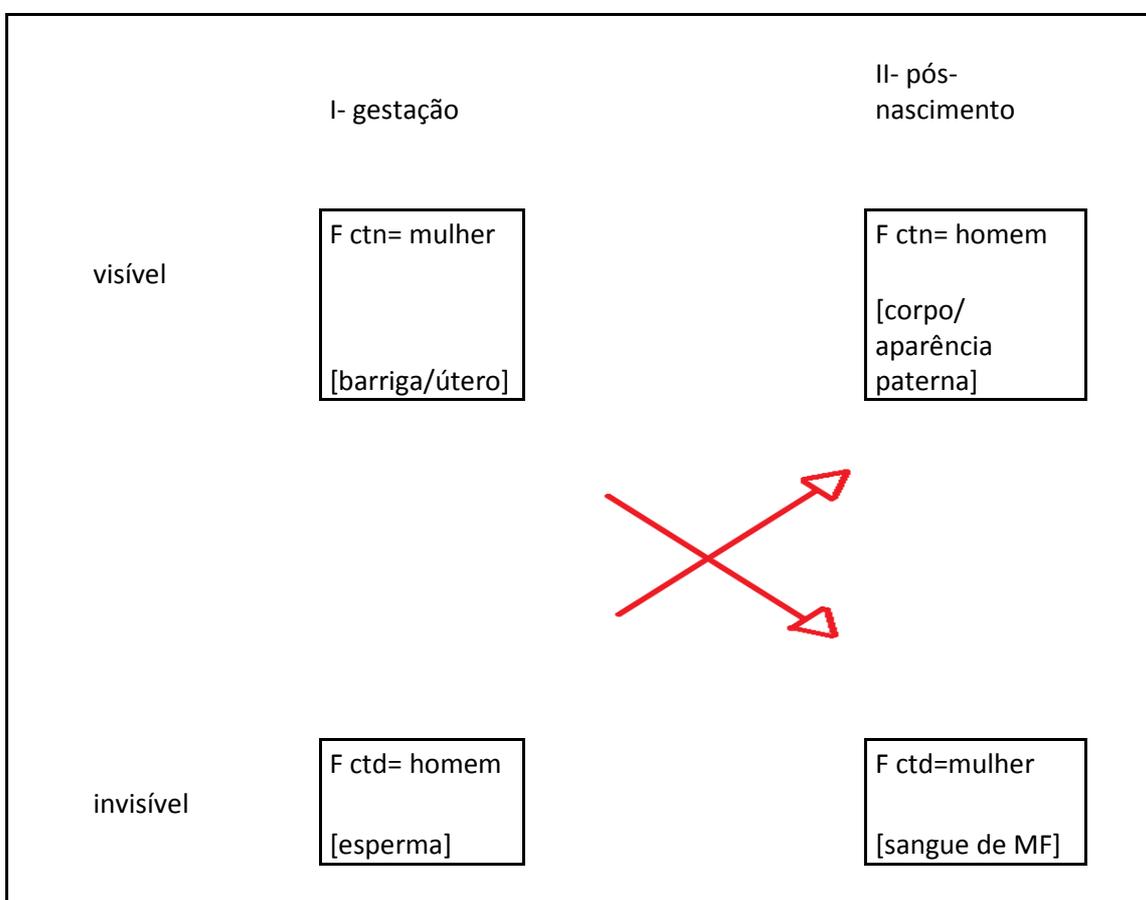
⁷⁸ Agradeço ao comentário iluminador de Márcio Silva, quem me sugeriu a possibilidade da distribuição continente/contéudo segundo uma solução de gênero.

⁷⁹ Ver, por exemplo, a etnografia de Peter Gow (1991) sobre os Piro da Amazônia peruana, e de Vilaça (2002), sobre os Wari’.

Essa continuidade estaria expressa em enunciados sobre a mistura: ter 'sangue' do grupo da M. Como algo que corta, interrompe a continuidade agnática, a substância feminina distancia os paternos entre si, possibilitando p.ex. os casamentos paralelos patrilineares. Neste caso, a transformação é analógica:

Fcdo (homem) : Fcte (mulher) :: Fcdo (mulher) : Fcte (homem)

FIGURA XV: Transformação analógica da pessoa



Note-se que não há nenhuma torção para este caso, mas um quiasma. O que isso quer dizer é que a consubstancialidade masculina passa para o fundo, contra uma figura de continuidade

feminina agora 'substancializada' no discurso. Entretanto, vê-se aqui uma pequena complicação: se a substância, como objetificação de relações, faz às vezes de figura (vs. fundo) na oposição conteúdo/continente⁸⁰, essa evidência/saliência do conteúdo só se realiza após o parto. Trata-se do conteúdo/substância que vamos ver na semelhança entre os filhos e o F. Este conteúdo que na gestação é esperma, se transforma em sangue paterno, quando se passa da teoria da concepção para o discurso sobre a consanguinidade. Na gravidez, o que se vê é apenas a mãe como termo da função continente. O corpo do bebê fabricado pelo homem (na letra indígena) é visível; mas seu conteúdo patrifiliativo, sua substância enquanto tal, não. A substância (esperma) que é termo na oposição Fcto (homem) : Fcte (mulher), em vigor na gestação (o esperma como objetificação da relação/congruência homem + mulher), mas ali invisível, se revela como substância visível apenas na pessoa nascida, enquanto aparência (do)/corpo do filho.

Assim, é somente quando a mulher deixa de "conter" (esconder) a substância (esperma -> criança), é que a continuidade F -> Ch se dá a ver (na aparência das Ch). Para que esta continuidade perca saliência, e os casamentos paralelos patrilaterais sejam possíveis/justificáveis, é então preciso que a mulher assuma uma função conteúdo. Agora, no contexto pós-parto, em que o conteúdo masculino virou continente (= corpo), o continente feminino vira conteúdo, algo invisível, mas que emerge no discurso (como era o caso do esperma masculino fabricando o bebê): "tenho um pouco de sangue d(o grupo d)a minha M", diziam-me frequentemente os homens⁸¹, contando com a provisão de leite materno e bebida fermentada fornecidos pelas mulheres ao filho (chicha/leite ->sangue).

A segunda distinção sobre as substâncias abordaremos adiante, ao observarmos o que acontece quando a função conteúdo da mulher se torna visível: neste caso, não mais estaria em jogo uma relação analógica, mas uma dupla torção, do tipo Fórmula Canônica do Mito. O

⁸⁰ Quero dizer que o que é saliente (figura) na teoria da concepção é o papel masculino, enquanto que o papel feminino (continente) parece ser minimizado (fundo); essa assimetria, que expressaria a relação [homem+mulher] na gestação, é objetificada pelo esperma.

⁸¹ A etnografia de um grupo tupi-mondé pode trazer alguma luz para o caso em análise. Segundo João Dal Poz Neto, o parentesco cinta-larga revela um "dimorfismo sexual assimétrico" como "traço básico de sua cosmologia", indicando, não obstante, "a relação entre uma substância (o princípio agnático), que se reproduz e se conserva idêntica a si, e uma forma (o metabolismo uterino), capaz de acolher e reproduzir a diferença alheia (Dal Poz 2004: 119)". Passível de ser estendida à teoria da gestação djeoromitxi, entretanto, tal formulação cinta-larga deixa escapar, em relação ao contexto com o qual estamos lidando, um ponto que julgo importante: o fato de que a razão (relação) das relações agnáticas e as uterinas aparecer, no pós-parto, ora difratada no corpo masculino (os homens têm os dois sangues), ora obscurecida no corpo feminino. Assim, é preciso também, para o nosso caso, pensar na função conteúdo exercida pelas mulheres e nas relações visibilidade e invisibilidade que as substâncias masculinas e femininas entretêm em cada momento (gestação e pós-parto).

suporte também se transforma e o conteúdo visível feminino é a chicha. Quero por ora enfatizar o seguinte: no caso djeoromitxi e povos vizinhos, o fluxo de relações codificado nas substâncias só pode assim o ser justamente porque as substâncias que aqui abordamos (sangue, esperma, chicha, leite materno), são sempre a objetificação de uma relação mesmo que, como figura, elas possam permanecer invisíveis ou obscurecidas. Talvez aqui vemos colapsar a diferença entre fluxo de substância e fluxo analógico, pois as analogias realizadas pela ação masculina podem ser, contudo, cortadas ou bloqueadas pelo fluxo de substâncias femininas. Refiro-me principalmente à função conteúdo que as mulheres assumem no pós-parto.

Esse bloqueio fica evidente nas escolhas matrimoniais. Ao doar uma mulher a uma outra unidade de troca, os doadores garantem que os filhos desta união não sejam do mesmo patrigrupo que eles, ainda que seja preciso, como veremos, mais uma intervenção feminina para que o fluxo de substância masculina possa se enfraquecer e, assim, abrir a possibilidade de novas uniões matrimoniais. Isso porque é a relação entre a substância masculina provinda da gestação (esperma -> sangue) e a substância feminina fruto da relação entre mães e filhos no pós-parto (leite/chicha -> sangue do MF), o código por meio do qual imaginam-se as possibilidades matrimoniais. O conteúdo masculino é, nas próximas gerações, re-direcionado pelas trocas matrimoniais: case-se com quem não é parente, ou melhor, com “parente já quase terminado”, como dizem, para expressar a não identidade de grupo agnático entre os cônjuges. Todavia, não obstante essa aparente desconsideração do patrigrupo materno para fins matrimoniais, por vezes os homens se casam com mulheres pertencentes ao patrigrupo de suas mães ou avós (paterna ou materna) contanto não sejam, com efeito, do mesmo patrigrupo que eles mesmos pertencem. Veremos adiante diagramas que representam as possibilidades matrimoniais com a categoria *wirá* segundo as soluções/transformações da “filiação complementar” expressas pelos djeoromitxi, justamente em termos do ‘sangue materno’ (i.e. do patrigrupo materno)⁸².

⁸² Utilizo a ideia de “filiação complementar” (Fortes 1959) de maneira mais ou menos frouxa, pois claro está que Fortes tinha em mente uma complementação ao pertencimento grupal, sendo este fortemente marcado pela descendência (atributos jurais transmitidos num idioma genealógico). Para Fortes, filiação seria “the fact of being the child of a specified parent” e descendência “the genealogical connection recognized between a person and any of his ancestors or ancestress [...] defined as any genealogical predecessor of the grandparents or earlier generation” (1959: 206-7). Assim, para Fortes, “only unilineally bounded groups may be called descent groups, and unilineal genealogical criteria for membership of groups may be called descent” (Scheffler 1966: 541). Deste modo, argumenta Scheffler, “Fortes exclusion of groups having other than unilineal genealogical criteria of entitlement to membership from the category descent groups and his exclusion of cognatic descent-constructs from the category descent

Por meio das ações femininas de fornecer o continente para a gestação dos filhos de seus maridos, e da suplementação de conteúdos que essas mulheres inscrevem no corpo de seus filhos homens já nascidos, pode-se visualizar as futuras possibilidades de casamentos das linhas agnáticas que assim se insinuam como “entes trocadores”. Mas essas linhas são elas mesmas frutos do processo de constituição do parentesco que precisa, vez ou outra, recalcar a sua própria história: é preciso esquecer (obscurecer) algumas analogias (relações) para poderem se estabelecer outras, casando-se com parentes deste modo tornados distantes e que são codificados pela posição *wirá*. Neste sentido, a sugestão de Coelho de Souza (2004, p. 54; nota 6) acerca da irrelevância da diferença entre substâncias inatas e substâncias adquiridas é aqui pertinente. Segundo esta autora, a recusa em distinguir entre inato e adquirido aqui teria o poder de “altera[r] potencialmente o lugar que a substância passa a ocupar na economia dos argumentos: as conexões substanciais deixam de poder ser identificadas a um substrato dado e imutável das relações de parentesco — estatuto que ocupam em nossa ontogenia” (ibid.).

Creio que a formulação de Armando Moero para a relação *wirá* se sexo oposto possa nos ajudar a começar a esclarecer tais casamentos:

“O *wirá* não faz muita parte do sangue, por causa disso, porque o pai das crianças já não pertence muito àquela família, como é que se diz? A família que realmente descende. Não tem mais família sanguínea mesmo, tem diferença já no sangue. Esse daí que pode ser *wira* da gente. Não pode ser da descendência

derive from his holistic structural-functional perspective” (1966: id). Neste sentido é que Fortes teria restringido a categoria “grupo de descendência” para grupos onde, justamente, descendência é o único critério de pertencimento (Scheffler 1985: 03) e não somente a filiação. Segundo Scheffler, Fortes “realised, that where a relationship of descent is jurally the basis of entitlement to a status, that relationship is bound to operate by placing persons in categories of group (1959: 208)” (Scheffler 1985: 8). Se esta relação de descendência é o que agruparia as pessoas, este agrupamento seria necessariamente um grupo corporado, mesmo que “the corporate possession is as imaterial as an exclusive common name or an exclusive cult” (Fortes 1959: 208 *apud* Scheffler 1985: 09).

Mesmo que Fortes tenha distinguido entre filiação e descendência, e a esta última tenha permitido “possessões imateriais”, é ainda preciso ter cautela para não lermos o material djeoromitxi em termos de uma simples complementação que a primeira faria sobre a segunda. O problema é imaginarmos que se poderia ter grupos de descendência no sentido que Fortes estabeleceu no ambiente djeromitxi onde, justamente, a relação com “ancestrais” tem algum rendimento somente até a geração dos avós. A transformação que os Djeoromitxi operariam sobre o conceito de “filiação complementar”, argumentarei adiante, é marcada pela individualidade e por relações figura/fundo: não se trata propriamente de uma complementação a algo já dado, mas de construções que ocorreriam “em paralelo” e que teriam o poder de desestabilizar uma a outra. Essa desestabilização é realizada ao longo das gerações e transformaria esses grupos (“de descendência”, se quisermos) desde o seu interior, por meio da filiação uterina e da intensa exogamia de patrigrupo ali observada.

daquela pessoa não. A tia às vezes casa com uma pessoa diferente, que não seja da família sanguínea, então pode casar [com sua filha] ”.

É o fluxo de sangue masculino o que permite a conceitualização da não-identidade grupal dos cônjuges. Mas existe uma condição suplementar a esta elaboração, pois a constituição da pessoa a partir *do sangue* que pode ser mapeado por via uterina (a função conteúdo invisível assumida pela mulher no contexto pós-parto) ocorrerá no momento do esquadramento das possibilidades matrimoniais de um indivíduo. Tenho a impressão que os homens realizam os cálculos matrimoniais a partir daqueles que podem ser traçados em linha uterina, casando-se com uma parenta cognática de sua própria mãe⁸³.

No contexto da troca matrimonial dos Djeoromitxi e dos povos aliados, as relações uterinas são observadas pelo ponto de vista masculino. Os homens casam-se com mulheres com as quais eles podem traçar relações a partir de sua mãe – por isso se diz que “o parentesco pode começar a voltar novamente, para não ir longe demais”. É bastante comum que a mãe ou avós maternos da esposa sejam do mesmo povo que a mãe ou avós maternos do marido. Estas relações são a base para as formulações sobre a multiplicidade de substância interna aos corpos masculinos, provinda da memória dos casamentos anteriores dos quais esses corpos são frutos – lembremos que os homens me falavam de uma multiplicidade (de sangue) interna aos seus corpos, se referindo principalmente ao sangue de seu MF.

Simultaneamente, e este é um ponto importante, no contexto matrimonial as mulheres assumem uma continuidade substancial com seu grupo agnático e isso faz com que, assim, possam (pareçam) ser desposáveis, visto que os grupos uterinos de ambos os cônjuges podem ser os mesmos⁸⁴. Assim, parece estar em jogo um obscurecimento das relações uterinas que ligam os conjugues entre si, transformando cognatos em afins. Este obscurecimento é essencial para o estabelecimento de outras relações, e afetado por meio da capacidade feminina de bloqueio dos fluxos de cogação que constitui a agnação: as mulheres assumem uma identidade de substância com seu grupo agnático, e é esta substância

⁸³ Uma figura do conceito de dividualidade utilizada por Taylor (2001) pode ser também aplicada aqui para expressarmos uma das principais ideias da autora, a saber, que a identidade não é uma relação. Uma relação só pode se dar por meio de uma diferença. Ela diz: “he [the son] is also half-son to his father’s brother-in-law, therefore half-affine to his father. Gender difference ties into this by adding a further dimension of alterity between father and child, thus making it approximate more closely to a relationship (Taylor 2001: 53).

⁸⁴ Tornando os próximos distantes, a patrilinearidade wajuru/djeoromitxi poderia operar de maneira semelhante à amizade formal Jê: uma maneira, dentre tantas, de “cortar o fluxo analógico”, como diria Wagner (1977). Ver Coelho de Souza (2004) para a questão.

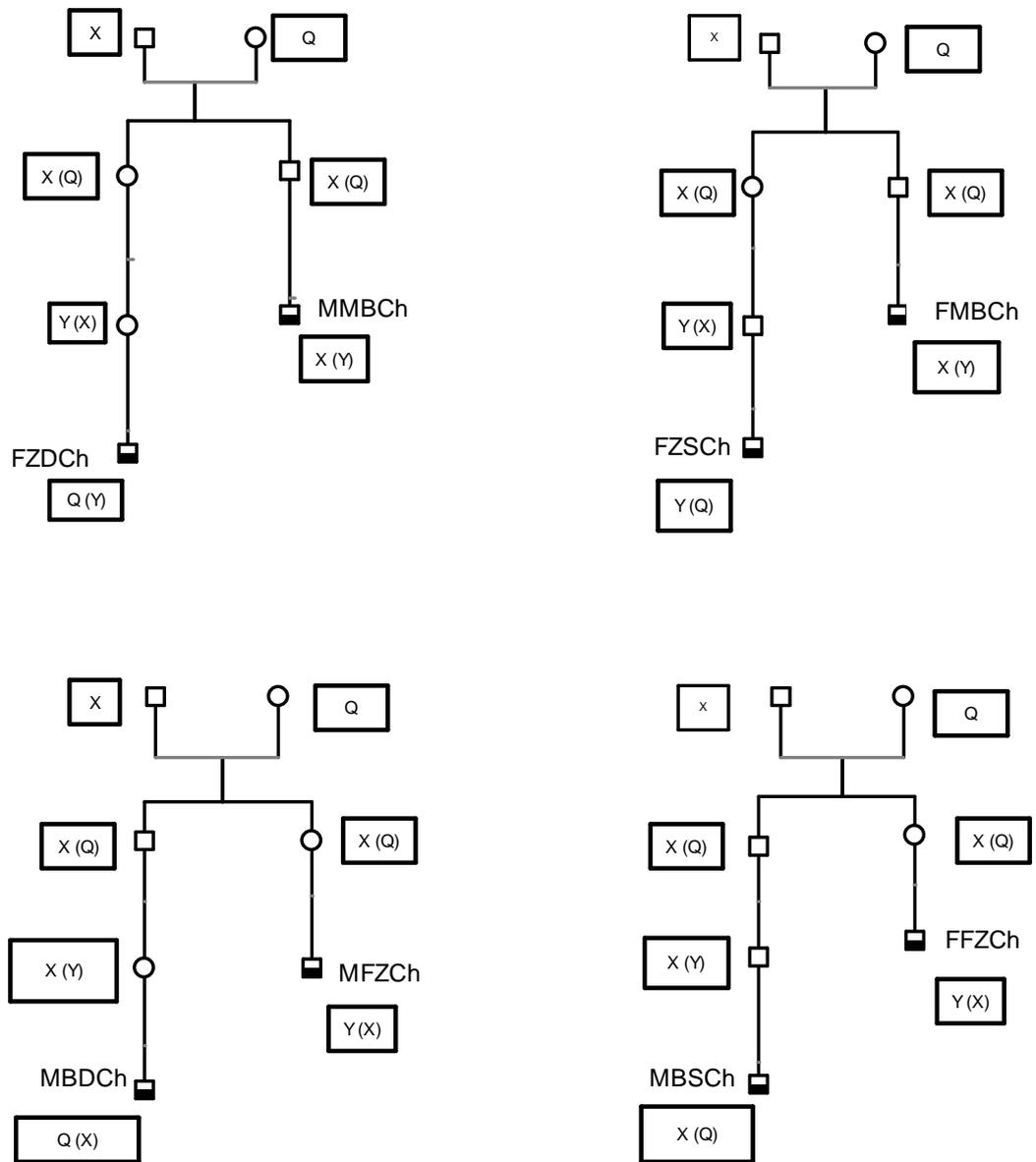
que transferem, no contexto pós-parto, aos seus filhos homens. Note-se, com efeito, que aqui o fluxo da substância e sua interrupção é o idioma do fluxo de analogias e de seu bloqueio (Wagner, 1977).

Por este aspecto, podemos acessar uma figura de dividualidade também no campo de parentesco que estamos tentando descrever. Essa figura, tal como é ventilada por Taylor, se refere ao fato de que “personitude [personhood] é invariavelmente dual, no sentido de que é baseada numa relação internalizada de uma figura de alteridade (Taylor, 2001, p. 49; tradução minha)”, que penso ser consistente com o caso djeoromitxi e povos vizinhos. Entendo que esta figura de “dividualidade” é produtiva para mapear os estatutos ambíguos da consanguinidade e afinidade entre os Djeoromitxi, e mostrar como podem ser entendidos se pensarmos em fluxos de substância e fluxos de analogia. Por meio da transmissão de substância pós-parto, as mulheres interceptam o fluxo de analogia masculino: eis a sua capacidade de conversão (analógica) que venho tentando destacar. É por tais motivos que entendo ser também possível pensar que a dividualidade é acessada nas relações matrimoniais. Caso não fosse assim, como se poderia explicar o casamento de Ego masculino com sua FBSD (e FFBS para Ego feminino), que notamos como efetivo para o caso da neta de Wadjidjiká, como também de Ego feminino com o seu FBSS (e FFBD para Ego masculino) ou FFBSD para Ego feminino (e FFBS para Ego masculino)? O que essas possibilidades têm em comum é o fato de relacionarem posições “paralelas” como desposáveis. Evidentemente esse aspecto merece nossa atenção.

Viveiros de Castro argumenta que na Amazônia as trocas matrimoniais podem ser entendidas como “simulacros de exogamia”, pois consistem em “empréstimos a curto prazo de componentes pessoais destotalizados” (2002a, p. 179-180). A posição *wirá* me parece em tudo corroborar com as asserções do autor. Com efeito, esta categoria está amarrada às trocas anteriores, pois são essas trocas que propulsionam a inversão do continuidade substancial agnática e uterina conforme se passa de uma geração à outra, o que chamarei de “aspecto homem” e de “aspecto mulher” em cada cônjuge. Vejamos no diagrama a seguir⁸⁵.

⁸⁵ Os diagramas devem ser lidos tendo em consideração que a filiação feminina é obscurecida (aspecto marcado entre parênteses), enquanto a filiação agnática é evidenciada (aspecto marcado fora do parênteses).

FIGURA XVI: Filiação Complementar e Casamento Exogâmico de Patrigrupo



■ * ESTE SÍMBOLO INDICA QUE A DIFERENÇA DE SEXO NÃO É PERTINENTE.

O "()" INDICA O GRUPO DE SUBSTÂNCIA QUE ESTÁ OCULTO EM CADA POSIÇÃO

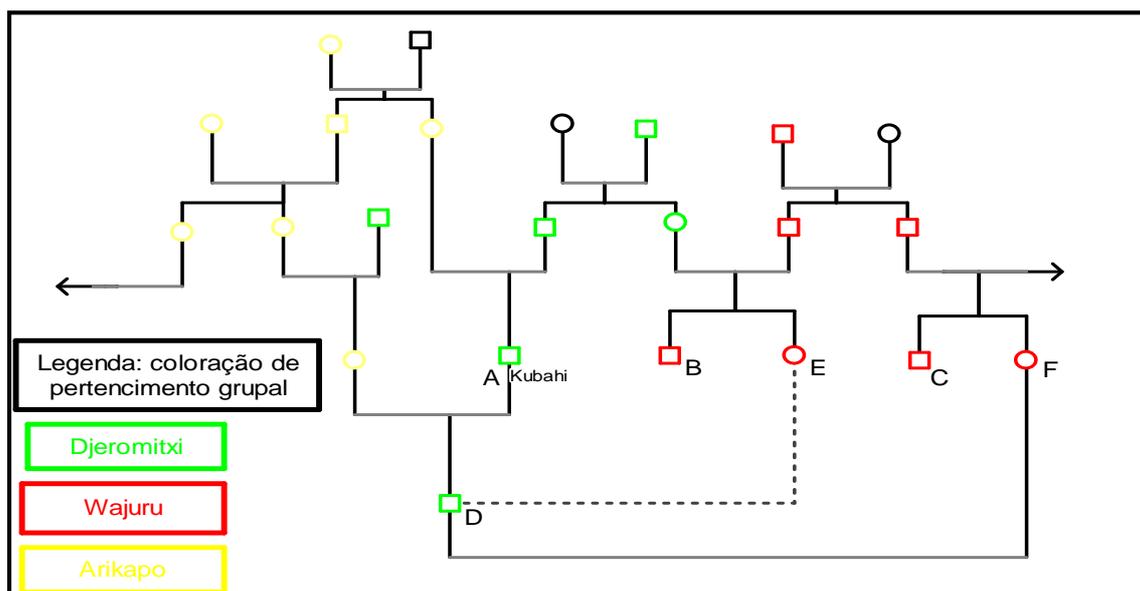
Note-se que os diagramas representados foram produzidos tomando como pressuposto: 1) a existência de três entes trocadores (X, Y, Q); 2) a troca de irmãs na primeira geração e; 3) um ciclo de repetição de alianças a cada duas gerações. Assim o fiz, pois, em minha leitura

artesanal da rede de afinidade djeoromitxi, essas me parecem ser as possibilidades mais recorrentes. Ademais, em dois dos diagramas (FZSch/FMBCh e FFZCh/MBSch), que ocupam as posições codificadas pela categoria *wirá*, são idênticos o “aspecto mulher do homem” e o “aspecto homem da mulher”. Ao seu passo, nos outros dois diagramas, são idênticos os “aspectos mulher” das posições (FZDCh/MMBCh e MBCCh/MFZCh).

Na última possibilidade do quadro, temos as posições MBSCh e FFZCh: neste casamento *wirá*, a *parte mulher do homem* (o sangue masculino de sua mãe, provindo de MF) é análogo (idêntico) à *parte homem da mulher* (o sangue do pai da esposa, WF), conforme podemos ver acima. Num diagrama com quatro entes trocadores, essa característica só seria possível para as seguintes posições representadas: (FFZCh/MBSch). Por meio deste tipo de filiação complementar, o que existe em comum entre os cônjuges nunca aparece, permanece obscuro. Em todos esses casos, a relação entre os grupos de pertencimento dos cônjuges foi disposta nas gerações anteriores por meio do casamento exogâmico, isto é, para fora do grupo agnático. O efeito deste movimento é modificar, a cada geração, as substâncias que deram origem a ele mesmo: daí que as substâncias estejam submetidas às relações, sendo suas objetificações.

Como vimos na fala de Armando sobre a categoria *wirá*: “às vezes a tia casa com uma pessoa diferente, que não seja da família sanguínea”. Mas assim não o é nos casos “problemáticos” que estamos querendo descrever (daí porque Armando sublinha a não-exclusividade dessa forma casamento da tia paterna: “às vezes”, ele me dizia). Nas ocorrências de casamento com um parente paralelo, é a própria noção do grupo agnático como fundado na noção de substância (sangue paterno) que parece diferir ou transformar-se de acordo com o estabelecimento no tempo das relações matrimoniais e da suplementação da filiação feminina. Nestes casos, é a continuidade de substância da M com seus filhos que pode vir a se revelar.

FIGURA XVII: Relações de Germanidade e Casamento



*as flechas indicam matrimônio.

** As quatro mulheres Arikapo vivas com quem convivi insinuaram-me não raras vezes um modo de pertencimento uterino.

Vejamos: “D” e “E” (FFZD/MBSS) são *wirá* (cônjuges preferenciais), nota-se então que a *parte homem* (Djeoromitxi) de “D” é idêntica a *parte mulher* (Djeoromitxi) de “E”. Entretanto, “D” e “E” não se casaram: “D” casou-se com “F” que é, na verdade, sua ‘M’ (MMZD)⁸⁶. Um casamento todavia considerado incestuoso – já que “F” pode ser considerada “mãe” de “D” –, mas que está asseverado pela distância que a patrifiliação supõem: “F” mulher wajuru e “D” homem djeoromitxi.

“C”, por sua vez, casou-se com uma mulher makurap, do mesmo grupo, segundo ele, do pai de sua mãe. Os indivíduos “B” e “C” referem-se mutuamente como “irmãos (B/FBS); “B” e “A” estão, por outro lado, numa relação tipo filho/pai (MBS=S) [equação tipo crow]; enquanto “A” e “C” também se referem um ao outro como irmãos, tendo em vista que o pai de “C” namorou a mãe de “A”. Assim, “A” e “B” (germanos agnáticos de mesmo sexo) mantêm relações diferentes com um terceiro, “C”. O efeito desses namoros passados é fazer com que germanos de mesmo sexo (“B” e “C”) não mantenham relações isomórficas com um terceiro (“A”). Tais namoros passados são as causas sempre reportadas para que pessoas distantes genealogicamente tratem-se como irmãos.

⁸⁶ MMZD: Essa posição é por vezes referida por “tia”, em português. Imagino que seu uso se preste a marcar uma diferença entre a mãe e suas irmãs.

É preciso notar os efeitos produzidos pelas ações das mulheres pois, como vimos, sua função continente na gestação se transforma em conteúdo no discurso sobre a consanguinidade nas gerações posteriores. Ao mesmo tempo, essa transformação realiza uma cisão no grupo de substância agnática. Foi “C” quem me falou que, Wajuru como era, por outro lado, em comparação com seus irmãos “B” e “E”, seria ele “mais para os Makurap”, enquanto os últimos “seriam mais Djeoromitxi”. O que subjaz tal interpretação é o grupo agnático da mãe dos indivíduos que citou, e dele mesmo.

Neste sentido, para além da patrifiliação, a existência de sangue feminino no interior dos corpos masculinos produz diferentes glosas relacionais, e enfraquecem, ao longo do tempo, os laços patrifiliativos entre germanos de mesmo sexo. Note-se aqui está implicado um paradoxo que já notamos: a substância feminina que aparece no discurso masculino sobre a composição dual de seus corpos não foi, com efeito, transmitida na gestação. O conteúdo feminino codificado enquanto consanguinidade só aparece como figura ao custo de se manter invisível no pós-parto, enquanto a substância masculina que produz os filhos na gestação torna-se visível no corpo de seus filhos. Assim, como já notei acima, é possível dizer que substância não permanece independente da perspectiva. A produção de corpos assemelhados estaria assim implicada no mesmo tipo de relação perspectiva por meio da qual sabemos que *sangue* para os humanos é *cerveja* para o jaguar, exemplo clássico do perspectivismo tal como tomado por Viveiros de Castro (2002b). Ironicamente são estes os mesmos ‘objetos’ de que se serve o parentesco djeoromitxi.

Minha sugestão é a seguinte: *os assumem/dispõem internamente um dualismo diametral que só é efetivamente resolvido na consideração da relação (externa) de sexo oposto, onde as mulheres assumem então a função de terceiro, ao qual a noção de perspectiva é intrínseca (cf. Lima, 2008: 244), visto que elas bloqueiam os fluxos de analogia do parentesco agnático.*

Tendo em vista a deriva feminina de função continente durante a gestação para uma função conteúdo após o parto, pode-se dizer que nesses casos e de acordo com alianças estabelecidas no tempo, o ponto de vista feminino interfere no cálculo de cognação e gera a possibilidade de casamento com parentes em posições paralelas: “Quando o sangue está quase terminado”, me dizia uma interlocutora, “é que se pode casar”. Não é então absurdo o casamento de Ego feminino com um “filho de irmão” (FBSS), tendo em vista o “enfraquecimento” da substância agnática ativamente realizado, primeiro pela “tia” desta mulher (FBW), e depois, por sua cunhada (FBSW). Igualmente, não é sobremaneira absurdo o

casamento ocorrido na aldeia a que me reportei no início deste tópico, e que diz respeito à união de uma menina com seu 'F' (primo paralelo patrilateral de seu pai). Em tempo, é preciso dizer que a “entrega” realizada pelo pai da moça estava em parte sustentada pelo fato de que o pai do rapaz tinha uma mãe diferente da mãe do avô paterno (Kubāhi) da nubente⁸⁷. Assim, pode-se dizer que o fluxo de substância feminina se sobrepôs ao fluxo de analógico masculino.

Neste sentido, imagino ser possível dizer que o casamento é efetuado na área em que os laços agnáticos foram transformados pela ação uterina, isto é, na área em que “a distinção categorial entre consanguíneos e afins é sobredeterminada pela afinidade potencial, em função da distância social”, como formula Coelho de Souza (1995: 171), para os casos kalapalo e kuikuro. No caso djeoromitxi e dos povos aliados, é como se o gradiente de distância fosse infletido pela ação que as mulheres realizam, levando ao “enfraquecimento” da substância agnática. Além disso, há a propensão manifestada por mulheres e homens mais velhos em reter os cônjuges de seus descendentes no mesmo segmento territorial, o que pode causar a re-classificação dos paralelos em afins potenciais, por meio de inúmeras estratégias atitudinais. Veremos adiante como o casamento é visto como arranjado pelos avós dos conjugês – mais especificamente pelas avós.

Até aqui, procurei demonstrar como o regime de aliança aparece codificado na terminologia por meio da categoria *wirá*, segundo um cálculo de cruzamento de tipo ngawbe, com feições oblíquas. Mas é possível que o modelo tenha que lidar com preferências de diversas ordens, calcadas como estão numa noção de personitude dual ou divídua. Assim contando com a observância desses elementos categoriais e terminológicos, uma modelização futura do

⁸⁷ Renard-Casevitz (1998) fala em “relatividade do incesto” para um caso semelhante. A autora se questiona o que é realmente relevante e suficientemente constante para fazer diferir a perspectiva genealógica. Em outras palavras, ela procura o tipo de princípio sistemático que faria a maquinaria terminológica interromper (p. 244). Seu caso de estudo é um casamento ocorrido entre os Matsiguenga (um sub-grupo Campa) na amazônia peruana. A autora descreve a maneira como este casamento seria incestuoso caso fosse relevante traçar as posições dos cônjuges de acordo com o caminho genealógico mais curto (“the shortest path”), e levando em consideração a rede ascendente segundo um padrão de simetria bilateral (p. 245-248). Se assim fosse, Ego masculino teria se casado com sua filha (FBSD=BD=D), e Ego feminino teria se casado com seu pai (FFBS =FB= F) (p. 248). No entanto, a autora notou estruturas genealógicas divergentes (“diverging genalogical structures”, p. 245) para homens e para mulheres. Nas práticas matrimoniais matsiguenga estaria em jogo um cálculo que é sexualmente assimétrico: uma visada genderizada que primeiramente toma a linha do pai, para Ego masculino; e a linha da mãe, para Ego feminino. Neste caso, “the nonoverlapping nature of ego’s point of view is twofold: superimposed on the difference due to topographical position of the residential unit is an internal difference due to sex” (: 247).

regime de alianças do Complexo do Marico precisaria certamente passar pela noção de personitude dual ou dividualidade, que pudermos visualizar por meio da “filiação complementar”.

2.5 Parecer não ser parente

Eu sugeri que a categoria *wirá*, de cônjuges preferenciais, pode ser lida como expressando um modelo de cruzamento ngawbe com infleções oblíquas. Depois disso, observei uma noção de personitude dual (ou divídua) que, inserida numa relação conteúdo/contínente, poderia nos ajudar a entender a ocorrência de certos casamentos, aparentemente anômalos, com cognatos em posições paralelas. Essas duas explorações permitiram adensar a etnografia de um aspecto característico do parentesco dos povos das terras baixas sul-americanas, a saber, a frequente cisão entre cruzamento e desposabilidade, tendo também em vista a necessidade de explodir um modelo paleolítico, que supõe a identidade estrutural entre germanos de mesmo sexo. Agora, prestemos atenção às relações entre *wirá* de mesmo sexo.

Após questionamentos meus sobre as possibilidades matrimoniais (as relações *wirá*) de seus filhos, e as relações entre *wirá* de mesmo sexo, uma amiga wajuru explicou-me que: “[*wirá*] são família mas levam [suas relações] mais na amizade, brincam mais, levam na brincadeira. Nem parecem que são parentes. Parece que são assim outras pessoas que se conheceram, então têm amizade”. Armando Moero certa vez forneceu uma imagem nessa direção: “*Wirá*”, ele me alertou, “podem discutir, falar coisa um para o outro que para o branco mais pareceria palavrão. Mas sem problema nenhum. O coração é bom um para o outro, mas a boca...podem discutir feio, chegar a um ponto onde todos pensariam que os dois iriam brigar, mas eles não brigam”. Ele e Neruíri Wajuru são *wirá* desde crianças: caçavam, pescavam, brincavam, enfim, passavam o dia inteiro juntos. Depois de casados, ajudam-se nos trabalhos da roça, destituem-se um ao outro de bens materiais, e exibem, nas chichadas em que se encontram, uma relação de extrema jocosidade, causando risos e sendo frequentemente foco de atenção durante essas reuniões.

A relação de afinidade entre *wirá cross-sex* é evidente, pois essa relação ancora as preferências matrimoniais, como vimos. O que quero sublinhar agora é o fato de ser a relação *same-sex* (os amigos informais, como chamarei, posto que associados à pilhéria) que torna aparente essa diferenciação, pois os *wirá* de sexo oposto em certa medida se evitam até que

tal relação evolua para o casamento. A inversão *parecer não ser parente*, característica exibida pelos *wirá* de mesmo sexo, merece nossa atenção.

Ainda em 2008, no terreiro da casa de seu irmão Paquinha, Neruirí estava calado durante longos minutos. Era o dia seguinte de uma longa chichada e todos nós estávamos um pouco lesos, sem muita disposição para grandes conversas ou algazarras. Num átimo, Neruirí disse que estávamos muito tristes, e ele então iria contar uma história: levantou-se e veio sentar ao meu lado a fim de que eu ouvisse o que ele estava dizendo. Armando Moero havia chegado perto de nós e, de súbito, interrompeu a história, começou a mangar de Neruirí dizendo que sua história estava errada e questionava, ademais, como saberíamos se ele não estava mentindo. Neruirí parou imediatamente de narrar. Paquinha, irmão mais novo de Neruirí, aproveitou para também interrompê-lo. Foi quando Armando disse que iria me dizer uma coisa pra eu ficar pensando ainda mais: em “sua cultura”, ele podia, tinha direito de interromper Neruirí na hora que ele quisesse. Eles podiam discutir, falar coisa um para o outro que “para o branco mais pareceria palavrão”. Mas sem problema nenhum. “O coração é bom um pro outro, mas a boca”...pois eles podiam discutir feio, chegar a um ponto onde todos pensariam que os dois iriam brigar, mas eles não brigam. Se alguém brigasse com Neruirí, Armando poderia até matar a pessoa. E assim também era Neruirí com ele.

Perguntei a Armando o motivo dessa relação. Ele então respondeu: “Porque na nossa cultura é assim. Porque a mãe dele é irmã do pai do meu pai. A mãe dele é minha avó. Se ele fosse mulher eu poderia mesmo casar com ele. Se eu fosse mulher ele poderia casar comigo”. “Mas eu não quis casar com sua irmã”, interrompeu Neruirí. “Pois é”, continuou Armando mangando, “ele era muito namorado, muito bonito, com muita mulher atrás. Mas um é homem e o outro também, então podem se tratar assim”. Armando então me questionou se eu não havia percebido esse modo de relação entre os dois na casa de Neruirí. Eu disse-lhe que não, mas que iria prestar atenção. Ele ainda disse que com Sérgio e Ricardo, irmãos de Neruirí, também é assim, poderia ser. Mas ele é mais com Neruirí. Perguntei se era porque Neruirí é o filho mais velho, assim como ele mesmo. Armando confirmou e se foi.

Pude perceber que no período em que Armando morava em Ricardo Franco para dar aulas, ele e Neruirí trocavam alimentos, tinham suas roças contíguas e se ajudavam mutuamente nos trabalhos. Assim, um estava presente em todas as chichadas que o outro organizava. Enquanto Armando dava aulas, seguimos à sua roça para plantar manivas, lá era Neruirí quem cortava as manivas para serem enterradas pelas mulheres. Foi também Armando quem ensinou Neruirí a ver as horas e a contar, e ainda havia de lhe ensinar a ler. Essa

solidariedade vem aliada aos modos de brincadeira, assim como um tem o direito de interceptar objetos do outro. A esposa de Armando usava um anel feito por Neruirí para sua própria esposa, mas que o primeiro gostou e pegou para ele, no intuito de presentear a sua. Os dois ainda tentaram que seus filhos se casassem. O casamento durou poucos meses e apesar da gravidez da filha de Neruirí, por desentendimentos com seu cônjuge, ela voltou a morar na casa do pai. E até onde eu pude saber, não tinha intenções de reatar com o ex-marido. O menino fruto desta relação é agora criado pelos avós paternos, na aldeia Baía das Onças.

“Se eu fosse mulher ele poderia casar comigo”, dizia a mim Moero Djeoromitxi sobre sua relação com seu *wirá*, Neruirí Wajuru. “Mas eu não quis casar com sua irmã”, interrompeu Neruirí. “Pois é”, continuou, então, mangando Moero, “ele era muito namorador, muito bonito, com muita mulher atrás. Mas um é homem e o outro também, então podem se tratar assim [na brincadeira]”. Tornar público o declínio de estabelecimento da afinidade efetiva não os fazem menos afins. Demonstrações pouco polidas são, com efeito, características dos *wirá* de mesmo sexo. O que chama mais a atenção, entretanto, é a abertura do diálogo: “Se eu fosse mulher ele poderia casar comigo”; como também a sequência: “Mas eu não quis casar com sua irmã”. Guardemos este diálogo, pois o abordaremos logo adiante.

Notemos primeiramente as similaridades e discrepâncias que os *wirá* guardam com a amizade formal relacionada aos povos centro-brasileiros. Os *wirá* aparecerão de maneira duplamente transformada se observamos a amizade formal timbira, tornada célebre por Carneiro da Cunha ([1979] 2009a). Se recorrermos igualmente a uma outra forma de relação entre os Krahô, os companheiros (*ikhuoré*), os *wirá* parecerão exibir características de ambas as relações. Carneiro da Cunha (2009^a: 56) argumenta que a amizade formal corresponderia à alteridade por excelência e, os companheiros, à semelhança, simultaneidade e gemelaridade. Mas enquanto os amigos formais timbira usam da pilhéria não recíproca para se relacionar com os parentes de seu amigo formal, os *wirá* de mesmo sexo são extremamente jocosos, mas entre si. Essa reciprocidade josa articula-se à troca de mulheres (pois *wirá* de mesmo sexo são afins efetivos), mantendo a diferença essencial entre eles por meio da relação diferencial que cada um estabelece com uma mesma mulher. Essa diferença é aliada à colaboração nos trabalhos e à partilha de alimentos e bens materiais.

Em lugar da evitação extrema que marca a amizade formal entre os Krahô, os *wirá* de mesmo sexo ajudam-se nos trabalhos, caçam e pescam juntos, interceptam objetos destinados ao outro, protegem-se mutuamente. Trata-se de uma relação de extrema proximidade que

pode persistir inclusive após o casamento de ambos. São, por esta face, congruentes aos *ikhuoré* krahô (companheiros), “uma imagem especular da ação,[...]quem faz o que eu faço ao mesmo tempo que eu” (Carneiro da Cunha 2009a: 57). Os *wirá* parecem assim serem *amigos informais*, ou, por outra via, companheiros de deboche. Carneiro da Cunha (2009a, id.) associa, por outro lado, à amizade formal timbira aos jogos especulares de dupla negação nos quais os Krahô seriam pródigos: “Eu sou o que o que eu não sou não é”, resume a autora. Como a amizade formal krahô, a relação *wirá* é fundamentada numa distância, mas, ao contrário da primeira, fundada na onomástica, os *wirá* são parentes tornados distantes e possivelmente aliados pelos casamentos que os antecederam. A relação *wirá*, por definição, conectaria aliados por casamentos anteriores, e parece ser produto da reflexão entre relações de filiação e aliança.

Nas paisagens jê, “a amizade formal é uma relação de solidariedade (Lea 1995: 344)”. É verdade que os amigos formais jê são conhecidos pela injunção de evitação recíproca. Contudo, é ainda preciso sublinhar que, ao menos no caso mebengokre, amigos formais de mesmo sexo não precisam observar evitação, pois essa regra vale somente entre parceiros de sexo oposto (ibid.). No entanto, enquanto são proscritas aos amigos formais timbira e mebengokre as relações sexuais e de casamento entre parceiros, a desposabilidade/afinidade entre *wirá* de sexo oposto é sua forma primária, eu diria, pois acredito que a afinidade não é apagada ou suplantada mesmo entre *wirá* de mesmo sexo. Este aspecto seria também consistente com o fato desses *wirá* de mesmo sexo se esforçarem para casarem seus próprios filhos, ainda que não sejam sempre bem sucedidos. Os *wirá* de sexo oposto se casam (neste sentido, diferem dos amigos formais jê), e os de mesmo sexo casam os filhos (e nisto se aproximam dos jê): é como se o aspecto de hiperparentesco (extremo respeito e evitação) jê fosse deslocado/invertido pelos *wirá* de mesmo sexo por meio, justamente, da jocosidade que os faz *parecerem não ser parentes*.

Em relação à gramática das atitudes, há ainda outros casos bastante semelhantes, pois os *wirá* acabam por aproximar-se ora de categorias de afinidade virtual, ora de não parentesco, em contexto mais próximos do dravidiano (“iroquês”). Tomem-se os primos cruzados yawalapíti:

“primos cruzados de mesmo sexo podem manter relações jocosas (*tsamututúka*, “brincar”), e os de sexo oposto são parceiros sexuais. Em ambos

os casos, isto se opõe ao *kawika* [respeito, vergonha], próprio entre irmãos, e mesmo próprio de qualquer relação social. [...] Tais relações jocosas [dos primos cruzados] incluem: crítica ao comportamento do primo; liberdade para pedir coisas; convite sexual; ataque físico simulado” (Viveiros de Castro 1977: 188 *apud* Coelho de Souza 1995: 143).

Por outro lado, veja-se, ainda no Xingu, o *telo* kuikúru, um termo de re-classificação que “permite resgatar certas relações no campo da consanguinidade, redefinindo-as como relações de não-aparentamento [...] para exprimir justamente [a] possibilidade de casamento (Coelho de Souza 1995: 164), o que nos re-conduziria aos *wirá*. Isso não só pelo que ambas as categorias produzem, isto é, “parecer não ser parente” nos termos de minha interlocutora, mas também pelo meio que assim o fazem, pois tanto o *telo*, quanto o *wirá*, conotam “um comportamento que se define justamente em oposição ao respeito característico da relação de parentesco: o *joking*” (: 165)⁸⁸.

Viveiros de Castro sugere que “os amigos formais são afins metafóricos: “mas, justamente, *são afins metafóricos porque não são nunca afins reais*. Na verdade, os amigos formais transcendem a oposição consanguíneo/afim (ou irmão/cunhado), assumindo valores dessas duas posições ” (Lea 1995: 358, nota 39; ênfase no original). O caso *wirá* guarda evidentemente um ar de família com os amigos formais krahô e mebengokre – assim como com os primos cruzados yawalapíti, e o *telo* kurikúru. Os *wirá* de mesmo sexo proteger-se-ão e trocarão bens e serviços, assim como trocarão irmãs ou sobrinhas: a afinidade virtual da

⁸⁸ Registro ainda o estudo de Radcliffe-Brown (1973) sobre o parentesco por brincadeira, por meio do qual se entende “a relação entre duas pessoas, na qual uma é, por costume lícito, e, em alguns casos, obrigatório, levada a importunar ou a zombar de outra que, por sua vez, não pode ficar aborrecida” (: 115). O autor afirma ser a relação de jocosidade amplamente difundida, tanto em grupos africanos, quanto em grupos americanos, normalmente entre cunhados, excluindo desse escopo os sogros e genros, que se mantêm respeitosa e distantes. Respeito e pilhéria estariam em relação de oposição contrastiva, e o campo social do parentesco distribuiria as posições por meio desta distinção. Segundo o autor, onde se é preferível o casamento com a prima cruzada matrilateral, “esta forma de casamento acompanha-se de um parentesco por brincadeira entre um homem e os filhos e as filhas do irmão da sua mãe” (: 119). Este seria o caso dos índios ojibwas da América do Norte, dos chigas de Uganda, e em Fiji e na Nova Caledônia (IBID.). Por sua vez, entre os clãs sukumas e os zigwas, tal como entre os ngonis e os bembas, o parentesco por brincadeira não está relacionado ao casamento. Ele diz: “a teoria aqui exposta é que tanto o parentesco por brincadeira, que constitui uma aliança entre clãs ou tribos, como a que se estabelece entre parentes pelo casamento, são modalidades de organizar um sistema definido e estável de conduta social no qual os componentes de conjunção e disjunção [...] são mantidos e combinados” (:121). Vê-se aqui como a posição *wirá* poderia fazer parte de um grupo de transformação (em sentido lévi-straussiano) bem maior do que imaginávamos, conjugando características semelhantes às relações que se mantêm distintas entre outros grupos (conjugação como transformação).

posição *wirá* não se apaga. Neste sentido, note-se ainda a similaridade dos *wirá* com a categoria xavante *i-amõ*. Segundo Lea (1995), Lopes da Silva traduz *i-amõ* por “meu outro”: “Os *i-amõ* se transformam em cunhados ou em sogro e genro, e novamente se transformam ou em cunhados ou em sogro e genro, e novamente se transformam em *i-amõ*. [...] Os *i-amõ* são aliados potenciais que têm relações jocosas entre si (1986: 217)” (Lea 1995: 346). Trata-se de uma relação simétrica, como penso ser o caso *wirá*, que os Xavante glosam por “companheiro” (IBID.). Também encontramos relações similares aos *wirá* entre os Panara: “Heelas (1979) e Schwartzman (1987) enfatizam a relação entre cunhados potenciais, que pescam, caçam e participam juntos em rituais” (Lea 1995: 347)”. Esses casos apontam que a relação *wirá* é capaz de ser re-mirada por tantas outras, que atestam em sua ambiguidade a irredutibilidade da afinidade nas paisagens amazônicas.

Analisemos este aspecto por meio da ironia em jogo⁸⁹ na fala de Moero a que nos reportamos logo acima: “se eu fosse mulher”, ele me dizia, parece proceder por substituições: como uma virtualidade a partir da qual o enunciador masculino (Moero) se constituiu; mas não menos implicou como resposta uma outra ironia, “eu não quis casar com sua irmã”, como se a irmã de Moero fosse o duplo externo e de sexo oposto do interlocutor de Neruirí. Neste mesmo sentido de duplicações que parecem sempre se insinuar por meio das atitudes entre *wirá* de mesmo sexo, presenciei certa vez André Kodjowoi (irmão de Moero) e Neruirí carregando água para a produção de chicha, uma atividade todavia feminina. Eles assim faziam enquanto a esposa de Neruirí coava a massa de macaxeira cozida e moída no pilão. Neste mesmo dia, os dois *wirá* de mesmo sexo foram plantar banana, atividade que doutra feita estava sendo programada pelo casal. São necessários dois *wirá* masculinos para realizarem o trabalho de uma mulher, isto é, necessita-se de um parceiro *same-sex* (*wirá*) para realizar um trabalho *cross-sex*.

Vimos que a patrifiliação edifica uma comunidade de substância que é interferida pela substância feminina na medida em que se pode observar uma personitude dividua: aquela onde homens expressam uma dualidade interna a si mesmos (agnática e uterina), e onde as mulheres devem obscurecer sua dualidade interna, externalizando-a: como cônjuge matrimonial elas são partes destacáveis de um gênero oposto (seu pai e seus irmãos

⁸⁹ Um gancho heurístico é possível se notarmos as formulações de Bateson (2000) sobre o anúncio “This is play”. Segundo o autor, este anúncio estabelece a equalização e ao mesmo tempo discrimina a mensagem e os objetos os quais denota. O objeto do discurso não é mais que a relação entre os falantes, capazes de reconhecer que os signos veiculados por eles mesmos e por outros indivíduos são “apenas” signos: “that the playful nip denotes the bite, but does not denote that which would be denoted by the bite” (Bateson 2000: 183).

agnáticos): as mulheres assumem uma identidade agnática com o grupo de seus pais. Creio que podemos fazer render etnograficamente aqui, na análise da relação *wirá*, a distinção de inspiração stratherniana entre relações “same-sex” e “cross-sex”: “The difference between same-sex and cross-sex relations is of the same kind as the internal difference that defines a cross-sex relation” (Viveiros de Castro, 2012: 20). Isso significa que cada termo (ou cada *wirá*) possa conter dentro de si a mesma oposição que o diferencia do outro termo externo a ele. Essa oposição é externalizada em dupla pelos *wirá*, quando esses assumem uma função feminina (a produção de cerveja é uma atividade realizada exclusivamente pelas mulheres).

A relacionalidade *wirá*, justamente por conceber tanto o casamento entre pessoas de sexos opostos, como o “companheirismo jocoso” entre pessoas de mesmo sexo, está afirmando, creio, ser a relação de mesmo sexo um limite inferior da relação de sexo oposto. Isto é, até posso entender, o acionamento de uma imagem bastante ambígua da unidade (ou da identidade) dos termos envolvidos.

Azanha (1984), sublinha que, entre os Krahô, os amigos formais são uma classe de Outro (os *mekahkrit*: os do outro lado, não-parentes, inimigos), com os quais não se guerreia e nem se casa, mas que são associados ao seu contrário, *ikwy* (“o da minha porção, meu pedaço, meu consanguíneo, minha carne”). Diz Azanha ser este “o único modo de diferenciar, isto é, de separar sem suprimir os termos. Se o dado é já uma diferença, então eu só posso acentuá-la mostrando seu inverso – porque justamente não se quer suprimir esta diferença (Azanha, 1984, p. 34)”. Talvez os *wirá* djeoromitxi de mesmo sexo estejam também acentuando sua diferença através da proteção e pilhéria, parecendo não serem parentes.

Ainda há, pois, um outro aspecto importante: a relação de extrema jocosidade dos *wirá* de mesmo sexo só é publicamente exibida entre homens. Durante um bom tempo eu pensei ser inexistente a relação *wirá* entre mulheres. Aos poucos, fui percebendo que as relações de afinidade efetiva entre irmã do esposo e esposa do irmão remetiam às atitudes jocosas (mais leves do que entre homens, é verdade) e de companheirismo que conotam as posições *wirá*. Entretanto, no caso das cunhadas, o companheirismo se estabelece na tessitura diária e diminuta das interações pessoais; ao passo que os *wirá* masculinos geralmente se exibem durante grandes chichadas e visitas entre aldeias. Os *wirá* masculinos precisam conviver durante a infância para que na maturidade, se distantes residencialmente, a jocosidade seja sustentada por essa proximidade passada. As relações entre cunhadas, por sua vez, começam evidentemente depois do casamento de uma delas, e podem ser tensionadas no início. Suas relações passarão ser marcadas pela proteção caso elas estejam dispostas a colaborar nos trabalhos diários. Essa colaboração envolverá a presença nas

chichadas, a partilha dos produtos da caçaria de seus filhos ou maridos, a limpeza das roças e a coleta de frutos e lenha.

De uma mulher djeoromitxi, eu escutei que ela só saía a passear e brincar nas chichadas com a esposa makurap do seu irmão. Essas duas cunhadas sempre me disseram não gostarem de sair com seus maridos para as chichadas, e pude muitas vezes vê-las dançando (brincando) ao som alto dos forrós que reinam na aldeia Ricardo Franco. Elas também entretém relações jocosas. Numa ocasião, quando a mulher makurap não respondeu os meus cumprimentos, a irmã de seu marido chamou a sua atenção. Ao que a primeira se desculpou dizendo que estava surda, sua cunhada retrucou dizendo o marido dela havia “fodido” o seu ouvido. Certa vez, pude escutar reservadamente que essa mesma mulher djeoromitxi também tinha uma outra cunhada makurap, a quem havia fornecido alguns remédios-do-mato para que ela pudesse “amansar” o marido. Com(o) efeito, o marido de uma (e irmão da outra) era mesmo conhecido por não demonstrar ciúmes de sua esposa, e “criar o filho dos outros”.

A relação entre cunhadas começou a despertar meu interesse numa longa noite, durante a chichada de aniversário de Wadjidjiká. Eu percebi um de seus filhos “chorando em sua língua”, expressão que indica a cantilena executada sobre o caixão de um parente morto. Lembrando de seu *hotxi medjü txi* (papai muito bonito, jovem), este homem se encostava no colo de sua irmã mais velha. Ela o consolava em português, dizendo que ele não podia implicar com ela por sua vontade de dançar com suas cunhadas. Afinal, depois da morte de seu pai, ela mesma havia ficado muito tempo doente e sozinha na casa dela, sem beber e brincar com seus parentes. Agora que estava melhor, ela queria dançar e brincar com as cunhadas: então porque seus irmãos estavam reclamando?

Fiquei sem entender o sentido diálogo: afinal de contas, qual o sentido dos ciúmes entre irmãos de sexo oposto, envolvendo a esposa de um e cunhada de outra, ser expressado como resposta à tristeza do luto? Aliança e morte estão em uma mesma família? Dias depois, durante uma outra chichada o tema se repetiu, e as coisas passaram a fazer um pouco mais sentido. Duas mulheres, uma makurap e outra aruá, esposas de dois irmãos (filhos de Kubähi), começaram a cantar músicas makurap que entoavam nomes de peixinhos que morrem facilmente com o timbó. Era uma espécie de desafio para “dominar” os homens e fazer com que eles caíssem de bêbados. A chicha quando borbulha, sublinham, parece timbó quando jogado no lago. E eles, bêbados, parecem *pabekati*: nome, na língua djeoromitxi, de um peixe de olhos vermelhos que não consegue resistir muito ao veneno. Logo, Wadjidjiká, acompanhada por um filho e uma neta sua, começaram a cantar músicas arikapo para se

contrapor às cantoras makurap, e tentar “dominá-las”. Em cada grupo, os cantores agarravam-se pelo braço, e os pés iam para frente e para trás, rodando no espaço central do chapéu de palha na Baía das Onças.

A oposição entre parentes cognatos e afins efetivos, desempenhada pelos dois times de cantores, foi dissolvida no dia seguinte, quando Wadjidjiká cantava sozinha uma musica arikapo que dizia para o irmão não ter ciúme de sua irmã com a sua esposa. Perguntei a duas de suas netas porque ela cantava assim, ao que me responderam que às vezes “o homem pensa que sua irmã quer convencer a cunhada dela a ficar com outro homem”, abandonando, assim, o seu marido. Não mais estava em jogo a oposição entre cognatos e afins, mas ali se expressava a introdução da afinidade entre germanos de sexo oposto por meio da “colaboração” entre cunhadas. Neste sentido, uma mulher makurap me disse ter sofrido muito para “tirar das suas costas a doença” que sua cunhada lhe introduziu, dizendo que ela “não devia deixar seu marido viajar”. Vimos também como a cunhada da menina que foi entregue ao primo paralelo de seu pai lhe aconselhava a “não deixar o marido solto”. Tenho a impressão que os ciúmes (entre B e BW, ou entre Z e W), ou a colaboração entre cunhadas, insere-se num fluxo analógico que inclui a relação de predação como seu motor. Haveria, neste sentido, a sugestão da afinidade nas relações entre germanos de sexo oposto ou da predação (posição caça) em toda relação de afinidade? Talvez essa seja uma falsa alternativa, pois me parece que as duas possibilidades são transformações uma da outra. Vejamos primeiramente a primeira questão.

Mulheres grávidas frequentemente sentem raiva e “enjoam” de seu marido, mas não apenas dele: é comum que uma mulher grávida tenha raiva de algum dos irmãos de seu marido, como também dos seus próprios irmãos. Não posso afirmar se o sexo da criança influencia no sentimento de raiva que recaí sobre os maridos/cunhados/irmãos das mulheres grávidas, mas é certo que os filhos de uma mulher grávida sentirão raiva de sua mãe caso o bebê esperado seja do mesmo sexo que o deles. Tenho a impressão que a raiva que as mulheres expressam quando estão grávidas (e por meio da qual suas crianças expressam o sexo relativo entre irmãos) seria um índice das relações de afinidade que se estabelecem no plano do parentesco propriamente humano justamente por estarem essas relações articuladas com a “consanguinização” das (almas das) crianças num plano trans-específico. Veremos adiante como os procedimentos perinatais têm a intenção de cortar o fluxo analógico (cf. Wagner 1977) que conecta as almas dos bebês com os espíritos, ao mesmo tempo que

promovem a consubstancialidade entre parentes humanos vivos. Por ora, quero focar a ambiguidade inerente à relação entre germanos de sexo oposto.

É sobretudo interessante que, por caminhos diferentes, a etnografia waimiri-atroari e jivaro cheguem a conclusões bastante semelhantes sobre a ambiguidade do estatuto da consanguinidade e da afinidade. De acordo com Márcio Silva (2010: 187), entre os Waimiri-Atroari, enquanto a expressão mínima da consanguinidade dispõe um princípio de afinidade entre germanos, a expressão mínima da afinidade subentende um princípio de consanguinidade entre afins. Entre os Jivaro, segundo Taylor (2001) é a introdução realizada pela afinidade, do componente de alteridade interna a cada termo da relação, o que torna as relações propriamente sociais entre parentes consanguíneos de mesmo sexo, dado que “even same-sex children (in relation to ego) are never fully and truly consanguineal” (id:51). Segundo Taylor (2001), o par de germanos de sexo oposto exibe na infância as relações de conjugalidade que mais tarde cada um estabelecerá por si mesmo – por meio do oferecimento de caça pelo irmão à irmã, e dos cuidados domésticos que a irmã oferece a seu irmão. Tais aspectos guardam semelhanças com o processo de consanguinização dos afins e a afinização dos consanguíneos timbira e jê em geral. Ali, os pares B/Z e W/H exibem relações inversas ao longo do tempo, dado que no processo de parentesco os primeiros se afinizam e os segundos se consanguinizam (cf. Coelho de Souza, 2004).

Os cuidados entre irmãos de sexo oposto djeoromitxi incluem igualmente a replicação da conjugalidade na infância de ambos e os pais repreendem seus filhos homens dizendo que eles devem cuidar de suas irmãs, assim como eles mesmos fizeram. Mas o casamento, vimos, se inicia normalmente com o contrário do cuidado e respeito que marca a relação entre irmãos e só evoluirá para isso ao longo do tempo. Vimos como na “cerimônia” de casamento de seus netos, Wadjidjiká aconselhava a nubente a não matar o seu marido. A posição “caça” ocupada pelos homens para o ponto de vista feminino, bem como a compressão das relações com o marido/cunhado/irmão durante a gravidez, parece sugerir que exista um componente de afinidade na relação entre germanos de sexo oposto. Uma mulher frequentemente se referirá ao seu irmão como “esposo de y” (dizendo o nome de sua cunhada). Caso seu irmão venha lhe visitar sem a esposa, não será incomum esta mulher se referir a ele como tio de seus filhos. Ao que tudo indica, essa tecnonímia – que ao invés de consanguinizar os afins, acaba por afinizar os consanguíneos –, dá conta de relações entre um marido, sua esposa, e sua irmã.

Os outros elementos que aqui descrevi parecem indicar também tratar-se dessa inversão: não à toa, os homens sentem-se enciumados pela relação de sua esposa com as suas

irmãs. Além disso, a relação entre FZ e BD deve ser uma relação de extrema afeição. Caberá à esposa do irmão ajudar a constituir essa relação, caso sua filha se recuse a agradar sua tia paterna. Vimos no início do tópico anterior como a mãe de uma menina entregou-lhe em casamento tomando como uma das causas o fato da menina não querer cozinhar para a tia paterna. Este aspecto sugere uma espécie de retribuição entre cunhadas que envolve como objeto de troca um homem que é, ao mesmo tempo, irmão de uma, marido da outra e tio materno de uma terceira – a qual parece também circular, como seu tio.

2.6 F feminina, F masculina

Wadjidjiká havia me apontado um vistoso galo de seu terreiro. De fato, sua plumagem era bastante diferente dos outros. Pude saber que, no seu aniversário, ela havia sido presenteada com o galo por sua prima cruzada matrilateral, que mora em Ricardo Franco. Dessa prima, Wadjidjiká também havia conseguido as sementes de amendoim com cuja safra nós duas, e boa parte da aldeia, estava se deliciando. O filho de sua prima também regalava Wadjidjiká constantemente. Da última vez que ele visitou a Baía das Onças, o rapaz trouxe enormes quantidades de *kuti* e *nopfõ*, dois dos tipos mais deliciosos de lagartas – respectivamente, da castanheira e de “pau podre”. A coleta de ambas exige paciência: assim, pela quantidade generosa, eu pude saber que o rapaz estava tentando agradar aquela que é a avó paterna de sua namorada, com quem provavelmente ele desejava se casar. Ao que pude intuir, a mãe do rapaz também aprova a situação, mas ficou difícil saber mais detalhes, pois esses “namoros” são em grande parte mantidos em segredo. Isso porque ninguém gosta de alardear algo que pode ser motivo de grandes reclamações por partes das *kurés* (velhas; avós): essas fazem questão de reprovar publicamente as uniões de seus netos, quando elas não foram previamente agradadas pelos candidatos.

De Wadjidjiká escutei que as avós sovinam suas netas e escolhem seus casamentos porque sofrem para criá-las. Não é incomum realmente que as avós criem os netos, isto é, alimentem, administrem remédios-do-mato e impunhem tabus/resguardos, quando não os levam para morar em suas casas. Foi assim com aquela sua neta “entregue” recentemente pela mãe. A menina havia nascido “pequeninha e ainda ficou naquele garrafão”, disse-me a sua avó se referindo à incubadora do hospital da cidade mais próxima. Ela ainda completou: “eu sofri para criar essa menina, e agora que ela está forte e bonita, se casou errado, está sofrendo!”. A avó novamente se referia ao fato da menina ter se casado com o irmão

classificatório de seu pai: “os Kurupfü não se casam assim!”, ela me dizia. Sobre outra neta, eu ouvi de Wadjidjiká tê-la sovinado o quanto pôde, mas quando a jovem foi estudar em Ricardo Franco já voltou casada. A jovem, ao que pude saber, não teve que ouvir repreensões, pois o esposo escolhido era seu *wirá*, e não resistiu a se reunir em torno de Kubähi e Wadjidjiká na Baía das Onças.

É significativo que as crianças chamem vocativamente suas avós, principalmente maternas, por mãe. Isso acontece mesmo nos casos em que as mães retenham em casa os filhos: o que é em grande parte feito a contra o gosto das avós, as quais gostariam sempre de ter os netos o mais próximos. O que pude perceber é que as crianças chamam de “mãe” tanto suas avós quanto suas irmãs mais velhas, e normalmente o fazem quando estão pedindo por comida. Mãe é aquela que alimenta, independentemente da posição genealógica. Assim, também é comum que crianças chamem seus tios maternos de “irmãos”, frequentemente quando as idades de ambos são próximas.

Wadjidjiká certa vez me disse ter nascido na “caixa” (*djiri tekã*; isto é, útero) de sua irmã mais velha: por esse motivo, tratava sua irmã por “mãe”. Sem que eu possa dizer o que significaria exatamente isso (se, por exemplo, diz respeito à alimentação provida por sua irmã mais velha), noto de passagem que a identificação entre mãe e avó materna, assim como tio materno e irmão, poderia nos dar alguma dica sobre a obliquidade da terminologia de parentesco. Além disso, o fato das avós desempenharem papel de destaque nas escolhas matrimoniais de seus netos seria congruente com a obliquidade do casamento *wirá*, onde a mãe de um dos cônjuges é também avó do outro. No entanto, sustentar essas intuições poderia ser prematuro. É prudente observar com mais detalhes outros aspectos das atitudes entre parentes.

Dias antes de eu chegar na aldeia, Wadjidjiká havia feito o parto de seu neto, a quem nomeou Niujen, mesmo nome do avô paterno de seu falecido marido Kubähi. A cuidadosa avó deu a primeira vacina-do-mato para a criança, antes de sua primeira mamada, depois ela cortou o umbigo e o enterrou junto à placenta *djiri npé*, traduzida do djeoromitxi por “banco do bebê” ou chamada por “companheiro” (em português). Durante o enterramento da placenta, a avó chamava o espírito do recém-nascido da seguinte maneira: *hinõ hé*, *hinõ hé* [*hinõ*: subst. espírito/ *hé*: v. imp. vir]. A mãe da criança dizia-me ser por isso que seu bebê não chora e nem ficará doente. Outras crianças suas choram muito, pois nasceram no hospital, e lá eles jogam o “companheiro” de qualquer jeito. Além disso, estando na cidade, não é possível

que a avó forneça a primeira vacina do mato para o recém-nascido, que o protege da visão dos *hipfopsihi* (termo genérico que designa espíritos que visam predar as almas das crianças).

O chamado de espírito e a primeira vacina são as primeiras de muitas ações que podem ser executadas pelas avós em relação a seus descendentes. Mas o que aqui parece significativo é a relação estabelecida entre a mãe e a parteira. Ao enterrar a placenta e chamar seu espírito, a parteira “ganha um filho”. Uma mulher será ao mesmo tempo avó e mãe de uma criança: “sofrendo para criar seus netos”, uma avó poderá posteriormente conduzir as escolhas matrimoniais deles. Lembro apenas que este fato é consistente com a categoria *wirá*, a figuração por excelência da afinidade, mesmo entre pessoas de mesmo sexo, e, não menos importante, com a compressão entre posições de gerações consecutivas, sobre a qual eu dissera acima não possuir evidências suficientes.

Em relação aos cuidados perinatais, *não* pude observar abstinências alimentares realizadas pelos avós, mas somente pelos pai e mãe da criança os quais devem se abster de muitos alimentos, que incluem principalmente peixes de couro e caças grandes. Alguns dos peixes interditos para os pais de crianças pequenas são os seguintes: piranha vermelha, tambaqui, surubim, pintado, pirarara. Dos animais terrestres, espera-se que os pais evitem comer tatu, capivara, porco, tartaruga, queixada, porquinho do mato, pato do mato ou de casa, veado roxo, paca e macaco macho. Dentre os peixes que podem ser consumidos estão a piranha branca, o cará, a traíra, a piaba e o tucunaré. A anta, o mutum, o jacu, o veado capoeira, a cotia, o macaco fêmea, o jacaré, a galega, a galinha e o tracajá poderão ser consumidos, mas provavelmente os pais o farão prestando muita atenção aos efeitos sobre seus bebês, e protegendo-os com folhas-do-mato.

As restrições alimentares têm como intenção não enfurecer os *ibziá*, donos de caça e peixes, que farão mal à criança por meio do leite da mãe que alimenta o bebê⁹⁰. Pode acontecer das mães terem somente alimentos interditos à sua disposição, e, depois de aguentarem muita fome, acabarão cedendo e consumindo-os. Em seguida, levarão seus bebês para serem curados pelos pajés, quando esses especialistas “rezam a barriga” das crianças chupando “a doença”. Por outro lado, um bom conhecedor de venenos/remédios-do-mato poderá administrar o sumo de algumas folhas a si mesmo e à esposa, a fim de que possam cessar a abstinência alimentar cuja intenção é evitar que os *ibziá* levem consigo a alma dos

⁹⁰ As espécies de peixes interditas são muitas e sua exploração, em termos dos significados e efeitos da violação das interdições, merecia um estudo à parte. Não disponho agora de informações suficientemente detalhadas sobre isso. Em minha dissertação de mestrado (Soares-Pinto, 2009, p.123-127) eu realizei um estudo com mulheres wajuru sobre os cuidados que as mães e pais devem observar durante a gravidez, em termos das regras alimentares e da sociabilidade entre parentes.

bebês. Esses remédios-do-mato terão como efeito a suspensão do potencial predatório das carnes de caça ingeridas pelos pais da criança, e trarão um pouco de tranquilidade nas escolhas alimentares⁹¹.

O pai da criança quase não sai para caçar nos primeiros meses de vida do rebento: se por acaso ele precisar matar uma onça, uma cobra ou um gavião, a morte do bebê será certa. Esses são espíritos muito poderosos e facilmente se vingariam, levando consigo as almas dos bebês. Além disso, caso um pai chegue da caçada e não se banhe antes de agradar seu bebê, a criança morrerá por entrar em contato com o “cheiro da caça”. A atividade sexual extraconjugal do pai e da mãe de recém-nascidos também trazem perigos. Neste caso, um besouro se instalará no peito do bebê, devorando seu coração e impedindo-o de respirar. Sua morte será certa caso o agente devorador seja da cor vermelha. Se acontecer de ser o besouro preto – que é chamado por *hanõ kakü* (“mãe do hanõ” em português e “lugar do hanõ”, numa tradução literal) –, o tratamento com o pajé é relativamente mais fácil⁹².

Ainda pequena, a filha de um dos filhos de Wadjidjiká foi roubada por uma mulher-espírito que mora nas pedras que aparecem no porto da Baía das Onças durante o verão. A mãe da criança estava desesperada, desatracou sua canoa, sua intenção era ir remando até a aldeia Ricardo Franco. Ela se deslocava com a ajuda de uma cuia. A pequena cabaça fazia às vezes de remo, pois a mãe, sentindo estar o espírito de sua filha “longe” e não encontrando um remo, decidiu partir. A mãe da menina buscava a ajuda de Durafogo Wajuru, um grande pajé, mas, no meio do percurso, ela percebeu que sua filha já a “havia deixado” e voltou resignada.

Em outra ocasião, um menino quebrou o braço, e depois se soube por seu avô Kubähi que [o espírito d] a criança estava com uma mulher-espírito que o queria por filho, por achá-lo muito bonito. Os espíritos são tão desejosos de humanos bonitos e belos, a ponto dos pais dizerem que eles sovinam os seus próprios filhos. Os pais e mães são os responsáveis pela saúde de seus filhos, isto é, deles se espera que possam manter o espírito da criança junto a

⁹¹ No capítulo seguinte, exploro as diferenças entre os pajés (que chupam as “doenças”) e os conhecedores/manipuladores de venenos-do-mato. Frequentemente os pajés são conhecedores desses venenos, mas nem todo conhecedor é um pajé. Vimos que tal distinção é elaborada nas exegeses sobre o mito de Tepfori, sobre quando os Djeoromitxi encontram os Kurupfü.

⁹² *Hanõ* é o designativo das larvas que crescem no tronco das palmeiras ouricuri. Essas larvas constituem um alimento muito apreciado por todos, mas principalmente por grávidas e crianças pequenas, sendo, inclusive, indispensáveis para a saúde dessas últimas. Pude observar somente crianças pequenas comendo o grande besouro preto que dizem ser *hanõ kakü* “a mãe do hanõ”. As larvas de cigarra, marimbondo, e outras tantas que crescem em troncos de árvores são também muito apreciadas por pessoas de várias idades, mas somente as crianças comem as cigarras. A palmeira ouricuri e seus produtos possuem uma espécie de “eficácia mágica”, que abordarei no último capítulo.

seu corpo. A responsabilidade por ter permitido qualquer morte que aconteça, mesmo de rapazes e moças, será atribuída à falta de cuidados pais: um avó ou avó dirá que “fulano(a) não cuidou de seu filho(a)”.

Mães e pais contam com a ajuda de alguns remédios-do-mato para protegerem suas crianças, para torná-las bonitas e fortes, boas trabalhadoras na roça e na produção de cerveja, bons caçadores e pescadores, no caso dos meninos. Uma espécie de breu que não pude identificar será misturado ao urucum, e dessa mistura se obterá o *honõniká*, pasta que será aplicada na face das crianças, ou na cabeça de recém-nascidos. A pintura com *honõniká* tornará as crianças cheirosas e bonitas – *mëdjü* em língua djeoromitxi, cujo significado é bom, belo, saudável – para seus parentes verdadeiros, enquanto as fará *pipitxi* – feias e fedorentas – para os espíritos. A ornamentação com jenipapo produzirá o mesmo efeito, ao mesmo tempo que potencialmente produzirá nos rapazes a capacidade de atrair belas moças para o casamento – e afastar mulheres-espíritos. A pintura que reproduz os motivos corporais da jibóia é particularmente eficaz neste sentido, mas poucas mães sabem fazê-lo.

As folhas-do-mato são também administradas segundo se queira que as crianças sejam inteligentes (falem muitas línguas, por exemplo), ou bons caçadores, ou não sintam frio, etc.... São capacidades cujo processo de elaboração têm o corpo como suporte, por meio de banhos ou administrações dos sumos das folhas e raízes-do-mato. Uma neta dirá que não sente sede porque sua avó Wadjidjiká mascou uma folha e deu para ela. Um menino será dito inteligente porque seu tio lhe administrou a folha do japim, uirapurú ou do sabiá, pássaros que “falam” diversas línguas, pois remedam (isto é, mimetizam o canto de) outros pássaros. Os artífices dessas elaborações corporais são ascendentes daqueles que contarão com sua expertise, e os quais eles mesmos contaram com a expertise de um ascendente. A substância (indígena), como já afirmei anteriormente, parece ser a objetificação de uma relação entre aqueles que, pelas ações de cuidados entre si, tornam-se parentes.

Todos esses cuidados são também controlados pelas crianças. Djakobi, um menino de seis anos, frequentemente advertia seu irmão ainda mais novo sobre os perigos envolvidos em suas ações. Eu mesma ouvi Djakobi repreendendo seu irmão mais novo, pois este queria comer deitado ao chão. A irmã mais velha de ambos servia uma costela de anta assada, e Djakobi disse ao seu irmão mais novo que ele iria “virar anta”: daqui a pouco começariam a nascer carrapatos em sua pele.

Uma moça irá impelir aos seus irmãos mais novos a tomarem banho “antes da mariposa voar”, isto é, na alvorada: isso os impedirá de ficarem velhos (e panemas) rapidamente. Crianças dirão que não poderem comer anu branco ou araras, ao passo que

seus ascendentes, capazes de suportar a potência intrínseca a esses pássaros, poderão se fartar com suas carnes. Os infantes saberão que sentem frio pois, mesmo advertidos por seus avós, insistirem em comer piabinha, que “fura o dedinho deles”. Os perigos de transformação estão sempre rondando aquele que não pode contar com um parente cuidadoso, ou que for ele mesmo teimoso demais para não escutar os conselhos de seus parentes.

Esses cuidados poderão ser melhor exibidos, no entanto, em alguns momentos específicos: justamente naqueles que marcam uma posição de fragilidade corporal frente à perspectiva dos espíritos. Já vimos que os recém-nascidos são alvo de atenciosos cuidados e procedimentos para assegurar que sua alma permaneça com seus parentes humanos. Outros momentos guardam similitudes com o estado de fragilidade de um bebê: a menarca e o primeiro parto de uma moça; a primeira relação sexual de um rapaz. Neste momento, eles contarão principalmente com as suas avós paternas, no caso das meninas (ou a avó paterna de seu marido, caso a moça já seja casada) ou os avôs paternos, no caso dos meninos.

“Arrumar o corpo” é uma operação que deve ser realizada em meninos e meninas. Nas meninas, na menarca e no momento que nasce seu primeiro filho. Neste último caso, ninguém vê a criança e nem a parturiente. A única pessoa que os vê é a parteira, que vai arrumar o corpo da mãe e da criança. A parteira deixa a criança de lado, e a mãe não vê o seu filho enquanto seu corpo não for arrumado: passa-se algodão no corpo e no rosto, a fim de retirar as manchas que ali se instalaram durante a gravidez. A parturiente deve mascar uma folha para não se tornar “faladeira” e sua barriga também é “ajeitada”.

Durante a menarca, os procedimentos são os mesmos, mas exibem entre si algumas transformações. Como aquele que a parteira efetua ao enterrar a placenta, chamando o espírito do recém-nascido, o espírito da menina também deve ser “chamado”. A menina fica reclusa: invisível aos olhos dos homens e mulheres da aldeia, com exceção de sua mãe e de sua avó, em geral a paterna. A moça deve mascar uma raiz doce para que sua chicha azede rapidamente – dizem-me que atualmente essa raiz somente é encontrada perto da aldeia Mata Verde. Ela também mascarará espigas de milho, para que seus dentes mantenham-se fortes ao longo de sua vida. O corpo da menina será re-moldado por sua avó, que a esticará e passará algodão no rosto, para que, na maturidade, ele não exiba manchas. Todos esses procedimentos têm a intenção de manter a moça o mais jovem possível, durante o maior tempo possível. E este efeito será atestado em sua maturidade: as mulheres que nasceram no tempo da maloca, quando o rito era realizado em sua plenitude, não têm cabelos brancos, fato que muitas vezes as diferencia de suas próprias filhas, que já “nasceram no meio dos brancos”.

Sendo assim, é preciso sublinhar que, se antigamente o término do rito de reclusão das meninas envolvia o convite entre aldeias para se tomar a cerveja produzida por elas, é significativo que hoje a multiplicidade de povos esteja já prefigurada por aquelas mulheres co-residentes. Nunca pude saber que alguém estava se deslocando para outra aldeia para tomar a chicha da saída de uma menina deste período, embora os deslocamentos para beber chicha EM outras aldeias seja muito frequente. Ao acompanhar Wadjidjiká “arrumando o corpo” de sua neta, não me passou despercebido o fato de que estavam ali reunidas a avó arikapo, a mãe aruá e a menina kurupfü: uma compressão das distâncias que antes estariam estendidas entre malocas de povos linguisticamente distintos, e que hoje são visualizadas nas casas. No caso da parturiente, a mãe ficará impossibilitada de produzir a chicha por cerca de um mês. É o período em que o “sangue” ainda escorre entre ela e o bebê. Não posso afirmar que “sangue” seria esse. De todo modo, a primeira chicha será então chamada “chicha lava-mãos”, e reunirá mulheres afins entre si – e dos mais diferentes patri-grupos. Os efeitos produzidos pela “chicha lava-mãos” sobre o corpo dos rapazes serão notados logo adiante, mas ela tem a intenção de produzir bebês saudáveis: fortes, bonitos e trabalhadores.

Por sua vez, os garotos, por ocasião de seu primeiro relacionamento sexual, devem mascar os frutos de jenipapo em cima da árvore, com o intuito de não ficarem com a voz muito grossa. Para isso, é também administrado em suas narinas o sumo de uma espécie de coquinho. O afinamento da voz tem a intenção de diferenciá-lo do som dos trovões. Esses últimos são tomados como efeito da ação dos espíritos celestes e indicam, com frequência, a ira desses espíritos com os parentes na terra: seja os ciúmes conjugal de um marido falecido, seja as saudades de um velho pajé de seus filhos e netos, seja, ainda, a festa que “os de cima” fazem com a intenção de assustarem “os de baixo” e que chega aqui como o som dos trovões e a aparição dos raios.

Os meninos devem ser “ajeitados” antes de terem a sua primeira relação sexual. Eles “apanham” das mulheres mais velhas, geralmente suas avós, que exibem um chicote com um rabo de tatu na ponta, e desferem poucos golpes nas costas dos meninos, em meio aos parentes. Em sua primeira relação sexual, os rapazes devem passar por cima da mulher que o está iniciando e dar uma tossidinha, limpando sua própria garganta. Um neto de Kubäki tomou uma copada de sumo de jenipapo, enquanto bastava-lhe mascar somente poucos frutos. Ainda motivo de risos por parte de sua irmã e por sua prima cruzada, elas sublinham que ele ficou com a voz fina, enquanto outros, de mesma idade que ele, exibem uma voz mais grossa.

Quero enfatizar algumas ressonâncias do que estou descrevendo com o que vem sendo acumulado pela etnologia amazônica. Refiro-me à noção geral de que, entre os

ameríndios, o campo do parentesco e o campo da humanidade são coextensivos, e o verdadeiro humano é, pois, um parente: “essa coincidência, essa identidade, deve ser construída por meio de um esforço deliberado de assemelhamento corporal; tal esforço constitui o processo de fabricação do parentesco, que é assim concomitantemente um processo de fabricação de pessoas humanas” (Coelho de Souza 2004: 26).

Neste sentido, esta autora argumenta que “o que ‘restringe’ [a] ‘população’, o que a especifica, é uma identidade corporal, que não está dada mas deve ser ativamente determinada, através de operações físicas particulares as quais envolvem a ativação e transformação de um certo número de relações (Coelho de Souza 2001: 88)”. Isso significa que o *corpo* deve ser construído ou produzido por um dispêndio de energia consciente e direcionado pelo que se coloca, assim como objetivo, para a ação humana. A consubstancialidade é, sobretudo, “um produto desse relacionamento; não uma linguagem (figurada) que permite a “manipulação” de relações reais, mas um efeito real de uma “manipulação”[...]”(Coelho de Souza, 2004: 44).

Essas ideias vão no mesmo sentido de Viveiros de Castro (2009), quando este diz: “the body must be produced out of the soul but also against it, [...] becoming a human body through the differential bodily engagement of and/or with other bodies, human as well as non-human (Viveiros de Castro 2009: 246)”. Tratando-se de efetividade de relacionalidade, escusado dizer, parentesco não tem nada a ver com biologia, tal como a entendemos. Parentesco seria, na verdade, um processo de des-afinização, o consumo do componente de afinidade potencial que é o *dado* contra o qual a consanguinidade deve ser *construída*, pelo esforço de tornar semelhantes os corpos que, nesta medida, tornam-se parentes. Neste movimento, grosso modo, o consumo total da afinidade, quer dizer, a instanciação da consanguinidade total, só é alcançado na morte.

“Unalloyed consanguinity can only be attained in death: it is the final result of the life-process of kinship, just as pure affinity is the cosmological precondition of the latter. *At the same time, death releases the tension between affinity and consanguinity that impels the construction of kinship, and completes the process of consanguinization, i.e., de-affinization, which such a process effectively comprises*” (Viveiros de Castro 2009b: 249; grifo meu).

Com estas questões em mente, olhemos agora para um momento em que as mulheres podem exibir a *função conteúdo* de maneira *visível*, pois pode acontecer desse processo de consanguinização apresentar algumas falhas e “empurrar” os homens para um estado limiar, afetando-os de maneira não desejada. No caso djeoromitxi, vimos, são os homens que durante a gestação fornecem o conteúdo de seus filhos, e necessitam de um continente feminino para poderem realizar o “trabalho” de produção dos corpos de seus bebês. A necessidade desse continente é tida como incontornável e seu efeito é evidenciar a semelhança física entre F e Ch. Ao longo do tempo (das gerações), uma função conteúdo, desta vez feminina, inverte o fluxo de analogias agnáticas e estabelece uma continuidade de substância entre M e Ch. A este processo nos referimos acima como uma transformação analógica. Agora, quero enfatizar os efeitos que têm o “conteúdo feminino” no “exterior” dos corpos masculinos, propondo uma relação de reversão sintomática da própria função exercida pelos homens. Mas esta reversão é objetificada tendo agora outro suporte: a cerveja produzida pelas mulheres.

Strathern (2011a) propõe uma distinção que me parece poder nos ajudar a entender algumas das proposições sobre as reversões de fluxo analógico encetada(s) pelas mulheres. Refiro-me àquela distinção entre o *ascendente que contém o filho* e cuja relação com este é *dada* (“taken for granted”), e aquele com quem a relação *deve ser estabelecida* através de instanciações explícitas. Desconfio que a gravidez em si não seja suficiente para eliciar uma relação de substância entre mães e filhos. Com efeito, essa relação deve ser instanciada publicamente, através do oferecimento de bebida fermentada, cerca de um mês após o nascimento. Este momento é chamado “chicha-lava-mãos”, porque a chicha, ao ser derramada sobre o corpo de uma menina, torná-la-á trabalhadeira, porque a “limpa” do sangue que ainda tinge seu corpo. Com o mesmo propósito, derramada sobre um menino, fará dele um belo caçador.

Sugeri anteriormente que essas funções masculinas e femininas objetificadas nas substâncias se inserem num fluxo de analogias no tempo e produzem, de um lado, as linhas agnáticas e, de outro, uma continuidade de substância entre mães e filhos, no pós-parto. Foi assim que elaboramos o contexto da troca matrimonial, ao menos nos casos não problemáticos, no qual as mulheres assumem uma identidade de substância com os seus ascendentes masculinos, para se tornarem distantes, isto é, casáveis⁹³. No casamento entre

⁹³ Chamo atenção para um trecho em Wagner (1977) sobre a troca e o parentesco Daribi, e que imagino ser bastante consonante com o que podemos “ver” no caso etnográfico aqui em debate:

“Each party acquires an objectified increment of flow consonant with its perception of the flow of the other, but, because the wife gives regard the woman and her apurtenances as part of their own male

peessoas em posições paralelas, o que aparece como figura é a continuidade de substância que as mulheres estabelecem com seus filhos.

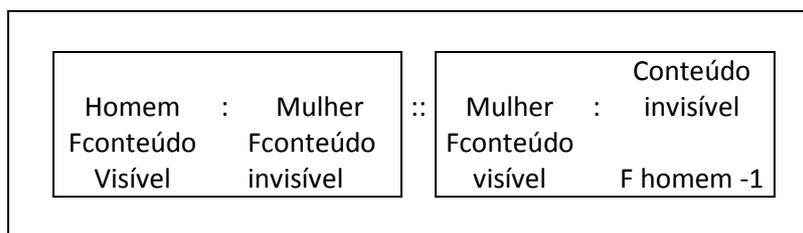
O que acontece então quando a *função conteúdo* das mulheres é tornada visível? Ao lado dos cuidados a que nos reportamos, a produção feminina de chicha é a produção masculina de caça possibilitam que os bebês cresçam fortes. No entanto, a chicha produzida em certas ocasiões pode ter o efeito contrário. Homens tornariam-se panemas se ingerissem a chicha lava-mãos ou alguma chicha que fosse produzida durante a menstruação feminina. O panema também se instalaria se os homens entrassem em contato com o sangue perinatal – se realizassem o parto de suas esposas ou lavassem os lençóis do parto – ou menstrual. Suponho ser a chicha, produção feminina, o ponto o qual se abre para a perspectiva⁹⁴ e desconfio que essa abertura só pode ser apreciada porque esperma e chicha se conjugam no processo de produção de parentes: sendo a chicha um gozo feminino, qualquer um que a derramar em si mesmo, sempre por acidente, será alvo de deboches demasiados ofensivos por estar “gozado”. No entanto, essa objetificação da relação (esperma/chicha) entre homens e mulheres, que produz pessoas saudáveis, parece ter o efeito contrário se for objetificada por uma chicha “manchada” por sangue peri-natal ou menstrual.

Com isso quero chamar a atenção para uma “relação cruzada/mágica” efetuada pela chicha feminina quando assume de forma visível a *função conteúdo*. Numa economia do dom, diz Viveiros de Castro (2009b, p.255) “Relations between things must be conceived as bonds of magical influence; that is, as kinship relations in object form”. Levando esta premissa adiante, sugiro que tal “influência mágica” pode ser entrevista exatamente quando as relações de parentesco assumem “an object form” numa relação de dupla torção. A chicha lava-mãos quando conjugada ao sangue feminino (perinatal e menstrual) é o exemplo que tenho em mente: a chicha assume uma função “veneno”. Vejamos o que acontece quando um mulher assume visivelmente a *função conteúdo*, tendo o sangue como (fundo) invisível.

lineality, each party's giving is consonant with its perception of its own lineal flow. “We’re always male contingency, by moral precept, and it is always the women, [...] who are obliged to mediate the flow of male lineality” (1977: 628-629).

⁹⁴ Estou emprestando o vocabulário de Lima (2008).

FIGURA XVIII: O parentesco sob a Fórmula Canônica do Mito⁹⁵



Quando se trata da FCM, a dupla torção aqui implicada é diferente da inversão analógica anteriormente esquadrinhada para a concepção e o pós-parto: quando se passava da função continente exercida pela mulher, na concepção, para a substancialização do sangue do grupo paterno da M, ao mesmo tempo em que se passava da função conteúdo do homem para sua função continente (corpos semelhantes). Agora, a função conteúdo da mulher implica não mais uma função continente masculina visível (corpo) e uma função conteúdo feminina invisível (sangue de seu grupo agnático). Na presença da função homem invertido, a função conteúdo da mulher se torna visível e não pode mais objetificar-se no sangue de seu grupo agnático, pois tem de ter outro suporte. Esse suporte é a chicha quando produzida em condições não cotidianas (chicha lava-mãos ou durante a menstruação). Como quarto termo da fórmula, o homem invertido me parece ser o estado panema⁹⁶, ativado por esta chicha invisivelmente manchada de sangue.

Ainda que a *função continente* seja atribuída ao gênero feminino na gestação, o “poder” do sangue masculino é atestado, no pós-parto, pela aparência dos seus filhos, os quais com seus ascendentes masculinos se pareceriam. Ao seu passo, é a produção feminina de chicha que faz com que os homens mudem metaforicamente de aparência. Essa diferença relativa, no final das contas, invade as pessoas, supondo que a diferença perspectiva entre Eu e Outrem não é senão homóloga à diferença intrínseca às substâncias. Note-se que o importante da função continente é esconder (obscurecer) o conteúdo, e parecer nunca fundar uma relação consubstancial. Na mesma medida, é preciso questionar se a *função conteúdo*

⁹⁵ Respectivamente: **Fx (a): Fy (b) :: Fx (b) : F a-1 (y)**.

A dupla torção característica da Fórmula Canônica do Mito (Lévi-Strauss, 2003a) realiza uma equivalência e “faz passar de uma relação metafórica a uma metonímica, e vice-versa (Viveiros de Castro, 2008, p. 112)” ou, por outra via, se vale da oposição entre termo e função como uma maneira de frasear que os termos da fórmula são eles mesmos relações entre termos.

⁹⁶ Dizem-me que mulheres também podem caçar e pescar e, nesta medida, também podem ser panemas, mas nunca pude obter uma explicação ou causa para tal fato.

não indicaria algo mais do que o “lado de dentro” e palmilhar as relações entre conteúdo e continente no âmbito do parentesco, desconfiando se sua tradução para os *nossos termos* é realmente auto-evidente. Se estou certa, essas substâncias, objetificações das relações, seriam elas mesmas efeito da perspectiva.

Voltando à visada processual (duração) do parentesco, é assim que posso entender a antecipação da velhice nos homens pela ingestão de “chicha lava-mãos”: como se a sequência de objetificação masculina [esperma/ sangue/ corpo], na gestação e do pós-parto, fosse colapsada pela ingestão da [chicha/ sangue]. Enquanto análoga ao esperma/sangue masculino, visível nos corpos dos filhos, a chicha/esperma feminina mantém seu poder de construção de corpos apropriados. É quando o sangue feminino passa a ser a dimensão invisível da chicha (conteúdo visível, terceiro termo da fórmula) é que as relações se invertem e se produz a *função homem*⁻¹. A sequência masculina não pode lidar com a relação figura/fundo (chicha/sangue) sem ser afetada abusivamente. O sangue (menstrual e perinatal) feminino não é visível na chicha, mas é ele que se torna figura: é essa reversão que aproxima os homens da morte.

Creio ser essa a razão da associação da “chicha lava-mãos” e do sangue perinatal com o panema e a cegueira, e destes com a velhice. O estado panema, azar na caça, é justamente a incapacidade de ver a caça ou se ver como predador. Imagino ser por isso que, no contexto de contato com a chicha/sangue feminino, tais estados tornam-se cambiáveis, remetendo quiçá a uma “hiper-identidade” dos homens. Antecipo minha sugestão: se aquilo que poderíamos chamar por incesto aparece como uma hiper-identidade, que atravessa as pessoas, cortando-as ao meio, é possível que ele esteja metaforizado no estado panema. Vimos anteriormente que a afinidade se introduz mesmo na relação entre irmãos de sexo oposto. Como poderia uma mulher casar com o irmão de seu pai se o “tabu do incesto” não estivesse deslocado dos termos para (outras) relações? Neste caso, trata-se não de uma relação entre termos previamente constituídos, mas a uma perversão da alteridade que deve ser mantida no interior mesmo dos termos, em sua constituição por meio de relações, e não o contrário: o panema, afinal, não é alguém ensimesmado?

A ideia lévi-straussiana de proibição do incesto é levada um passo adiante: “Men do not exchange women, and women are not there for exchange: they are created by exchange. As are men” (Viveiros de Castro 2009: 28). Outras maneiras de frasear a potência desta noção são encontradas num trecho trazido por Coelho de Souza: “So alliance structures would all be “deflected” realizations of incest (Wagner 2001), “incest through its interdiction (Mimica

1991a: 52), “affirmation by detour”, “substitution of the real thing by its closest equivalent” (Coelho de Souza 2011: p. 21)”. Essa consideração do incesto pela “substituição da coisa real por sua equivalente mais próxima”, pode nos ajudar aqui.

No caso djeoromitxi, o panema que “simboliza” o incesto está ancorado num conjunto de mitos sobre a Lua, cuja lembrança vem à tona nos momentos que as crianças são pintadas com jenipapo por suas avós, mães ou irmãs mais velhas. A história, bastante presente em mitos ameríndios contados alhures, versa sobre a vergonha e o isolamento do irmão que virou lua. Depois que, pela mirada de sua irmã, foi descoberta sua relação incestuosa. O incesto de Lua é associado à menstruação e lembra os resguardos que as mulheres devem observar durante as suas regras ou após o parto. “A gente fica toda menstruada porque diz que lua já mexeu a gente. Por isso que não pode mascar chicha [na ocasião das regras]”, pude escutar certa ocasião. Nenhuma imagem, penso, é melhor que a do incesto para iluminar o ressecamento, quero dizer, a falência social que a condição panema traz em si. Uma mulher não produzirá cerveja durante as suas regras, pois poderiam tornar panemas os seus consumidores. Incestuada pela lua como está, o sangue menstrual, objetificação dessa relação, acaba por repassar essa característica aos homens que tomam a chicha/sangue. A “chicha lava mãos” e o sangue feminino, quando não respeitados, sugiro, *incestuam* aqueles que a bebem. Velhos são comumente cegos, mas nem todos os cegos são velhos. Examinando as associações da *função homem-1* com a cegueira e a velhice, notam-se ressonâncias que podem nos levar a considerar o incesto como falha no “saber-ver”. Isso, se o entendermos o tabu não como negação a priori da relação entre termos, mas como uma espécie de reversão abusiva do “saber-ver” suscitado pela diferenças dos termos em relação a si mesmos: aspecto necessário à produção e consolidação de parentes e que podemos entrever na dividualidade da pessoa.

Mas as causas do estado panema não dizem respeito somente ao contato com o sangue/chicha feminina. Uma menino ficará panema caso ele mesmo consuma o primeiro produto de sua caçaria. O primeiro macaco abatido, assim como a primeira paca, o primeiro porquinho-do-mato, o primeiro matrinchã, etc... não será cozido ou assado por sua mãe para o consumo da família conjugal. O jovem caçador entregará seu produto à sua avó, geralmente paterna, e é ela quem se deliciará com o repasto.

A primeira parte deste capítulo foi dedicada à possibilidade de formalizar um regime de alianças djeoromitxi em pese a interdição de casamento com os primos cruzados. Depois disso, eu quis entender a casualidade do casamento de uma menina com o irmão classificatório de seu pai, e a hipótese de casamento das mulheres com os filhos de seus

irmãos classificatórios. Tais questões foram esclarecidas à luz da intromissão da afinidade entre germanos de sexo oposto, e da interferência da função feminina na construção dos corpos dos parentes descendentes. Essa interferência, no entanto, pode ter efeitos contraprodutivos nos corpos masculinos, caso a produção feminina de cerveja assuma uma função conteúdo visível e mantenha o sangue como conteúdo invisível, durante a menstruação, no parto, ou na “chicha lava mãos”. Talvez aqui esteja a pedra de toque que sobrepuja a métrica da troca matrimonial e a submete ao plano cósmico que não é sentido senão por seus efeitos nos corpos de parentes. Ao consumo de mulheres adiado pela relação de afinidade *wirá*, os *djeoromitxi* superpõem o consumo adiado da caça de meninos púberes. Como se os homens não pudessem consumir aquilo que eles mesmos produziram e deveriam fazê-lo circular. Não raro, será o irmão do seu pai quem fornecerá a caça para sua mãe cozinhar.

A superposição entre consumo adiado de mulheres e consumo adiado de caça é somente uma intuição, pois nunca ouvi alguém sustentando esta homologia. Mas o inverso parece ser óbvio: o consumo imediato da chicha de uma mulher que acabou de parir tornará um menino inapto à produção de carne de caça, isto é, às relações de conjugalidade que dele se espera que mantenha no futuro. E este menino também não consumirá o produto de sua primeira caçada: dará para sua avó, justamente aquela que proporcionou o amadurecimento do corpo de sua irmã como uma potencial esposa para outros homens. Uma menina também não poderá consumir a primeira chicha moída num pilão que acabou de ser produzido. Seu rosto ficará cheio de manchas (como o Lua, vergonhoso por sua relação sexual com a irmã?), e ela envelhecerá rapidamente; um garoto também não tomará dessa chicha, pois ele cairá num estado *panema*. Este ressecamento das funções produtivas para ambos sugere existir uma relação antagônica entre consumo imediato do produto de outrem (feminino) e produção adiada (sujeita à duração) de seu próprio produto (masculino). É preciso evitar o primeiro, até que sejam capazes de conduzir o último.

Essa solução exhibe algumas transformações com respeito a interdições sustentadas por um grupo de caçadores nômades longe dali. Refiro-me ao tabu, presente entre os Guayaki, que proíbe um caçador de provar a carne de suas próprias presas, o qual acompanhamos no ensaio “O arco e o cesto”. “Os animais que matamos não devem ser comidos por nós mesmos”, lembra Pierra Clastres acerca do fato de que um homem guayaki passará a sua vida “caçando para os outros e deles recebendo a sua própria alimentação” (2003: 131). A quebra dessa injunção de reciprocidade é a forma mais segura de atrair o *pane*. Uma teoria indígena, diz o autor, que possui um “alcance explícito sobretudo negativo, uma vez que se resume na

interdição dessa conjunção [entre caçador e presa]” (ibid.), mas que, positivamente, liga os homens entre si, pois “todo caçador é ao mesmo tempo doador e recebedor de carne”. Se os Guayaki fazem disso condição para a vida toda de seus caçadores, os Djeoromitxi reservam para a oposição entre consumo imediato e consumo adiado sua função, marcando essa injunção de acordo com eventos específicos.

Clastres constata que essa mesma “estrututa relacional, pela qual se definem rigorosamente os homens no plano da circulação dos bens, se repete no plano das instituições matrimoniais” (id.: 132). Tendo um número maior de homens que de mulheres, a solução poliândrica da sociedade guayaki impele Clastres a observar que “ a troca pela qual um homem dá a outro sua filha ou sua irmã não faz com que termine aí – com licença da expressão – a circulação dessa mulher: o recebedor dessa “mensagem” deverá num prazo mais ou menos longo dividir a “leitura” com um outro homem” (id.: 135). Tendo em vista a simultaneidade da condição de doador e tomador de esposa, o autor completa: “antes de dar a filha, é preciso dar também a mãe [...] não é entre cunhados que as relações pessoais são mais marcadas, mas entre os maridos de uma mesma mulher”(: 136). Como o caçador que precisa de outro para se alimentar, um marido só consumirá sua esposa dependendo de outro homem. Há, assim, uma “identidade formal da dupla relação caçador-caça, marido-esposa” (: 137).

Lima (2011) adverte que Clastres, por meio de “uma análise troquista das relações econômico-sexuais”, acabou por “desarm[ar] o principal conceito de poder desses caçadores, o pane, a potência que impõe azar na caça” E completa: “Clastres dissolveu-o em um tabu do incesto metafórico” (Lima 2011: 625). Cito o próprio Clastres:

“É que o contato da mulher com o arco é muito mais grave que o do homem com o cesto. Se uma mulher pensasse em pegar o arco, ela atrairia, certamente, sobre seu proprietário o pane, quer dizer, o azar na caça, o que seria desastroso para a economia dos Guayaki. Quanto ao caçador, o que ele vê e recusa no cesto é precisamente a possível ameaça do que ele teme acima de tudo, o pane. Pois, quando um homem é vítima desta verdadeira maldição, sendo incapaz de preencher sua função de caçador, perde por isso mesmo a sua própria natureza e a sua substância lhe escapa: obrigado a abandonar um arco doravante inútil, não lhe resta senão renunciar à sua masculinidade e,

trágico e resignado, encarregar-se de um cesto. [...] Com efeito, a conjunção do homem e do arco não se pode romper sem transformar-se no seu inverso e complementar: aquela da mulher e do cesto” (Clastres, 2003: 124-5).

Pela inspiradora leitura de Lima, somos levados a pensar que os homens Guayaki – Krembegi e Chachubutawachugi – , enquanto vítimas do *pane*, “personificavam a própria distância entre as mulheres e os homens”, imposta pela potência que, no mesmo ato que “afasta o homem e o arco, o homem e a caça, também afasta o homem de si mesmo” (Lima 2011: 626). Lembremos também que Krembegi, não podendo ser parceiro sexual de seus cunhados, era parceiro de seus irmãos (ibid.).

O incesto entre irmãos que se pronuncia como resultado possível do estado *pane* é uma via tortuosa de recondução ao que venho tentando sustentar para o estado *panema djeoromitxi*. Como os *pane guayaki*, que personificam a distância entre homens e mulheres, os *pane djeoromitxi*, ao tornarem-se cegos e velhos e incapazes de ver a presa, não mais poderão acessar a função caçador que os define como maridos de suas futuras esposas. Assim, o tratamento que dão os *Djeoromitxi* e os *Guayaki* aos seus *pane* parecem sustentar que se trata de um incesto metafórico.

É verdade que o caso *djeoromitxi* refere-se a uma relação pós-facto: alguém perceberá que ficou velho rapidamente e sua mãe lhe dirá que assim o foi por ser teimoso e ter provado da chicha lava-mãos, ou ter comido de sua primeira caça. Ou os filhos de um homem dirão que seu pai é *panema* pois de suas expedições de caça não consegue encher a panela de sua esposa. Mas este homem não carregará um cesto. Os “*panemas*” *djeoromitxi* não o são completamente – ao menos frente aos *pane guayaki* –, tanto porque se arriscarão em incursões na mata, quanto porque terão uma esposa e contarão com um irmão, ou filhos caçadores, para prover a alimentação de sua casa enquanto se ocupam de outros afazeres, como a docência na escola da aldeia. Nunca vi ninguém carregar um marico como se isso fosse sua resignação frente ao *pane*. Entre os *djeoromitxi* o estado *panema* parece mais uma virtualidade sempre assombrosa, e, mesmo que sua possibilidade esteja codificada em eventos consuptivos específicos, não é atualizado tão marcadamente como entre os carregadores de cestos *guayaki*. De todo modo, cabe marcar esta especificidade: o estado *limiar* cujo efeito é a perda da capacidade predatória (do “saber-ver” a caça) é produzido por eventos marcados pela elaboração da relação produtor/consumidor. No caso da chicha lava-mãos, esta relação é

de saída distribuída por uma solução de genero, no caso da primeira caça abatida por um menino, a solução de gênero deve ser engendrada: ele deve motivar a sua avó como consumidora, não podendo ocupar ambas as posições simultaneamente.

Acima eu disse que mulheres também podem ser panemas, mas sublinhei que não dispunha de nenhuma informação etnográfica sobre as causas deste estado feminino, mas disponho do exemplo inverso. Ao contrário do que foi observado entre os pane guayaki e sua intimidade com o cesto, eu pude, no lugar, observar o caso de uma menina que “deveria ter nascido homem”. Ela flechava peixe melhor que seus irmãos, e saía sozinha em sua canoa pela manhã, para voltar no fim da tarde e encher a panela de sua mãe e sua avó materna. A menina também exibia grande maestria com o arco produzido para “furar as caças grandes”: teria assim aprendido com seu avô Kubähi. Ela era a mais velha dos filhos e filhas de sua mãe. Não posso afirmar se já havia passado pela menarca e ter seu corpo “ajeitado”, mas a caçadora também carregava um cesto. Não pareciam contraditórios seu arco e seu marico estarem lado a lado: ao mesmo tempo que ela caçava, também carrega lenha para sua avó e ajudava sua mãe na manutenção da roça. Sua aproximação ao arco não a afastou do cesto. Talvez seu destino seja como a de uma linda mulher chamada Pawavi: na maloca de antigamente, dispunha de muitos maridos, era cantora, pajé e caçadora.

Passemos então para dois mitos que nos ajudarão a iluminar a intuição da transfiguração do estado panema no incesto. Para isso, e por fim, precisarei voltar aos *wirá* e à relação de predação presente na conjugalidade.

2.7 Uma esposa comilona

“Being a person in a world of kinship is a problem of knowing who your others are, including the others who are so strange as to be not of the same species”
(Stasch 2009: 284, nota 16)

“Mythology”, diz Viveiros de Castro (2009b, nota 24), “is the name we give to other people’s discourses on the innate. Myths address what must be taken for granted, the initial conditions with which humanity must cope and against which it must define itself by means of its power of invention”. Assim, o parentesco, no âmbito do construído, deve sempre remontar

(se projetar contra) a dimensão do dado, do mito. Este é, com efeito, o movimento de reposição das condições de diferença igualmente apontado por alguns autores (Coelho de Souza 2002; Viveiros de Castro 2009) como necessário para a construção de relações apropriadas entre parentes. Sugeri acima que o parentesco pode prefigurar a perversão de relações produtivas caso se observe uma operação de dupla torção, do tipo da Fórmula Canônica do Mito. Acompanhamos essa prefiguração ao torcer os termos: o resultado, quarto termo da fórmula, foi [termo *conteúdo invisível* com função *homem*⁹⁷]. Sugeri que disso se ocupava a transposição do estado panema (o azar na caça) para a problemática do incesto. Olhemos agora um pouco mais de perto para a relação inversa: a predação – cuja imagem é o caçador afortunado – e a afinidade. Esse movimento nos reconduzirá ao afastamento que a morte acarreta, mas pelo polo contrário: o consumo irreprimível de uma esposa gulosa. Ao aliarmos essa concupiscência à cantoria que visava identificar os homens aos peixinhos que morrem envenenados com o timbó, talvez possamos perguntar: a relação conjugal é ela mesma uma relação canibal? É o momento de discutirmos as relações trans-específicas que envolvem a desposabilidade. Voltemos aos *wirá*.

O envelhecimento, a condição panema e a perda de visão estão presentes igualmente numa história contada por um interlocutor wajuru. Nesta história se coloca um problema de perspectiva que se enuncia como uma questão de visão propriamente dita. Havia um casal de namorados que se encontravam à noite ou em ocasiões que estavam somente os dois. A menina acabou engravidando e seu pai quis saber quem era, afinal, o seu namorado. Curioso e furioso, o avô da criança que estava por nascer organizou os homens da aldeia no terreiro, sentados lado a lado, do mais novo ao mais velho. Supreendentemente, foi o último da fila, o mais velho da aldeia, que disse ser o pai da criança. A moça se desesperou: como podia? Seu namorado era jovem e bonito. Quando ela retira as peles que cobrem o corpo daquele que diz ser o pai de sua criança, ele transforma-se: de velho e panema, revela-se jovem caçador e muito trabalhador. Empreende-se uma reversão da morte iminente (o mais velho da aldeia revela-se um jovem trabalhador) através do desembrulho de seu corpo, possibilitando o esclarecimento do dilema da paternidade⁹⁷.

Nesta história, somente uma menina consegue acessar o corpo jovem do seu namorado, enquanto todos o vêem como o mais velho da aldeia: enquanto todos estão, por assim dizer, com um problema de cegueira relativa: visão de não pajés, por assim dizer, que registram de forma exclusiva os planos visíveis e invisíveis. A resolução do dilema da

⁹⁷ Note-se a semelhança dessa história com aquela do início de *História de Lince*.

paternidade como modo de reversão da morte, codificando (pós fato) a propriedade da relação entre uma moça e um velho, pode evocar uma outra história wajuru, a do aparecimento dos *wirá*.

Meus interlocutores kurupfü me disseram não dispor de nenhuma história sobre o advento dos *wirá* e que, por certo, a história que eu teria ouvido sobre sua origem seria wajuru. Nada que nos surpreenda, pois vimos no capítulo anterior que os *wirá* são os demiurgos criadores das condições do mundo atual. Eles estão, assim, na origem das coisas, não precisam ser “explicados”. Se a relação *wirá* é reconhecidamente djeoromitxi, os Wajuru apropriam-se dela, marcando este empréstimo através de uma história. Foi Neruirí Wajuru, primo cruzado de Kubähi, quem contou-me o seguinte:

“Na maloca, um homem tinha uma mulher muito comilona. Ele tirava pedaços de carne dele mesmo para dar de comer para sua esposa. Tirava assim da perna, da bunda, costurava e a carne crescia de novo. O amigo, seu *wira*, estava desconfiado. Foi então atrás para ver “carniça de onça”⁹⁸, porque o outro trazia carne sempre. Chegou lá [num local afastado] e viu que ele tirava carne de si próprio. Ele não estava conseguindo fechar o buraco, não estava conseguindo costurar.

“Rapaz, é isso então que você faz. Por isso sempre leva carne!!!”.

“É, minha mulher é muito comilona”.

O amigo [esposo da mulher comilona] *wira* subiu na árvore e pediu para o amigo dele flechar a bunda dele. Mas o amigo *wira* não queria.

“Rapaz, pode flechar”.

Ele ficou com um monte de flecha na bunda, e ia enfiando cada vez mais as flechas em sua carne. Pediu para o amigo fazer chicha e disse que quando ele passasse [na direção do sol poente] ele iria avisar morte na aldeia.

“Rapaz, vocês vão morrer”.

O amigo *wirá* foi pra casa e pediu para a mulher fazer chicha. O outro amigo [com as flechas na bunda] *wirá* apareceu na maloca e, quando ele chegou, seu amigo, sentado, deu pote de chicha na boca dele para ele beber [enquanto este permanecia flutuando no espaço]. Bebeu a chicha e falou que ele era adivinhador de morte e quando ele passasse [na direção do sol poente], iria ter

⁹⁸ O personagem se mostrava tão bom caçador que parecia que roubava as presas abatidas pela onça.

morte de flecha, espingarda ou veneno na aldeia. Foi embora. Até hoje ele está por aí”.

Eu e Neruirí chegamos à conclusão que este amigo com as flechas na bunda é o que os brancos chamamos de estrela cadente. As flechas, na verdade, são as luzes dele, cuja aparição é muito perigosa, sem poder ser visto pelas crianças da aldeia sob o risco de morte. Mesmo sem pretender esgotar a riqueza de detalhes da narrativa, não se pode deixar de notar o tratamento que o marido dá a si mesmo como caça de sua esposa, insinuando assim uma relação trans-específica. Como que salvo da esposa comilona por seu *wirá*, nem por isso o desafortunado marido deixou de requerer flechadas em sua carne, à guisa das presas dos caçadores.

Chama ainda a atenção o oferecimento de chicha em sua boca por seu *wira*: hábito antigo, diz-se, mas entre parceiros *cross-sex*, quando as mulheres dão de beber aos homens, e em ocasiões em que estes estão sentados e elas, em pé. Vê-se assim uma série de inversões e que partem, não obstante, da sugestão de “exogamia verdadeira” (casamento trans-específico) e chegam na “confusão” das relações entre gêneros. Tudo leva a crer que a história de Neruirí acessa abusivamente as condições necessárias de diferenciação para composição do campo do parentesco; tornando-as, neste movimento, aparentes.

Esse “tornar aparente”, vimos, é também possível por intermédio da história do irmão que virou lua após ter sido descoberta sua relação incestuosa com a irmã. Se focalizarmos o velho, que na verdade era jovem, e a posterior união benfazeja e/ou apropriada, da primeira história, iremos até “um certo limite”, representado pela exogamia verdadeira (violando o “outcest taboo”, cf. Coelho de Souza, 2011) na relação trans-específica da esposa comilona e seu marido que prediz a morte. Esse limite é talvez visualizado por meio da relação sexual entre germanos (violando o tabu do incesto): linha que se percorre pela fuga, isto é, o afastamento que o incesto acarreta, deixando até hoje boiar no céu o irmão envergonhado, manchado de jenipapo⁹⁹. Velho/jovem, panema/caçador, irmãos de sexo oposto/ *wirás*

⁹⁹ Num outro mito, narrado por Wadjidjiká e registrado por Mindlin (2006: 109), o tema do incesto aparece como o resultado de transformações inter-específicas. Reproduzo aqui por sua beleza e pela intuição de que ali se possa re-mirar as questões que tenho tentado explorar:

"Antigamente, os homens iam para o mato fazer cocô e já levavam pamonha. Algumas mulheres cismaram com este hábito estranho de levar comida na hora de fazer cocô. Foram espreitar: descobriram como eles comiam o próprio cocô com pamonha. Voltaram para a maloca contando para todas as outras as nojeiras dos homens. As mulheres resolveram tomar rapé como os homens, fazer a dieta dos pajés, como se

mesmo sexo: essas oposições mantêm um desequilíbrio dinâmico entre si. Dentre seus efeitos desse desequilíbrio, pode ser o de especificar as relações de parentesco “apropriadas” e aquelas “abusivas”.

Num campo relacional onde a afinidade pode se insinuar até mesmo entre germanos, tornar estranhos o que podem ser vistos como parentes parece ser um esforço de manter

fossem homens, para virar pajés. Foram ficando magras, magras, sem comer, só fumando. Queriam voar. Os homens resolveram caçar para levar comida a elas, ver se elas se alimentavam, se paravam de emagrecer. Quando foram para a caça, elas continuaram a tomar rapé e tirar talo de auricuri, para fazer sabão de cinza, para limpar o corpo, para voar. Tomaram rapé e chamaram o espírito de Bidjidji, uma aranha pequena que faz teia no caminho.

Foi o chefe das aranhas, o dono das aranhas, que ensinou as mulheres a terem penas, pois elas queriam voar. Viraram pássaros, o pássaro oné, um pássaro pequenino que tem o rabo igual à tesoura. Chama-se tesoureiro em português, e branco, metade preto. As mulheres criaram asas, prontas para voar.

Os homens estavam caçando, enquanto elas iam virando pássaros, já subindo. Ficaram no chão, olhando; de sua tocaia no mato, viram os pássaros subindo e adivinharam:

-Parece que a mulherada foi embora, bem anunciaram que iam embora para o céu!

Avisaram os outros, voltaram para a maloca e só viram o lugar das mulheres vazio, os restos do sabão, as penas que tinham caído. Ficaram tristes....não tinham mais mulher.

Ainda bem que uma filha do cacique não quis deixar o pai. As mulheres haviam deixado que ficasse escondida no jirau, tinham posto uma porção de esteiras tampando. A mãe lhe recomendara:

- Se você quiser ficar, fique, mas vai ter que casar com seu irmão.

Os homens estavam tristíssimos.

-Por que vocês vão ficar tristes?Vamos fazer chicha para nós!-tentou consolá-los o filho do cacique.

Cada vez um dos homens fazia chicha, revezavam-se; mas a chicha ficava ruim, não tinha gosto. O filho do cacique era o único a saber o segredo da irmã escondida. Quando era a sua vez de fazer a chicha, mandava a menina mascar para ele, para adoçar a bebida, fermentar. A chicha mais gostosa era sempre a dele.

-Ah, você tem mulher, sua chicha está boa demais!- diziam os outros.

-Não tenho não! Vocês é que não mascam direito!

Ainda não estavam namorando, o irmão nem sabia ainda que era para casarem. Passados uns dias, o companheiro do irmão, seu wirá, amigo, compadre, como dizemos em língua jabuti, ficou deitado na rede do outro, bem debaixo do jirau onde a irmã estava. Ela estava mascando para chicha, escondida lá em cima. De repente, sem querer, deixou cair um pedaço de masca em cima do wirá do irmão.

-Acho que meu wirá está escondendo mulher!

-É mulher nada, é rato que deixou cair um pedacinho de comida!-mentiu o irmão, tentando manter o segredo.

-Que nada, é mulher!-retrucou o wirá. Subiu no jirau, arrancou as esteiras e, encantado, viu a filha do cacique.

Ela desceu, já fora vista! Falou para o irmão:

-Mamãe mandou eu morar contigo!

-Não pode ser, vai ser muita vergonha, somos irmãos!

Ficaram juntos, mas não namoraram; os outros é que faziam filho nela. Começou de novo a existência das mulheres, recomeçou a crescer gente. Quando nasciam mulheres, os homens tratavam bem, esperavam crescer para casar. E assim aumentou gente outra vez, senão tinha se acabado."

separados os que, por esta razão, podem vir posteriormente a se conjuga(liza)r. Esta é mais uma maneira de produzir sempre mais diferença num campo por demais misturado: é preciso separar os corpos que convivem. Talvez seja por isso o incesto é o perigo de qualquer relação entre humanos. Dizem-me que os *wirá* devem parecer não serem parentes. *Wirá* é uma categoria que se opõe ao incesto (o casamento com aqueles que parecem parentes). Este último estaria, sugiro, metaforizado no panema e na cegueira, isto é, a falha na operação da perspectiva: cegueira relativa ao saber-ver e discernir os afastamentos que devem ininterruptamente gerados no interior de cada termo da relação (dividualidade da pessoa) – uma atitude amiúde necessária para a geração de relações apropriadas para a desposabilidade.

Neste sentido é que posso entender a contundente afirmação de Wagner (2011): “there is no kin *relationship on earth* that is not to some *degree* a matter of pretending [...] There is no such a thing as *non-fictive kinship* (id: 171; grifo no original)”. Entendo que o autor esteja dizendo que não há parentesco literal: não há diferença entre classificar (com base na genealogia) e reclassificar, com base nas atitudes. O que seria então parecer não ser parente quando nenhuma relação de parentesco não é senão “pretend” (simulação)? Minha aposta é que a relação *wirá* esteja a revelar, por meio de uma série de distinções, de que se trata de se aparentar propriamente por meio da afinidade¹⁰⁰.

Posto que as relações invadiriam os próprios termos (corpos de parentes), conforme eu quis sublinhar a partir do estado panema, note-se ainda que à confusão dos sexos entre os *wirá*, da história da esposa comilona, está emparelhada, no mesmo mito, à relação trans-específica – do tipo presa/predador – da relação de conjugalidade. Assim, a relação de caça está presente na conjugalidade (de uma esposa comilona), e sugere uma articulação entre casamento e relações trans-específicas: é preciso destacar que essa articulação é vivida com medo por todos que estão na aldeia. Se foram relações que acarretaram o afastamento tanto para o esposo de uma mulher comilona, quanto para o irmão incestuoso que se torna Lua, porque isso não aconteceria também atualmente? Esse me parece ser o questionamento constante das pessoas com as quais convivi. A perda populacional sobre a qual me dizem marcar sua história coincide com o poder dos espíritos: parece ser preferível reter os conjugues

¹⁰⁰ “Há um aspecto místico na amizade formal que envolve uma relação de substância”, diz Lea sobre a amizade formal entre os povos de língua Jê. O exemplo que a autora utiliza é o seguinte: “Se um Apinayé fica com raiva de seu amigo, pode ficar com problemas de pele ou até cego (DaMatta, 1976: 85; 1979: 111). Um Krikati fica cego se pronuncia o nome do amigo” (Lave, 1967: 187 apud Lea 1995: 343-344). Talvez a perversão da relação *wirá* esteja pressupondo “figurativamente” o que os Krikati e Apinayé afirmam “literalmente”.

nas aldeias (incidindo no incesto) que cair no perigo do outcesto (sempre possível). É melhor não deixar moças ou rapazes disponíveis por muito tempo, já que assim eles podem ser mais facilmente seduzidos por outras perspectivas.

Entre os Djeoromitxi, aquele que se casou com a filha de um pajé – e/ou um conhecedor de remédios-do-mato – contará com a expertise de seu sogro para se transformar num belo caçador. O atencioso sogro coletará algumas ervas para que o genro possa banhar-se, sempre antes da alvorada. Esses banhos são parte de procedimentos que incluirão o oferecimento de conselhos regados à bebida fermentada, que o sogro oferecerá ao genro, nunca se esquecendo de que quem produziu a cerveja foi a sua própria esposa (e sogra do recém-casado). Esses conselhos dirigidos do sogro ao genro terão como objetivo transformá-lo num esposo trabalhador e num exímio caçador. A jovem esposa também receberá de seu pai algumas ervas, para que se banhe antes da alvorada, e com isso se torne uma boa produtora de roças e cerveja. Tais procedimentos parecem sugerir um processo de construção de corpos aptos à conjugalidade e que passa, quero sublinhar, por “saber-ver” os animais como caça, isto é, precisa-se manter uma relação de predação com “outras espécies”. Há um problema envolvido neste “saber-ver”, pois durante a pascana, isto é, as expedições de caça que duram alguns dias, frequentemente acontece dos jovens começarem a sonhar com mulheres bonitas. Quem não tiver um corpo apto (e/ou ascendentes cuidadosos) para perceber tratar-se de um ardil, facilmente será picado e levado para a aldeia das cobras, transformando-se em presa/ genro de um sogro Cobra.

Eventos como esse são muitíssimo frequentes e preocupam meus interlocutores ao longo de seus dias. Durante uma chichada, a esposa de Pato Roco me contou que seu genro, vindo de outra aldeia e que a estava visitando, foi levado para o mato por uma mulher que parecia a filha de minha interlocutora. Quando ele acordou, no meio do mato, voltou correndo para a casa da sogra e sua esposa estava lá, deitada. Paturi, velho pajé, sentenciou que se tratava de uma cobra pico-de-jaca (*Lachesis muta*) “atrás de marido”. É reinante o temor de que todos, mas principalmente rapazes e moças, sejam seduzidos e/ou picados pelas cobras pico-de-jaca (*Lachesis muta*) ou cascavel (*Crotalus durissus*). E ninguém tem dúvidas de que se trata de uma sedução para o casamento. Essas cobras são mulheres bonitas que desejam se casar, pois em suas malocas lhes faltam cônjuges. O chefe deste pessoal também procurará por genros e sogras. O parentesco, com efeito, é também precioso àqueles visíveis como cobras, e baseiam-se nesse motivo os seus deslocamentos. Uma pessoa previamente picada será posteriormente visitada/picada por outras cobras, pois elas estarão atrás de seus

parentes, isto é, os ovos que se multiplicam no interior do corpo do doente, caso não tenham sido tais ovos “chupados” (isto é, extraídos) por um pajé.

Uma menina menstruada pode sofrer mais intensamente com o perigo do casamento trans-específico. Foi assim que morreu a sobrinha de Kubähi. Marcos Neirí me contou que o dono do Buriti havia a levado para casar com um dos seus filhos, quando ela, teimosa que era, saiu para o mato durante as suas regras. Por estes motivos, durante a menstruação, mulheres e moças evitam sair de casa. Esposas prudentes também evitam trabalhar em sua roça ou cozinhar para seus maridos: tais ações também levariam seu marido (e seu cachorro) ao estado panema, assim como mataria toda a sua plantação. Essas potências todas interagem na produção de pessoas, das mais variadas identificações, sejam humanas ou não-humanas. Mas o que devemos ter em mente é o seguinte: à produção de uns corresponde a destruição de outros, melhor dizendo, à morte de um parente co-residente corresponde a produção de cônjuges nas aldeias não-humanas – cujas potências estão em vista nos atos de construção dos corpos de parentes humanos co-residentes. Uma aldeia djeorotmixi (ou misturada) existe porque se projeta contra outras aldeias constituídas por não-humanos. Está em curso, e sempre esteve, uma guerra cósmica cuja disputa recai sobre pessoas, isto é, sobre cônjuges e afins possíveis.

Neste sentido, o incesto (o panema e a dificuldade em ver a caça) e as relações trans-específicas estão a serviço um do outro, e os dois diferenciam-se mutuamente das relações apropriadas. É também por isso que parentes paralelos podem se casar: para que sejam assegurados na aldeia dos vivos. Trata-se da conjugação de duas diferenças: entre mortos e vivos, e entre parentes uterinos e agnáticos. Assim posso entender a sugestão de Coelho de Souza: “the incest taboo, and true exogamy or the outcest taboo, mutually presuppose and negate each other, if they are to set the limiting conditions – incest (no- relation to humans) and true exogamy (pure relation to non-humans) – of human kinship” (2011: 22).

Nambuiká Arikapo, irmã mais velha de Wadjidjiká, ainda hoje conta para seus filhos e netos sobre o festim canibal tupari que ela mesma presenciou quando era moça. Os Tupari convidavam os outros povos para a festa deles, e, quando chegavam na aldeia tupari, o

cacique escolhia quem dos convidados eles iriam comer. “Rodava, rodava, rodava e escolhia”, disse-me Armando, que pensa que os Tupari dispunham de algum tipo de ritual, pois o eleito se oferecia para o banquete sem resistência. Ele sabe que os homens tupari iam rodando, rodando, rodando o terreiro que, antigamente, era bem redondinho. Quando chegavam naquele que foi escolhido, davam uma bordunada em sua nuca. Ele caía no chão, e levava outra bordunada: era quando as mulheres tupari chegavam até o terreiro para carregá-lo até o porto, pois eram elas quem “tratavam” a carne, para depois cozinhaem e moquearem. Armando me deixou saber que os anfitriões eram os únicos a se fartarem no banquete, seus convidados não o faziam. Mas quando algum outro povo era convidado até a maloca tupari, não podiam recusar o convite. Assim como os Tupari não podiam recusar se fossem convidados por outros povos antropófagos, que moravam, segundo Armando, nas proximidades da atual cidade de Vilhena, nos afluentes do rio Corumbiara.

Esse tipo de festim não existe mais, advertiram-me diversas vezes meus interlocutores. Mas será que o canibalismo é passível de transformação e, assim, ser visualizado em outro lugar, digo, em outra relação que não no ritual entre povos perfeitamente identificáveis como diferentes (porque distantes) entre si? É verdade que Viveiros de Castro realizou um tratamento brilhante desta questão ao observar que o canibalismo *pós mortem* realizado pelos deuses areweté era uma transformação estrutural do canibalismo tupinambá: isso, porque, tanto em um quanto em outro, o que se come, isto é, o que se faz diferir através do ato, é uma “posição”. Não pretendo recuperar toda a história dessa formulação, pois esta competência me escapa. Para nossos propósitos, basta a inspiração de saber que comer o outro equivaleria ao devir inimigo (o Outro como destino); já observou Lévi-Strauss ser o canibalismo simbólico, mesmo quando é literal.

Uma maneira que encontrei para demonstrar ser isso também verdadeiro para o caso djeoromitxi foi explorar o sentido da desposabilidade como invertendo o sentido da morte: fundo e figura um do outro, justamente por elucidarem as condições analógicas por meios das quais o parentesco propriamente humano pode se estabelecer. A mãe da menina “que deveria ter nascido homem” me disse que, em sua gravidez posterior, desta vez de um menino (chamado também Kubähi), ela tinha “vontade de comer gente”. Eu nunca havia ouvido nada parecido. Quando uma mulher “sonha feio”, isto é, sonha com matanças de seus parentes, ela terá certeza de que seu marido irá trazer-lhes regalos de sua caçaria. Entretanto, caso tenha comido a refeição produzida por outra mulher no dia anterior, a sonhadora saberá que seu sonho está relacionado ao fato de que aquela lhe agradou está grávida. Mas note-se que as

mulheres grávidas são justamente a refeição predileta das onças. Como na estacatologia araweté e no canibalismo tupinambá (cf. Viveiros de Castro, 1986), a manducação aqui seria uma maneira eficaz de consumir uma semelhança para melhor poder exibir uma diferença. Talvez disto possa se dizer que a diferença que afasta os homens e os peixes que morrem com o timbó (que ouvimos na cantoria de duas concunhadas) esteja conjugada à diferença que afasta as mulheres das onças¹⁰¹, visto que esta dupla identificação transformaria os homens em presas.

Escutei de um interlocutor Wajuru o seguinte: “Depois que ele [seu wira] morreu, a gente se afastou”. A diferença (distância) como razão das relações, isto é, o que deve ser o construído pelas ações entre parentes, pode de repente se transformar (ou remontar novamente) numa distância perspectiva entre vivos e mortos. Essa argumentação certamente não tem nada de original. Em alguns dos trechos finais do artigo de Viveiros de Castro “O problema da afinidade na Amazônia” está presente sua tematização. O autor diz o seguinte:

“Na socialidade amazônica, o axioma canibal é anterior e superior aos teoremas do parentesco [...]A economia política do casamento é a face local de uma simbólica da morte. E é a axiomática canibal que traduz uma na outra, visto que a morte, como a sexualidade que impõem a aliança, é concebida em termos dessa axiomática [...] os limites da autonomia local [são] os limites cósmicos impostos pela mortalidade. [...] Talvez seja [o] princípio de equivalência estrita entre pessoas, sua ‘imediação’ objetiva, que articule o canibalismo e a afinidade potenciais. Se não se trocam matrimonialmente pessoas, então isto será efetuado pela reciprocidade canibal. [...] A não-simbolicidade entre pessoas e objetos – a ausência de bridewealth – associa-se à equivalência entre mortos, cativos e mulheres, e a uma equivalência potencial entre componentes pessoais e modalidades de predação [...] Toda troca contém um potencial assimétrico. [...] A troca amazônica é predação ontológica: é constituição imanente e subversão intrínseca, do interior pelo exterior” (Viveiros de Castro 2002a: 168-180).

¹⁰¹ Não escapará a um leitor atento que minha expressão é bastante inspirada nas ideias de Lima (2005; 2011).

No caso djeoromitxi, sta “subversão intrínseca do interior pelo exterior” é, pois, necessariamente, também interna às pessoas. Quando Marcos Neirí casou-se com sua esposa, os meninos/soldados (espíritos auxiliares) do pai dela estavam bravos e brigando muito com os meninos/soldados dele mesmo. Esses meninos soldados são armas dos pajés, internas aos seus corpos: quando extraídas, isto é, quando visíveis num plano trans-específico, essas armas são pessoas inteiras. Esse é o tema do nosso próximo capítulo, mas antes de chegarmos a isso é preciso saber que foi somente quando Marcos conversou diplomaticamente com seu sogro, que as armas de ambos (suas aldeias interiores?) pararam de brigar. Se o idioma da afinidade é inteiramente traduzido pelo axioma canibal, talvez seja porque casar-se com um humano verdadeiro envolva a guerra com potências invisíveis ou se projeta contra esta guerra: são faces de uma mesma moeda. Sendo assim, uma aldeia é ela mesma uma imagem consistente com a constituição do corpo de co-residentes contra um fundo de potências virtuais. E, dado que uma aldeia é então composta por potências visíveis e invisíveis, como não seriam as pessoas?

Útero feminino, corpo de um pajé: há algo que os conjuga e que escapa completamente às minhas possibilidades de entendimento, talvez porque ambos sejam “a face local de uma simbólica da morte”. Consideremos se isso é possível, prestando atenção no próximo capítulo à constituição dos corpos dos pajés e aos efeitos de sua circulação.

III- COMO POSSUIR UMA TABOQUINHA?

“Aparece cada coisa para eu ver, para eu sonhar. Tudo. E não é qualquer pessoa que sonha, que faz, que traz, que pede: tem que ter coragem! Aqui debaixo da terra tem gente também, n' água tem gente, aqui no espaço nosso, também tem gente. Eu queria que meu olho filmasse, eu queria ter uma filmadora para eu filmar no sonho, para vocês acreditarem no que eu vejo!”

(Marcos Neirí, maio de 2013)

No capítulo anterior, abordamos o campo de parentesco composto pelos Djeoromitxi e povos aliados, tomando atenção primeiramente para o sistema terminológico e matrimonial. Em seguida, sublinhamos a especificidade da patrifiliação como modo de recrutamento grupal e de constituição dos entes trocadores. Essa constituição, sugeri, é um processo de diferenciação que tem, contudo, na ação feminina seu modo de conversão: dispondo por meio da substância “sangue” um dualismo diametral interno aos corpos masculinos, e um terceiro ponto, exterior a ele, um corpo feminino. As mulheres interferem nos processos de assemelhamento corporal em que se baseia a constituição de uma “comunidade de substância” em moldes agnáticos. Essa intervenção é realizada por meio de uma continuidade de substância entre elas e seus filhos, num primeiro caso, e na produção de cerveja em momentos específicos, no segundo caso, quando no pós-parto, na menarca ou em suas regras mensais pode seu sangue pode tornar os homens panemas.

As relações *wirá* de mesmo sexo, sustentei, envolvem um modo de socialidade que implica a diferença dos *wirá* entre si e a conjuga à diferença que eles devem manter com terceiros, seus outros aliados por casamento. A articulação de uma dupla diferença foi igualmente observada entre os sexos: se conjugados à relação predador/presa, nota-se que a diferença entre os homens e os peixes é articulada ao que diferencia as mulheres das onças. Ao final, eu ainda aventei que poderia haver algo que conjugasse mulheres à pajés, e intuo que disso se poderia tratar um *função continente*. Agora é o momento de elaborarmos essa intuição.

O presente capítulo é um esforço de descrição dos conhecimentos – protocolos, viagens e diálogos – envolvidos no registro do xamanismo experimentado por meus interlocutores. Abordarei primeiramente a natureza (seja coletiva, seja individual) da indumentária e aparatos relativos ao trabalho xamânico, bem como a consistência da ideia de origem, propriedade ou apropriação desses saberes e instrumentos. Seremos, com isso, remetidos ao jogo de forças entre os *küero* (pajés) eles mesmos, e a uma assimetria inerente, visto que, no processo de transmissão – introdução e extração – de armas xamânicas, dispõem-se de um lado pajés poderosos “do tempo da maloca”, e, de outro lado, pajés menos poderosos, atualmente em processo de formação. Focalizarei os ritos de formação dos especialistas xamânicos, notando que esse processo de formação é algo problemático para aqueles que desejam se tornar pajés atualmente. Dizem-me que a formação plena só pode ser realizada junto aos pajés que agora estão no céu. Veremos como um rapaz, filho de Kubähi, lida com essa ambiguidade, em que pese sua vontade de curar e cuidar de seus parentes que aqui estão.

Eu utilizarei o termo “especialista xamânico” sem pretender associar nenhum significado esotérico aos conhecimentos dos pajés. Das viagens xamânicas provêm muitas informações do que ocorre em contextos trans-específicos. É a partir disso, mas também de mitos, de seus próprios sonhos, de trovões ou outras sensibilidades, que as pessoas que não são pajés sabem sobre os outros mundos e seus perigos, e, assim, dirigem suas vidas. O que quero, contudo, enfatizar, é a capacidade detida por alguns em curar outras pessoas através da sucção e extração de doenças. Tal capacidade é exclusiva àqueles que passaram por um processo de formação sempre referido como implicando um grande sofrimento corporal. Assim, a utilização do termo especialista visa marcar uma especificidade corporal definidora dos pajés. As relações trans-específicas podem ser acessadas por todos, não sendo exclusivas aos pajés, mas é um corpo pajé o que permite controlar ou desembrulhar essas relações, de uma maneira que não-pajés não são capazes.

Sumariamente, as curas xamânicas consistem na extração por sucção de um objeto que foi introduzido no corpo do doente por seres invisíveis – algo bastante comum na etnografia amazônica (Gallois 1988; Fausto, 2001) –, seguida de eventos oníricos através dos quais os pajés diagnosticam os seres responsáveis pelo adoecimento, e logram trazer os espíritos/almas de volta ao adoentado. A “introdução” de objetos e o roubo de alma/duplo são aspectos inextrincáveis do que se entende por adoecimento. A cura depende sempre dos campos visíveis e invisíveis de atuação dos pajés: a essa dualidade é superposta aquela

referentes à vigília/plano onírico, respectivamente. A expertise xamânica trata exatamente de desembrulhar controladamente a invisibilidade em visibilidade. Assim, a cura depende desse “situar-se” entre campos visíveis e invisíveis: o pajé, por possuir um corpo diferenciado, é capaz de transpor a diferença de perspectiva, voluntária e controladamente. Neste sentido, explicou-me certa vez Marcos Neirí sobre sua vida onírica:

“O sonho da gente, é o espírito da gente que anda. Se a gente está dormindo aqui, aqui só está o corpo, é o espírito da gente que sai, à noite. Vai andar por aí, passear, igual a gente de dia. Para ele já é dia. Nós não andamos de noite, sem ter uma lanterna ou um tabaco para fumar. Mas o espírito nosso, ele já anda à noite. Enquanto nós ficamos dormindo aqui, o corpo fica dormindo aqui, só o coração batendo, e o espírito sai, vai passear também, vai brincar, vai beber no sonho, tudo faz. Vai caçar, vai pescar, tudo no sonho, vai para a roça. É por isso que eles vêm as coisas que vão acontecer com a gente: é o espírito da gente mesmo que explica o que vai acontecer, o que não vai acontecer, o que está acontecendo”.

Os contextos de atuação dos pajés são diversos e incluem desde diálogos com os espíritos *ibzia*, “donos” das caças, peixes e árvores; com os espíritos magnificados, por assim dizer, por não possuírem “donos”, como a jibóia e os gaviões; os combates com *hipfopsihi*, “espíritos malignos”, que visam roubar e canibalizar a alma dos vivos; as experiências de inseminação e produção de bebês, que conseguem junto a um casal vivo no céu, Djokoni e Djokoniká; bem como o conhecimento sensível envolvido na utilização e prescrição de remédios-do-mato. Todos esses contextos podem também ser vivenciados por não pajés, mas, neste caso, o adoecimento tende a ser a consequência, não obstante poder o adoentado contar com um parente conhecedor de remédios-do-mato. Não basta ser um tal conhecedor para ser-se considerado pajé. Para que essa distinção fique mais clara, neste capítulo abordarei o processo de composição e decomposição – isto é, introdução e extração de armas – do corpo do pajé, tendo em vista as configurações específicas de seu processo de formação. No capítulo seguinte, exploraremos em detalhes as características dos locais e seres visitados pelos pajés, quando uma diferença importante entre os donos e os espíritos malignos será apreciada. Os conteúdos etnográficos aqui explorados têm como base as experiências de Marcos Neirí, um

jovem pajé em processo de formação, com o qual mantive a maioria das interlocuções sobre os temas aqui apresentados.

3.1 Outros Outros

Era meu último dia na aldeia. Já nos primeiros raios da manhã, em minha ida matinal ao porto, eu avistei Marcos próximo à casa de sua mãe, espingarda pendurada no ombro, dirigindo-se à casa de seu irmão José Roberto. Era raro ver Marcos tão cedo assim passeando por aquelas bandas, e eu me admirei. Nada conversei com Marcos, e limitei-me ao comum “bom dia”. Na volta para casa, quando eu pensava ter que me apressar para embarcar minhas coisas, André, meu anfitrião, avisou-me que estava indo à casa de seu irmão Marcos, tomar de sua chicha. “Para podermos viajar mais felizes”, disse-me André. De fato, lembrei-me, Janaína, esposa de Marcos, não compareu à chichada da sobrinha de seu marido (HZD) do dia anterior, e Marcos havia contado estar sua esposa produzindo a bebida fermentada.

Enquanto eu tomava meu café, contei a Cléia que havia sonhado que meu pai comprava uma grande casa. E questionei se aquilo era sonhar feio. Cléia se manteve em silêncio. Algum tempo depois, entretanto, contou-me que a casa de seu tio Marcos havia caído durante a noite, e que então muitos homens estavam para lá se dirigindo, a fim de ajudá-lo a levantar a casa. Minha amiga comentou que o fato de cair a casa de alguém nunca é bom sinal, bem como, sublinhou, se alguém cair quando estiver construindo alguma casa. Foi o caso de seu avô Jesus, quem caiu quando estava colocando a palha de seu telhado. Pouco tempo depois, a pequena filha de Jesus faleceu.

Fomos até a casa de Marcos e, como de costume, mulheres de um lado, homens de outro, a chicha sendo servida e as mulheres cozinhando. Marcos estava sentado junto às mulheres enquanto os homens trabalhavam em desmontar sua casa, tirando as palhas e arrumando os paus. Na minha chegada, eu disse a Marcos: “Hoje sonhei que meu pai havia comprado uma casa muito grande e bonita”. Ele prontamente replicou:

“Eu já sabia que isso ia acontecer comigo! Já tinha sido avisado. A minha discussão com eles é essa: eles querem que eu vá embora. Mas eu não quero ir. Quero viver até quando meu pai viveu. Mas eles insistem, dizem que meu lugar é lá. Acham que aqui eu estou sofrendo. Mas eu estou bem, a minha vida é essa. E hoje, quando eu saí pra ver, na hora que a casa caiu, eu vi um barranquinho, pequenininho. Até assim, o céu. Baixinho ele estava. E o pior que eles encantam a gente com lugar bonito. Lá você não pisa em chão de terra assim como aqui. Lá você só pisa em lugar gramado, bonito.”

Os homens trabalhando e as mulheres olhando. Délcio, casado com a irmã caçula de Marcos e André, estava em cima do esteio da casa, em ruínas, jogando as palhas do telhado no chão. Num átimo, ele caiu. Caiu de uma vez. Durante a queda, virou-se para alcançar o chão, tentando se proteger. No chão, ficou pequenininho, como muitas mulheres depois sublinharam. Eu tapei meus olhos, não consegui abri-los até que chorei. Chamou minha atenção o fato de André estar brigando com o acidentado, seu cunhado: “Eu disse que era para você descer, você fica bebendo cachaça, está bêbado. Você é teimoso, eu disse para você descer”. Quando eu abri os olhos, Délcio já estava sentado no gramado, sozinho e calado. Ele se levantou e foi embora. Ninguém foi atrás dele. Somente Wadjidjiká brigou com sua neta Francisca para ir atrás, “olhar seu pai”.

Em seguida, Clarice gritou para André que ali, entre as palhas, subindo no pau, havia uma cobra escondida. Isaac, irmão mais novo de André e Marcos, caceteou a cobra, que foi pegada do chão por Basílio Bereté Makurap. Todo mundo se assustou com a atitude de Basílio, e ele foi repreendido por sua esposa. Ela dizia que ele agora não iria pegar o bebê, porque havia pegado a cobra. Depois disso, Wadjidjiká, de seu lugar onde avistava a todos, sentada, começou a dizer que os homens estavam bebendo cachaça e os repreendeu por isso. Dizia ela que se havia chicha, eles deviam tomar chicha e não cachaça. Bebiam, ficavam bêbados e caíam do pau. Jesus, seu cunhado, foi o único a retrucar Wadjidjiká. Ele dizia que as mulheres só estavam ali atrapalhando, reclamando, enquanto os homens estavam trabalhando. Eles bebiam, mas estavam trabalhando. Porque então as mulheres não estavam capinando, ao invés de reclamar? Porque só estavam sentadas, bebendo e reclamando, e não capinando o mato? O clima começou a ficar bastante tenso.

Os homens continuavam a trabalhar, mesmo Marcos pedindo para que eles parassem. No momento em que estavam desmontando a estrutura, Marcos permanecia embaixo. As mulheres começaram a gritar para ele sair de lá, já que a casa estava finalmente caindo toda ao chão. Marcos ainda demorou, levantou-se lentamente, dizendo que já tinha pedido para pararem. Foi quando André se enfureceu com seu irmão:

“Nós estamos aqui trabalhando, deixa a gente trabalhar. Por isso que sua casa está podre, caindo. Porque sempre que a gente começa a trabalhar você fala para parar. Nunca acaba, nunca fica pronta. Nós estamos tentando te ajudar, está todo mundo aqui te ajudando. E você fica dizendo que é para parar! Mamãe fica dizendo que vai dar errado, que vai cair, que não sei o quê. Deixa a gente trabalhar! Já caiu um hoje! Deixa a gente trabalhar! Você diz que é meio pajé, e então tem que cuidar, tem que cuidar da gente e não atrapalhar! Nós estamos trabalhando! Deixa a gente trabalhar! Não é para dizer que não vai dar certo, que está errado!! Vocês parecem tiguá!”

André referia-se a um pássaro que advinha maus presságios. De repente, ele tomou um gole de chicha do galão e saiu andando, foi embora. Eu saí com Djakobi, meu pequeno amigo: fomos até a casa de Délcio. Eu queria ver como ele estava, já que ninguém havia feito isso até agora. André tomou um banho e pediu para eu me arrumar, já que iríamos viajar. Embarquei

minhas coisas, esperei André e Clarice. Caiu uma tórrida chuva. Fomos até o porto de Marcos, pois André “queria pedir desculpas ao irmão”. Naquela chuva, todos estavam dentro de uma outra casa de Marcos, no mesmo terreno, bebendo. André chegou, abraçou Marcos e se desculpou. Por dentro desta outra casa, também se notava um ar de abandono. E isso não passa despercebido ao seu dono, que me dizia: “Pois é Nicole, aqui é onde eu vivo. Está caindo essa casa também, mas eu não ligo. Eu vivo bem, estou feliz aqui. Não quero ir embora. Essa aqui é a minha vida.” Ele prosseguiu observando a curiosidade que paira em meu olhar: “Você tem o olhar curioso, eu já percebi”, e atribuía esta qualidade a si mesmo.

Tomamos ainda longos goles dentro da casa de Marcos. Quando a chuva parou, fomos para perto das mulheres. O fogo aceso, a chicha rodando, risadas. Tudo como sempre. Gina çoava de André, seu cunhado, imitando o som do tiguá. Basílio Beretxé bêbado, rindo, caído ao chão, sua esposa contrariada. Wadjidjiká havia ido embora: um de seus netos caíra do pé de manga longe dali. Mais algumas horas e muitas cuiadas, finalmente saímos. No rio, ao som do choro sofrido e cantado de Kaidji, filho de André e Clarice, partimos, rumo à aldeia Ricardo Franco, onde chegamos por volta das seis da tarde.

Ceifada com coragem e sofrimento: assim muitos resumem a carreira xamânica entre os Djeoromitxi e povos vizinhos. Meu excerto introdutório, assim, visa apresentar um momento em que um jovem pajé está inteiramente envolvido com esta sua opção, como também o estão os parentes que o cercam. Se reproduzo aqui este longo trecho de meu caderno de campo, o faço na medida em que os acontecimentos relatados condensam minhas intenções de análise sobre o xamanismo djeoromitxi: pretendo abordar o perigo e as questões subjetivas embutidas no processo de formação corporal de um pajé, a fim de entender a possibilidade da composição de um “espaço” conformado por este corpo específico: a mudança de coordenadas espaciais que este corpo pode realizar (Kelly, 2013). Com esta descrição inicial, podemos entrever as dificuldades de Marcos que resultam do assédio de espíritos de poderosos pajés já mortos. Por tais motivos a sua casa havia caído e se insinuara um barranquinho até o céu.

Numa viagem posterior, eu pude saber sobre o sonho de Marcos na véspera da queda de sua casa. No sonho, ele foi auxiliado por seu pai Kubähi, já morto na época:

“Eu acho que esse sonho que eu sonhei, eu acho que era para uma das minhas famílias, ia acontecer alguma coisa. Eu sonhei com o sol, do jeito que está aqui, clareando, e apareceu umas nuvens. E no meio das nuvens, ela se transformou em sangue, e meu pai falou: -"Olha aí, meu filho, olha aí o que está

acontecendo: alguma coisa que ia acontecer contigo, mas ninguém não vai deixar não". As nuvens pingavam aqueles pingos de sangue e eu ficava olhando e falava: "-É mesmo". Ele ia no caminho e tirava um tipo de planta, que eu nem sei nem que tipo de planta é: "-Ninguém vai deixar acontecer isso contigo não, meu filho. Vamos jogar esse mal para longe!". Quando foi uns dois dias, a minha casa caiu. Eu acho que o mal que ia acontecer comigo e com as minhas famílias, aconteceu com a casa, e a casa caiu: neste sonho, com nuvem e sol pingando sangue".

São experiências que Marcos tem vivenciado e que ainda se mostram repletas de desafios. Como me disse Marcos numa ocasião: "Esses dias eu fiquei revoltado, senti minha revolta. Porque esses dias eu saí para o mato e deu um relâmpago, chuva, e quase que me leva também. Não fui porque eu não quis ir mesmo, mas seu eu quisesse ir acho que eu já estava lá agorinha, já estava fora daqui".

Com efeito, Marcos nunca deixou de me regalar com reflexões acerca das consequências – um tanto difíceis de controlar – da opção em tornar-se um especialista. Reflexões estas que não são separáveis das descrições de seus deslocamentos para procedimentos de cura, como também das agressões que sofre por parte de alguns espíritos e de proteções que logra por parte de outros. Com efeito, a arte xamânica que Marcos está experimentado refere-se em todos os seus aspectos à relação entre diversas agências dos cosmos cujo objeto de disputa são pessoas. Acompanharemos esta disputa em detalhes logo adiante.

Segundo meus interlocutores djeoromitxi, toda a arte "guerreira e diplomática" dos especialistas xamânicos está, no entanto, ameaçada de desaparecer. Os especialistas mais poderosos, plenamente "formados" já estão falecendo, e poucos são os jovens que se dispõem a enfrentar o grande sofrimento envolvido na formação de um pajé. A principal arma de um pajé tem forma de uma taboquinha, e localiza-se pouco abaixo de sua garganta, sendo invisível para pessoas não-pajés. Sem a colocação desta taboquinha por um outro especialista, um pajé nunca estará completamente "formado". É esta "arma" que proporciona a capacidade de chupar a doença, trazê-la para o interior do corpo, e cuspi-la para fora em forma de pedra. Pajés não completamente formados só podem mesmo assoprar e esfriar as doenças, não podendo exibí-las em forma material para os não-pajés.

Iniciativas “individuais” em empreender o processo de formação xamânica são sempre valorizadas, e o poder e força que são imputados aos pajés certamente inebriam muitos jovens, ainda que poucos se disponham ao “sofrimento” inerente. Com efeito, dizem-me com lamentações e sérias preocupações, não mais possuiriam pajés fortes, plenamente formados. No entanto, a conversa sempre prossegue com algumas observações, seja sobre a morte recente de alguns pajés, seja sobre a atividade atual de outros.

Pororoca Gurip Wajuru, afamado pajé, faleceu na década de 1990. Depois de sua morte, reconhece-se amplamente, Pororoca tornou-se grande ameaça para a aldeia dos vivos: com efeito, já levou com ele – quer dizer, matou – um filho e uma neta, vitimados por um raio numa grande tempestade causada por sua fúria e saudades. Paturi Djeoromitxi, outro pajé poderoso, faleceu em 2012 sem deixar de observar para seus parentes que agora não mais poderia impedir os ataques de Pororoca, já que estaria, evidentemente, do lado de lá. Antônio Côco Opetxá Wajuru, pajé cuja intensa atividade de cura eu pude acompanhar em 2008, sofreu, de lá para cá, dois derrames (AVC) seguidos e, dizem-me, não tem mais força para curar as pessoas. Esses derrames são atribuídos à ação de maus espíritos, pois Antônio teria perdido sua capacidade guerreira depois que um incêndio destruiu, antes mesmo de 2008, sua casa e seus apetrechos de pajelança. Kubähi Djeoromitxi, morto em 2011, por sua vez, não era reconhecido como plenamente formado, mas guerreava em seus sonhos com espíritos maus e entretinha diálogos diplomáticos com espíritos donos. Como um grande conhecedor de remédios-do-mato, em razão de suas andanças e encontros oníricos com espíritos donos dessas plantas, Kubähi foi sempre requisitado para ajudar a curar os doentes da aldeia, ainda que sua formação como pajé não tivesse sido completada até o momento de sua morte. Com efeito, a formação xamânica de Kubähi foi continuada no *pós mortem*.

Por sua vez, Durafogo Wajuru, antigo, é amplamente reconhecido por seu poderio, e nada o impediria de curar as pessoas, não fosse o fato de ser sovina¹⁰². Durafogo não intenta e por vezes se recusa a formar novos especialistas, e cobra sempre muito caro – e em dinheiro de “branco” – por qualquer cura. Cisto Tupari, pajé reconhecido, goza, pelo menos entre meus interlocutores Wajuru e Djeoromitxi, de pouco prestígio, e uma certa fama de utilização de seus poderes para fins obscuros ronda suas atividades. Além desses pajés mais antigos, pajés

¹⁰² Durafogo Wajuru faleceu em agosto de 2014, durante a escrita desta tese. Por este motivo, muitas das vezes em que me referir a ele, assim o farei no tempo presente. Tais relatos de sovinaria são reproduzidos inclusive por meus interlocutores wajuru.

mais jovens, cujo processo de formação está em andamento, estão atualmente em atividade¹⁰³.

Odete Aruá, cacique da aldeia Baía da Coca, é hoje reconhecido como um pajé em formação –“ele está começando a trabalhar”, dizem-me sobre seu (relativo) poderio, que está sendo adquirido em sonhos de seu pai, pajé antigo e morto na década de 1990. Um dos filhos de Cisto Tupari também está em processo de treinamento, mas não tenho condições de afirmar de quais especialistas ele esteja recebendo suas armas. Por sua vez, escutei, durante o funeral de Paturi Djeoromitxi, que ele estava – e continuaria – formando como pajé um dos filhos de uma filha classificatória sua (BDS), mas sobre cuja formação eu também não disponho de nenhum detalhe. E, finalmente, Marcos Neirí, filho de Kubähi e genro de Odete Aruá, que já recebeu algumas armas de Opetxá Wajuru e está sendo formado por seu pai e por Paturi em sonhos: um jovem pajé que enfrenta as consequências desta decisão.

Eu questionava Marcos Neirí sobre como ele havia sido escolhido para ser pajé, ao contrastar a sua situação com a de seus irmãos, não-pajés, que todavia conhecem muitas plantas (remédios-do-mato). Eu me interessava em saber porque era justamente Marcos quem estava levando adiante uma formação xamânica. Ele tampouco cedeu à ideia de que havia sido escolhido por outros. Em vez disso, Marcos sublinhou seu próprio interesse e iniciativa, e a sua criatividade, em que pese seu menor poder frente a outros especialistas:

“Foi eu que quis, foi eu que quis mesmo. Porque eu achava muito bonito! Eu via os mestres fazerem isso na minha frente, e eu me interessei ser igual eles. [...] Eu fui e entrei nessa vida, mas eu entrei muito tarde! Porque os mestres já estavam muito avançados de velhice, não tinham mais força para me ajeitar, para me formar como eles. Pouco, pouco, foi se acabando, se acabando, se acabando, e agora só temos um que é Durafogo e o velho Cisto, que também já está quase indo e o vovô Antônio, que também está quase indo. E eu estou fazendo isso possível, com pouca coisa que eles me ensinaram, não me ensinaram tudo. E também pouca coisa faltou para mim ficar quase igual eles,

¹⁰³ Minha interlocução com os velhos pajés “plenamente formados” wajuru e djeoromitxi foi sempre muito restrita por conta da dificuldade linguística. Como estratégia de pesquisa, mantive conversas com suas esposas, filhos e netos, mais fluentes em português. Meu principal investimento, contudo, foram as interlocuções com Marcos Neirí.

só a taboquinha: que é para puxar, tirar e mostrar. Chupar eu chupo, mas não mostra, só tira a dor”.

Por qual motivo insisto em focalizar o tema do xamanismo num lugar onde se diz por vezes não existirem mais pajés ou, mais frequentemente, que os pajés estão “se acabando”? Fausto (2001) já enfrentou questão semelhante entre os Parakanã, grupo tupi-guarani do Pará. Sua ideia de um “xamanismo sem xamãs” mostrou-se não só etnograficamente conveniente como teoricamente produtiva. Mas não é exatamente esta ideia que quero “importar” para o contexto aqui descrito. Ao contrário do que acontece nos Parakanã, entre os quais “não há especialistas que desempenhem a função pública dos pajés, nem pessoas a quem se atribua um poder de cura estável e definitivo” (Fausto 2001: 336), o problema que os Djeoromitxi e povos vizinhos se colocam é a renovação de seus especialistas – amplamente reconhecidos – pela transmissão de armas que compõem os corpos dos pajés. Em lugar de importar, então, a ideia de um “xamanismo sem xamãs”, eu gostaria de explorar o fato do esquecimento ou ausências como mote produtivo da capacidade de conhecer – e atuar – dos sujeitos. É como se, diz Strathern (2004), insistindo nessas ausências, as pessoas criassem o próprio senso de criatividade. O que esses cortes/esquecimentos fazem é exibir a capacidade interna das pessoas e o poder externo das relações em implicar integralmente estas pessoas (Strathern, 2004: 98). Veremos como isso funciona no caso do xamanismo aqui enfocado.

De antemão, poderíamos pensar que a formulação do desaparecimento de pajés carregue consigo uma alusão ao fato de que todo o arcabouço conceitual (ou, diríamos, toda a cultura) ligado(a) ao xamanismo quedasse ausente. E, com isso, que a relação com os espíritos estivesse apagada. No entanto, não é isso que acontece. Ao invés de fazer com que os mortos desapareçam, a ausência de pajés permite a aparição desses espíritos no mundo dos vivos com cada vez mais frequência. O que causa profunda preocupação aos meus interlocutores. *Küeros*, pajé em língua Djeoromitxi, suponho, são convertores entre mundos distintos justamente porque mantêm o afastamento entre tais planos. Sem tal conversão, o perigo é de superposição desses planos: parece sempre necessário sustentar as diferenças entre os planos dos vivos e dos mortos, justamente porque essa diferença pode ser a todo tempo anulada.

Por “plano” eu quero designar um conjunto de relações que só pode ser percebido no plural (mundos/planos), ou em sua diferença, por lâmpesjos – percepções – decorrentes dos encontros (de perspectivas). Lâmpesjos, justamente, experienciados por pajés com maior

controle do que pelas pessoas não-pajés. Esperar que o mundo dos outros apareça plenamente estruturado (como um conjunto mais ou menos coerente de relações entre signos), se já foi a ambição antropológica – epitomizada na noção de *cultura* –, certamente não é o propósito djeoromitxi. O que se propõe, o que se conta, são sempre versões mais ou menos improvisadas, mais ou menos reportadas, mais ou menos certeiras, mais ou menos questionáveis da vida em outros planos. São sempre, justamente, versões. Não se pretende retirar da vida do outro o seu componente de subjetividade ou transitoriedade. Tudo o que se têm são fragmentos.

Pelas viagens de um pajé, pode-se saber, por exemplo, que a pamonha produzida pelas pessoas do mundo sub-aquático é, para os humanos da terra, um peixe (*mitaká*: “cará”) a ser pescado e comido. Peixe-pamonha, desde o início. Neste sentido, imagino ser necessário investigar como se dá a construção de um corpo de pajé como depositário de alguma estabilidade que sustente as possibilidades de comunicação entre as perspectivas diversas e assimétricas que povoam o cosmos indígena. Possibilidade de “comunicação” e não comensurabilidade porque perspectivas são, justamente, refratárias a qualquer englobamento ou totalização (Viveiros de Castro 2008). Voltar para contar, nisso consiste também a objetivação de viagens cósmicas. Mas a linguagem provinda da experiência xamânica não cria coisas essenciais, substâncias que permanecem as mesmas não importando onde se localizam ou por quem são vistas.

Ao contrário, tais singularizações devem ter um *corpo* e não uma essência. Refiro-me ao que já foi sublinhado por Viveiros de Castro acerca da “[d]a forma do Outro enquanto corpo, isto é, enquanto algo para alguém”(Viveiros de Castro, 2002b, p.381)”. Isso não quer dizer, entretanto, que a existência do Outro dependa da percepção de um Eu. Isso quer dizer que a vida em cada plano só pode ser experimentada *in loco* (no domínio semiótico do Outro), por assim dizer. E, se o conhecimento sobre esta perspectiva outra depende sempre da reportação à experiência, ela, a outra perspectiva, não obstante, deve sempre “estar lá” (como perspectiva “total” e não como “parte” da minha)¹⁰⁴. Podendo, com isso, ser reportada

¹⁰⁴ Quando a antropologia multiculturalista se vale “da densidade costumeira das coisas”, a noção de perspectiva decorrente não pode ser senão aquela caudatária da parcialidade: somam-se perspectivas parciais para a avaliação correta da densidade/natureza do objeto sobre o qual se reflete. De outro lado, como extrapolação da etnologia amazônica, o multinaturalismo coloca em cena não apenas a inversão das funções dos termos natureza e cultura tal como promulgados pelo multiculturalismo, mas a reposição diferencial da própria relação entre termo e função (Kelly 2011). Assim, não são somente muitas naturezas que estão em jogo (ao lado da cultura como medida trans-específica dos sujeitos), mas a *variação* como natureza: lidamos com uma dupla torção e com perspectivas totais.

e imaginada, senão vivenciada, por sujeitos que não são necessariamente pajé. Em alguma parte, sabe-se, “há um outro que também se desloca sem mais orientação que alguma ressonância”(Zea 2008: 76).

Sobre a atual “falta de pajés”, é preciso dizer foi sempre bastante comum eu notar movimentações de pessoas doentes e mães com seus bebês na procura de um especialista (os pajés plenamente formados) e de preferência os mais experientes. Ao mesmo tempo, nunca encontrei dificuldades em saber de não-pajés sobre experiências provindas da convivência com tais especialistas. Se é preciso “formar” um pajé, o mundo projetado por seus conhecimentos e experiências não são completamente esotéricos. Pelo contrário, muitas vezes é exatamente esta projeção que possibilita o mover-se neste mundo aqui, um estar entre-si que se sabe tratar-se de um mundo outro para os que estão distantes.

Por que este medo do desaparecimento dos especialistas xamânicos se, afinal, como dizem, pajés não morrem? Morrendo os pajés aqui na terra, morrem com ele armas/conhecimentos, ações, enfim, demasiado importantes no manejo da vida diária. Mas suspeito que a questão não é em si a morte dos pajés e conseqüentes perdas irreversíveis de suas armas/ conhecimentos – a irreversibilidade não se detém aí –, a questão é, no lugar disso, a de como capacitar os vivos (como pajés) para continuarem a se comunicar com os (pajés) mortos e, com isso, defenderem seus parentes viventes. A perda parece dizer respeito à capacidade comunicativa/ guerreira dos especialistas com agências cósmicas dos mais variados matizes. Essa questão encontra-se objetificada nas armas xamânicas: na apropriação e manejo de poderes que, por inscreverem-se nos corpos, somente podem ser “suportados” por um tipo de corpo específico. Assim, parece-me que problema todo possa ser resumido como uma questão de suporte: que tipo de corpo é possível produzir numa vida fora da maloca e no meio dos brancos? Porque não conseguimos mais produzir pajés poderosos?

No passado na maloca era comum grupos de pajés tomando *padji to*, “rapé” ou, numa tradução literal, “pó de tabaco” [*padji*: folha de tabaco; *to*: pó]. O *padji to* merece destaque, por ser utilizado somente por pajés ou por quem pretende sê-lo. Ainda que eu tenha notícias sobre grupos de homens o utilizando há não muito tempo, em torno de Pororoca, Antônio e Paturi, depois que Pororoca morreu, na década de 1990, essas sessões foram ficando cada vez mais raras. E pouquíssimos desses homens manifestaram vontade de seguir na carreira.

O *padji to*, “rapé”, é uma mistura de fumo com sementes de angico (*Anadenanthera Colubrina*), chamadas *padji kō*¹⁰⁵, de efeito alucinógeno, e maceradas com uma pedra chamada *kau*¹⁰⁶. Esta mistura é de uso bastante antigo dos grupos no médio rio Guaporé¹⁰⁷, e sua produção parece ter sido exclusividade dos pajés, mas Armando Moero, filho mais velho de Kubähi, estava recentemente engajado em sua produção¹⁰⁸. É prudente que se “tome” *padji to* ao menos em duplas, pois assim os pajés se protegem contra espíritos maus com quem vão guerrear. Dois homens sentam-se frente à frente: conectados pelo *pinpinká*, “taboca”, um assopra *padji to* na narina do outro. O *pinpinká* verdadeiro acabou ficando nas antigas malocas: tudo o que hoje se pode coletar e utilizar são tabocas de menor poder.

Até onde sei, o *padji to* produzido atualmente é feito com fumo que se compra na cidade, e me parece que somente o velho Cisto Tupari ainda cultiva suas folhas. O *padji to* deve ser utilizado pelos pajés para formar os neófitos, ou até mesmo por esses mesmos neófitos durante seus sonhos, nos quais se comunicam com diversos outros pajés. Tomar *padji to* é uma espécie de prova de aferição da capacidade desses neófitos em aguentar o sofrimento relativo às atividades xamânicas. Qualquer iniciação envolve o *padji to*, mas nem toda cura precisa se realizar por meio dele: na verdade, pelo que eu pude observar, é mais frequente que o pajé chupe, assopre e esfrie as doenças sem que o tenha tomado naquela ocasião específica.

Atualmente, a “organização” coletiva para se tomar *padji to* é bem mais intermitente e eu mesma nunca presenciei nenhuma delas. Creio que a formação de novos especialistas se viu deslocada quase inteiramente para o plano onírico individual, quando o neófito encontra os pajés já mortos reunidos no céu, os quais continuam suas sessões de pajelança. Voltarei a este ponto adiante, mas por ora é importante notarmos este ponto. Kubähi se formou pajé somente no *pós-morte*. Durante sua vida, ele era um afamado conhecedor de remédios-do-

¹⁰⁵ [*padji*: s. ind. “tabaco”; *kō*: s. dep. “semente”] (cf. Ribeiro, 2008).

¹⁰⁶ Essa pedra foi trazida da maloca pelo pajé Paturi Djeoromitxi, que a utilizava para a produção do rapé. Depois de sua morte, os instrumentos xamânicos de Paturi foram objeto de grande disputa entre seus netos. Não possuo informações sobre o destino desta pedra. Uma interlocutora wajuru me disse ainda que seu pai Opetxá, grande pajé, amassava o angico e o tabaco com um grande caracol que só existia na maloca de antigamente.

¹⁰⁷ Para isso ver, entre outros, Lévi-Strauss (1948).

¹⁰⁸ Apesar de não ser pajé, Armando manteve uma longa relação com Paturi, calcada, de um lado, pelo fato de ter sido trazido por Paturi do céu, quando este inseriu Armando na barriga de Wadjidjiká e, de outro lado, por Armando ter sido durante muito tempo o tradutor de Paturi, quando estes conversavam com linguistas, e com Betty Mindlin, quem realizou a gravação e a publicação de narrativas míticas djeoromitxi.

mato e estabelecia diálogos diplomáticos com donos das plantas e animais. Contudo, só se tornou um chupador de doença no céu, depois que encontrou seus antigos parentes pajés. Sobre isso, me contou Marcos o seguinte:

“ Papai está novo, forte e bonito, sempre ele vem aqui em casa. Esses dias que eu estava bebendo na chichada, minha cabeça ficou doendo e eu vim embora. Ele chegou, perguntando o que eu tinha, e eu falei: -"Eu estou doente, pai". - "Ah não, meu filho, agora eu vou te curar", ele disse.

Ele sentou, me abaixou, rezou minha cabeça e puxou: uma pedra assim, do tamanho de uma batata, bem branquinho mesmo: -“Está aqui meu filho, isso aqui que ia te matar. A raiz já estava nascendo, que já estava te pressionando". Tirou, esfriou, e botou em cima de uma pedra”.

3.2 Corpo de pajé

“The human being is a kind of escalation of the notion of internal difference –contain within itself the potencial relations of connection and disjunction with the rest of beings [...] It is an ontological scale of the world” (Pitarch 2011: 19).

Numa ocasião, na cidade de Guajará-Mirim, antes mesmo de eu seguir à aldeia pela primeira vez, víamos o filme “Inteligência Artificial” na casa de Kodjowoi André e Clarice. Na época, André era secretário de educação indígena do município, e por essa razão sua família morava na cidade, sempre lamentando as saudades da aldeia. O filme que víamos tratava da clonagem de seres humanos que, por este motivo, transformavam-se em humanos robô. O irmão de André que o visitava, Moero Armando, me olhou e disse: “eu estou vendo esse filme e pensando que a única coisa que o homem branco ainda não inventou foi um jeito de não morrer”. Oferecendo o contraponto a tal incapacidade, ele argumentou que os pajés

conseguem trazer de volta a alma que está no *hinõ wi* “caminho dos mortos”, mas isso somente se ela não chegou até um certo ponto; depois dali, disse-me, não há mais jeito. Há casos, ele continuou, em que a pessoa chega a realmente morrer, isto é, entrar em contato com seus parentes que estão no céu, e dependerá então do poder do especialista xamânico a possibilidade trazê-la de volta, a saber, novamente introduzir o seu espírito no seu corpo, para a convivência diária com seus parentes na aldeia.

Foi o que aconteceu, por exemplo, com o neto do afamado xamã Pororoca que, quando criança, perto dos três anos, chegou mesmo a morrer: “parecia macaco quando foi baleado e dá o último suspiro”, a mim observou o pai da criança. O avô da criança a trouxe de volta. Isso, no entanto, não se fez sem maiores conseqüências. Neste caso, Pororoca advertiu insistentemente os pais da criança, dizendo que, como então o menino veio do céu, deveria ser muito bem cuidado durante sua vida para que os espíritos não o viessem levar de volta. Hoje em dia, o pai da criança diz que, por ter morrido, seu filho, hoje com cerca de 15 anos, é “um pouco leso”: calado e sem muita iniciativa ou disposição para os trabalhos. O menino é *ñangaron*, em língua Wajuru, [-ron: partícula de negação], preguiçoso, sem velocidade. *Ñanga*, por sua vez, é um adjetivo para pessoas “trabalhadoras” e/ou atributivo para denotar velocidade, como se diz dos bons corredores no jogo de futebol, ou quem passa pelo outro nos caminhos para roça ou rio, ou ainda como referência à ação veloz das flechas.

A incapacidade dos brancos em “não morrer”, ressaltada por Armando, ressoa ainda em outros aspectos do xamanismo. O motivo das ‘doenças de branco’ está ausente, pois, argumentam, o que os brancos pensam que são doenças são, na verdade, fruto das investidas – flechadas e roubo de alma – de seres invisíveis contra os humanos viventes na terra. Isso não quer dizer que meus interlocutores não procurem os médicos não-indígenas, pois esses podem tratar os sintomas: dores de cabeça, diarreia, etc.... O problema é que médicos não indígenas dificilmente saberão as causas do adoecimento. Isso quer dizer, principalmente, que a incompetência desses médicos é sempre atestada, pois lhe falta a capacidade – incorporada pelos pajés – de lidar com as relações implicadas em qualquer estado de doença, e todavia distribuídas segundo um jogo de visibilidade e invisibilidade. Muitos atribuem as doenças dos brancos à ação dos *hispfopsihi* donos dos minérios: assim, ouvi de uma mulher, o que os brancos acham que é câncer, em realidade são as flechadas desses espíritos furiosos por terem sido “mechidos”. A ação predatória dos brancos, suas atividades de mineração, não sem fazerem sem maiores conseqüências.

Sem deixar de ser o perecimento físico, a morte é sobretudo um estado por vezes reversível, e sem dúvida um *quantum* de diferença que pelos pajés pode ser manejado (inclusive, eles sempre sabem quando vão morrer). A morte é um corte, cuja ação dispõe objetos e pessoas, e cabe aos pajés a maestria – pois trata-se sempre de uma disputa entre pajés vivos e espíritos mortos – do ponto da fita em que esse corte será realizado. As maiores capacidades xamânicas – os poderes de um pajé, dizem – devem-se à aquisição de armas transmitidas por pajés já mortos, que compõem a história de especialistas vivos específicos. Disto decorre a sua capacidade em flertar com a morte e revertê-la, pois uma pajé armado poderá retirar as flechas dos maus espíritos que são a causa de qualquer doença. As enfermidades que acometem os parentes nas aldeias são, com efeito, eventos de quase-morte ou mortes possivelmente reversíveis, e são atribuídas às flechadas invisíveis e/ou roubos de alma realizados por espíritos *ibiziá*, “donos” de animais, peixes ou árvores, ou por *hipfopsihi*, espíritos malignos.

Algumas das armas internas ao corpo dos pajés são também externalizadas como flechas; outras armas são pessoas inteiras num plano invisível para não-pajés. Enfermidades são também decorrentes dos ciúmes ou saudades de parentes mortos, principalmente se esses mortos eram/são pajés. Por ora é suficiente salientar que o idioma da predação / caça é bastante presente no discurso sobre o adoecimento e os combates realizados pelos pajés, como vimos na preocupação do pai do rapaz que havia dado seu último suspiro “parecendo macaco”. Indicando-me a agência maléfica de um espírito cujo índice é um vento forte, Marcos explicava-me o seguinte:

“Ele vem com flecha, mas quando o pajé tira, ele é uma pedra, e tem de toda cor: tem preto, tem branco, tem assim meio amarelado. O preto é o mais perigoso. E é desse que o pajé usa para flechar o “É”¹⁰⁹. Ele tira do corpo e põe aqui assim [na ponta do dedo]. Se o “É” está ali, ele só faz atira e o “É” morre! E grita igual a um macaco!”.

Como, então, se produz um pajé? São diversas as possibilidades para o processo de incorporação dos conhecimentos xamânicos, ou seja, a construção de um corpo capaz de curar aos outros. De antemão, é preciso saber que aos mais antigos pajés hoje vivos são

¹⁰⁹ “É” é o modo como Marcos se refere aos *hipfopsihi*, “espíritos maus”..

atribuídos poderes advindos de ritos pós-homicídios, realizados no passado na “maloca”. Por seu turno, os atuais aspirantes a pajés dizem estarem, em seus sonhos, sendo formados por especialistas já falecidos. Outros dizem que poderiam ter se formado mais facilmente porque receberiam as armas diretamente de seus pais, pajés reconhecidos, depois que esses falecerem, mas assim os filhos não quiseram. Essa diversidade na formação – de *incorporação* de armas – dos especialistas será abordada neste tópico, bem como a diferença de poder (ou potencial) entre eles.

Armas são objetificações do processo de incorporação, assim como, por exemplo, numa outra escala, substâncias são a objetificação do processo de construção de parentes. Podemos, com efeito, escutar que se trata de uma incorporação, mas essa ambiguidade (entre incorporação e incorporação/introdução) é uma equivocação da tradução, resolvida se notarmos que essas armas (como o sangue paterno) não são introduzidas num corpo de pajé (ou de parente) prévios a essa relação. Uma taboquinha não está *no* corpo do pajé, ela é (a objetificação) (d)o corpo do pajé, como o sangue não está *no* corpo de um filho, ele é (a objetificação desse) corpo. São diferentes situações para um mesmo problema: como construir um corpo que seja capaz de suportar armas xamânicas, no duplo sentido de contê-las e ser capaz de lidar com sua potência; ou, na escala do parentesco, como construir humanos por meio de um assemelamento corporal. Nessas construções, é um outro sentido para corpo que está em questão: corpo como feixe de afecções, justamente como já notado na etnologia sul-americana por diversos autores (Viveiros de Castro, 2002; Coelho de Souza, 2002). O que me interessa aqui é palmilhar os modos como este outro sentido de corpo emerge na etnografia djeoromitxi.

Ainda que existam relatos muito específicos sobre a formação da maioria dos (velhos) pajés atuais a partir da metabolização do sangue do inimigo, em ritos pós-homicídios, isso não quer dizer que a formação atual de um especialista não possa se dar em ritos de outras ordens, e nem tampouco que se realize de uma só vez. É comum que a *incorporação* produzida por estas armas continue se dando durante toda a sua vida, e isto parece verdadeiro também para os pajés de antigamente. O que aparece como exclusivo aos grandes pajés de antigamente é o seguinte: eles adquiriam a taboquinha que lhes permite chupar a doença em ritos pós-homicídio. Nessas antigas ocasiões, contou-me uma amiga wajuru o que, posteriormente, Wadjidjiká me disse ser verdadeiro para os Djeoromitxi e Arikapo:

“Depois que um homem mata outro, a maloca inteira toma rapé durante uma semana. Homens e mulheres, todo mundo gospe bola de sangue, que fica

assim na garganta. Crianças não tomam, não agüentam, mas também não podem ficar perto. Se quiser virar pajé, aquele que matou continua se formando, tomando rapé, até terminar, fechar o corpo. Pronto: vira pajé para curar as pessoas, se forma no poder do sangue daquele que matou”.

A produção imediata (“pronto, vira pajé”, me dizia ela) de pajés seria, assim, fruto dos ritos de homicídio: pressuposto pela partibilidade do corpo da vítima (Kelly Luciani, 2001), no contexto do rapé (*padji to*), produz um corpo específico. Questionei ainda minha amiga se seria por este motivo que os pajés são fortes e têm vida longa. “É, por causa do material dele”, respondeu-me; e continuou: “o material de seu corpo”. Ainda que se tenha relatos sobre a formação da maioria dos velhos pajés (mortos ou ainda vivos) a partir de homicídios, noto, entretanto, que são as mulheres quem falam mais abertamente sobre isso, inclusive atribuindo a morte de parentas suas pela ação de um marido pajé. Isso não quer dizer que se avenge uma assassinato em nossos termos (flechadas, armas de fogo, etc...), mas, no lugar, introduz um elemento importante para pensarmos a atividade xamânica: o perigo implicado na convivência com um pajé, cujo corpo detém uma tamanha potência que pode mesmo matar a outros somente com um olhar ou uma triscadela.

“Quando fulano morreu estava já bem adiantado, já estava começando a trabalhar” ou, “meu pai não precisou se formar como os outros, ele recebeu o repasse [do poder das armas] diretamente do pai dele” ou, ainda, “se eu quisesse, poderia receber as armas diretamente do meu pai”, são comentários recorrentes. Tais comentários revelam as múltiplas possibilidades na construção (*incorporação*) dos conhecimentos xamânicos: através de ritos pós-homicídio, em ritos de formação de outras ordens, ou por “herança”. Ao que parece, contudo, essas possibilidades poderiam ser reduzidas à alternativa entre adquirir a taboquinha de uma só vez, isto é, uma formação instantânea calcada em ritos pós-homicídio, e uma outra que pode levar a vida toda sem se ter a garantia de resultar num pajé completamente formado, ou seja, proprietário de uma taboquinha que lhe permita chupar as doenças e exibí-las para não-pajés. Essa alternativa é o tipo de desafio colocado para Marcos. Como receber uma taboquinha sem ritos pós-homicídio? Ou ainda: como ser um pajé sem abandonar minha família na terra, ou seja, como se formar pajé quando aqueles que poderiam me produzir como tal são mortos, Outros perigosos?

Mesmo hoje, qualquer formação envolve o consumo do *padji to*, com os pajés já iniciados auxiliando os neófitos nas viagens pelo cosmos. Toda essa formação é entendida como um período de grande sofrimento, pelas severas restrições que nele vigoram. O último “trabalho”, diz-se, ocorre quando aquele que se tornará pajé vai para o “mato” acompanhado de um especialista experiente, e lá permanecem por cerca de um mês durante o qual severas restrições recaem sobre a alimentação de iniciador e iniciado: a chicha deve ser doce, não-embriagante, come-se somente amendoim e milho torrado. Tudo isso é assim uma grande provação. Iniciados e neófitos, nas sessões de *padji to*, são visitados por pajés antigos e poderosos, já falecidos, para que com eles possam aprender. Deles recebem ensinamentos acerca das ervas do mato, e também são repassadas algumas de suas armas, flechas, presentes em todo o corpo do pajé, mas que não nascem com ele. Juntos, pajés já “mortos”, especialistas vivos e os neófitos, confrontam os espíritos malignos e, porque podem errar as flechadas, é que se afastam num lugar no “meio do mato”, para que nenhuma criança da aldeia se machuque e morra. Nos dias de *padji to*, nenhuma criança deve banhar-se ou mesmo chegar perto do rio, pelo simples motivo de evitar o olhar dos espíritos que por ali chegam.

Do ano de 2008 até 2010, Armando Moero organizou em sua casa sessões de *padji to* entre pajés velhos e jovens que gostariam de seguir nesta carreira. Armando se referia a essas reuniões como um “curso de formação dos pajés”. O objetivo, segundo ele, era que Paturi Djeoromitxi pudesse repassar as suas armas, antes de seu falecimento. Armando estava preocupado em dar prosseguimento à formação de novos especialistas, que ele julga ter sido interrompida na “saída da maloca”. Paturi e Durafogo conduziam as sessões, e alguns jovens se apresentaram para as “provas”: eles deveriam “aguentar” tomar *padji to*, e, aos poucos, mostrarem-se aptos a “aguentar” as armas em seu corpo e a curar pessoas doentes.

Foi neste “curso” que Marcos iniciou a sua formação, juntamente com um sobrinho seu, filho de Armando e um dos filhos de Cisto Tupari. Eu mesma não estava em campo quando aconteceram tais sessões, mas pude saber posteriormente que o curso foi interrompido sem completar-se, disse-me Armando, pois a ideia era trazer um Mamoa Arikapo, seu tio materno, afamado pajé residente na T.I. Rio Branco, que seria o oficiante da última sessão de colocação da taboquinha. Mamoa faleceu antes que isso acontecesse. E, ao que tudo indica, também Paturi faleceu antes de repassar as suas armas. Entretanto, Marcos julga que o insucesso do “curso” se deva à Durafogo, quem teria se recusado a introduzir a taboquinha em sua garganta. Consideremos o que diz Marcos sobre as sessões de *padji to* no contexto deste “curso”, e a introdução de armas, sempre glosada como “ajeitar o corpo”:

“Começaram a tomar rapé e eu entrei no meio, não aguentava, mas tomava de pouco, pouco, fui acostumando, acostumando e já senti aquela vontade tomar mais. Quando a gente toma muito, a gente não aguenta. A gente fica tombando, fica bêbado e caí, sonha. Então os mestres aproveitam para colocar tudo na gente. Quando a gente acorda, e depois de tudo pronto mesmo, eles levam um paciente para gente e entregam na mão da gente: -"Eu quero que você cura essa pessoa aqui, é para tirar e mostrar". A gente benze aquela pessoa: puxa, chupa e se tirar tem que mostrar para ele, e ele vai dizer:-"Você está pronto, você está bom, muito bom! *Adje kuero re!* Você é doutor mesmo!" Eles já deixam na mão da gente. Aquele paciente tem que ficar na mão da gente até ele ficar bom. E a gente continua aqui também, tomando rapé, até na hora que ele disser: -"Está bom! Você está formado!".

Marcos prosseguiu nossa conversa lamentando-se por não ter sido formado completamente, visto que Durafogo teria se recusado a colocar a taboquinha em sua garganta. Na ocasião, Durafogo argumentava que não adiantaria formar somente ele como pajé, já que outros aspirantes não haviam comparecido naquele dia. Não consigo realmente entender os termos dessa recusa. É verdade que Durafogo sempre foi considerado um pajé sovina, que se recusa a repassar suas armas e cobra muito caro (isto é, em “dinheiro de branco”) para curar os doentes, mas sua advertência ainda me soa enigmática. Por que não “adiantaria formar somente um pajé”?

Talvez seja preciso atentar para o fato de que provavelmente Durafogo não via a possibilidade da pajelança ser exercida fora de sua continuidade com a maloca, quando era suportada por uma coletividade de especialistas frente aos espíritos malignos. Além disso, é provável que Durafogo já estivesse “do lado de lá”, no céu, junto com outros pajés. Velho e poderoso, ele é capaz de levar uma vida no céu e na terra simultaneamente (justamente o desafio no qual Marcos está implicado e que tem poucos meios para enfrentar). Como Opetxá Antônio Côco, Durafogo é poderoso o suficiente para se duplicar sem maiores problemas. Eu podia ouvir Opetxá conversar com espíritos durante a noite, mas ele já era bonito, jovem e um exímio caçador no céu, casado novamente com sua primeira esposa – como eu soube por Marcos, que o viu em uma das suas visitas a seu pai, Kubähi.

De todo modo, a recusa de Durafogo reverbera o que se passa em outras pessoas e escalas: não se produz mais uma coletividade de pajés vivos dispostos a guerrear conjuntamente com espíritos mortos – como não se produz grandes conhecedores e chefes do calibre de Kubähi. A realidade sócio-lógica djeoromitxi como produto (histórico ou lógico, tanto faz) das mudanças vividas desde que saíram da maloca produziu, segundo pude perceber, hiper-espíritos (pessoas da maloca que estão no céu) e meio-pajés que estão na terra.

Neste novo cenário, poucas são as vezes que se toma *padji to* coletivamente. A formação xamânica passou a ser individual e exclusivamente onírica: a coletividade pertinente é a de espíritos, invisíveis para não-pajés. E por isso, disse-me André, “o curso” não deu muito certo: entusiasmado, ele queria gravar e filmar as sessões, mas os espíritos ficam muito bravos com o som dos gravadores e os *flashes* das câmeras. Para eles, são trovões e raios. Esta espécie de oposição (e articulação) entre a perspectiva dos espíritos, de um lado, e os projetos “culturais” de resgate e registro de ações tidas como tradicionais, de outro, será abordada no quinto capítulo. Por ora, concentremos a atenção nas especificações de um corpo pajé.

Suponho que o *corpo* do pajé é um estado de coisas – um contexto – individuado pela agência dos espíritos com os quais ele se encontra, de maneira análoga ao que vimos ocorrer em uma outra escala, na qual o corpo de um parente é um estado de coisas – um contexto – individuado pela agência de outros parentes. Este corpo de pajé precisa então ser cuidado por aquele que o possui, exercitando a resiliência necessária para aguentar as provas de *padji to* e prosseguir com os resguardos, pois um corpo de pajé é também uma ameaça latente aos parentes vivos, e, por isso, deve ser controlado por aquele que o possui. Tomemos um evento onírico de Marcos de introdução de armas transmitidas por Paturi e Kubähi, quando este último lhe dirigiu conselhos:

“Ele só falou que era uma coisa mais perigosa dele, que ele tinha. Que eu ia andar com ele, mas tinha que ter muito cuidado. Foi isso que ele me falou, sempre com cuidado. Porque quando a gente está trabalhando nisso, esse “É” atenta muito a gente”.

No processo de cura, os pajés sentam-se, passam as mãos nas pernas, como que trazendo suas armas desde os pés, até o tronco; para isso, todo e qualquer pajé levantará seus shorts. Começam então a puxar as armas em seus braços e a assoprar as suas próprias mãos, para depois “assoprar” (com bastante saliva) o corpo doente. É então que começam a chupar as doenças do corpo do doente. Fazem gestos com as mãos ao retirarem e jogarem para longe as flechas dos espíritos maus que acometeram aquele que está pedindo auxílio. Porque ele chupa as doenças pela boca, a saliva de um pajé é muito perigosa e ele deve evitar falar muito perto das crianças. Suas interações devem ser controladas. Para um pajé é prudente não bater ou mesmo encostar demasiado em suas crianças ou mulheres, porque isso as levaria à morte. As crianças não devem cair na frente de um pajé, visto que o seu olhar as conduziria ao mesmo estado de doença.

Assim, caberá ao especialista controlar as suas interações com suas armas/espíritos (internas a seu corpo num plano intra-específico ou externas a ele num plano trans-específico) com vistas a não prejudicar as pessoas com os quais se relaciona (ou seja, externamente) num plano intra-específico. Para isso os neófitos contam com especialistas mais experientes: “O mestre fica ali, mudo, olhando, achando graça quando é boniteza: porque ele tranca o corpo, porque gente tem como fechar o corpo da gente para aqueles que a gente tem não sair, não fazer mal para os outros”. Sobre as interações intra-específicas, e cuidados necessários decorrentes, Marcos dispara:

“Então a gente brinca, mas também é só com a gente, não pode fazer malvadeza com ninguém. Não pode fazer raiva nele, ali ele está só no trisco, está igual um relâmpago! Se eu fosse tomar banho agorinha e um peixe me mordesse, caso eu fosse formado mesmo, da nossa cultura mesmo, e se um peixe me mordesse e eu me assustasse: pode contar que ele ia boiar, morto! Não é a gente: é o que fica com a gente, que cuida da gente¹¹⁰. Mutuca, se ele pica, ele voa e cai. Pode nem triscar nele, só abana e ele cai, morto. Criança pode ficar perto, a gente fica olhando, mas não pode bater, não pode gritar alto, não pode assustar ele. Porque se a gente gritar alto, ou bater, a gente mesmo não dá jeito não, tem que ser outro. É assim mesmo, é muito forte, muito forte mesmo. Se eu for dar um grito, os outros acompanham, e ao invés

¹¹⁰ Marcos refere-se às armas internas ao corpo do pajé: quando são externalizadas, são pessoas inteiras num plano invisível para não pajés.

de ser só meu, sai dos companheiros meus também. Então é assim: é muito forte esse poder, muito forte mesmo. Por isso que nós respeitamos esse poder: ele é um poder poderoso mesmo!”

Não só ao olhar, à saliva, e às flechas que compõem seu corpo reduz-se à especificidade das disposições corporais de um pajé. Num olhar atento – chamou minha atenção Adão Wajuru, filho de Opetxá – , podemos perceber que o pajé está sempre com a espada escorada em seu ombro. Isso porque, a qualquer momento, ele pode entrar em guerra com os maus espíritos. De igual maneira, um pajé nunca se senta realmente, ele está sempre escorado em seu banco: sinal de que estão sempre prontos para se defender. “Aí está”, continuou Adão, “muito da sabedoria do pajé, que poucas pessoas se atentam a perceber”. A espada do pajé é feita de madeira de embaúba e é utilizada como arma de guerra. *Padji to* para ver os espíritos mais claramente, *küero nipé* “banco de pajé”, feito de madeira para o transporte cósmico, pena de arara para indicar em que direção os espíritos estão chegando, rabo de tamanduá e cera de abelha como modo de proteção contra os ataques, são outros apetrechos importantes nas viagens xamânicas.

Dizia-me Marcos que não se pode tossir ou engasgar com *padji to*, pois aquele que engasga dá sinal de que irá morrer logo. Foi o que aconteceu com Armando e, até onde entendo, este foi o motivo de ele ter interrompido a sua formação xamânica. Além disso, contou-me Marcos, “os mestres ficam sorrindo, vendo se ele quer mesmo. Sofri muito! Tomei cinco vezes, cinco vezes”. O *padji to* também pode ser tomado em sonho, o que, todavia constitui o processo de formação de um especialista. Foi também das mãos de Opetxá Wajuru que Marcos recebeu algumas de suas armas. “Foi Antônio que, no dizer dos brancos, me patenteou”, eu escutei enquanto Marcos fazia um cigarro para o velho pajé. Foram este e velho Paturi (“meu velho tio”, dizia Marcos), quem deram muitas assopradas de *padji to* em Marcos. Queriam acudí-lo, mas Durafogo disse que ele já estava longe! No *hinõ wi*, “caminhos dos mortos”, Marcos viu muita coisa feia. Pessoas com a boca na barriga, com a boca no ombro esquerdo, outras no ombro direito. “Todas estão no seu caminho”, disse-me ele sobre o caminho que devem cumprir aqueles que “morrem de doença”, isto é, flechadas de espíritos (e, reversamente, não morrem assassinados por tiro, faca ou flechada de humanos). “E você passa bem pertinho delas”, continuou, “não pode ter medo”.

Ajudando-me saber sobre as provas a que foi submetido durante “o curso”, ele me contou: “Chega lá e pede para o dono devolver o espírito da criança. Tem que ser ligeiro e mais esperto que ele. Ele vai dizer que a mulher dele quer a criança, mas você já vai dizer que a família dela aqui a quer de volta. Pega, vira as costas e traz a criança pelo caminho novamente. Chega aqui, junta o espírito no corpo dela”. Podemos acompanhar os diálogos concernentes ao ato de tomar *padji to* através de um sonho de Marcos, no qual ele faz notar estar ocupando uma posição diferenciada, isto é, não mais a de um neófito em início de carreira, como durante “o curso”. Eu havia ganhado um *padji to* produzido por um povo de língua pano, e presenteei Marcos com uma pequena quantidade. Ele me disse que sonhou bastante:

“Esses dias aqui, eu estava sonhando, sonhei com meu tio Paturi, com muita gente, precisando de mim também lá: ‘Ouvi dizer que você é falado aqui! Quero que você me assopra’. E eu falei: -‘Está bom! Vocês trouxeram tabaco para nós fumar?’, eu falei.

-‘Nós trouxemos, tem um monte aqui’. Peguei, botei na minha mão e chorei.

-‘Vocês vão aguentar?’, eu falei.

-‘Aguentamos! Nós queremos mesmo!’.

Pegava na taboca, quando não tem aquele que nós chamamos *pinpinká*, de assoprar, põe assim e *tsi tsi tsi tsi*. ‘Esse está muito forte!’. E eu só rindo deles: ‘Está nada rapaz, assopra em mim!’ -‘Mas tu aguenta demais. Tu aguenta mesmo! Nós estávamos pensando que eles estavam mentindo, por isso que nos viemos aqui atrás de tu’.

-‘Rapaz, vocês são doidos mesmo!’.

E eu tomei, tomei, tomei. Falei: -"Rapaz, isso ainda eu não sei não. Vou lá perguntar da mamãe".

E perguntei da mamãe. Ela falou: -‘Não, meu filho, é para te experimentar mesmo, se você está forte e está bom! E mesmo assim, tu não pode sair não, porque às vezes acontece os atentados vão mandar cobra te morder. Eles estão te experimentando, para ver se tu está bom, para aguentar. E mesmo assim os atentados vão fazer alguma coisa para te tirar daqui, para tu ficar lá juntos com eles’.

‘Então não vou sair não’, falei, e fiquei em casa. Porque se a gente sonha, vai acontecer, se a gente vai caçar ou trabalhar na roça, se a gente sonha para esse canto, a gente não pode ir. Se vai, vai para outros cantos, já vira a direção”.

Esse experimentar dos espíritos de pajés que estão alhures é vivido por Marcos como uma espécie de “prova” de sua competência xamânica. Marcos está enfrentado o desafio de se tornar o pajé de sua aldeia: “cuidar de sua comunidade”, o que envolve a experimentação de ambos os lados envolvidos, tanto dos espíritos que lhe formam, quanto de seus parentes da aldeia que poderão contar com seu poder.

Marcos comentou que, quando eu fiquei doente do ouvido, e ele esfriou a doença soprando sobre ela, a minha orelha estava pegando fogo, “parecendo carburador de motor”. Foi *hipfopsihi*, que eles chamam “É”, que havia assoprado o meu ouvido: fez malvadeza comigo porque não me conhecia e pensou que eu era um deles dali. Marcos afirmou que se eu tivesse ficado na aldeia, ele teria me curado: eu não precisaria ter descido o rio para me curar na cidade com um médico branco, como eu fiz. Em seguida a essa repreensão, Marcos evocou a figura de seu pai Kubähi, que às vezes fica bravo com ele porque ele não está cuidando apropriadamente da comunidade. Se as pessoas levassem as crianças para as mãos dele, ainda completou, ele cuidaria, demonstrando sua disposição em se tornar pajé de referência para seus parentes da aldeia.

Ainda sobre este desafio, certa vez Marcos sonhou que havia um homem no campo de futebol da aldeia Baía das Onças. Este homem estava dando uma cobra de duas cabeças, “cortadinha e pingando sangue” – para as crianças comerem. Marcos chegou na hora para impedir que as crianças da comunidade comessem do que o homem oferecia, dizendo que eles dali não comiam, nunca comeram e não iriam comer daquilo. Era para o homem ir embora porque ninguém o queria ali. Marcos sustentava a todo o tempo ser o responsável por cuidar de toda a comunidade: como seu pai lhe pedira.

Esses cuidados dependem “do pessoal” do pajé (seus companheiros/armas), que são transmitidas de um pajé para o outro, e se tornam signos do poderio de cada especialista. O “pessoal” de um pajé estabelece relações com o “pessoal” de outro pajé. Vimos no capítulo anterior a negociação estabelecida de Marcos (e seu pessoal) com seu sogro (e seu pessoal). Outras interações são possíveis, e ocorrem principalmente em formas de auxílios nas excursões guerreiras contra maus espíritos. Se, por exemplo, disse-me Marcos, o pessoal do seu vovô Opetxá são mais fortes que o seu próprio, Marcos pede para os seus ficarem quietos, mas se for o contrário, ele incentiva os seus a tomarem a frente (no combate). Vejamos agora em que consiste “esse pessoal” de cada pajé, e seu processo de transmissão.

3.3 Entre armas e pessoas, onças e cachorros

Consideremos agora a qualidade da relação proposta pelas armas que compõem (internamente) o corpo de todo *küero*, especialista xamânico. Nesta relação, sublinha-se a transmissão e disputa pela posse das armas – e a conseqüente dêspossessão por parte de alguns. Como já dito, a principal arma de um pajé, em forma de uma taboquinha, localiza-se pouco abaixo de sua garganta e é invisível para as outras pessoas, dizem, inclusive para médicos não-indígenas, que podem abrir cirurgicamente seu corpo sem nada encontrar. Sem a colocação desta taboquinha por um outro especialista, um pajé nunca estará completamente “formado”. É esta “arma” que confere a capacidade de chupar a doença, trazê-la para o interior do corpo, e cuspi-la para fora em forma de pedra. As pedras ou flechas de bicho que os pajés retiram do doente, eles enviam para um “lugar deserto”, pois são muito perigosas: então, com seus poderes, os pajés jogam-nas para o outro lado. Pois se ele as joga para um lugar onde passa gente, disse-me um amigo wajuru, “o bicho pode pegar a flecha de novo!”.

Certa vez, Pedro Makurap Mutum, ao retirar as flechas de um doente, ficou com raiva e as jogou na rodagem que liga a aldeia do Bairro à aldeia Ricardo Franco. Desde então, ficou-se muito perigoso passar por lá, sobretudo se fosse com uma criança pequena, sob o risco de vê-la cair morta. Pororoca sempre avisava para as pessoas não passarem por ali fora de hora, a saber, depois do crepúsculo e antes da alvorada, mas muitos pais teimaram, e suas crianças não paravam de chorar. Em face dessa situação, Pororoca, Antônio, Paturi, Alonso e Durafogo se reuniram para tomar *padji to* e espantar de lá os *hipfopsihi*. Normalmente, os pajés mandam essas flechas para o lado boliviano. Não à toa, em época de cheia, pode-se observar muitas cobras cascavéis e pico-de-jaca cruzando do lado boliviano para a Terra Indígena: tais cobras são a objetificação de tais pedras e flechas malignas.

Pajés não completamente formados só podem mesmo assoprar e esfriar as doenças, não podendo exibí-las em forma material. Mas ainda assim esses pajés possuem armas que lhes foram transmitidas por outros pajés. Dizia-me Marcos que esse tipo de formação onde se introduzem armas é definidora da capacidade de cura/deslocamento onírico dos especialistas, e sempre acompanhada do consumo de *padji to*:

“Outras pessoas que nunca tomam rapé, nunca foram benzidos pelos mestres profissionais, eles não têm como ir, não tem condições de ir lá. É capaz que, se ele for sonhar, ele ficar lá mesmo, e aqui o corpo não aguenta. Então a gente tem que ter coragem, força, para trazer [as almas/corpos dos doentes]”.

Tenho a impressão de que o incremento na produção de lideranças políticas e professores indígenas, que se instaurou na saída maloca e que visou sobretudo dar conta da relação com os não-indígenas, se articula com o – sempre lamentado – desaparecimento de pajés plenamente formados. Já mencionei que em parte isso se deve ao desaparecimento dos ritos pós-homicídio, mas há mais do que isso aqui. Meus interlocutores recorrentemente reclamam da falta de interesse dos jovens a se submeterem ao sofrimento inerente ao processo de formação xamânica. Por outro lado, não é incomum que os jovens dispostos a isso reclamem da atitude sovina de alguns velhos pajés relutam em passar-lhes suas armas. Ao menos atualmente, essa ambivalência parece ser constitutiva da própria formação xamânica. Um especialista sempre se dirá menos poderoso do que especialistas mais velhos e de quem teve as armas adquiridas. No mesmo passo, um especialista de maior poder atribuirá à preguiça e características algo desrespeitosas dos jovens aspirantes o motivo pelo qual não lhes repassou as suas próprias armas. Parece sempre que os pajés mais velhos só repassam parte de seus poderes. Isso faz com que, ainda que atualmente não faltem aspirantes a pajés, ninguém nunca esteja plenamente formado como tal. Temos, assim, uma crise de subjetivação, que se apresenta como uma carência de introdução de armas no corpo daquele que deseja se tornar um especialista, mas principalmente na forma da (falta da) taboquinha.

Outra ocasião de transmissão de armas é o funeral de um pajé, ou mesmo em eventos que podem se dar muito tempo após a sua morte. Idealmente, as armas estarão de posse de um pajé pelo menos até seu funeral. Entretanto, diz-se que pajés não morrem pois, mesmo depois de seu perecimento físico, continuam a formar outros pajés e mesmo a proteger – aconselhar e alertar – seus filhos aqui na terra. Mas, na ocasião de sua morte e funeral, suas armas devem ser retiradas. Isso porque constituem um perigo eminente, pois se os falecidos permanecerem com seu apetrecho de guerra, eles facilmente poderiam matar seus parentes que ainda estão vivos, levando-os para viver junto deles.

Diz-se ainda que enquanto o pajé não repassar suas armas, ele não morre: “fica aqui na terra pensando”. Assim, é comum que ainda em vida o pajé declare o beneficiário de suas

armas. Se permanecem armados, os pajés já falecidos configuram-se numa grande ameaça à vida na aldeia. Ainda que se diga que os pajés ficam penando aqui na terra enquanto se recusarem a repassar as suas armas, é bastante comum que eles continuem armados depois de mortos. Note-se então que essas formulações não parecerão contraditórias entre si, se levarmos em conta a relatividade da morte de um pajé: Pororoca Wajuru, dono da “pedra do raio”, depois de sua morte acabou por matar um filho e uma neta, vitimados por raio num dia de grande tempestade.

Em outra ocasião, pude acompanhar o velório e enterro de Paturi, um grande pajé djeoromitxi. Sua morte foi chorada pela maioria das pessoas de todas as aldeias, que se deslocaram até Ricardo Franco, onde Paturi foi velado e enterrado. A quem Paturi tratava por filho/a ou neto/a, choravam/cantavam/gritavam em cima de seu caixão. A preocupação destes com as vidas de seus parentes não deixou de ser comentada mesmo durante o funeral, pois não havia ninguém ali que pudesse retirar as armas (internas/invisíveis) do corpo de Paturi. Seu maracá e outros instrumentos (banco e taboca) foram assunto de grande discussão: Paturi deveria ter sido enterrado junto a seus instrumentos de pajelança, mas isso não aconteceu. Descontentes, algumas mulheres falavam que um neto de Paturi havia interceptado esses objetos, e isso encetaria a fúria do morto. A preocupação era ainda maior. Enquanto vivo, Paturi podia lutar com Pororoca e dissuadí-lo de seus ataques aos parentes aqui na terra. Mas agora que estava morto, e devidamente armado, Paturi iria juntar-se a Pororoca nessas empreitadas. Ouvi uma das noras de Paturi repreendendo seu neto que não parava quieto durante o velório, avisando-o que quem havia morrido era um pajé formado, não era criança não! Ela o chamava de “olho seco”, pois seu neto não estava chorando “*Hotõ Medjutxi*” (“Vovô muito bonito!”).

Pajés, ameaças aos mortos quando vivos, ameaças aos vivos quando mortos. Se são Outros aqui na terra quando ainda estão vivos, quando mortos os especialistas xamânicos são muito mais perigosos que qualquer parente que não esteja mais por aqui, daí também a relatividade de sua morte.

Diz-se ainda que a operação de retirada das armas pode ser realizada somente por um pajé de mesmo poder que o falecido. Acontece que nenhum especialista detém o mesmo poder que outro (mesmo Paturi dizia que só tinha recebido poucas armas de antigos pajés – como pude saber por Armando). Além disso, aqueles pajés que tentam retirar as armas durante o velório de um outro, parecem não ser completamente bem sucedidos. O caso é: de todos os pajés que tive notícia, todos permaneceram ainda armados depois de mortos. Seja

porque ninguém se atreveu a lhes retirar as armas, seja porque foi reputada ao falecido a recusa em repassar todo o seu poder. No velório de Pororoca, por exemplo, Durafogo foi acusado de tentar retirar as armas do falecido sem o seu prévio consentimento. Alguns filhos de Pororoca dizem que ele teria prometido repassar o seu poder ao seu irmão Opetxá. A contenda entre Durafogo e Opetxá, em todo caso, não impediu que Pororoca permanecesse armado no *pós mortem*.

Assim, o funeral de um pajé é uma solução social que nunca é, na verdade, levada a cabo. Isso porque, por um lado, esta reminiscência das armas no corpo de pajés falecidos é o que possibilita que tais especialistas continuem formando, através dos sonhos, neófitos vivos. E, por outro lado, este mesmo estoque que permanece na posse de um especialista falecido – e numa relação de *dês*-posseção ou perda para com aqueles que aqui ficam – irá permitir ao pajé falecido levar consigo (matar) seus parentes na terra. O corpo de um pajé não se desfaz simplesmente: espera-se que suas armas sejam repassadas, isto é, transmitidas. Num contexto onde essas expectativas sobre a posse de armas são tão evidentes, é notável que Kubähi as tenha adquirido depois de morto.

Uma vez recebidas as armas e observados os tabus que essa transmissão lhes impõem, uma arma se torna parte do corpo de um (novo) pajé. Os interditos referem-se principalmente ao comedimento na fala, às andanças pelo mato, e à restrição das refeições feitas durante a noite, e são parte dos conselhos dados por pajés já mortos que lhes concederam nos sonhos suas armas. É também adequado não se beber demasiada chicha e não trabalhar para nenhum grupo doméstico que a esteja oferecendo. Marcos contou-me dos conselhos de seu pai durante o sonho em que este lhe repassava uma arma, juntamente com Paturi:

“Ontem eu estava sonhando com ele [Kubähi], chegou aqui em casa. –‘Oi meu filho, eu vou te dar um poder muito forte meu, que eu ainda não tinha te dado. Ele colocou um negócio aqui assim, [no pé], enfiou assim nessas veias e subiu até aqui: -‘Isso daqui é muito perigoso. Você não tem que bater, não tem que gritar alto. Mas se vai ficar com você, você vai cuidar’. E o meu tio, que era irmão dele, o Paturi, chegou e completou, tudo: nos braços, peito, tudo, pé, joelho. Agora, -‘Está bom: fica aí no nosso lugar, cuida dos nossos meninos’. Falei: -‘Vocês estão me ensinando mais, eu vou fazer o pedido de vocês’. Foi por isso que eu não saí ontem e depois que ele me ajeitou tudo, ele falou: -

‘Hoje você não vai sair. Você tem que ficar na casa hoje’. E depois que eles ajeitaram toda a mão, que já ficou assim, pele, carne, tudo já, eu falei: -‘É verdade, eu não vou sair não’. Olha a minha mão como está: ela está grudenta! E na hora do trabalho que nós estamos fazendo a gente puxa, e vai grudando e tirando as dores”.

Pajés estão de posse de armas que, por definição, provêm de outros pajés, cujo vínculo parece nunca quedar apagado. Foi neste sentido, como já dito, que ouvi de Marcos ter ele sido “patenteado” por um dos especialistas que lhe repassou as armas. Vimos até aqui que a formação – habilitação – de um pajé é realizada pela implantação das armas em seu corpo. Se lembrarmos que comumente pensamos em formação como um processo cognitivo de aprendizagem, ou como um processo evolutivo e acumulativo de aquisição de habilidades, será fácil vislumbrar a especificidade da formação de um pajé no contexto que estamos enfocando. Nossa ideia de “formação” faz com que enxerguemos a transmissão de conhecimento como ‘educação’, calcada assim em processos intelectuais, em geral intangíveis. Todavia, a formação de um pajé entre os Djeoromitxi é sobremaneira material e ocorre por uma implantação externa. Minha sugestão é a seguinte: não se trata apenas de formação intelectual, mas da aquisição de uma herança tecnológica cuja origem está alhures, em outros corpos. O processo de formação do pajé é todo ele uma questão de introdução e externalização material, ainda que invisível para as pessoas que não são pajés. Se assim não fosse, soaria ainda mais estranha a sugestão dos pajés sentirem seus corpos mais pesados cada vez que lhes são transmitidas certas armas e cada vez que essas armas se mostram como pessoas no plano invisível para não pajés.

Além das flechas, utilizadas contra espíritos maus, Marcos têm em seu corpo sete filhos, oito onças e algumas cobras (essas últimas foram dadas por Kubähi). No plano trans-específico, as cobras são meninos e o protegem, e as onças são “como” cachorros, isto é, obedecem a Marcos como um animal doméstico o faria. São concebidos como suas “armas” todos esses elementos: flechas, onças, cobras e pessoas. Note-se que a “personitude” é uma característica não exclusiva aos “filhos” de Marcos, pois as cobras também são pessoas, ao passo que se pode dizer que “cachorro de pajé é onça”.

Numa noite, durante chichada para o aniversário de Wadjidjiká, Marcos havia ido se aliviar na privada externa à casa de sua mãe. Foi quando seu amigo (companheiro/arma)

apareceu e perguntou o que ele estava fazendo. Marcos lhe disse que precisava de folha para se limpar. Como seu amigo é muito brincalhão, deu folha de laranjeira para ele – as quais Marcos queria me mostrar pois estavam na casa dele. E quando Marcos foi se limpar, o espinho furou a mão dele. Ele adormeceu na privada e acordou com aquele cheiro entrando pelo seu nariz.

Marcos havia saído mais cedo da chichada e foi logo dormir. Seu amigo lhe acordou com "pomba" de anta bem na sua cara¹¹¹. E aquela catinga no nariz de Marcos! Ele acordou: "sai daqui, porra!" E seu amigo retrucou: "Tu não sabe nem beber e quer beber, então fica aí dormindo com pomba de anta na sua cara". Isso foi depois de seu amigo brincalhão o jogar debaixo d' água, onde Marcos ficou por muito tempo. Seu amigo colocou uma especie de cortinado – como usamos contra os mosquitos – para Marcos, e ele respirava lá dentro. Esse seu companheiro é um rapaz que usa camisa xadrez . Marcos também brinca muito com ele, dizendo que ele pode ir embora, mas eles se protegem. Por isso ele refere-se a esse rapaz como sendo seu *wirá*, completando: "Ele é muito brincalhão, não faz mal a ninguém". Esse seu *wirá*, deixou-me saber Marcos, é baixinho, gordinho e tem o cabelo cortado como o dele.

Um outro companheiro de Marcos é um homem “bem grandão, cabeludo com cortes diferentes no cabelo”. Mais bruto que o outro, é um Kurupfü antigo e forte, que corta seu cabelo de maneira parecida aos índios Krahô, como sabemos por meio de uma fotografia que eu mostrei a Marcos. Em lugar de fazer uma única linha horizontal em torno da cabeça, o companheiro de Marcos exhibe várias delas, mantendo, como os Krahô o fazem, seu cabelo comprido. Este homem é “bem branco”, como os Kurupfü de antigamente, que tinham a pele alva. Sendo bastante forte e bravo, este homem protege Marcos, que me disse estar no momento “aperreado e muito fraco”. Isto porque outros pajés querem levá-lo para o céu e ele anda resistindo: alguns dos antigos pajés só querem continuar a formar novos pajés no céu, e por isso resistem em repassar as suas armas para os néofitos vivos, dizia-me Marcos.

É ainda preciso salientar que as armas são pessoas, onças e flechas extraídas pelos pajés durante seus sonhos, num plano invisível para não pajés. Neste outro plano, as onças lhe ajudam a caçar e atacar inimigos; as cobras mostram-se como pessoas que ajudam no resgate das almas “roubadas”; e os filhos “adotivos” dos pajés são seus ajudantes guerreiros.

¹¹¹ Nunca ouvi os nomes desses amigos/armas e suspeito de que sobre eles também pese alguma interdição.

“As pessoas que querem levar não são a gente, são os Outros, são "É": são os que mais fazem mal. E eu tenho que ter coragem e entrar no meio deles *com meus filhos e meus colegas*, para tomar ele de volta. Porque eles são muito bravos: ficam me ameaçando, ficam falando que eu estou atrapalhando eles levarem as pessoas que eles querem. Então, a gente tem que ir com mais gente do que eles, e mais fortes ainda. Os mestres colocam tudo no corpo da gente, perna, braço. A gente fica com eles, anda com eles. Eles são cobras, e quando a gente precisa deles, eles se tornam em gente. Eles se transformam em gente, que é para ajudar a gente”.

Essas armas são, no plano invisível, “their inside turned outside”, na expressão algo intraduzível de Coelho de Souza (2012: 6). Quero salientar ser o conjunto dessas armas/pessoas o que torna o corpo do pajé pesado e perigoso. Essa noção de peso/volume traduz igualmente o que é, em português, referido como os “poderes” de um pajé. Esses poderes remetem, com efeito, às capacidades guerreiras de cada especialista – uma disposição corporal específica – e seu vínculo de transmissão com outros pajés. As armas de um pajé podem ser extraídas não apenas como pessoas inteiras, mas também como armas análogas àquelas utilizadas nas operações de captura efetuadas por outros seres, como é o caso das flechas. Entretanto, o que quero sublinhar é o vínculo nunca apagado entre pajés doadores e receptores dessas armas: uma “patente”, nas palavras de Marcos que reportei acima.

Eu questionava Marcos sobre os tipos de armamentos dos pajés, se acaso eles teriam tipos diferentes. Assim respondeu meu interlocutor:

“E tem um tipo de cobra também, que o pajé manda quando a lua está com eclipse. Já viu aquelas cobrinhas? Nós aqui chamamos cobrá-cipó, tem de toda cor, tem verde, tem cinzenta, tem meio amarelinho, tem de toda cor...pois é...*menbzihi* (cobra-cipó). Isso aí, quando a lua está com eclipse, o pajé vê, ele está com um banco, aquele banco de pajé mesmo, senta lá fora e tira aquela cobra do corpo e manda para o rumo onde a lua está com eclipse. A cobrinha vai, chega lá e entra lá onde a lua está. Quando ele entra, ele está cercado de "É", é os "É" que querem comer ele. E quando o pajé manda essas cobras, eles entram. Ele manda jacaré, manda cobra, manda tudo. Chega lá eles entram e a

cobra vai pra cima deles lá, querendo morder, o jacaré querendo pegar. E aí eles correm, deixam a lua. Às vezes ela não fica escurinha, fica pequenininha, esse é os "É" que querem comer a lua, e a cobra e jacaré quer pegar eles também. Então eles correm, e deixam, e quando a lua volta ao normal de novo. É essa cobrinha que estou falando, cobra-cipó. Eu vi, quando meu tio estava vivo, esses dias que ele foi embora, o tio Paturi. Estava com eclipse: - "Agorinha eles vão ver isso!". E ele foi e tirou, daqui uma hora, meia hora assim, a lua já voltou ao normal de novo. Falei: -'Olha aí como é fácil para quem sabe'. Ele me ensinou no sonho, mas eu não sei se eu consigo fazer igual ele, depois que ele foi embora, ele me ensinou, no sonho, mandar cobra para quando a lua estiver com eclipse.

Tem todo o tipo de arma, tem até cera para tampar por debaixo e por cima. Essa cera, tipo uma tela. Se ele vê o "É", ele tira do corpo e mete por debaixo da terra, mete por cima e mete assim dos lados. Ele se torna assim como casa de aranha, daquele jeito ela se torna, fecha. Aí quer sumir aqui, para debaixo da terra, está tampado, quer correr para cá, está tampado, quer voar para cima, está tampado. O pajé flecha ele e mata ele: esse aí que é arma do pajé que ele tampa. A gente não vê, mas ele... está tampando. [N: Isso é cera de abelha?] Não, e o que já tem dentro do corpo dele. Não é que a gente coloca da abelha na gente não. É que já tem no corpo, que outros pajés colocaram, que eles tiram do céu, para colocar no outro pajé, quando está se formando: não tem como "É" escapar, está tampado [risos].

[N: Como a mosca fica na teia da aranha]. É igualzinho mesmo. Se ele correr aqui, ele fica pregado. Não vê as moscas quando vai passar? A borboleta que for passar lá, ela fica presa, só se balançando. Assim fica o "É", pois não tem para onde ele fugir. Assim que os pajés fazem".

A relação de transmissão de armas entre pajés ainda guarda obscura o tipo de análise indígena que está sendo oferecida. Pois enquanto podemos enxergar a formação de um pajé como algo calcado em parâmetros culturais compartilhados por todos, 'uma cultura e ninguém em específico', diríamos assim, o que os Djeoromitxi estão oferecendo é uma outra imagem. Em primeiro lugar, os especialistas xamânicos são uma ilustração bastante profícua do modo como

a questão da transmissão é constantemente entrecortada pela retenção (ou não circulação) de elementos ou informação. Neste sentido, as perdas culturais das quais cada um pode ser a personificação não são absolutas, porque são, na verdade, relacionais. O importante é que, em cada momento, cada especialista de maior poder apareça como o todo do qual se é extraído uma parte e, assim, sucessivamente: com isso, é mantida a diferença de potencial (capacidade guerreira/xamânica) entre eles. Disto decorre ser cada pajé composto internamente de partes outros pajés: trata-se de uma inscrição (corporal) cuja origem não é apagada. E como as armas extraídas de um especialista são pessoas inteiras num plano invisível para não pajés, a relação mereológica (ou seja, aquela entre partes e todos) que relaciona especialistas de poderes diferentes é desdobrada, assim, numa relação perspectiva¹¹².

Quando observamos as relações que dispõem cada especialista em relação a outros especialistas, devemos considerar que a capacidade em anexar e desanexar pessoas é o que permite que os especialistas armados possam atravessar o divisor canônico Eu /Outro (cf. Kelly 2001) (neste caso, correspondente à divisão entre vivos e mortos). As armas e o corpo do pajé assumem, em cada contexto, o valor de operadores entre termos. Operadores, “constituem a “objetificação de uma relação”, um valor puramente relacional” (Kelly 2001: 101). Podemos acompanhar esta constituição pelas seguintes proposições: 1) um todo (termo/pajé de maior poder) dá uma parte de si (arma/operador) para o outro pajé (termo/pajé de menor poder); 2) armas são pessoas inteiras (termos), quando externalizadas do corpo de um pajé (operador).

É necessário ponderar, então, as condições de dualidade e divisibilidade dos especialistas xamânicos, uma “relacionalidade dual”, nos termos de Kelly (2001). Isso porque o processo de introjeção e externalização das armas de um pajé enfatiza tanto “o encerramento de pessoas inteiras em partes de pessoas” (Kelly 2001: 01), quanto a relação perspectiva entre Eu e Outro. Sublinho, juntamente com Kelly, o papel do corpo na sustentação dessas relações. O efeito dessas relações é, julgo, a particularização de

¹¹² Utilizo o termo mereologia, o estudo das relações parte/todo, conforme Strathern (1992): “A mereological part is commonly taken as a part made up of what makes up the whole (e.g. branch of tree” (p. 205). A autora contrasta esta ideia com a percepção ocidental segundo a qual “nothing is in fact ever simply part of a whole because another view, another perspective or domain, may redescribe it as a ‘part of something else’”(p. 73). Strathern se refere a esse tipo de operação descritiva como merografia: “the term recalls but is not identical with mereology”. Merografia “rests in the “Western apperception that persons work to bring one another whole different orders of phenomena, as different ways of knowing the world and as different perspectives on it” (p. 205; grifo meu). A associação da merografia com o multiculturalismo (perspectivas sendo parte de outras) é evidente, e suponho ser incompatível com uma descrição das operações perspectivas do (corpo do) pajé djeoromitxi, que são totais.

especialistas que, no nosso caso, é distribuída a cada momento de introjeção ou externalização de armas segundo um jogo reversível de visibilidade e invisibilidade.

Não desconheço que o problema da relação corpo/alma encontra no perspectivismo ameríndio um novo idioma. Com efeito, um idioma bastante profícuo para pensarmos a constituição dual e reversa – em uma palavra, relacional – da pessoa ameríndia e em outras paisagens. Refiro-me principalmente ao trabalho de Pedersen entre os Darhad da Mongólia, e de Willerslev entre os Chukchi siberianos. Para esses autores,

“[B]ody and soul serve alternately as “figure” and “ground” to one another, because each contains the other within [...] On this recursive logic, the “exterior” lies at the heart of the “interior,” so that the body is present within the soul and vice versa; hence the two are mutually reversible (Pedersen & Willerslev 2012: 476)”.

Neste sentido, os autores concluem: “[T]he soul (and, therefore, the body) is nothing more than a perspectivist implication of the constant exchange between different points of view (p. 485)”. Essa constituição dual e reversa de corpo e alma depende da posição ou perspectiva que se ocupa. E creio que meus dados etnográficos adensam essa formulação. Entretanto, suspeito que a constituição interna do corpo do pajé por “armas” transmitidas por outros pajés nos coloca um problema suplementar à reversibilidade figura/fundo do par corpo/alma. Essa suplementaridade talvez esteja relacionada à assimetria que se estabelece entre corpos em perspectivas distintas: pois as *armas*, ainda que internas, não são *almas* de um pajé. O duplo do pajé permanece idêntico a seu corpo em uma outra perspectiva, mas aquilo que poderia ser dito ser-lhe interno são pessoas outras e inteiras num plano virtual.

Dito de outra maneira, o corpo de um pajé entre os Djeoromitxi recebe como conteúdo aquilo que era conteúdo de outros corpos – de outros pajés: pessoas, flechas, cobras e onças. Mas este conteúdo, quando projetado para fora, são outros corpos. E, no entanto, estes outros corpos *não* são um conjunto de “almas” de um pajé. Através do deslocamento onírico – da mudança de coordenadas espaciais realizadas no sonho (Kelly 2013) – ele mesmo pode ver aquilo pelo qual é constituído. O conteúdo de seu corpo é, numa outra dimensão, o que está fora dele, mas veja-se: o corpo de outros é que são o conteúdo do corpo

de um pajé, porque como corpos só podem ser realizados quando estão fora do seu continente. Disto decorre que o movimento reversível figura/ fundo (entre corpo e alma) só poderá ser realizado sem problemas por um corpo xamânico, que delimita o que, a cada deslocamento, é tornado fundo para a ação. Como veremos com mais detalhes no próximo capítulo, assim como os pajés, os “donos/criadores” são uma espécie de conjunto agregador de elementos, e com tais elementos mantém uma relação paradoxal: menos e mais do que eles, o conjunto é da mesma complexidade escalar que os elementos os quais ele deveria englobar. Dizer que cada elemento contém o seu reverso parece não ser suficiente para compreendermos de maneira mais precisa a constituição corporal dos pajés com os quais convivi e conversei. Isso porque suspeito que o que sobra como irreduzível é a membrana/pele. Tão diferente dos não-pajés, essa pele é grudenta: índice do que permite os deslocamentos de elementos que não se permitem englobar por uma ordem superior a eles.

No plano propriamente humano, o corpo de um pajé é aquilo que delimita um conjunto lógico de objetos que, todavia, permanecem opacos para não pajés, mas cujo peso e volume é sentido por eles. Nos planos não-humanos, o corpo do pajé é uma figura em meio a outras, de um fundo que ainda permanece invisível para quem não é pajé. Eis uma dupla invisibilidade: pressuposição recíproca¹¹³ de dupla visibilidade, isto é, em relação com as duas visões atribuídas aos pajés. Com uma dessas visões, os pajés veem as pessoas que estão vivas, com a outra, vêm as almas ou duplos que estão “por aí” e são invisíveis para não-pajés. Com esta última, dizem, os pajés reportam notícias de como estão vivendo em outros lugares os duplos de algumas pessoas ainda vivas entre seus parentes na terra. Tal qual, por exemplo, o caso da viúva de Kubähi que, enquanto trabalha aqui em sua roça, também ajuda seu marido no céu, mas lá em forma rejuvenecida. Ou ainda, notícias de duplos que chegam na aldeia antes mesmo de seus corpos, como quando Kubähi falava de seus filhos, professores indígenas que viajavam para retornar alguns meses depois, mas cujos duplos retornam antes, com saudades de seus parentes.

Sugere Lima (1996) que o *evento* articula a dimensão sensível do Eu com a dimensão espiritual do Outro (:35): “Uma vez projetada como duplo, a alma dos caçadores faz parte da apreensão sensível dos porcos, em contraposição ao fato de que aquilo que para os porcos representa seu próprio duplo faz parte da apreensão sensível humana (id.:36)”. Com efeito, assevera a autora, Eu e seu duplo devem necessariamente se ignorar, pois o duplo do Eu

¹¹³ Cf. Pitarch (2011: 16), “the relation of contrariety, as underlines by Greimas and Courtés (1991: 94), is one of ‘reciprocal presupposition’, for each one takes the other as the basis for its semantic existence”.

sempre remete a dimensão sensível de Outrem, “ao passo que a consciência de si envia diretamente ao humano (id:29)”. Assim, de acordo com Lima, a ‘realidade sensível’ é “o modo como cada sujeito apreende seu ponto de vista, mas só pode fazer isso na medida em que considera o ponto de vista do Outro como a dimensão supra-sensível ou “sobrenatural” de sua experiência (1996: 36)”.

Minha impressão é que os especialistas xamânicos entre os Djeoromitxi e povos vizinhos são os únicos a realizar a “transposição contra-hierárquica” (Lima 2008) dessa engrenagem Eu/Outro, realidade sensível/ supra-sensível, humano/animal, que tem na ignorância do duplo, por pessoas não-pajés, o seu controle. Por ter um corpo específico, os pajés apreendem a realidade do Eu e do Outro como sensíveis: uma ciência duplamente concreta (Cf. Coelho de Souza, 2012). Por isso mesmo, os duplos dos pajés podem levar uma vida alhures sem necessariamente adoecerem/morrerem para seus parentes na terra. Eles podem, por assim dizer, não ignorar o seu duplo, ou, por outra via, duplicarem a si mesmo sem perder seu *corpo*, tendo, assim, não dois duplos, mas dois *corpos*. Um corpo desdobrado, melhor dizendo, multiplicado em dois: ora fundo ou continente para outras figuras/armas num plano intra-específico, ora figura humana em meio a outras figuras humanas em um fundo trans-específico.

Disto decorre ser o corpo do pajé um convertor daquilo que é invisível para ambos os planos. Em que pese essa dualidade duplamente relacional efetivada pelo corpo do pajé, o que deve ficar claro aqui é o seguinte: a relação que o pajé estabelece com suas armas internas, as quais são pessoas inteiras num plano invisível, têm um estatuto *social*, para dizer em uma só palavra. Quero sugerir que os pajés possuem *dois* corpos, possibilitados por uma pele bastante particular a eles. É essa “pele de pajé”, *küero kä*, na língua djeoromitxi, o que assegura uma imagem suplementar para a relação de reversibilidade corpo/duplo que constitui a personitude de não-pajés¹¹⁴. Essa imagem suplementar talvez seja uma maneira minha de forçar um contraste entre corpos e duplos que não deveria permanecer verdadeiro, pois todos meus interlocutores me disseram saber que duplos são corpos em planos trans-específicos. Contudo, o que parece restar como irreduzível é a capacidade dos pajés em controlar esses movimentos reversíveis, justamente porque possuem um “estoque corporal” que outros não possuem. Pedersen & Willerslev (2012) já adiantam essa questão acerca do problema

¹¹⁴ *Küero*: substantivo designativo “pajé”; *Kä*: em sua forma nominal, designa a casca das árvores e dos frutos, qualquer tipo de pele e, ainda, a roupa dos Brancos. Creio que sua tradução mais aproximada para o português seria “invólucro”. Voltarei a este ponto adiante, quando considerarmos a viagem de Marcos para debaixo da terra.

etnográfico inerente ao conceito de alma, por meio de sua descrição dos conceito dos Darhad, povo localizado no noroeste da Mongólia:

“Darhad souls are not immaterial inversions of Darhad bodies but rather eversions that become visible only as different bodies are reversed or turned inside out [...]In the context of the Darhad shamanic ritual, the point of view remains on this (the human) side: the shaman is said to have two bodies because, from the point of view of the ritual audience, his or her shamanic costume constitutes a magic skin, which renders the so-called black side of Darhad persons visible” (:481; 485).

No sentido de sua expertise em controlar as atualizações do plano virtual encarnadas em seus sonhos, Marcos me disse existir por lá uma mulher muito bonita, senão perfeita. Mas ela não é uma de suas armas; sendo completamente externa a ele, ela deseja se casar com Marcos. E dessa sedução ele tenta se livrar: pois se a ela cedesse, já estaria “lá”, no céu, e não aqui com sua família¹¹⁵. Vemos então que os pajés em início de carreira, como Marcos, podem movimentar-se virtualmente sem morrerem para seus parentes na terra, mas somente com a condição de *não* se casarem com espíritos. Com efeito, é o casamento com espíritos o que constitui de modo inequívoco a morte para os Djeoromitxi, pelo menos para não-pajés, ou para pajés não completamente formados.

3.4 O olhar forte e o encontro: remédios-do-mato

Até aqui, vimos como a formação de um especialista xamânico depende de processos corporais que se baseiam na introdução de armas providas de corpos de outros especialistas. A formação atual foi dificultada pela transferência de uma coletividade de pajés poderosos, formados “no tempo da maloca”, para o plano celeste. A participação dessa coletividade, no entanto, continua sendo a condição para sessões de *padji to* onde se pode realizar a transmissão de armas. Pudermos acompanhar os desafios enfrentados por Marcos no exercício de sua atividade xamânica frente aos especialistas mortos. Notamos, ademais, que a exibição da composição corporal do pajé, isto é, de seus elementos internos, guarda um

¹¹⁵ Este aspecto será analisado no próximo capítulo por meio de um mito.

aspecto paradoxal: quando tais elementos internos tornam-se externos, revelam-se pessoas distintas e inteiras.

Eu sustentei que a especificidade de um corpo pajé, vislumbrada na introdução e extração de suas armas, o faz distinto do corpo de não-pajés, inclusive daqueles que detém alguma competência em curar seus parentes, como os conhecedores de remédios-do-mato. “Descoberta” é um termo usualmente utilizado em português pelos professores para designar as proposições provindas de experiências oníricas. Essas proposições se referem mais comumente às qualidades medicinais de alguma planta específica, a nomes pessoais pelos quais seus parentes devem ser designados e a diagnósticos sobre os fatores que estão “aperreando” algum doente na aldeia. De fato, as “descobertas” são quase sempre motivadas pelo adoecimento ou nascimento de um parente, sendo vistas, assim, como modos de manter o motor do tempo a favor dos humanos vivos na terra. São os diálogos com os espíritos donos de plantas, animais, peixes, árvores, etc. uma maneira de aferição de rigor do aprendizado sobre os conhecimentos provindos das experiências de um pajé. O que, não obstante, vêm aliado à proeminência do olhar no processo qualificado como “descoberta”.

Marcos Neirí, por exemplo, tendo em vista considerar a si mesmo como “meio-pajé”, aposta em seu poder de discriminação por meio da observação dos aspectos visuais das plantas. “É preciso”, disse-me ele, “porque são todas iguais, que o nosso olhar seja mais forte que o delas [as plantas], para que se possa saber de qual se trata. É porque tem muitas folhas que são quase a mesma, mas tem que olhar forte para ela, conhecer bem ela!” O conhecimento das propriedades medicinais das plantas é visto, aqui, como um processo de diferenciação produzido por um encontro de olhares. Não por acaso, a palavra djeoromitxi para “conhecedor”, *i ãñõ a*, é, numa tradução literal, “o que enxerga”¹¹⁶. Assim, de um bom manipulador de venenos-do-mato, pode-se dizer */hi nõbã ãñõ a/*, quer seja, aquele que enxerga os venenos¹¹⁷; de um bom cantador se diz */hi howa ãñõ a/*, aquele que enxerga as músicas¹¹⁸.

Dada esta predileção pela visão, é comum que aos olhos das crianças e jovens sejam administrados os sucos de uma folha específica, para aprimorar sua visão e capacidade de

¹¹⁶ *i*: proclit. “impessoal do objeto do verbo transitivo”; *ãñõ*: v. tr. “ver, conhecer, visitar, mostrar”; *a*: nominalizador (cf. Ribeiro, 2008).

¹¹⁷ *hi*: procl. “impessoal”; *nõbã*: s. ind. “remédio, veneno”; *ãñõ*: v. tr. “ver, conhecer, visitar, mostrar”; *a*: nominalizador (cf. Ribeiro, 2008).

¹¹⁸ *hi*: procl. “impessoal”; *howa*: s. ind. “música, canto”; *ãñõ*: v. tr. “ver, conhecer, visitar, mostrar”; *a*: nominalizador (cf. Ribeiro, 2008).

trabalho. Assim, constroem-se bons caçadores e boas trabalhadoras da roça e de casa, e evita-se que fiquem panemas ou cegos. Algum reconhecido conhecedor das plantas pode administrar o colírio *hinõ kai ä*, traduzido como “folha/veneno no/dentro do espírito”¹¹⁹. Depois de mais ou menos meia hora de muito ardor e, portanto, dos olhos cerrados, e também “de ouvidos abertos” aos conselhos dados por seus avós, os jovens por vezes são guiados pela mata, para que conheçam (“pesquisem”, num vocabulário mais contemporâneo) as plantas.

Onde possuir é, de alguma maneira, saber, e ver é conhecer, segue interessante notar o papel que a recusa de transmissão realiza. Reter conhecimento – ou armas, no caso dos pajés – é um momento conectado com sua extração ou exibição, como demonstramos até aqui. No caso do conhecimento das plantas de “uso medicinal”, os especialistas atuais encontram com os espíritos donos, que lhes mostram as plantas e explicam a eles o meio de as prepararem. O encontro de olhares como aspecto da produção do conhecimento das plantas se conjuga ainda à descrição comumente dada das “duas visões” possuídas pelos pajés. O que quero aqui sublinhar é o seguinte: a capacidade de visão das características distintivas das plantas é aliada à moralidade implícita na relação com seus donos. Disso irá depender a efetivação da cura de alguma moléstia, pois os donos são aqueles que primeiro “olham” para quem está olhando para suas plantas. Aquilo que para esses “donos” é fruto de sua domesticidade, para os Djeoromitxi são plantas do mato, isto é, selvagens. São os donos que receitam aos pajés as partes das plantas que devem ser utilizadas, bem como as doses que devem ministradas. Ao contrário dos humanos, os *ibziá* são seres generosos, que não sovinam seus conhecimentos. É preciso então produzir corpos aptos a se encontrar com tais hiper-humanos. Consideremos o que diz Marcos:

“Quando eu me invoco com alguma planta, eu fico olhando...’esse aqui serve para alguma coisa!’ Quando eu não pergunto da mamãe, às vezes vem o dono e fala para mim: -‘Rapaz, tu quer saber para quê aquilo ali serve?’

-‘Quero!’

E eu vou e faço e dá tudo certo. Ele confia em mim de eu fazer e eu confio nele que o remédio dele vai servir, vai ser muito bom! E a gente fica bom. Ele [o dono] vai ver se você está doente, ou se você está só conhecendo, está aprendendo: esse que é o olhar dele. Ele não fala nada, fica ali olhando também para a pessoa que está olhando para a planta. É remédio dele, ele usa

¹¹⁹ *hinõ*: “espírito”; *kai*: s. ind. “planta da família das arecáceas”; *ä*: rel. “em, por” (cf. Ribeiro, 2008).

também... não somos só nós que usamos não. [...] E já tem o lugar próprio dele. Porque ele não dá nessas terras secas assim demais não. Senão em terra firme, onde é mais frio, na beira de igarapé. Não é qualquer lugar que ele dá não. E já tem os cuidadores deles. Quando a gente vai tirar umas plantas que curam, medicinas que cura a gente, eu falo com eles:

- 'Olha, eu estou te precisando, tu vai comigo, tu vai me ajudar'.

Porque quando a gente chega, se é grosso, não dá para a gente arrancar raiz, a gente vai e tira a casca, e o corte que a gente dá, ele acha ruim: -'Poxa vida, estão me precisando mas nem podem, estão me cortando. Poxa, eu estou todo cortado!'.

Então a gente tem que chegar lá e conversar com ele: -'Estou te precisando, quero só um pedaço, bora comigo lá, me ajudar a curar uma pessoa'.

Senão eu falo: - 'Eu estou doente, estou precisando de tu, quero que você me ajude a ficar bom'.

Não é só chegar e puxar tudo doido não. Esses são as plantas que são remédios: para diarreia, dor de dente, para gripe, dor de estômago. Tudo tem. Tem todo o tipo de planta que são as medicinas, mas eles também são umas pessoas igual a gente também. A gente tem que conversar para poder arrancar um filho dele ou pé da planta mesmo. A gente tem que conversar e eles ficam alegres: -'Poxa, esse está precisando de mim, este está precisando mesmo. Não é desses que arrancam, raspam um pouquinho e jogam, não!'.

A gente também tem que usar tudinho. Se a gente arrancou uma raiz e o corpo ficou lá, não, ele está vendo: -'Será que vão usar bem direitinho?'.

Então tem que usar para ele ver: -'Poxa, esse estava precisando mesmo!'.

E eles ficam alegres, sabem que a gente está precisando: é para curar, para a gente tomar e ficar bom".

Os eventos de cura a partir de remédios-do-mato provêm, então, de dois aspectos, articulados entre si. O primeiro refere-se a uma refinada observação do aspecto sensível das plantas, e, o segundo, à capacidade em dialogar nos termos dispostos pelos diversos "donos" – seus espíritos domesticadores. No próximo capítulo, eu empregarei a noção de "moralidade" para indicar uma das características dos diálogos de Marcos com donos. Essa moralidade é manejada pelos pajés para realizarem o diálogo com aquele que mantém um coletivo de seres sob seus cuidados, isto é, aqueles que gastaram energia (trabalho) para que plantas, animais

ou árvores existam, isto é, sejam visíveis e possam ser utilizadas na construção do parentesco propriamente humano. Isso não quer dizer que os pajés devam conhecer previamente todos esses “donos”. Com efeito, esses diálogos são propostos pela contingência própria aos eventos. Para verificarmos esse aspecto, consideremos a maneira como Marcos solucionou uma doença não diagnosticada de seu irmão André. Disse-me Marcos o seguinte:

“O André, esses tempos, ele se inchou todo. Braço, perna, o corpo dele inchou todo. E ele falou assim para mim:

-‘Meu irmão, estou doente! Não sei o que eu tenho, estou me inchando todo!’
Tudo, tudo, tudo mesmo. Eu fui e olhei para ele e o rosto dele estava grande!
Eu falei:

-‘Rapaz, agora eu não sei não’. Ele falou isso, eu saí e estava para lá, eu gosto sempre de andar para lá, e eu voltei, dormi e apareceu um rapaz, novo ele:

-‘Porque que teu irmão estava falando ontem? Ele está doente?’.

Eu falei: ‘Está’.

-‘Rapaz, não vai atrás de remédio longe não. Eu fiquei bom foi com essa planta aqui’.

Eu falei: -‘Qual?’.

-‘Essa aqui! Tu pega três de cada. Tu pega três desse branco, e três desse roxo, e faz chá, dá para teu irmão. Ele vai ficar bom. Eu estava desse jeito, eu estava todo inchado, eu tomei e olha agora como eu estou’, ele fazia assim [porte atlético] ...-‘Olha como agora eu estou bem!’.

Acordei pensando: -‘Rapaz, eu vou fazer o pedido dele!’.

Acordei com aquilo na cabeça, já pensando em fazer mesmo. Fui e tirei do jeito que ele me ensinou mesmo. Mas aí eu fiz o chá, fiz um caneco grande, falei:

-‘Toma esse remédio aqui! Eu tomei’.

-‘Está bom, vou tomar!’.

Tomou de manhã, meio-dia, e de tarde, de manhã, meio-dia e de tarde. Rapaz, aquilo foi sumindo. E sumiu, até hoje, nunca mais ele inchou, só está gordo, mas inchar ele não incha mais não. Acabou aquele, eu fiz mais um pouco, pronto! Até hoje, nunca mais. Descobri remédio. Pronto, agora ele está gordinho, não incha mais”.

Conhecedores de remédios e pajés, pelo que se pode perceber, manejam os planos visíveis e invisíveis de modos ligeiramente diferenciados. Note-se que os relatos são diferentes, em que pese o fato de que sempre envolvem diálogos com donos numa relação de troca, aprendizagem, solicitação e transmissão. Em sonhos em relação aos donos, ‘conhecedores’ colocam-se numa assimetria evidente: donos são detentores de alguma competência, e o conhecedor de remédios é sempre alguém que, frente aos donos, precisa aprender algo, pois estes possuem algo que aquele não possui.

No caso dos pajés, a relação não é necessariamente assimétrica, mas diplomática. Os pajés podem inclusive ser mais poderosos que os espíritos ruins, bem como pode ser também considerado dono de seus espíritos auxiliares, quer dizer, de suas armas. Ocorre, porém, que pajés são igualmente conhecedores de venenos, mas conhecedores de venenos não são necessariamente pajés. Marcos nos oferece esses dois tipos de registros diferentes, e essa é uma discriminação importante de ser feita. Ao fazer essa diferenciação entre os modos de manejar as perspectivas, ficaremos diante do fato que todos podem manejá-las, mas precisam de um corpo específico para isso (“ter nascido no tempo da maloca”, por um lado, ou “ser pajé”, por outro lado, como veremos).

No caso dos conhecedores de remédios, precisa-se, sobretudo, da observação dos aspectos sensíveis das plantas, isto é, de um “olhar forte”, para que se extraia adequadamente os efeitos pretendidos. Conforme me explicou José Roberto, irmão de Marcos e professor na aldeia Baía das Onças:

“Cada planta é representada por um animal, por exemplo, classificada assim, por um animal ou por uma doença. É por isso que às vezes a planta não tem nome, o nome dela vai ser o nome da doença que ela cura. Por exemplo, remédio para diarreia é remédio para diarreia: *ukukurabi ron bã* (diarreia-veneno), não é nem remédio, seria o veneno da diarreia. [...]Nome de caça a gente usa muito para curar cachorro, porque às vezes o cachorro não quer caçar, está panema, então você vai no mato e olha: essa planta aqui é do porquinho, do caititu, esse aqui é do tatu, esse aqui é da paca, esse aqui é da onça, da anta. Você tira aquelas ervas todinhas, traz e raspa, e tem uma forma de raspar, que é da frente para trás, porque toda vez que o cachorro vai caçar, se você raspa para frente, a caça fica incansável. Então você raspa da frente para trás, que é para a caça sempre se aproximar de quem vai atrás dela. Então a partir do momento que você vai começar a curar o cachorro, ele vai acuar

todos aqueles animais que você deu para ele beber. Então aí ele vai ficar caçador.

Aquela planta é como se fosse o símbolo daquele animal. Porque, por exemplo, muita gente fala que aqui do caminho tem folha de galo, não quer dizer que aquela folha é o galo, mas é o nome que a gente usa para identificar aquela planta. Que ela faz o efeito que o galo faz. Então se aquela folha é da onça e você dá aquela planta para o cachorro, o cachorro vai acuar onça. Eu não sei como eu posso explicar: Va cu tã, não é nem folha, é a árvore da onça, o pau da onça. Vara de onça, vara de porquinho. Para nós não tem muito sentido dizer que é planta, porque planta é uma coisa que é plantado, por isso a gente usa essa palavra, pau, vara”.

Pela observação das características distintivas das plantas, as conexões entre estas e os efeitos que causam nos corpos poderiam ser localizadas no nível do sensível Lévi-straussiano (Lévi-Strauss, 1970), com alguns ajustes. O princípio de “complementaridade do sentido” atravessaria, no nosso caso, a série vegetal, a animal e a humana. Os efeitos dessas plantas afirmam, creio, a “extração dos termos das séries a que pertencem, sua entrada em rizoma: ele não pede uma teoria das relações fechadas dentro dos termos, mas uma teoria dos termos como abertos às relações (Viveiros de Castro 2008: 104)”.

Acompanhemos agora algumas das viagens de Marcos, proporcionadas pela construção de seu corpo pelos espíritos de outros pajés, a fim de notarmos o tipo de controle entre perspectivas que um pajé pode exibir.

3.5 Caderno de Viagens

“Os mitos podem ser a narração de visões, precisamente porque as visões podem ser atualizações de mitos” (Calavia Saéz 2006: 354, nota 07).

“Eu benzo e no momento que eu vou dormir, eu já tenho que ir lá de novo para ver como ela está. E se ela não estiver num canto, eu tenho que ir atrás para poder trazer de volta: aqui eu estou dormindo, mas o espírito está atrás

da pessoa. Quando eu trago, que chego com a pessoa, eu me acordo e de manhã eu tenho que ir, ou o paciente vem em casa: é para poder entregar o corpo dele de volta! Se eu entregar, a pessoa vai mais se tranquilizar, não vai ficar mais muito doente, já vai começar a melhorar. Se eu vou atrás e não consigo, tem que continuar indo atrás. Enquanto a gente não der conta de pegar, a pessoa não levanta: não tenho descanso, tenho que continuar. Eu acho que é difícil qualquer pessoa pensar o que eu penso, o que eu sonho, o que eu vejo no sonho”.

Assim Marcos me descreveu sua atividade continuada de cura, a saber, a sucção e o esfriamento da doença por meio de sua saliva e sopro; ao “benzimento”, que se dá sempre na alvorada e no crepúsculo, seguem-se seus deslocamentos em busca das almas (outros corpos) dos enfermos. Desse relato, eu quero reter dois aspectos: seus deslocamentos oníricos e formulação do corpo do pajé como um continente das almas que resgata. Com esses apontamentos em mente, consideraremos o detalhamento dos procedimentos para os resgates de alma realizados por Marcos, tomando atenção ao tipo de diálogo que Marcos entretém com os diversos seres com os quais se encontra.

Antes disso, é preciso saber que nosso interlocutor lamenta o fato de que os pajés de antigamente detinham, em face dos pajés atuais, capacidades superiores de deslocamento e maior precisão no uso de seu armamento. Esse lamento não é desprovido de ambiguidade, pois sempre parece prudente se apresentar como menos poderoso que outrem. Seja como for, é amplamente reconhecido aos pajés de antigamente serem mestres num tipo de guerra à distância, manejando seus armamentos com precisão invejável:

“Os pajés, os pajés mesmo fortes que existiam na aldeia, eles tinham um tipo de arma, acho que era uma bomba, porque se eles quisessem destruir uma cidade grande, eles destruíam. Quando existiam outros povos que faziam maldade com eles, eles falavam:

-‘Vamos acabar com eles!’.

E eles tomavam rapé e cavavam um buraco, ou senão iam no buraco da saúva.

Chegava lá e tirava a fumaça do corpo dele ou do tabaco e mete aqui¹²⁰ [N:

¹²⁰ Neste momento, Marcos faz gestos e onomatopéias da bomba de inseticida.

Como a gente faz com inseticida assim?] Igual para matar saúva. Mas ele faz com a mão e fala:

-'É para você espocar em tal canto, naquele lugar, no esteio da casa dele, pode espocar!'.
Pois aquela fumaça ele tampa, e aquela fumaça vai: podia ser longe que for, aonde ele mandava espocar, a bicha saía. Na hora que o vento soprava, a fumaça espalhava, por todo canto e também as pessoas só vão virando, só caindo. Isso era a arma mais perigosa do índio, muito perigoso mesmo!

Se eu soubesse, e se eu quisesse matar metade da gente de São Paulo, igual muita gente fala, se eu fosse um malvado e eu soubesse fazer... mas eu não sei, ainda bem que eu não aprendi, de repente, é que eu não sou ruim e nem penso disso. Nisso a gente ri, mas não era brincadeira não. Se quisesse matar o presidente, só o presidente também, mandava aqui:

-'Vai lá, espoca na casa daquele homem lá'.
Chegava lá, espocava e matava, e de lá ele puxa de volta. Puxa de volta para não acabar com os outros, porque se deixar livre acaba mesmo! Acaba! E daqui ele já está vendo o que a bomba dele está fazendo. Se ele quer destruir um pouco e não quer que acaba, ele puxa de volta. E ninguém vê. Já põe dentro dele de novo. Quando os outros perturbavam demais. Porque tem gente que perturba. Não vê o Irã, o Iraque, os Estados Unidos, só param brigando, perturbando um ao outro, um querendo tomar terra do outro? Pois é, era assim. Era como se nesse caso eles faziam isso, mas agora nós não sabemos fazer isso não. Eu não sei fazer isso não. O que eu sei fazer muito é bem".

-'Vai lá, espoca na casa daquele homem lá'.

Chegava lá, espocava e matava, e de lá ele puxa de volta. Puxa de volta para não acabar com os outros, porque se deixar livre acaba mesmo! Acaba! E daqui ele já está vendo o que a bomba dele está fazendo. Se ele quer destruir um pouco e não quer que acaba, ele puxa de volta. E ninguém vê. Já põe dentro dele de novo. Quando os outros perturbavam demais. Porque tem gente que perturba. Não vê o Irã, o Iraque, os Estados Unidos, só param brigando, perturbando um ao outro, um querendo tomar terra do outro? Pois é, era assim. Era como se nesse caso eles faziam isso, mas agora nós não sabemos fazer isso não. Eu não sei fazer isso não. O que eu sei fazer muito é bem".

Como podemos notar, outro aspecto igualmente sublinhado como responsável pela superioridade das capacidades xamânicas dos antigos pajés, quando vivos, é a sua reunião em coletividades contra os inimigos, sejam visíveis, sejam invisíveis. Essa questão realça ainda mais o fato dos pajés vivos atuais, se existem, não mais se reunirem coletivamente contra os espíritos. Assim, Marcos só pode se contentar com o fato de suas incursões coletivas se darem quase que exclusivamente no plano onírico, invisível para não-pajés. Em tais incursões, ele é acompanhado justamente pelos antigos e poderosos pajés do "tempo da maloca": se existe alguma coletividade, ela se refere às pessoas que viviam neste tempo passado. Assim, uma "hiper-munição" só pode estar em posse dos pajés já mortos. Note-se ainda que esta avaliação não está descolada das afirmações de Marcos sobre sua própria atividade benfazeja.

Apresentarei três eventos dessas excursões e deslocamentos oníricos de Marcos:

a) um enfrentamento “guerreiro” contra os espíritos *hipfopsihi*, a uma viagem a uma outra aldeia. Esse enfrentamento é permeado por diálogos dirigidos por Marcos e seus companheiros de guerra a tais espíritos maléficos. Inicialmente de cunho moralizante e persuasivos, quando esgotados tais recursos esses diálogos são seguidos por ameaças;

b) uma viagem ao fundo do rio em que o teor do diálogo é esvanecido de seu conteúdo guerreiro, deixando lugar a certa reciprocidade/hospitalidade entre Marcos e os habitantes desta outra aldeia;

c) por fim, uma viagem para baixo da terra, em que a metamorfose do corpo de Marcos, aspecto ausente nos dois primeiros excertos, é trazida ao primeiro plano. Marcos é transformado no pássaro conhecido regionalmente por arapapá (*Cochlearius cochlearius*) de hábitos noturnos e aspecto taciturno, cuja associação com os especialistas xamânicos é atestada pelo modo como os Djeoromitxi a ele se referem: *küero kä*, numa tradução literal, pele de pajé.

Com relação ao primeiro evento, Marcos narra um momento em que salva a alma da filha de sua cunhada (WZD), durante uma viagem que fez à casa de seu sogro, Odete, na aldeia Baía da Coca:

“E eu estava na roça deles, arrancando macaxeira para fazer chicha. Lá eu escuto a sogra gritando e a mãe da menina chorando. Eu até pensei que era meu tio que tinha se acabado, esse que foi agora¹²¹... E continuei arrancando a macaxeira. Não demorou chegou a Marquiele:

-‘Pai, mamãe está chamando o senhor’.

-‘Para quê, minha filha?’.

-‘Para olhar a nenê da titia, está ruim’.

Eu falei:

-‘Está bom, eu vou ir agora’. Peguei o marico, botei nas costas e fui embora. No meio do caminho, encontrei a Janaína¹²²:

-‘Onde tu vai?’, perguntei para ela.

¹²¹ Marcos refere-se à Paturi, irmão classificatório de Kubahi e pai da sogra de Marcos. Paturi faleceu tempos depois deste episódio.

¹²² Janaína é esposa de Marcos.

-‘Eu estou atrás de tu’.

E eu falei:

- ‘Para quê tu está atrás de mim?’.

-‘Para tu olhar a nenê da Ziana, está ruim’.

-‘Não, agorinha não. Estou com o corpo quente, senão eu vou acabar de matar ela’, eu falei.

Porque o corpo da gente é pesado, vem muita gente atrás da gente, muita gente. E eles ficam me cuidando e não quer que outras pessoas me encostem. Então tomei um banho, refresquei o corpo, e falei: -‘Agora pode trazer’. Neste momento eu já estou cheio: já tem gente para um canto, já tem gente para o outro lado, já tem gente aqui¹²³. E eu tenho que fazer coisa tudo bem certinho, porque se eu continuar a fazer coisa errado, eles acompanham. Se é para acabar de matar, eles ajudam, e ninguém não vê. Então eu a benzi. A nenê já não mamava, já não fazia nada, já estava na mão do "É". E quando à noite, fui dormir, benzi de novo e a nenê, criancinha de três ou dois meses, já começou a pegar o peito da mãe, e só vomitando sangue já. Falei para Janaína:

-‘Não sei se vou dar jeito não. Porque essa menina já não está mais aqui não’.

Porque a gente olha para a pessoa e sabe se está ruim mesmo, só no olhar. Num olhar meu, se sei que vou dar jeito, eu vou dar jeito. Agora, se eu olhar e sei que não, pode saber que isso vai se perder.

Fui dormir, quando eu dormi, logo apareceram os perturbadores. Chegaram lá e *tá tá tá*, jogaram uma corda. Uma linha assim, *zziii*, de uma janela para cama. Então enfiaram um anzol, para puxar a criancinha pelo colarinho. Enfiaram o anzol e tiraram da cama. Na hora ela emborcou, e ficou passando mal. Eu já estava com ela e falei:

-‘Não! Vocês não pediram da mãe, vocês não pediram do pai. Por que vocês querem levar essa criança? Não! Pai e mãe estão tudo chorando por causa dela aqui. E vocês querem levar ela. Para onde? Se vocês não têm condições de cuidar da criança!. Essa criança não vai ficar comigo, nem com vocês. Vai ficar com a mãe’.

- ‘Não, nós vamos levar, porque a mãe e pai está deixando a criança’.

¹²³ Neste trecho, o narrador se refere aos seus espíritos auxiliares, que indicam sua presença pelo peso do corpo de Marcos.

-‘Mas ela estava dormindo, ela não estava jogada não. Ela estava dormindo. O que é que vocês vieram fazer aqui?’, eu falei: "O que é que vocês estão fazendo aqui? Se aqui não é lugar de vocês. Me dá essa criança!’.

E não queriam me dar não! Então eu falei:

-‘Vocês não querem me dar essa criança, mas vocês vão me dar agora!’.

Nessa hora chegou meu pai¹²⁴:

-‘Meu filho, bora tomar! Eu vou pegar ela! Fica aí! Vem aqui, vamos cercar esse cara aqui’.

Na hora, aquele doidinho¹²⁵, cabelo cortado, aquele é mais bruto, mais bravo.

- ‘Vamos pegar, vamos pegar, vamos pegar! Cerca ele aí! Se ele não quiser dar, nós matamos ele, agorinha!Vamos fazer o que ele está fazendo também. Ele não quer ser ruim? Vamos ser ruim com ele também. Gente que é ruim com a gente, a gente tem que ser ruim com ele também!’.

Então meu pai entrou na frente:

-‘Eu vou pegar, meu filho, fica aqui’.

E eu fiquei na porta. Ele foi lá e *páá*, pegou a nenê e meu deu. Pegou na minha mão assim, eu peguei e entrei para dentro do quarto:

-‘Está aqui! Toma, fica com ela! Agora se vocês quiserem, vai pegar em outros cantos lá, mas aqui não’.

Ficamos por lá, ficamos conversando, conversando, só assim no sonho mesmo. Conversando com papai, eu com papai e esses que sempre me judiam e estão aqui junto comigo¹²⁶. Ficaram lá comigo. E nessa hora eu também não acordei, também quando a gente está assim, ninguém tem que triscar: se a Janaína está dormindo comigo, ela pode virar para outro canto e eu fico no canto dormindo, sozinho! Sempre eu tenho: o corpo treme! Mas é gente se saindo, se defendendo das pessoas que querem fazer o mal. Meu pai falou:

-‘Já vou embora, meu filho! Fica aí!’.

-‘Está bom!’.

¹²⁴ No momento em que gravei a narrativa de Marcos, Kubähi já era falecido.

¹²⁵ Espírito auxiliar, descrito por Marcos dias antes como tendo o cabelo cortado de um modo que eu identifiquei ser semelhante ao corte de cabelo Krahô. Ver supra.

¹²⁶ A relação com os “espíritos auxiliares”, ou armas de um pajé, é descrita como uma relação onde se é ensinado, auxiliado e, também, judiado. Esta última acepção se refere às provas e resguardos corporais necessários à construção de um corpo pajé. Esse idioma é também empregado para os resguardos impostos aos jovens e às beberagens, quando as pessoas são “castigadas” por aqueles que lhe oferecem a cerveja.

Então eu trouxe ela e deixei. Deixei não: fiquei com ela no corpo. Porque a gente pega e fica com ele, dentro do corpo. Quando papai foi embora, e esses meu filhos, meus companheiros, todos, saíram, eles voltaram de novo, voltaram. Os “É” queriam levar a criança. Falou:

-‘Tu está aqui só para atrapalhar!’, falou assim para mim.

-‘Eu não estou aqui para atrapalhar, rapaz! Tu não está vendo, mãe, pai, avô, avó, tudo chorando aí? Você não vê não?!’.

-‘Nós não conseguimos ela não, mas tu não vai levar!’.

Pegaram uma pedra, -‘vou te matar’, e jogaram. Eu estava com criança no colo, ainda. Porque a gente não solta mais. Jogaram. Quando jogaram, e bateu, eu virei. Eu virei com ela aqui no colo e a pedra veio e bateu na parede. *Pááááá*, eu me acordei. *Páááááá*, bateu com força mesmo. *Pááááá*, só fiz assim: -‘Vai para lá!’. E o “É” falou:

-‘Infelizmente você está aqui, porque se você não estivesse aqui eu iria levar essa criança. Mas você está aqui: tu vem só atrapalhar!’.

É porque eu vou daqui [da aldeia Baía das Onças] e às vezes tem criança doente lá [na aldeia Baía da Coca], e eu vou benzo. E então eles falam que eu só vou atrapalhar. Para eles é atrapalhar, agora, para nós, eu faço bem.

-‘Está bom! Nós não vamos te perturbar mais não!’.

-‘Não é para perturbar mesmo não!’.

Eu brigo muito mesmo no meu sonho”.

Creio ser este relato suficientemente claro e rico em detalhes para que apreciemos as relações guerreiras que os pajés e seus companheiros atualizam com seres invisíveis para não-pajés: uma guerra de bandos. A atualização onírica efetuada por Marcos é, em sua medida e contexto, uma espécie de controle diferenciante (Wagner 2010) para sanar o atravessamento que este plano invisível efetua no contexto relacional entre os parentes vivos na terra. Está em jogo uma disputa por pessoas, e nisto se baseia a constituição (e manutenção) de um corpo de parentes. Notemos ainda que os *hipfopsihi* tratam a menina como se fosse um peixe a ser pescado (refiro-me ao anzol que eles utilizam).

Numa outra ocasião, eu perguntava a Marcos se ele já havia estado no fundo do rio. Respondendo afirmativamente, ele completou que lá era “igualzinho aqui na terra”. Dizia-me que as pessoas do rio têm “corpo” como nós aqui, mas era necessário observar que para nós eles estão no fundo d’gua, mas para eles, estavam em suas próprias casas/malocas, enquanto

nós é que estávamos em outro lugar, outro mundo. Ele completava dizendo que quando os pajés estão lá, as pessoas dos rios conversam com eles, e quando elas estão aqui, os pajés conversam com elas: “Quando a gente vai, já vai de corpo inteiro, chega lá e desce”. “Esse aí”, dizia se referindo à superfície do rio, “é só uma tapagem: lá embaixo tem gente, e é um lugar muito bonito o fundo d'água”.

Juntamente com o primeiro relato acima transcrito, essas considerações ressoam, evidentemente, num aspecto bastante notado pela etnologia americanista: do ponto de vista indígena, cada espécie conforma uma sociedade e cada sociedade conforma uma espécie (Taylor & Viveiros de Castro 2006 *apud* Pitarch 2011: 7). Considerando essa asserção, Pedro Pitarch (2011), em sua etnografia entre os Maya-Tzeltal, em Chiapas, nota como um dos corpos constitutivos da pessoa maya, que chama de “corpo-presença” (*the presence-body*), só pode ser percebido quando se está entre aqueles que possuem o mesmo tipo de corpo, ou seja, esta percepção é uma visão intra-espécie. Este corpo, com efeito, é indivisível, e é algo para ser visto, mas também algo por meio do qual se pode ver (“it also serves to see through”). O “corpo-presença” está em relação de contrariedade com o “corpo-carne” (*flesh-body*), divisível e formado pela relação com os pais ou outros parentes, por meio da alimentação, ou durante a gestação. O “corpo-carne” não tem forma específica e é uma característica comum a todos os seres: realiza-se numa relação inter-específica. Assim, enquanto a forma inequivocamente humana do “corpo-presença” é somente atualizada num domínio intra-específico, o “corpo-carne”, substância sem forma definida, funciona como um motivo trans-específico. Sendo assim, Pitarch (2001: 7) conclui que cada espécie é definida e limitada por sua habilidade em criar e manter relações através de seu “corpo-presença”.

Entre os maya, cada tipo de “corpo-presença” é associado com um lugar (“space”) específico: indígenas moram em aldeias, brancos em cidades, jaguares na floresta, são os exemplos fornecidos por Pitarch. Segundo o etnógrafo: “The presence-body ‘owns’ or dominates (in the sense of occupying) a domain or a specific territory. This domain, however is not so much physical but ontological [...] a certain amount of overlapping between species and division within species takes place” (2011: 07). O que eu quero aqui enfatizar é o seguinte: creio não ser diferente entre os Djeoromitxi, e talvez tenhamos mesmo que prestar atenção às cartografias estabelecidas pelos próprios seres em seus próprios lugares, por meio de um tipo de corpo que só esse atualiza humanamente, mantendo, entretendo, como sua face invisível uma relação com não-humanos.

O ponto é: essas cartografias sabem se avizinhar com outras cartografias, de outros seres, humanos para si mesmos, e, igualmente como acontece entre os Maya, certa superposição entre esses domínios é possível: mas os Djeoromitxi experimentam essa superposição ou atravessamento como adoecimento. E cabe aos pajés a visita, isto é, a atualização desses outros domínios/contextos, guerreira ou diplomaticamente, a fim de que essa superposição possa ser interrompida. O pajé djeoromixti, por possuir um corpo específico, é aquele que produz o afastamento entre esses contextos para que as relações estabelecidas nestas cartografias possam, justamente, se dar *entre* domínios, e não em *um mesmo* domínio. Esses domínios são, escusado dizer, não geográficos, e sim ontológicos, para acompanharmos Pitarch.

Coelho de Souza (2010) também chamou atenção para este aspecto ao etnografar a vida dos lugares entre os Kisêdjê. A autora observa tratarem-se esses lugares de redes de implicação mútua entre pessoas humanas e não-humanas (: 113). Sendo assim, os que os interlocutores indígenas consideram como o conjunto de seus lugares são paisagens constituídas “pela interatividade de seus habitantes e “donos”, pessoas das mais diferentes magnitudes e naturezas: indivíduos, famílias, toda uma comunidade aldeã, animais, espíritos” (p. 114). Há de se considerar essa “terra”, segundo a etnógrafa, como um recurso *intangível*, pois, ela argumenta, *tangíveis* são justamente as criações dessa “terra”: “pessoas ou objetos específicos como formas ou expressões de sua criatividade” (id.). Não nos seria difícil reconhecer a possibilidade de formulação deste tipo de criatividade associada aos lugares, se lembramos que mesmo o *nosso* (não-indígena) conceito de terra como epítome de bem material, imóvel e tangível depende igualmente, mas não na mesma medida nem com os mesmos resultados, de um movimento de abstração que o viabiliza: “instrumentos e procedimentos muito específicos de mensuração, delimitação e apropriação” (id).

O rendimento etnográfico desses paralelos ficará mais claro adiante, ao considerarmos o xamanismo djeoromitxi e os modos de deslocamento a lugares domesticados por diferentes pessoas que ele envolve. Antes disso, é prudente considerarmos a elaboração de Kelly (2013) sobre o xamanismo yanomami, a partir de *La Chute du Ciel*, que creio ser compatível com o modo de produção de domínios e lugares abordados pelos autores acima mencionados.

“Tornou-se clichê dizer que “os xamãs são os viajantes do tempo e do espaço.”

A partir da narrativa de Kopenawa, suponho que seria mais apropriado pensar não em termos de uma viagem, mas de uma dimensionalidade que é sujeita à

manipulação xamânica: menos uma questão de se mover em coordenadas temporais e espaciais fixas do que a possibilidade de mudar as próprias coordenadas” (Kelly 2013: 180).

Espero ter deixado suficientemente claro até aqui as condições que possibilitam aos pajés djeoromitxi mudarem suas próprias coordenadas. Essas condições são encorporadas por meio do processo de internalização de armas que provém de outros pajés, no contexto do *padji to* e/ou nas engrenagens oníricas. Tanto quanto os lugares kisêdjê (e djeoromitxi), o corpo pajé é produzido por interações de seres das mais variadas naturezas e magnitudes. Este corpo é em si mesmo “um lugar”, se por isso tivermos em mente o objeto tangível e criativo produzido pela interação entre pessoas humanas e não-humanas.

Mas não só a isso se referem as torções produzidas pela atividade xamânica sobre as coordenadas espaciais: as pedras, flechas de bicho que os pajés retiram do doente, eles mandam para um lugar “deserto”, explicou-me um amigo filho de um afamado pajé wajuru, e continuou: “pois são muito perigosas: então, com seus poderes, os pajés jogam para o outro lado¹²⁷. Pois se ele se joga para um lugar onde passa gente, o bicho pode pegar a flecha de novo!”

Consideremos agora a experiência de Marcos no fundo do rio:

“Esses dias eu fui. Tinha uma criança, não sei nem quem é essa criança, estava passando mal. Fui, dormi, dormi, fui lá na pedra, ali nessa pedra que a gente vê quando a água está baixa. Fui lá, estava festa: chicha, comida, tudo, comemorando uma criança que tinha chegado lá, que eles tinham pegado. Cheguei lá, fui bem atendido, ainda cantei umas músicas com eles. Falei para eles: - ‘Eu venho aqui, por que que vocês não vão lá?’.

¹²⁷ Marcos referia-se ao fato dos pajés recorrentemente jogarem essas flechas para o lado boliviano, na outra margem do rio Guaporé. Ele observava igualmente que, em época de cheia, muitas cobras, mas principalmente as jararacas, cruzam do lado boliviano para a Terra Indígena, que apresenta terrenos mais secos. Lembremos que as cobras jararaca e a bico-de-jaca são o protótipo de espíritos malignos, pois quando solteiros visam principalmente casar-se com os jovens humanos e levá-los para viver em sua própria aldeia. De outra parte, a cobra de duas cabeças é o protótipo da faceta visível dos espíritos “É”, transformações de partes do corpo - epitomizadas no “sangue” - de quem morre vítima de homicídio, quer dizer, por flecha ou bala.

Um velhão falou assim para mim: -'Nós temos medo de ir para lá, nós temos medo. Sabe-se se lá se vocês vão nos matar'.

Eu falei: -'Não, se vocês chegarem lá, falando com nós, fazendo coisa boa, nós não fazemos isso não. Vão ser bem atendido, lá tem comida, lá tem chicha, lá tem tudo', eu falei.

-'Nós escutamos daqui. Nós escutamos vocês dançando, gritando, brincando, menino chorando. Agora nós trouxemos essa criança porque mãe não quer cuidar'.

E eu falei: 'Quer sim, rapaz! Vocês que pegaram!'.

-'Tu veio atrás?'.

Eu falei: -'Eu vim, eu vim atrás dessa criança'.

Ainda bem que ele foi pessoa boa, falou: -'Está aqui. Nós íamos cuidar dele, para mãe da criança, nós íamos cuidar. Mas como tu veio atrás: está aqui, leva!'.

E eu falei: -'Eu não vou levar sozinho não, bora comigo, tu vai comigo. Eu não vim aqui? Agora tu vai comigo'.

Nós viemos embora juntos. Ele vinha atrás de mim cantando. Eu acordei, pensei: -'Esse é gente boa!'.

As diferenças de tratamento que Marcos estabelece com os espíritos *hipfopsihi*, de um lado, e com as pessoas viventes debaixo d'água, de outro, são notáveis. Disposto entre a guerra com os primeiros e os diálogos diplomáticos com os últimos, um aspecto, contudo, permanece constante: Marcos não perde nem transforma sua forma humana. Mantém um corpo em vigília e outro corpo nos eventos oníricos. Mas não isso: caberia pensar se à diplomacia corresponde os signos aldeãos sustentados por seus anfitriões (chicha, comida, música), como à guerra corresponde o tratamento de presa que os espíritos dispensam a uma menina, parenta de Marcos. Passemos então à viagem para debaixo da terra, pois há neste evento algo que merece nossa atenção: a troca-elaboração de pele que deve ser efetuada para que seja possível o resgate de alma.

“Se tem umas pessoas que levam a pessoa para debaixo da terra, a gente tem que ir. A gente cria asa, para poder sair e levar. Num pássaro, a gente se transforma nele: o espírito da gente se transforma nele! O branco chama de

arapapá¹²⁸ , mas mamãe e papai falavam *Küerokã*, que é casca, couro, do doutor, a pele dele. Ele faz: *pã, pã, pã*. Então para a gente ir, quando a pessoa está mal aqui, se ele está aqui debaixo, a gente entra e voa. Mas a coisa mais bonita é sonhar voando! Sonhar voando não: a gente voa! Eu já voei muito já. A gente vai aqui¹²⁹ e vai olhando a pessoa que a gente está atrás: a gente não cansa. A gente vai aqui, voando, vai olhando, vai procurando, vai passando de coisa boa, de coisa que não presta, de tudo: mas tem que ir! Aqui [embaixo da terra] tem gente bom e tem gente ruim, e a gente tem que voar mesmo. Vem gente com pau, vem gente com espada, querendo quebrar a ponta da nossa asa, que é para ficar lá [embaixo] mesmo. E a gente tem que ir: até onde chega, se a pessoa tiver num canto, a gente chega lá. A gente desce, a gente se transforma em gente e fala:

-‘Vem cá, eu vim atrás de tu!’.

E se ele está bem lá:

-‘Não, não quero ir não!’.

-‘Não, vamos embora, vamos embora, embora!’.

Pega e bota aqui [indica os ombros] e pronto: *vshssh*. E quando eles vêm, então que eles caceteiam mesmo. E vimos desviando, até que saímos. Quando a gente sai e chega aqui, a gente acorda. Está com criança, com adulto, está no corpo da gente. Vai cedinho lá e coloca de novo, o espírito dele, que estava fora dele. É assim, que a gente faz. Não é fácil, não. E é isso aí que a gente se transforma, para poder voar também, para poder pegar as pessoas que estão doentes aqui, senão a gente se transforma em outros também. A gente tem que dar o jeito, dar o jeito da gente mesmo trazer. Não tem que dar moleza para nada, é cansativo mesmo!”.

¹²⁸ *Cochlearius cochlearius*. “Ele dá muito a beira do rio e tem de toda cor: tem branco, tem cinzento, tem marrom, tem pedrês, de todo jeito ele. Um de bico chato, grandezinho, igual um pato ele é. No verão ele dá muito. De dia ele está dormindo, a noite ele sai”, observou com precisão Marcos.

¹²⁹ Neste momento de nossa conversa, Marcos batia as asas/braços, olhava para o chão, como se estivesse olhando do alto, isto é, do céu.

Marcos observa que debaixo da terra tem gente boa e gente ruim: a esta discriminação corresponde o fato das almas dos humanos poderem ter “se acostumado” por lá, em seu peso terem sido raptados. Calavia Sáez (2006), a partir da ideia de que a subjetivação é um dado universal no mundo ameríndio, e que a raiz da diferença está nos corpos, argumenta que podemos ler esta epistemologia a partir de dois polos ideais. O primeiro deles, a ‘atividade do olhar’, seria característico de certos povos amazônicos que, pelo deslocamento-alteração da visão, se contraporia à ‘atividade do se fazer ver’, segundo polo, centrado na fixação de atributos no corpo, marca dos povos xinguanos e do Brasil Central. No primeiro caso, é a visão, ou sua medida, o colírio alucinógeno, que torna humano o animal, e vice-versa. A segunda atividade, “se fazer ver”, é descrita como a troca-elaboração da pele e liga-se ao tema da elaboração da ‘roupa’ no perspectivismo: o que diferencia humanos e não-humanos é a roupa (invólucro) que utilizam, visto que a alma é a medida trans-específica dos sujeitos, aquilo que os conecta, e que se esconde embaixo da roupa/pele que, justamente, os separa ou diferencia. Conforme Calavia Sáez, ambas são modalidades de manifestações do perspectivismo: polos ideais de um *continuum* que, nos casos de alguns grupos, podem se combinar. A partir dos eventos narrados por Marcos, penso ser esse o caso dos Djeoromitxi, isto é, acredito na combinação dessas atividades para entendermos os deslocamentos realizados por Marcos.

Mas note-se que, se os dois primeiros eventos narrados por Marcos traduzem-se num deslocamento do olhar, não obstante se ancoram na fixação de atributos ou produção corporal de um pajé – através, como vimos, da introdução e extração de armas que compõem este corpo. É o peso dessas armas que permite a Marcos “descentrar” o olhar, por duas razões: porque assim Marcos possui os meios de controlar esse deslocamento, e não perder a guerra contra os espíritos; segundo porque tais armas já correspondem elas mesmas a uma inversão perspectiva, dado que são pessoas inteiras no plano invisível para não-pajés. No último evento, temos uma transformação proporcionada pela mudança da roupa utilizada, a pele de pássaro, mas esta transformação, assim como a primeira (proporcionada pela ‘fixação de atributos’), ocorre num plano invisível para não-pajés. Em ambos os casos, “o se fazer ver” está submetido à “atividade do olhar”.

Ao colírio yaminawa corresponde o *padji to* (“rapé”) djeoromitxi, mas as armas do pajé posicionam o xamanismo djeoromitxi a uma distância um tanto paradoxal entre a ‘atividade do olhar’ e a ‘troca de pele’: pois é por ser um tomador de *padji to* que Marcos pode vestir-se como *Ararapapá*. Meu ponto é: ninguém vê um corpo humano sob a pele de pássaro se já não for alguém que possa vestir-se como pássaro; caso contrário, a doença (ou a morte) é certa.

3.6 Ponto final naquilo ali!

“Se a gente morre, como eu sou [pajé], a pessoa que morreu vem falar comigo. Ele vem e fala porque ele foi morto, se no caso ele vivia bem. E vai contar as pessoas que tinha raiva dele, pessoas que gostavam dele, e vai apontar: -“Esse aqui que não gostava de mim, por isso ele me mandou embora!” Aqui a gente já sabe que foi aquela pessoa que fez mal a ele: então a gente não fica só, nunca, é difícil” (Marcos Neirí, maio de 2013; grifo meu).

Marcos acordou chorando, e sua esposa perguntou o que era. Foi porque Marcos viu a casa de vovô Antônio que Pororoça, Alonso, Kubähi e Paturi construíram para Antônio no céu. A casa já está pronta e é bonita. Antônio já está lá, já pesca, caça, tudinho. Logo depois deste sonho, viu-se um relâmpago muito forte na Baía das Onças: Marcos sabia que era “o pessoal de cima” que vinha visitar o vovô Antônio. Além disso, Kubähi estava bravo porque Wadjidjiká saiu da aldeia e ele não gosta que ela saia, pois prefere que ela fique perto dele. Quando deu o relâmpago, Marcos estava sozinho no mato, e ele disse: "Papai, não me leva, não fique bravo, estou caçando para meus filhos comerem". Esse tipo de assédio também aconteceu com Odete Aruá: sua família veio do céu para visitá-lo na terra, queriam levá-lo, mas o pai de Odete deixou ele ficar, para acabar de criar os seus netos. Esse dilema, ao que tudo indica, não assombra os pajés plenamente formados, pois estes podem *duplicar* o seu corpo e levar uma vida no céu, juntamente aos pajés de antigamente e suas famílias. Ao seu passo, aos pajés atuais são reservados os *deslocar-se* até o céu durante seus sonhos, e *voltar* para junto de sua família humana na vigília.

E o que dizer da morte quando ela é “afastamento”? Sobretudo porque qualquer distância é um pouco de morte, tanto quanto o céu é um lugar longe. Tempo, ao que quis aqui sublinhar, também é distância. Tempo também é um pouco da morte. Disto decorre que ressuscitar os mortos – como veremos no capítulo cinco – pode matar os vivos, mas estar vivo entre os mortos, caso dos pajés, pode gerar muitas outras distâncias entre os vivos mesmos. Isso é para poucos, somente para os que, corajosos, encetaram a morte em seu próprio corpo. Pajés são aqueles que foram capazes de extrair a distância de seu corpo sem anulá-la, mas projetando-a para fora, como um caminho a ser percorrido até o céu, e vice-versa: creio que isto seja possível dizer do relato de Marcos sobre a morte de Kubähi:

“E foi um dia, eu estava dormindo e o papai chegou, ele já tinha ido embora já, ele estava lá em Guajará. E eu estava lá na casa dele, eu havia tomado uma chicha, e dormindo na rede dele, e ele foi e chegou e falou: -‘Está aqui meu filho?’.

E eu falei: -‘Estou, pai’.

-‘Está bom, eu só vim pegar a minhas coisas, eu já vou embora. Eu já vou, meu filho, fica aqui no meu lugar. Cuida do pessoal aqui bem direitinho, cuida dos teus irmãos, das tuas irmãs, cuida aqui do pessoal, fica no meu lugar, porque eu já vou embora”, ele falou. -"Eu já vou embora, fica aqui’.

E quando eu me acordei, eu me lembrei dele: -‘Poxa, papai já não está mais junto comigo’, eu falei.-‘Papai já foi embora, já me deixou’.

E de manhãzinha eu levantei e fui lá no rádio. E no rádio: -‘Seu Raimundo faleceu’.

‘E ontem eu falei que meu pai tinha ido embora’. E é assim o sonho da gente.

Pois é, assim”.

“Papai passou por aqui e avisou que já está indo embora”, disse Marcos para sua mãe no dia seguinte da morte de Kubähi. Tempos depois, enquanto tomávamos chicha na casa de um dos filhos de Wadjidjiká, eu perguntei a Marcos se seu pai morava no céu numa maloca igual a que ele havia construído na aldeia pouco tempo antes de falecer. Meu amigo pajé prontamente me replicou: “a senhora pergunta casa coisa!” e, então, continuou: “Meu pai está bem, muito bem! Ele está forte, jovem e bonito! De vez em quando ele vem aqui, passeia e me dá conselhos, dizendo que é para nós vivermos bem, sem brigar um com o outro. Eu já fui lá, infelizmente eu já conheço para onde a gente vai. O mundo é bem maior do que aqui”. Então eu questionei: -“Por que infelizmente?”. “Porque eu sei para onde vamos e à vezes eu penso em não voltar: tenho vontade de ficar por lá. Porque lá é tudo mais bonito, lá tem mais vida: lá é a vida!”, sentenciou Marcos antes de sentimos um forte vento bater em nossas costas, e percebermos fortes rajadas de vento no céu. Foi quando ele e sua mãe comentaram em tom baixo tratar-se de “gente”. Num átimo, Marcos me avisou que iria até a casa de sua mãe, a

poucos passos dali, conversar com seu pai e saber o que ele estava querendo. Pouco tempo depois, um outro filho de Wadjidjiká ajudou-a a andar até a sua casa, visto que ela já estava bastante embriagada com a chicha produzida por sua nora.

Dias antes, Wadjidjiká havia sonhado com seu marido; ele trazia todo o tipo de caça para ela e havia morrido novamente, no céu. Kubähi estava, agora, deslocando-se para outro lugar. Os Kurupfü formulam três camadas de céus, cada uma correspondente a uma etapa da necessária sequência de mortes a que são submetidos. Conforme se vai morrendo, a pessoa vai rejuvenescendo, e a cada morte, mais jovem, chega-se a uma camada mais acima, até que, na terceira camada, a pessoa desaparece por completo. Conforme me contou José Roberto:

“E depois você morre três vezes e a sua alma vai diminuindo. Até chegar no terceiro céu e você não existe mais, lá não existe mais nada, apenas um vento que corre para lá e para cá. Num lugar sem floresta, sem nada, só deserto, não existe mais nada, aí acaba a nossa vida de verdade. Não tem nada, é escuro, não tem mais nada, não existe vida mais ali, não tem vida mais de nada, acaba tudo. Lá não existe espírito, não existe nada, acabou. Você simplesmente deixou de existir! *Ma hipsy ta rä*: se acabamos, ponto final naquilo ali!”

Depois de ouvir meu interlocutor, eu nada pude falar, e perguntar. Ciente de minha consternação, ele me confessou da imensa tristeza que sentiu ao saber, através de seu pai Kubähi, que o Nada existe e que é o destino inexorável de todos. Exceto, deve-se dizer, para aqueles que morrem vítimas de homicídios (causados por flechadas ou armas de fogo), de destino errante e algo obscuro, mas cuja forma igualmente “se perde” em uma série de transformações. Que o caráter multitemporal e multiespacial das pessoas possa ser tomado como uma imagem da organização social (cf. Lima 2005) djeoromitxi, pois morrer é se mudar para outro grupo local, decorre então ser verdadeira a suposição de que a perspectiva colocada pelo ponto de vista de um povo franqueie (digo, estabelece-se na tensão entre) a multiplicidade dada desde sempre (na história começo do mundo) até o Nada inexorável. Se estar vivo, na terra, é um arremedo do que existe alhures, no céu, como situar (em que perspectiva se colocar) quando se fala da vida pós-morte? Só se pode estar numa dada perspectiva local, mesmo que ela seja provisória. Dito desta maneira, os pajés aparecem sempre entre vivos e mortos, entre o passado e o futuro.

IV_DONOS DE OUTROS

"Mas não é assim não! Você já pediu?", eu falo. 'Tu já pediu para levar ela? Pediu não! Então por que vocês querem levar? Sem pedir, sem autorização de ninguém aqui?'. Então eu vou e tomo. Não é pedir e a pessoa vem, não: eu vou e pego! Ninguém dá fácil não! Pego e trago: 'Vamos embora!'.

(Marcos Neirí, abril de 2013)

No último capítulo, examinamos o processo de formação corporal dos pajés, chamando atenção para a assimetria entre especialistas antigos e neófitos que dispõe, de um lado, a coletividade de pajés mortos, reunidos no céu (onde, para Marcos, é a vida de verdade!), e, de outro lado, especialistas vivos em formação, que têm de lidar com o desafio de sua iniciativa algo solitária. Após, foi objeto de nossa reflexão a distribuição entre os aspectos de visibilidade e invisibilidade das armas cuja transmissão constitui o processo de formação xamânica, notamos entretanto o paralelismo que esses aspectos apresentam com a dialética continente/ conteúdo. Foi este paralelismo que nos proporcionou argumentar que os pajés Djeoromitxi possuem *dois corpos*, e nos blindou de re-introduzir subrepticamente, mas sob um vocabulário diferente, uma reversibilidade não-complexa entre corpo e alma de um pajé. Depois disso, ainda no capítulo anterior, consideramos alguns dos deslocamentos oníricos de Marcos, com vistas a demonstrar a troca de perspectivas proporcionada por um corpo específico – dos pajés.

Agora, quero estender essa discussão para relação dos pajés com *ibzia*, donos de animais de caça, peixes e árvores, e entender em que se constituem os espaços domesticados por estes últimos, pois apresentam modelos de domesticidade ou sociabilidade distintos. Os Djeoromitxi utilizam a forma nominal *ibzia* para falarem nos espíritos donos em geral, e o sufixo *-bzia* é utilizado para marcar sua especificidade, como por exemplo, *Hoãbzia*, dono das antas [hoã: s. anta; bzia: s. dono]. Ribeiro (2008:47) ainda registra *bzia* como verbo estativo

“ser dono de (i. e. aquele que possui algo)”, como quando se diz que uma pessoa é dona de uma roça de milho. Entre os Wajuru, era comum eu ouvir, em português, a expressão “dono da pessoa” para indicar o pai adotivo de alguém, e aquele que pode decidir sobre os rumos matrimoniais de seus filhos adotivos. Entre os Djeoromitxi, nunca ouvi tal expressão e tenho dúvidas se seria possível aplicarmos-na sem maiores problemas. Até onde entendi, a relação definidora dos *ibzia* é sempre uma relação de produção/criação, cujo produto é de natureza distinta de seu dono. Assim, por exemplo, se pode dizer *hibzi bzia* [*hibzi*: chicha] para a produtora da bebida fermentada que está sendo consumida naquele momento. Por sua vez, a expressão *hziru bzia* é a referência para uma espécie de sapo, que é “dono da água” [*bziru*: água], de que é feita a chicha.

No plano não-humano, os *ibzia* são definidos por suas atividades especializadas: são seres que mantêm agregada sua criação, rendendo-lhe cuidados e proteção contra caçadores, pescadores ou coletores que não observam as etiquetas necessárias, e desrespeitam o gasto de energia que é necessário à produção desse ‘coletivo’. Esta produção de um coletivo parece ser o aspecto definidor de qualquer posição de dono. Por isso, utilizarei a expressão “dono/criador” para melhor sublinhar que os cuidados e a capacidade de agregação são o que se espera dessa posição. Isso porque os *ibzia* são a epítome da capacidade de domesticação e da moralidade: por eles os pajés são sempre recebidos com hospitalidade, quer dizer, com comedimento na fala, oferecimento de bebida fermentada e comida. Por meio dos *ibzia* os pajés podem acessar conhecimentos dos mais variados: como o uso medicinal de plantas ou de repertório musical. Nos encontros dos pajés com tais espíritos “donos”, estes se apresentam sob uma forma humana inequívoca, não raro ostentando artefatos não-indígenas, isto é, marcados como sendo dos ‘*eré*’ (brancos), como botas ou chapéus de couro.

As crianças podem ficar assustadas: choram muito e isso indica que elas estejam vendo os espíritos maus. Porém, se o tema do roubo de alma é mais comum em bebês e crianças, neste caso ele pode ter sido também realizado por um espírito dono de algum animal, pois esses predam as almas dos bebês cujos pais, de maneira equivocada, não respeitaram as interdições pós-natais – e a fúria dos *ibzia* atesta a falta de cuidado dos pais ou parentes. Caberá ao pajé retornar com o espírito da criança. Mas os “donos” também podem roubar as almas de caçadores mal intencionados e que não respeitam as etiquetas da caça, levando-os para trabalharem junto a eles. Assim o fazem, neste último caso, por serem os “donos” muito rigorosos com o cuidado dispensado à criação. Nestes casos limites, os pajés têm pouco a fazer.

Os espíritos malignos chamados de *hipfopsihi*, por sua vez, são transformações de humanos vítimas de homicídios, e apresentam-se mais comumente aos pajés sob a forma genérica de humanos decaídos, deformados, feios e mal cheirosos. É porque pesa uma interdição em se falar o nome deles, que esses espíritos são chamados simplesmente por “É”. Eles podem assumir qualquer forma, pois não têm, com efeito, uma forma específica. Os pajés têm o poder de vê-los se transformando: mudando de cor, por exemplo. Concomitantemente, esses espíritos são o inverso da domesticidade: canibais, errantes e sovinas, congregando-se somente em formações muito transitórias, cujo objetivo é o roubo das almas dos parentes na aldeia, sem que ninguém precise fornecer-lhes um motivo para tal. Sendo assim, ninguém diz que os *hipfopsihi* são ‘gente’, e meus interlocutores desconfiam que isso seja verdadeiro até para eles mesmos. Isto porque eles já *foram* gente, que sofreu uma transformação irreversível: esses espíritos são o produto da transformação do sangue daquele que morreu assassinado. Sempre ouvi meus interlocutores referirem-se a esses seres por ‘bicho’ ou, quando se trata do conjunto deles, simplesmente fala-se ‘os É’. Com eles, a única alternativa de relação é o enfrentamento guerreiro, sem nenhuma possibilidade de troca ou reciprocidade: um exemplo desse discurso foi reportado na epígrafe deste capítulo.

O presente capítulo inicia com uma reflexão a partir das imagens fornecidas pelo encontro dos pajés com os donos de caça. Esse encontro é consequência da relação entre diferentes perspectivas:

1) dos *ibzia*, que vêm os animais “selvagens” como sua criação (a anta é, para estes, boi; o veado é carneiro). O pajé acessa essa perspectiva ao se encontrar com o *ibzia*;

2) dos caçadores, que vêm a face animal dos animais;

3) dos animais, que se vêm como humanos. Os caçadores acessam essa perspectiva em seus sonhos.

Consideraremos primeiramente as propriedades destas trocas de perspectivas. Novamente, a diferença entre pajés antigos e pajés atuais se fará importante, porém agora aliada a uma outra diferença, aquela entre pajés e caçadores. Em seguida, eu abordo as relações guerreiras com os maus espíritos, e passo posteriormente a considerar as relações com grandes espíritos que são eles mesmos pajés e não possuem donos, as jibóias (e também *sucuris*) e os gaviões. Prosseguiremos ao focalizar a relação entre dois limites de sociabilidade representados, por um lado, pelos *ibzia* e pela jibóia, e, por outro, pelos “É”: limites que os Djeoromitxi têm de lidar em seu cotidiano. O capítulo termina com a análise de um mito que inclui a elaboração da

correspondência entre a guerra e a caça, e de outro mito, que localiza a antropofagia como causa do afastamento de um coletivo de gente para o céu. Essas pessoas até hoje estão lá.

4.1 Donos de Outros: sobre pamonhas e gado

Os diálogos com os *ibzia* (donos/criadores) são uma maneira de aferição de rigor dos diagnósticos e procedimentos de cura dos pajés, tanto quanto uma negociação para a provisão de caça/peixe. É preciso enfatizar a importância de que dão os Djeoromitxi à existência dos *ibzia* para a produção de uma sociabilidade apropriada, do parentesco, em suma. À questão Krahô, *jum'takjê?*, glosada por Azanha (2005) como “a quem isto pertence? e “a qual metade ou lado isso pertence?”, os Djeoromitxi me disseram corresponder, em seus termos, os espíritos “donos/criadores” de tudo o que existe do mundo. “Para nós, cada animal ou planta tem um dono, então todos eles têm um espaço”, era o que se podia ouvir nos comentários djeoromitxi sobre as formulações Krahô.

De início, avaliemos uma sugestão que pode ser assim resumida: o deslocamento do corpo do pajé e seu encontro com os donos/criadores suplementa, creio, o que Viveiros de Castro adianta sobre a dimensão espiritual ou invisível nas cosmologias ameríndias, a saber, “The other side of the other side is *this* side: the invisible dimension of invisible dimension is the visible one, the soul of the soul is the body, and so on” (2001, p.42). Anteriormente eu argumentei ser o corpo o corpo do pajé um contexto perspectivo da relação entre conjunto e elementos. E agora quero sugerir que, por seus deslocamentos, este corpo complexifica a reversibilidade embutida na expressão “so on”, isto é, a reversibilidade e/ou simetria entre as perspectivas constituídas por corpos específicos.

Para que possamos apreciar essa pequena torção, será necessário demonstrar as relações que os Djeoromitxi colocam em cena agregando à dualidade caça/caçador o ponto de vista dos donos/criadores, que se distingue tanto do ponto de vista dos caçadores (ou não pajés), quanto do ponto de vista da própria caça (que os caçadores ou suas esposas acessam em seus sonhos). Para iniciarmos este percurso, irei novamente recorrer à assimetria entre pajés antigos e especialistas atuais. Explicando-me sobre as diferenças de potência entre ele mesmo e os antigos pajés, Marcos arrolava elementos importantes para se pensar o status dos especialistas xamânicos:

“Pajé, na aldeia, não caçava, não pescava, não fazia nada. Só o dia que ele quisesse acompanhar os meninos pescar, fazer bateção [de timbó], matar os peixes. Ele ia, mas só para cuidar, para o "É" não atacar eles. Lá os jovens matavam caça, assavam para ele, ele não mete a mão não. Muquecava bucho, muquecava filho da caça, e assava para ele comer, matava nambu, tudo! E tinha gente que levava para ele e ia atrás mesmo só para cuidar, só para olhar. Para que os atentados não atentassem eles. Era para isso. Todo mundo dava. Se um matasse uma caça, partia e levava um pedaço para ele. Se matava, dava um inteiro para ele. Porque medo de pajé tinha muito, muito mesmo.

Tinha menina assim que se entregava para ele: -‘Eu vou morar contigo’. E ficava com ele. Ele ficava com ela também, do jeito que ele quisesse. Mas era só medo. Tinha duas, três esposas, isso era o suficiente dele. Mas hoje em dia a gente consegue uma, e na marra ainda. [risos] E tem que caçar, e tem que plantar, e tem que pescar, tudo... Não está fácil não [risos]. Pior que agora a gente está no meio dos brancos, que tem que comprar chinelo, roupa. Na aldeia, trabalho só é fazer roça, caçar, colher, plantar, caçar para comer. Mas hoje em dia não dá não. Até mulher não dá para conseguir igual os pajés conseguiam três ou quatro. Quando tem uma já vem na marra, e poxa vida, tem que ficar com uma só mesmo!

A gente vê tudo, que faz mal, que faz bem. [...] Quando vejo minhas famílias sofrendo: -‘Poxa, eu vou ter que fazer alguma coisa, para ver se ele ou ela fica bom’. Tenho trabalho, roçar aqui ao redor da minha casa, tenho que fazer a minha roça, mas se tem que socorrer uma pessoa, eu tenho que esquecer, para eu continuar no meu trabalho. Tem que caçar, tem que por armadilha, para eu ficar tranquilo, trabalhando, fazendo remédio, roçando a minha roça, plantando, olha aí, tenho meu trabalho aqui que ainda nem fiz...”

Partindo deste trecho, quero na discussão da distinção entre caçadores (não-pajés) e pajés, com vistas a demonstrar a troca de perspectivas realizada diferentemente por um e pelo outro.

Em sua explicação, Marcos sublinha uma distinção entre especialistas xamânicos elaborada sobre um plano temporal que distribui aqueles mais antigos, de maiores poderes, e os mais jovens, de menor poder. Mas esta distinção mantém uma outra: os antigos pajés, mais poderosos, valiam-se da capacidade cinegética de outras pessoas, ao passo que os atuais precisam eles mesmos tornarem-se caçadores. A capacidade de congregação social de antigos pajés baseia-se igualmente na manutenção de duas ou mais esposas, enquanto os atuais pajés trabalham sozinhos para conseguirem manter a sua própria. Este aspecto contribui para conformar a imagem de unidades conjugais isoladas que meus interlocutores me dizem ser a realidade atual, em contraposição à sociabilidade da maloca, epítome da coletividade. Até onde entendo, a aglutinação das funções anteriormente apartadas de pajé e caçador, encarnada pelos especialistas xamânicos atuais, sugere um problema de perspectiva¹³⁰.

Com efeito, os espíritos donos/criadores são vistos recorrentemente pelos pajés, mas em forma de “pessoas”. Sendo recebidos pelos *ibzia* em suas próprias malocas, com eles os pajés travam diálogos no sentido de convencê-los a “liberar” a caça ou a não punirem caçadores pouco polidos. De acordo com a etiqueta que as atividades cinegéticas requerem (o silêncio que deve ser atendido nos momentos dentro da mata ou no rio; a disposição em abater somente o necessário para o consumo próprio), os pajés realizam diálogos diplomáticos com eventuais *ibzia* furiosos, em ocasiões em que estes últimos entendem que os procedimentos corretos foram quebrados.

Isso porque, se a quebra de protocolo for demasiado grave, os caçadores/pescadores podem quedar mortos. Ninguém encontrará dificuldades em ouvir dos homens sobre os momentos em que alguém sofreu represálias vindas dos espíritos “donos/criadores” de animais e, estando este caçador “morto”, ele teve de ser socorrido por um pajé. Igualmente recorrentes são os relatos dos avisos e pedidos de cuidados que os pajés direcionam aos caçadores, após serem procurados pelos *ibzia* que, rigorosos como são, ameaçam os desavisados caso continuem com ações desmedidas. Antes de analisarmos as características dos *ibzia* e suas respectivas criações (e utilizo o termo “criações” no duplo sentido do produto de sua domesticação e de sua capacidade criativa em “fazer crescer/ alimentar a outros”), é preciso considerar em detalhes o encontro de Marcos com Hoãbzia (o “dono das antas”), de onde quero extrair o modelo para a troca de perspectivas que venho anunciando:

¹³⁰ Apesar de Marcos sustentar essa distinção, eu sempre ouvi dos filhos de antigos e poderosos pajés que seus pais eram muito “trabalhadores”, isto é, engajavam-se nas atividades da roça e caça, pois “não tinham preguiça”. Argumentarei adiante que, mesmo atualmente, a distinção entre pajés e caçadores não é absoluta, mas conforma posições que devem ser ocupadas em situações ou momentos diferentes, por uma mesma pessoa, caso dos pajés.

“Eu sonhei aqui no barreiro, onde mataram essa anta, igual um rapaz assim, igual um branco: cabelo enrolado, meio loiro, calção, vinha com corda e uma cuia de sal. Para dar para os animais. Aqui nós chamamos coruja, mas quando eu sonhei com ele, ele falou assim para mim, ele chegou e me conheceu, eu estava assim deitado. Eu estava dormindo. E ele chegou e olhou e falou assim:

-‘Hey Marco, tu está aqui?’.

Parecia que ele tinha me conhecido. Eu acho que ele me conhecia, eu passava lá, mas eu não falava com ele. Ele chegou e falou:

-‘Hey Marco, tu está por aqui?’.

E eu falei: -‘Eu estou’.

-‘E o que tu está fazendo?’.

-‘Eu estou aqui atrás de matar uma anta’.

-‘É anta nada, rapaz, isso é o meu boi. O meu boi vai te pisar aí, rapaz’ . [risos]. E nós chamamos coruja, nós não: o branco chama coruja. É um tipo de coruja que faz *u hu hu*, ele faz *fufufu*. Para ele, ele está chamando o boi, igual ao fazendeiro que grita:-‘Sal, sal, sal’. Pois é, assim ele está gritando. Está chamando os bois para comer o sal.

-‘Rapaz, meu boi vai te pisar,rapaz! Levanta daí!Está bom, pode ficar aí, eu vou cruzar com eles aí! Mas vai vir um bravo aqui, pode matar ele!’.

Aí eu acordei: -‘Rapaz, está bom!’.

E a mulher tinha ido lá para cima, buscar um chinelo da menina que tinha ficado. Não demora eu escutei:-"tó". Quando eu olhei lá vinha aquele bravo que ele tinha mandando eu matar, e eu falei:

-‘É verdade mesmo!’.

Fui, peguei minha espingarda, e era bravo mesmo, voltou, eu atirei e ainda errei, nem matei o boi.[risos] Nem matei, foi embora do mesmo jeito. Mas eu já tinha matado uma, de armadilha. Pronto, ficou, nunca mais fui para lá.

Porque eu sempre vou à noite, e volto. Mas eu nunca mais o vi, porque eu nunca mais eu dormi para lá também. Sempre quando eu vou para lá ele conversa comigo. Eu converso com ele. O que ele pediu para mim e para o meu pai, quando meu pai estava vivo, ele pediu assim:

‘Vocês matam boi, mas não deixa nada, leva tudo, se vocês quiserem me dar um pedaço, vocês me dão, se vocês quiserem levar tudo, pode levar, mas eu não quero que baleie’.

Mostrou os animais dele baleados, que já estavam bons, tudo, verdade...Ele mesmo tem que cuidar daqueles que a gente baleou. Ele pediu para que não baleasse mais. E eu fiquei triste de ver aquilo, parece que o animal não tem dono, mas tem”.

Marcos estava com o objetivo de matar uma anta, ao que percebe seu *ibzia* o avisando de que se trata, na verdade, de seu gado. É agora um pajé quem teria que tomar cuidado com o ‘boi’. Este pajé, que já havia caçado uma ‘anta’ com armadilha, depois viu os bois somente baleados por caçadores (que certamente erraram seus tiros, pois não conseguiram matar o animal: bons caçadores não cometem esse erro). Tão importante quanto essa dupla perspectiva sobre a caça, (anta/boi), é o fato do Hoãbzia (dono das antas), que em tudo se parece com um fazendeiro não-indígena, ser uma coruja. Além disso, as relações dos pajés com os *ibzia* expressam uma hospitalidade ou diplomacia que é completamente avessa aos embates guerreiros que se realizam contra os espíritos “É”.

Note-se que o sonho de Marcos mantém obscura a perspectiva da caça sobre si mesma. Neste sentido, é preciso dizer que os caçadores acessam-na no plano onírico. Disse-me Marcos: “Quando a gente sonha muito com índio, índio chegando, a gente chegando...na aldeia de índio, isso aí para nós, quando sonha muito a gente assim, com índio, são os porcos, os queixadas. Se a gente vai para o mato, a gente encontra queixada”. Mesmo quando se é um pajé, precisa-se, em outra escala, ocupar a posição de caçador. Esta é, para Marcos, uma das consequências dos tempos atuais, pois os pajés de antigamente não precisavam caçar para alimentar a sua família. Mas estas duas posições, de pajé e caçador, mesmo que conjugadas pelos especialistas atuais, implicam em visões diferentes, e creio que devem ser ocupadas em momentos distintos. No sonho do caçador, se passa algo diferente do que acontece nos encontros entre pajés e *ibzia* de animais. Marcos me deixou saber o seguinte:

“Se eu não tenho nada em casa, e estou dormindo e no outro dia vou sair, se eu sonho andando assim, na lama, no igarapé, muita gente brincando, tomando banho, um sujando o outro com lama. Isso é um sonho bom para caça. ‘Poxa, eu vou ali e voltar agorinha’. Quando chega lá no igarapé que a gente sonhou, a gente encontra esse porco, porquinho, queixada, anta, tudo. Esse é sonho bom para gente! E as caças ficam besta, ficam lesa! Porque a gente sonhou com eles. E a gente vai, encontra eles, mata e volta”.

Mulheres também podem alçar o ponto de vista dos animais de caça, e fazem isso como os caçadores, isto é, através de seus sonhos. Com efeito, as sonhadoras vêm os animais de caça como eles mesmos se vêem, humanos e parentes entre si. Numa ocasião, uma interlocutora sonhou que seu genro estava doido, e matava toda a sua família. A mãe deste genro estava com ele e diziam que iriam matar a filha desta minha interlocutora. Ou seja, a sogra de sua filha estava também doida. Durante seu sonho, minha interlocutora brigava com seu genro e com a sogra de sua filha, dizendo que eles eram pessoas ruins, e que ela não fornecia alimentos para os netos que tinham em comum. Sendo assim, eram eles quem deveriam morrer. Em seu sonho, ela observava seu genro caceteando as crianças, filhos dele e netos dela. Ela via os meninos machucados no rosto. Enquanto contava o sonho para as mulheres reunidas em volta de um cocho de chicha, sua filha estava presente e escutava em silêncio. Ao terminar de narrar, a sonhadora observou que havia pensado que um dos seus netos havia matado porquinho-do-mato. Sua filha acenou afirmativamente com a cabeça. Com efeito, sonhar que alguém está matando a própria família anuncia uma caçaria bem sucedida, conforme as mulheres em volta concordaram. Este sonho, e o que foi descrito por Marcos, sugerem que, na perspectiva da caça, se trata de uma guerra com inimigos

Notemos a semelhança dessa passagem com o que diz Lima (1996) sobre a noção de ponto de vista sendo a dobradiça que “articula tanto as duas dimensões da experiência humana quanto a dimensão sensível de um com a dimensão espiritual do outro (Lima 1996: 35)”. Para a autora, a noção de alma humana não remete automaticamente à experiência subjetiva, mas à virtualidade de um duplo ponto de vista, o seu próprio e o do Outro. Quando um caçador fala de si mesmo, o faz a partir de um mundo que é parte daquilo que existe para Outrem. Como na caça entre os Juruna, nela, caçadores e porcos se defrontam, o

acontecimento de um sendo “referente” do acontecimento do Outro: o que é caça de porcos, para os caçadores, é o referente para a guerra, entretida pelos porcos.

Foi preciso essa pequena digressão para que possamos avaliar os eventos em que vimos envolvidos. Pois eis aqui o modelo djeoeromitxi estabelecido na confluência incomensurável dos pontos de vista, respectivamente, dos não-pajés em vigília; dos *ibzia* e pajés; das próprias caças e/ou caçadores sonhando. O fornecimento de caça (alimento para os parentes do caçador) é a expressão dos diversos mundos reciprocamente existentes e, no entanto, incomensuráveis. Devo esclarecer que não estou supondo que os coletivos domesticados pelos donos/criadores indiquem um sistema de identidade coletivas extensivas e complementares, pois minha intuição é que se aproximam muito mais do que Lima julgou adequado para os “grupos sociais” yudjá: “posições diferenciais intensivas, qualitativas, sob a dependência das forças que nele vêm a agir [...] São coeficientes de alteridade” (Lima 2005: 54).

Para elaborarmos este aspecto no tocante aos espaços domesticados pelos *ibzia*, consideremos o que diz nosso pajé sobre isso. Eu havia perguntado a Marcos se todos os animais tinham um “dono”, e ele então me deixou saber o seguinte:

“Cada um tem um dono: queixada tem um dono, anta tem outro dono, veado também, porquinho também tem outro dono. Na verdade, todos os animais têm dono: como peixe, nós aqui, nós pegamos ele de anzol, de flecha, de todo o jeito, mas eles que são donos, eles conhecem assim como plantação deles. A roça deles: cada tipo de peixe é uma plantação, é um tipo de planta, que eles têm plantado. Tem milho, tem cará, tem macaxeira, tem tudo, mas é um tipo de peixe, cada um é tipo de peixe. Para nós é peixe, para ele é plantação, é plantação dele. E lá ele faz pamonha, cozinha macaxeira, cozinha cará, e nós comemos aqui como peixe. Todos esses os donos fazem. Esse é o do peixe.

Agora assim, essa criação do mato, como anta, porco, como esses animais que vivem aqui na terra, são iguais às pessoas que criam um monte de carneiro, um monte de bode, de boi, com esses eles fazem queijo, das vacas. Olha aí: essa aí é uma anta. O dono vai e tira leite, faz coalhada, faz queijo, com os couros – às vezes eles matam para comer –, eles fazem a mesma coisa que um fazendeiro: faz a corda, faz cela, faz tudo, bota, cinto, tudo, com o

couro dos animais deles. Esses são dos donos dos animais que vivem aqui na terra, que a gente encontra no mato. Por isso para nós também, nós não temos que baleiar muita caça: se vai para o mato, atira num queixada, tem que matar! Se baleia um monte e não mata nada, os animais vão, correm e morrem por aí, os donos ficam bravos:

-‘Poxa, só vêm, baleiar a minha caça. Vou pegar ele’. E ele vai, chega lá, quando ele não aparece, ele vem assim, igual a um vento e pega a arma da pessoa e leva, e a pessoa adocece e acaba morrendo. Quando ele não mata na hora, ele deixa a pessoa ficar doente e leva. Quando morre vai direto para a casa dele, vai para casa do dono: vira trabalhador dele. Chega lá, ele fala, se ele baleou muita caça e a caça não morre, se está baleada, ele chega lá e fala: - ‘Olha aqui que tu baleou. Agora trata, cuida dela. Isso aqui foi você que baleou. Está vendo? Você não matava direito!’. É assim, esses são os donos dos animais, eles fazem isso.

O veado, para eles que criam, é carneiro. [N: Tiram lã?] Tiram tudo. E os porcos, para o dono, é porco mesmo¹³¹. Lá ele planta milho, macaxeira, tudo para dar para o porco. Mas eu não sei qual é o tipo de milho que eles plantam, mas é milho! [Eles] têm roça mesmo para dar para os animais deles. Tem bacica também, para cozinhar comida e dar para os pequenos. Tem os cuidadores dele.

Para nós, eles são pajé também, os donos. É por isso que quando a gente vai lá, ele atende a gente bem, porque ele tem medo da gente. Já sabe, já conhece aquela pessoa. É assim. Eles recebem a gente muito bem. Os animais são animais mesmo. E o dono é dono mesmo, igual a gente aqui. Se eu crio carneiro, o dono sou eu. Se eu crio boi, o dono sou eu. Assim é o animal, é assim. Não é que ele vive assim por viver: é cuidado por dono. Quando a gente chega lá eles oferecem. Oferecem comida, igual nós aqui. Eles têm casa assim, só que para nós, quando a gente chega na casa dele, a gente chega na casa mesmo. Entra dentro, conversa, come, bebe, junto com ele. Isso é no sonho, agora durante o dia, a casa dele é num rebolado de mato assim, fechado, onde não entra ninguém, durante o dia. Mas a noite, para a gente que vê no sonho,

¹³¹ Com a expressão “porco mesmo”, Marcos estava indicando os porcos criados pelos não-indígenas, isto é, os porcos domésticos.

é casa. É limpo, terreiro limpo, vemos os animais andando: galinha, pato. Tem deles que criam nambu. É nambu, para nós, tem nambu galinha, nambu azul: esse aí é a galinha deles”.

Quero chamar a atenção para uma série de oposições presentes no relato de Marcos. Primeiramente, os animais de caça/selvagens são a criação “doméstica” de seus donos, e o produto de sua roça, no caso do dono dos peixes. Notamos assim um código vegetal associado aos peixes, como notamos um código animal, mas doméstico, associado aos animais selvagens. Em ambos os casos está em jogo a reversibilidade entre visível e invisível que distribui o fruto organização aldeã desses outros lugares. No caso dos donos/criadores dos peixes, os peixes para não-pajés são, para o povo do rio, o produto do plantio de suas roças. No caso do donos dos animais, o que é animal selvagem para os não-pajés, é animal doméstico para seus *ibzia*, que forcenem a imagem de “fazendeiros” ou de uma domesticidade não-indígena. Neste último caso, o código vegetal está também presente, mas como alimento produzido para a criação, da qual o dono/criador se alimenta e utiliza seus produtos (couro, lã).

Em que pese essa imagem de fazendeiros dos donos/criadores dos animais de caça, é preciso notar que há um aspecto que os aproxima dos donos/criadores de peixes: ambos recebem os pajés em suas próprias malocas, e lhes oferecem comida e cerveja fermentada. Os *ibzia* são também pajés, mesmo que esteja o dono/criador das caças fornecendo uma imagem da domesticidade não-indígena. Algo paradoxal, sim. Contudo, creio que o principal aspecto que deveríamos reter é o seguinte: veríamos aqui se introduzir um elemento de diferença na estabilização de um coletivo, pois os elementos e o coletivo que os congrega não são, com efeito, da mesma “espécie”.

Tenho a impressão que a simetria observada nos encontros dos pajés com os “donos/criadores” só é possível porque nesta atualização estão sendo conjugadas outras assimetrias. Por um lado, há uma relação assimétrica entre os “donos/criadores” e o produto de seu trabalho (sua criação); e, por outro lado, há uma outra relação assimétrica entre o pajé e o coletivo de parentes que ele visa proteger e cuidar. Note-se um ponto importante: nos diálogos com os *ibzia*, “o material do corpo do pajé” (como dizia-me uma amiga) não se atualiza (as armas são mantidas como aspecto invisível). Os pajés são pessoas singulares

quando se encontram com os *ibzia*: as armas do pajé são mantidas como o aspecto virtual dessa interação.

Os *ibzia* são pessoas magnificadas (Fausto, 2008), e se mostram em forma humana para os pajés, porque porcos/antas/cotias, etc.. não o são (pessoas); mais precisamente porque não podem o ser neste momento. O encontro diplomático entre o pajé e *ibzia* é realizado sobre um fundo de interação de diversas potências e elementos díspares entre si, mas congregados por um e pelo outro. Mas este encontro se dá entre pessoas singulares, ou seja, um encontro entre dois *conjuntos* que tomam a forma de duas pessoas: note-se que, no encontro com os *ibzia*, o pajé está congregando (representando) o seu coletivo de parentes e não as suas armas internas. Deste modo, este encontro entre o *ibzia* e o pajé garante, num outro nível, a identidade da caça/peixe consigo mesmos, isto é, com o fato de serem, justamente, caça/peixe para os caçadores em vigília. Se as armas do pajé são pessoas inteiras num plano não visível para não-pajés, elas são externalizadas em momentos guerreiros (contra os “É”, como veremos adiante). No encontro com os *ibzia*, tais armas não estão visíveis, pois se trata, com efeito, de um encontro diplomático, onde os pajés negociam a entrega da criação doméstica dos *ibzia* como caça (animal selvagem) para os caçadores e seus parentes.

Disto se pode observar que o pajé djeoromitxi está implicado em dois tipos de conjuntos. De um lado, o pajé é “dono” de seus parentes: ele cuida de seus parentes e se sente responsável por sua boa vida (como tentei demonstrar no capítulo anterior). Por outro lado, o pajé é “dono” de suas armas (Marcos me dizia, “são meus filhos”). No encontro com os *ibzia*, no entanto, o pajé está representando seus parentes, e não as suas armas internas (elas estão ausentes, não foram externalizadas como elementos). Assim, poder-se-ia dizer que a relação bélica que os caçadores entretêm com as animais de caça (em seus sonhos) é uma metáfora de uma relação diplomática bem sucedida entre o pajé (enquanto “dono” de seus parentes) e o *ibzia* (“donos” dos animais).

O pajé djeoromitxi, sendo o congregador de dois tipos de conjunto, parece realizar a convergência de dualidades (reconhecidas como próprias à sociologia tupi, cf. Viveiros de Castro 1986) : o chefe de família extensa e o chefe guerreiro. Como chefe de família extensa, o pajé djeoromitxi cuida de seus parentes e garante seu bem estar através, por exemplo, da provisão de caça: a isso se refere seu diálogo com os “donos/criadores” de animais e peixes, onde se apresenta uma visibilidade relativa dos parentes e dos bichos de criação, enquanto está propriamente oculta a face guerreira do pajé. Como chefe guerreiro (contra os espíritos “É”), o pajé coordena os elementos/armas que foram extraídos de seu corpo: seu corpo se

“abre” e os elementos (suas armas) se mostram como pessoas distintas do conjunto (o corpo) que os congrega – conforme acompanhamos nas viagens de Marcos descritas no capítulo anterior. Evidentemente a guerra contra espíritos é feita para se garantir o cuidado com os parentes, assim como a diplomacia com os *ibzia* é realizada para se garantir a guerra entre povos (caçadores e animais), mas é preciso notar que a guerra (caça) é mantida como “fundo” quando a diplomacia (o diálogo com os *ibzia*) é “figura”, e vice-versa.

Consideremos a seguinte afirmação: “Se os humanos vêem-se como humanos e são vistos como não humanos pelos não humanos, então os animais devem necessariamente se ver como humanos (Viveiros de Castro 2002b: 377)”. Parece que no nosso caso essa necessidade é complexificada, pois os *ibzia* visitados pelos pajés implicam um atravessamento assimétrico, isto é, expressam a conjugação de duplas diferenças (entre “dono” e criação; pajé e o coletivo de seus parentes), neste jogo de reversibilidade. Do ponto de vista dos pajés e de dos *ibzia*, os animais de caça são fruto de relações de domesticidade estabelecidas por esses últimos. Os “donos” assumem formas de pessoas humanas para aqueles que conseguem articular um conjunto, os pajés. Do ponto de vista da caça e no plano onírico dos caçadores, trata-se de uma guerra. A conjugação dessas dualidades fornece a seguinte imagem: a anta é o gado do ponto de vista de seu dono/criador – com quem os pajés mantém diálogos e relações de sociabilidade. Isso não seria complexo se não se acoplasse uma nova relação: no sonho do caçador, os animais de caça têm forma humana, são gente, e brincam entre-si como fazem os Djeoromitxi, re-enviando os sonhadores para a perspectiva de sua própria sociabilidade.

Sugeri acima que isto é possibilitado pelo encontro diplomático entre duas pessoas singulares que representam dois conjuntos, pajé e *ibzia*, distintos entre si, ao passo que o primeiro é também um conjunto duplo (chefe de família extensa e líder guerreiro). No encontro do pajé com os *ibzia*, um dos conjuntos do pajé é obscurecido, justamente o conjunto guerreiro. O caso dos caçadores e pajés darhad (Mongólia) fornece elementos para melhor esclarecermos o que estou sugerindo:

“In the case of the hunting vessel, everything is seen from the other (the nonhuman) side: the hunter is imbued with two souls (süns), because from the nonhuman perspective of the marmots, the marmot vessel does not constitute a visible thing (as it does for the humans) but an invisible soul, which automatically attracts the marmots, whose bodies in that sense become

possessed by the ongon or, rather, by its “master,” the hunter. [...] In that sense, the Darhad hunter can be said to be a sort of shaman in his own right (a point that is also sometimes made by the Darhads themselves), for the hunting vessel plays the same role, vis-à-vis the hunter’s game animals, as the shamanic costume does with regard to the shaman’s spirits: both artifacts are occult attractors or magical skins, imbued with the capacity to momentarily turn things inside out. The only difference is that, in the use of hunting vessels, the objects of reversal are not the bodies of humans (as in the shamanic ritual) but the bodies of animals” (Pedersen & Willerslev 2012: 484).

Enquanto o caçador darhad é um pajé em seu próprio direito, o caçador djeoromitxi precisa manter-se diferente de um pajé: o caçador não pode ver um *ibzia*, como pode o pajé. Neste sentido, o caçador darhad torna-se dono da caça por meio de seu amuleto (*hunting vessel*), ao passo que o pajé djeoromitxi negocia diplomaticamente com o dono da caça o abastecimento de carne para seu coletivo de parentes, que se dará por meio da atividade dos caçadores.

Em resumo, tanto o caçador djeoromitxi, quanto o amuleto darhad, têm a capacidade de “revirar as coisas pelo seu avesso”, restituindo o ponto de vista humano da caça, mas o primeiro o faz através de seu sonho, enquanto o segundo está numa relação com a dupla alma de seus caçadores: pois o amuleto darhad é invisível para os animais. Os pajés djeoromitxi também sabem estar implicadas duplas diferenças quando se trata de uma caçaria. Mas, neste caso, tais diferenças são atravessadas pelo ponto de vista dos “donos/criadores”, e a diplomacia xamânica com estes, fazendo com que a humanidade da caça só possa ser acessada com a condição de que as diferenças entre pajés e caçadores sejam mantidas. Disso decorre ser preciso entender o que aconteceria se um *elemento* encontrasse um *conjunto*, isto é, se um caçador djeoromitxi encontrasse um “dono de caça”.

Os *ibzia* são humanos exemplares. Dos caçadores djeoromitxi, os *ibzia* cobram o respeito às etiquetas sociais em relação ao produto de sua domesticação. É por ciúme e zêlo de seus “donos/criadores” que as carnes de caça precisam ser rezadas pelos pajés. Pelo mesmo motivo, aliás, que os humanos (parentes), zelosos de sua criação doméstica, se sentem ofendidos quando percebem estarem sendo destituídos do produto de seu trabalho sem que nenhuma relação de troca se estabeleça. Conforme Marcos me disse em certa ocasião:

“Se ele [o caçador] está fazendo mal, o pajé vai e conversa com ele para ele não fazer mais isso. O dono vai e fala: -‘Então fala para ele não fazer mais esse tipo de coisa que ele está fazendo com meus animais’. Ele fala isso também. O pajé fala também, avisa para as pessoas: -‘Olha, o dono falou para você não mais fazer isso com animais dele, que ele está com raiva, e ele vai te pegar, toma cuidado’. E se o pajé avisa para as pessoas, a gente tem que escutar, não tem que teimar mais. Porque se ele está avisando, já foi lá, já viu, já conversou com o dono”.

Por isso, também, caçar é roubar de quem gasta energia para cuidar e fazer crescer a outros. Esse é o sentido de *ibzia*, e, no mundo, sempre me advertiram, “tudo tem um dono”. Penso que disso se possa aferir que os seres estão implicados numa relação assimétrica entre si e Outrem. Talvez, assim, a face virtual dos elementos seja sua implicação num conjunto: mas o conjunto deve ser mantido como virtual para o elemento. O perigo, quero sublinhar, é encontrar-se um *elemento* com um *conjunto* (isto é, uma pessoa magnificada que representa um outro conjunto de elementos). Com efeito, essa assimetria não pode ser suportada.

Contou-me um amigo Wajuru ser esse o caso do que aconteceu com um homem makurap já de meia idade, que insistia em baleiar muitas antas num barreiro perto da aldeia Baía das Onças. Era tanta caça que ele nem conseguia carregar sozinho, deixava-as no lugar para serem comidas pelos urubus. Certo dia, numa caçaria, ele avistou uma anta sem cabeça e percebeu que ela estava vindo em sua direção. Estando com o cartucho de bala besuntado com cera de abelha – poderoso e infalível artifício usado contra espíritos maus, que os mata ou desmaia – acertou o bicho, o qual somente caiu, levantando-se em seguida. Esse tempo que o caçador ganhou com a cera de abelha, o permitiu voltar correndo à sua casa.

Em sua casa, não obstante, o caçador adoentou-se. Socorrido pelo pajé Pororoca Gurip Wajuru, nem assim teve esperanças em seu reestabelecimento. O desmedido caçador já fora alertado diversas vezes do mal-estar do “dono das antas” com seu comportamento e, nesta ocasião, Pororoca sentenciou a impossibilidade de acordo com o “dono” furioso. Cerca de um ano depois, o malgrado caçador faleceu, tornando-se trabalhador para o “dono das antas”. Assim igualmente se descreve o destino daqueles que morreram envenenados por remédios do mato – normalmente enganado por seu anfitrião no oferecimento de bebida fermentada –

e que por algum descuido não procuraram a ajuda xamânica em tempo hábil, tornando-se trabalhadores do “dono do veneno”.

O idioma das posições de trabalhadores e contratantes é utilizado numa outra escala, a saber, da domesticidade inerente ao parentesco humano: de um lado, na relação entre sogro e genro, e, de outro, no oferecimento de bebida fermentada, realizado por um grupo doméstico para angariar trabalhadores em alguma tarefa cotidiana. A posição de genro, senão plenamente revogável, é ao menos manejada em termos da distância entre casas ou entre aldeias; e as de bebedor e oferecedor de bebida fermentada, ou seja, trabalhador e contratante (dono da chicha), circulam amplamente na aldeia, não durando mais que as reservas de bebida disponíveis.

Ao seu passo, a morte do caçador mal comportado (e do envenenado) parece setenciar-lhes à posição de trabalhador por um tempo indeterminado, isto é, converte-os em elementos de conjuntos com os quais mantinha uma relação trans-específica até então. O trabalho para os “donos/criadores” de animais de caça – sem a contra-prestação que é devida a qualquer trabalho que se execute – aparece, assim, como uma imagem quase irrevogável: e talvez menos “fazendeira” que “seringueira”. Trabalhar para o “dono/criador” da caça como castigo para quem infringiu suas normas seja talvez semelhante a ser-se um genro sem ter uma esposa (em troca). Talvez porque se trate de um limite já vivenciado por meus interlocutores, hoje o “seringal” se apresenta transformado nas relações entre caçadores e “donos/criadores” furiosos: sempre temido, porque passível de ser atualizado.

4.2 Festa nas árvores

“Aqui”, eu questionava Marcos, “estamos vendo a samaúma, e para eles de lá é o que?”. “É a casa deles”, respondeu-me peremptoriamente. Essa relação “árvore-aldeia”, eu soube depois, inclui todas as palmeiras¹³², e grandes árvores: a samaúma, itaúba, cerejeira, mogno, apuí e castanheira. O que eu pude saber de seus *ibzia* é algo distinto da domesticidade provida pelos donos/criadores de peixes e caças: cada ramo ou galho de uma árvore é um caminho entre aldeias ali estabelecida. Mas essas aldeias, articuladas entre si no plano de uma árvore, podem ser comunicar com aldeias de povos diferentes, isto é, de outras árvores. “Se o dono de uma

¹³² Com exceção da palmeira de auricuri (*Syagrus Coronata*) manejada diariamente e bastante importante na economia doméstica djeoromitxi. Por este motivo, ouvi certa vez que os Djeoromitxi se dizem donos do auricuri. A eficácia mágica desta palmeira será abordada no último capítulo.

samaúma está fazendo festa”, Marcos me contava, “ele vai e convida todos os outros: da castanheira, do apuí, dos outros lá. Eles se conversam, fazem a festa deles, faz comida, igual nós aqui. Chega, dança, bebe, come, depois de tudo vão embora, cada qual pra sua casa de novo. Eles caçam, pescam, fazem chicha”.

Essa imagem de um conjunto de aldeias (de uma mesma árvore) que se abre a outras aldeias (de outras árvores) ao realizarem festas (onde se deve superar uma distância), é, com efeito, uma imagem do passado “pré-mistura”. No “tempo da maloca”, vimos, haviam conjunto de aldeias de um mesmo povo (falantes de uma mesma língua) mais ou menos próximas: as aldeias makurap formavam um continuum, assim como as aldeia djeoromitxi e wajuru (cf. Caspar 1956). Cada aldeia realizava festas regadas a bebida fermentada e convidava tanto outras aldeias de seu próprio povo (de mesma língua, portanto), quanto as aldeias de outros povos (de línguas diferentes da aldeia anfitriã), para tomarem da chicha e se alimentarem. Ao seu passo, a imagem conformada do presente sociológico é a mistura de diversos povos residindo numa mesma aldeia.

Marcos continuou me contando o seguinte:

“Eles são donos sim, mas tem deles que são bom e tem deles que são ruim, porque tem deles que ajuda a gente e tem deles que não. Tem deles, quando a gente está assim de criança pequena, eles pegam o espírito para ficar com eles. Se no caso, o dono de uma samaúma, ele tem mulher, ele tem filho, filha, e se ele não tem com quem o filho ou filha dele more, se a criança da gente for um homenzinho, eles pegam para ficar com a filha dele. Como é pequeno, eles vão criando, até ficar grande, até morar com a filha deles. E, quando é um homenzinho, eles criam para ser marido da filha deles. A criança fica doente, adoece, é capaz até de não resistir aqui junto com a gente, mas para ele lá está bem. [...]Tem deles que, quando a gente conversa com eles que pede a criança de volta, eles entregam logo, mas tem deles que não, tem que lutar um pouco para poder trazer de volta e quando ele entrega que a gente traz a criança de novo, a criança torna de novo, e já não vai ser mais sogro ou nora dele. Mas tem outros que são muito ruins, não querem obedecer, a gente tem que lutar, para pegar de volta.

Buriti tem dono, e é brabo. Foi um dono de buriti que levou a minha prima, prima caçula, fillha da minha tia, lá da Mata Verde. Foi ele quem flechou ela. Ela vivia sozinha no mato, lá para o rumo do rio Negro, ela vivia sozinha, ela andava assim, pensando muitas coisas, que o pai e mãe não deixava ela sair, passear, divertir com as outras, e ela vivia só. E nesse dia ela resolveu sair sozinha e ela estava menstruada, e para nós não pode andar desse jeito no meio do buriti, era no meio do buritizal, onde tem muito buriti. Foi aí que o dono pegou e levou, está com ele, até hoje. Quando ele pega assim, pega para ser mulher dele. [N: E o pajé não deu jeito?] Quando ela chegou assim, já chegou na marra...ela já chegou só o corpo, porque o espírito dela já tinha ficado. E quando foram dar jeito, não mais jeito não, pajé não deu jeito mais não... e ela ficou por lá mesmo”.

Vimos anteriormente serem os pajés os responsáveis pelo gerenciamento e monitoramento dos protocolos que os caçadores, pescadores e coletores devem manter em sua empresa cinegética. Os pajés são os diplomatas dessas interações. Os “donos/criadores” de animais são seres generosos porque liberam “a sua criação” ou o produto de seu trabalho para homens e mulheres alimentarem-se mutuamente e alimentarem suas crianças. Os *ibzia* não interagem com os caçadores, a não ser em momentos extraordinários, quando os caçadores se comportam mal – mas aí, são os *ibzia* que se apresentam de forma diversa (i.e.e, como uma anta sem cabeça, no caso acima reportado sobre o destino do malogrado caçador makurap). Entretanto, no caso das árvores, esses *ibzia* estão mais para “tomadores de cônjuges”, e por isso se pode dizer que eles vêm os humanos *como* humanos. A generosidade dos “donos/criadores” das caças e peixes vem aliada a uma extrema rigidez nos protocolos que devem ser cumpridos pelos caçadores e pescadores, bem como a uma disposição sempre iminente em punir aqueles que não lhes prestem atenção. Por sua vez, com os *ibzia* das árvores, ainda que a forma de relação seja a diplomacia realizada pelos pajés, isso não impede o pesar pelo rapto de mulher.

Talvez assim o seja porque os *ibzia* das árvores fornecem uma imagem que remete ao passado na maloca, quando os homens ou mulheres mais velhas criavam seus cônjuges desde crianças: fato sociológico atualmente inexistente. Os *ibzia* das árvores refletem assim a prática matrimonial estabelecida no passado: abrigam em suas aldeias um coletivo de parentes cuja endogamia só é perfurada pelo “roubo” de cônjuges ainda crianças e provindos de outras

malocas. Além disso, as festas que fazem *entre* malocas de “povos distintos” é bastante consistente com a imagem do passado sociológico pré-mistura, como eu já notei – neste passado, lembremos, as “tribos” permaneciam apartadas por uma distância espacial suporposta à diferença linguística.

Congruente com tais disposições, com os *ibzia* de árvores o cuidado deve ser grande, pois eles têm a capacidade de ver os pajés antes de serem vistos. Merece destaque Meriribzia, o “dono do apuí” (*Ficus boliviana*), famoso por seu poder e visitado pelos velhos pajés Djeoromitxi – salvo engano, era Paturi quem sempre reportava os diálogos travados com este senhor respeitável. Com Meriribzia, o “dono do apuí”, advertia Marcos, devem-se manter relações diplomáticas e de reciprocidade para que se possa manejar sua potência predatória:

“Tem que ter cuidado, tem que conversar com ele para poder tirar. A gente chega e faz de conta que a gente é um doido, mas ele está ouvindo. Fala para ele: -‘Eu quero isso aqui, é para isso. Me ajuda também, ajuda a tratar aquela pessoa’. Nós não vemos ele não, mas ele está nos vendo. Está vendo e está escutando: é assim esse dono do apuí. Se quiser levar, leva um colar, e ele pega o jeito de usar. Traz o colar de volta, e, para ele, ele já pegou, ele já está usando. Nós não vemos ele usando não, mas ele usa. Fazem festa, eles convidam outros donos de outras árvores. E fazem a festa dele”.

Por serem tomadores de cônjuges, os *ibzia* das árvores estão a meio caminho da oposição representada, por um lado, pelos *ibzia* de animais e peixes, com quem é necessário uma conjunção diplomática, e, por outro, os espíritos “É”, com quem se precisa produzir a disjunção absoluta, a saber, sua aniquilação. Mas não só isso, pois numa outra escala, se coloca a oposição entre *ibzia* de árvores, e os *ibzia* de animais e peixes, se observarmos que estes últimos mantêm uma relação trans-específica com elementos que congregam, ao passo que os primeiros congregam pessoas, pois eles são donos de ‘gente’. Árvores são lugares domesticados por seus “donos”, ao passo que peixes e animais de caça são o produto do trabalho das pessoas que os mantêm agregados, como produto de sua roça ou animais domésticos. No entanto, os donos das árvores, pode-se dizer, mantêm ou focalizam uma relação intra-específica com os habitantes de seus lugares e com os humanos verdadeiros (os parentes), enquanto que os donos/criadores das caças e peixes são assim conhecidos pois essas relações mantêm-se obscurecidas.

Os “donos/criadores” de animais de caça e peixes têm um local, uma maloca, e recebem os pajés de maneira completamente adequada: oferecem-lhe comida e bebida. Ensinam, por meio dos conselhos que os pajés dirigem aos caçadores, a cuidarem e a tratarem de suas criações. São a epítome da domesticação e da moralidade julgada adequada. Tudo que os *ibzia* de animais pedem em troca de suas criações é uma moralidade respeitosa. Mas um aspecto chama a atenção: apesar de fornecer a imagem dos cuidados domésticos, os “donos” de caças e peixes aparecem sempre sozinhos. De fato, não obtive descrições sobre a família dos “donos/criadores” das caças e dos peixes: sua esposa e filhos estão realmente ausentes.

É ainda possível que as diferenças entre *ibzia* das árvores e os *ibzia* de animais esteja representada por um detalhe da descrição de Marcos: pode-se oferecer colares para os *ibzia* das árvores, ao passo que para os *ibzia* dos animais de caça é possível oferecer-lhes um pedaço (um corte) do animal que foi abatido. Assim, tanto os *ibzia* dos peixes, quanto os *ibzia* da caça, comem o produto de sua criação. De todo modo, essa reciprocidade que coletores e caçadores devem entreter com os *ibzia* daquilo de que se aproveitam, tem como forma fraca (ou limite) o respeito que os primeiros (coletores e caçadores) devem ter com a criação dos segundos (*ibzia*). Vejamos o que mais Marcos diz sobre as aldeias/árvores:

“Lá também, eles têm outro tipo de caça. São quase igual nós, para eles é assim como o nosso, mas para nós não é não, são outros tipos de animais que a gente não conhece. Aqui a gente vê o macaco preto, queixada, anta, e lá para eles também tem, só que não é essas antas que nós matamos aqui, porco, macaco, lá também tem, mas é outro tipo de animal. São outros tipos de animais que eles comem, nós não comemos, mas eles comem. E eles chamam de caça, para eles, mas são os insetos, acho que isso que são a caça deles, desses donos das árvores”.

Portanto, se nos diálogos dos pajés com os *ibzia* das árvores são focalizadas as relações intra-específicas, pois esses *ibzia* são donos de ‘gente’, as relações inter-específicas são mantidas em segundo plano, e a comensabilidade nesses lugares (nas aldeias das árvores) aparece como mantendo uma relação diferencial com a comensabilidade propriamente humana (ao contrário do que acontece nos lugares domesticados pelos *ibzia* das caças e dos peixe)s.

Completava Marcos sobre o povo das árvores: “O que eles comem, a gente não come, e o a gente come aqui eles não comem, já acha feio”. Este aspecto contrasta bastante com o oferecimento da criação doméstica dos “donos” de animais: sendo os caçadores receptores do produto doméstico desses “donos/criadores”, podem ainda fornecer uma parte desse produto para aquele que o criou. Se essa relação não for respeitosa, o caçador torna-se trabalhador. Com o *ibzia* das árvores pode-se oferecer artefatos humanos, como colares, em troca das palhas, frutos e troncos das árvores. Mas esta espécie de diplomacia pode se arruinar, desta vez não sob o signo do patrão seringalista, como no caso anterior, mas sob o signo do raptor de cônjuge.

É preciso *não* ser pajé e caçador ao mesmo tempo: do contrário, estabelece-se um débito infinito com os *ibzia* dos animais. É preciso ainda não ser coletor em momentos extraordinários, porque se pode tornar genro ou nora de um sogro não-humano, em cuja aldeia se comem coisas feias e mal-cheirosas (para os humanos verdadeiros). Quero reter esta miríade de imagens que os *ibzia* proporcionam à domesticidade djeoromitxi, para relacioná-la à imagem inversa fornecida pelos espíritos “É”. Durante a vigília, esses espíritos se apresentam mais comumente sob a forma de cobras de duas cabeças: vêm voando e já caem na terra sob este aspecto. Nos sonhos, os “É” aparecem como mulheres bonitas – normalmente de pele branca – para seduzir os homens e levá-los para suas famílias; ao passo que aparecem como homens no sonho das mulheres, com o intuito de seduzí-las. Contudo, os “É” são seres cujo aspecto transformativo é mais saliente, pois sua característica é não fixarem-se numa única forma e nem serem agregados por um conjunto. Vamos aos “É”.

4.3 Os “É”

Eu perguntava recorrentemente a Marcos como eram os *hipfopsihi*, “espíritos maus”, de quem não se fala o nome, e por isso se diz simplesmente “É”. Interessa-me principalmente suas características sociológicas. Numa certa ocasião, questionei se viviam juntos, agregados, ou se eram “todo doidos”. Ao que Marcos me respondeu:

“Acham que eles não ficam juntos não: eles são adoidados. Alguns deles ficam juntos, mas quando eles se ajuntam mesmo é que é perigoso. São muitos. Um monte contra um, é capaz de eles fazerem qualquer coisa. E se eles pegam

uma pessoa que não é nada, que não tem nada no corpo, é capaz de eles matarem na hora: é ruim!

Isso que é o medo do nosso povo, por isso que a gente tem que andar pintado dessa tinta de breu, *honoriká*, porque ele cheira e é para isso. Pintamos com aquilo. Se ele ver a gente todo pintado, olha assim: -'Vish, isso aí é muito feio! Deixa, deixa'. Ele não gosta. E aquele óleo de patuá, que para nós é tão cheiroso, para eles já é fedorento. Ele cheira ruim, e desvia da gente.

E quem é que quer ver? Ninguém quer ver, ninguém precisa deles. Ontem eu vim aqui no caminho, senti catinga. Fede, fede, fede, fede, chega enjoa! Eles têm uma catinga que nem os animais têm: nem queixada não fede igual eles. Ele fede, fede, fede, arde o nariz da gente.

N: E é isso aí que deixa a gente leso?

M: É isso aí mesmo. Catinga dele, fede demais... A senhora já sentiu catinga de mucura?

N: Não. Eu só senti catinga de queixada mesmo...

M: Tem aquela mucura, que é o gambá. É quase assim como a catinga dele, mas mais forte ainda. O dele é mais ruim ainda. Ontem eu vim de lá ... não vim de noite? Vim bem por este caminho de casa e senti catinga de um. Falei: 'Vish, saí de mim rapaz, vai embora, não estou te chamando não! O que está fazendo aqui?'.
N: E ele respondeu o senhor?

M: Respondeu não.

N: Então eles ficam assim, doido, andando...eles não têm aldeia não, né?

M: Tem nada, moram aqui debaixo da terra. Embaixo da terra que eles moram, por isso que aparecem cobra de duas cabeças, são eles. Tudo o que aparece debaixo de terra são eles que ficam atentando".

O fedor e a errância desses espíritos chamam a atenção por contrastarem com a capacidade agregadora e moralidade intrínseca aos *ibzia* (donos/criadores). Quando congregados em transitórias formações, os *É* facilmente matam aqueles que “não tem nada no corpo”: minha impressão é Marcos se refere àqueles que não são pajés ou, ainda, aos que não foram ornamentados com cuidado por seus parentes (com óleos de palmeiras; *hononiká* “breu misturado com urucum”; jenipapo). São esses cuidados que afastam esses espíritos maus. Um pajé poderá sentir a catinga característica dos “*É*”, e a ele se dirigir sem que se adoente. Essa capacidade é restrita aos pajés, assim como são esses especialistas que poderão despotencializar a capacidade predatória daqueles que morreram por homicídios e “ficam atentando” a todos, pois os pajés têm a capacidade de agregar novamente o sangue da vítima, que “se espalha em todo canto e vira tudo”, como me alertaram diversas vezes.

Certa ocasião, quando era pequena, Wadjidjiká estava andando no mato com seu tio Alonso Erowei e escutou um passarinho. Menina e teimosa, perguntou o que ele era. Alonso disse: "Por que você fica perguntando? Agora você vai ver o que vai acontecer!" À noite, na pascana, muitos *hipfopsihi* chegaram, pareciam paca, faziam barulho de paca. Eram muitos mesmo! Alguns morcegos bem grandes vinham, abanavam as asas e apagavam o fogo, jogando água, para deixar no escuro a família que estava ali acampada. Os *hipfopsihi* também faziam chover urucum. Disse-me Wadjidjiká que era chuva de sangue, caindo em cima dela e de seu tio.

"Espera aí", disse Alonso. E então ele começou a fumar e a puxar as flechas de seu corpo, colocando essas flechas em seu dedo e atirando nos “*É*”. Alonso “juntou” todo o sangue que chovia em cima deles, chamando-o para si e concentrando-o em seu corpo. Foi quando os morcegos, a chuva e os *hipfopsihi* sumiram: “Você pensa que só nós temos medo deles? Eles também têm medo de nós!", disse Alonso para sua sobrinha. Com efeito, quando um pajé poderoso, tal como Alonso Erowei, flecha os *hipfopsihi*, esses morrem definitivamente, completou a narradora. E prosseguiu: “Mas eles não são muito altos, são bem baixinhos. Quando eles morrem, o pajé puxa seu tabaco, e soltando a fumaça, mostra-os bem pequenininhos, do tamanho de um palmo”.

Ainda que sejam pequenininhos, sua potência predatória é especialmente destacada. Em uma ocasião, estávamos reunidos ao redor do cocho de chicha de Regina, esposa de Armando Moero, sendo servidos de cerveja por sua sobrinha Ângela. Instalou-se de repente um grande alvoroço. Saía de dentro da casa, na direção de onde estávamos sentados no terreiro, uma dessas cobras de duas cabeças, que se dirigia para as costas de Sandro, filho dos

donos da chichada, e morador daquela casa. Gritaria e pânico generalizado, como eu nunca tinha visto até então. Todos saíram de perto da cobra e um rapaz, sobrinho da esposa de Armando, se apossou de uma enxada, para matar o terrível monstro. Nambuiká, irmã mais velha de Wadjidjiká, tomou a arma da mão do rapaz e se pôs a cacetejar a cobra. Isso porque, eu soube posteriormente, é preciso ser velho, isto é, ter um corpo previamente construído, para poder encarar guerreiramente a cobra de duas cabeças, versão visível inequívoca dos espíritos "É".

Nambuiká, a mais velha da Baía das Onças, caceteava a cobra gritando. Ela questionava o motivo do espírito estar ali, visto que ninguém o havia chamado, e não reinava nenhum interesse de com ele se comunicar. Nambuiká enxotava-o e, após diversos golpes, matou a cobra, levando-a sobre a enxada até o mato, longe de onde estávamos sentados. Rapidamente, Marcos Neirí e Wadjidjiká mandaram varrer os locais por onde a cobra havia rastejado, e repreendiam veementemente as crianças e jovens que deles se aproximavam. Com todos afastados, incitaram as moças a coletarem galho de urtiga, juntamente com capemba do auricuri e espinho da palmeira de marajá. Os jovens rapidamente atenderam o pedido e trouxeram estes instrumentos de "despotencialização".

Enquanto Nambuiká passava o galho de urtiga sobre o local por onde rastejara a cobra, ela entoava uma canção, que, eu soube depois, dizia sumariamente para aquele espírito ir embora, voltar e contar a seus parentes que havia apanhado por ali, alertando-os a também não se arrisquem em tal incursão. Enquanto a capemba de auricuri foi posta sobre o fogo e fumaçava o ambiente, Wadjidjiká seguia esfregando o talo de marajá e seus espinhos no chão. Pediram-me então para confeccionar um cigarro, a fim de que Nambuiká pudesse fumar e mandar o espírito definitivamente embora. Essas duas irmãs (Nambuiká e Wadjidjiká) seriam pajés, se com sua teimosia não tivessem infringido as interdições alimentares que devem ser observados no processo de formação.

Ângela, que estava no serviço da chicha, falou que estava tremendo; Regina, produtora da bebida, com vontade de chorar; Marcos sentiu uma pontada no peito. Sandro comentou que estava sentindo uma dor nas costas e agora pôde saber que era o "bicho [lhe] chupando". Lembrou ainda que Rodrigo, seu cunhado (FBDH), quando criança, foi picado por uma dessas cobras, e prontamente caiu no chão, já morto. Levaram-no até o pajé Durafogo, que convocou Paturi para a sessão de rapé com vistas a curar o adoentado. Rodrigo só voltou à vida depois de 6 horas de sessão. Quando novamente vivo, dormiu por 2 dias seguidos.

Esses acontecimentos suscitaram em Regina, dona da chicha que estávamos bebendo, algumas elocubrações sobre os motivos do aparecimento da cobra de duas cabeças. Pensou em voz alta caso não seria seu irmão, morto pelo enteado meses antes, na aldeia onde morava (na Terra Indígena Rio Branco). Ela me explicou que o sangue da vítima de homicídio se “espalha por todo canto”, e se transforma em todo tipo de bicho. Ressaltava que as cobras de duas cabeças são o exemplo "forte" desta transformação, e que apresentam todo o tipo de cor: vermelha, preta e amarela. Tão logo me disse isso, Regina se dissuadiu da ideia, haja visto que sua mãe teria fornecido chicha de milho doce para um pajé do local “juntar” o sangue de seu filho assassinado. Por este motivo, não havia mais perigo do sangue do irmão de Regina aparecer desta maneira para nós.

De fato, eu já havia escutado de Marcos sobre a origem desses espíritos malignos. Eu perguntava se na cidade dos brancos ele já havia sentido a catinga fedorenta que indica a proximidade da presença dos *hipfopsihi*. E assim Marcos me respondeu:

“Não senti, mas tem! Na cidade eu acho que é o lugar que tem mais. Porque na cidade morre gente de faca, tiro, terçado, foice, e o sangue daquela pessoa se transforma nele. Sangue desse que morreu matado, coisa que não presta mesmo. Ele não morreu de doença, morreu matado, morreu na marra. E a pessoa que morreu matado, o espírito dele não vai para o céu, fica por aqui mesmo, atentando. Fica atentando quem matou ele. Fica querendo matar o outro, fica assim”.

Com efeito, é extremamente perigoso entrar em contato com o sangue daquele que morreu assassinado. Uma *kuré* (avó; velha mulher) sofre até hoje de dores nas costas depois que lavou a camiseta de um neto seu, embebida com o sangue do rapaz que ele havia matado na cidade dos brancos. Em uma outra ocasião, ouvi de mulher que sua mãe seria “meio doida”, pois quando ela era criança, viu seu avô ser matado. Essa mulher me explicava que a pessoa que vê alguém morrer já fica assim “meio doidinha” porque, comentava ainda, “é o sangue do outro que entra nela”.

Entretanto, o potencial do sangue introduzido no corpo de outros não se anula caso não se trate propriamente de uma morte. Pode ser que a agressão física que não evolua para a morte também cause efeitos no corpo daquele que presenciou esta agressão. Este foi o caso de uma amiga, quem me contou ter visto uma mulher apanhar do marido do porto da Funai

em Guajará-Mirim. O rapaz havia batido tanto na esposa, que o barco de minha amiga ficou todo respingado de sangue. Ao chegar em sua aldeia, minha interlocutora dormiu e sonhou: o ronco de seu marido parecia-lhe “barulho de bicho”, isto é, de *hipfopsihi*. Em seu sonho, o agressor havia desligado todas as luzes de uma localidade onde aportaram no transcorrer da viagem, dizendo aos navegantes que iriam ficar todos presos ali. Desesperada com esse evento e ainda ouvindo o ronco de seu marido que lhe parecia “barulho de bicho”, a sonhadora “acordou”: levantou-se de sua cama e começou a rasgar a tela que protegia a janela da casa dos mosquitos. Pulou a janela, tentando fugir.

Ela não reconheceu o local onde estava e de repente viu uma criança, que a aconselhou a não sair correndo. Foi quando a criança lhe indicou que deveria bater na porta bem atrás de si e chamar por sua filha, que estava dormindo. Foi o que minha interlocutora fez. Não entendendo o que se passava, sua filha abriu a porta e lhe perguntou o que ela estava fazendo ali. Ao que a sonhadora respondeu que tinha “bicho” dentro de seu quarto. Sua filha observou que ela parecia estar louca. Ela entrou novamente em seu quarto, e perguntou ao seu marido onde estavam, pois lhe parecia que ainda permaneciam aportados na localidade onde haviam deixado o agressor. Como resposta, ouviu de seu próprio marido que estava louca. Foi seu sogro Kubähi quem a ajudou a enfraquecer o potencial de transformação do sangue que havia “entrado” nela, e que se manifestou no apagamento da diferença entre vigília e plano onírico.

Diz-se ainda que a cobra de duas cabeças, imagem visível dos “É”, se insere na vagina das mulheres quando elas estão urinando, assim como no ânus das crianças quando estas estão brincando no terreiro. Essas são, com efeito, imagens hiperbólicas do tipo de intrusão (introdução) abusiva que representam esses espíritos.

Somente uma vez eu senti a catinga dos espíritos “É”. Fui alertada por Marcos quando estávamos viajando numa pequena canoa: eu, ele, sua esposa e seus dois filhos menores (um deles era recém-nascido). Íamos da Baía das Onças para a Baía da Coca, visitar o sogro de Marcos. A viagem durou cerca 15 horas, mas poderia ter sido mais rápida, não fosse o motor rabeta ter quebrado uma curva de rio após termos notado a presença dos “É”, por meio de sua catinga. Seguimos remando até alcançar a casa de Odete Aruá, cacique da Baía da Coca, e sogro de Marcos. Dois dias depois, eu vi a primeira cobra em toda a minha estadia de campo, desde 2008. A cobra quase me picou. Eu adoeci e tive que sair de área com fortes dores abdominais. Mais tarde, fui diagnóstica como hepatite tipo A e infecção na vesícula, o que

resultou numa operação de emergência. Seja como for, Marcos sempre foi enfático quanto à atitude guerreira necessária em relação aos espíritos “É”:

“O “É” quer que a gente mexe com ele, para ele poder também acertar a gente, porque a vida inteira dele é só fazer malvadeza, as coisas ruins. E eu vou lá atrapalhar eles, e eles ficam com raiva. Dizem: “Não querem que a gente leva uma pessoa”. Poxa, mas quem é que vai querer que leve uma família da gente? Ninguém. E eles ficam com raiva. E se, no caso, eu estou mexendo com isso, se eu sair para o mato, eu tenho que levar um companheiro. Não tenho que ir só. É ruim, mas depois que a gente se forma, pronto. Eles ficam com medo da gente. Só basta a gente soprar tabaco e pronto: eles correm, com medo”.

Meu ponto aqui é o seguinte: os “É” são uma anti-imagem dos *ibzia* (donos/criadores), pois apresentam uma socialidade contrária à domesticação. Errantes, sanguinários, sem aldeia, sem roça, desprovidos de uma moralidade que deve sempre ser ensinada ou cobrada pelos pajés, os “É” são, com efeito, uma figura de anti-sociedade. Eles não trocam, nem oferecem nada para ninguém, sua única modalidade de relação é a predação.

Tudo indica que os Djeoromitxi assim o pensam porque os “É” são justamente o produto do rompimento do tecido social aldeão. Vítimas de homídios, a eles são reservados à guerra *pós-mortem*: causa e efeito das mortes, em suma, os “É” são um limite, que se opõe a outro limite, os os *ibzia*, hipóstase da domesticação. Sugiro que essa oposição possa ser imaginada pela congregação de elementos sob um conjunto, no caso dos “donos”, e por aquilo que é avesso à congregação por um conjunto, os “É”: o que “se espalha”, sendo este aspecto imediatamente atestado pelo sangue do morto no momento pós-homicídio.

A sócio-lógica djeoromitxi, que venho aqui me esforçando em descrever, me parece ser limitada “horizontalmente” por essas duas imagens, dos *ibzia*¹³³ e dos “É”. Se o oposto da

¹³³ Um notável exemplo da capacidade dos donos em fornecer imagens para as formas sociais (sociais) pode ser encontrado em Costa (2007). Este autor se dedica às relações estabelecidas/produzidas pelos donos entre os Kanamari, grupo de língua Katukina. Partindo de sua descrição, o autor realiza a passagem entre campos analíticos diversos: seja na história, na sociologia, na mitologia ou no xamanismo. Tratam-se de relações “predicadas na existência de corpos (-warah): de chefes e xamãs que podem ser Mestres humanos capazes de estabilizar coletividades e as expandir para além do grupo local” (Costa 2007: 415). Segundo o autor,

“[o] termo – warah significa, ao mesmo tempo, ‘chefe’, ‘corpo’, ‘dono’. [...] O chefe/corpo/dono estabiliza aquilo que é potencialmente fluido, expresso em seu prefixo; afirma-se como um em relação àquilo que é potencialmente muitos. O corpo

domesticidade é representado pelos “É”, estes são, todavia, partes providas da aldeia de co-residentes, de acordo com eventos específicos de morte. Ao seu passo, os *ibzia* são exemplos de magnificação, que se estabelece por meio de sua capacidade de congregação. Quero reter esse aspecto para passarmos aos seres que não possuem donos, mas que, no lugar, seriam algo como “donos de si mesmos”; e avaliarmos melhor esses “limites” até aqui esboçados.

4.4 Um velho avô

Até aqui, observamos um modelo de relações duais entre as criações de alguém (elementos) e os *ibzia* (conjunto agregador dessas criações), notando que, ainda que as posições de pajé e caçador possam estar conjugadas em uma só pessoa, tais posições precisam se manter distintas e ser ocupadas uma de cada vez, pois um caçador encontrará um elemento (animal) e um pajé encontrará um conjunto (*ibzia*). Disso cuida a evitação do encontro de um elemento (caçador) e de um conjunto (*ibzia*), tão perigoso. Notamos ainda que o pajé está implicado em dois conjuntos: como chefe de família extensa ele encontra os “donos/criadores”; como chefe guerreiro, ele encontra os “É”, acompanhado de suas armas.

Agora, é preciso fazer um parênteses. Mesmo que se possa dizer que tudo que exista tenha um “dono”, conforme me advertiram diversas vezes, as coisas são mais complicadas, pois também se diz que existem seres que não possuem “dono”. Eles são, por assim dizer, ‘donos de si mesmos’; pajés antigos e poderosos mas que se apresentam sob forma animal de jibóia (sucuri e cobras grandes) e de gavião. Será o momento de avaliarmos os limites que vimos aventando, representado pelas relações diplomáticas inerentes à relação com os *ibzia*, de um lado, e pela guerra contra os “É”, de outro.

Numa ocasião, eu questionava Marcos se a jibóia tinha um dono, ao que ele me respondeu o seguinte: “*ele já é uma pessoa. Jibóia, ele é um pajé muito forte*”. Consideremos então o que diz Marcos sobre seu encontro com este pajé poderoso:

(-warah) das pessoas vivas é feito por meio de um processo demorado de imbuir estabilidade sobre a matéria espiritual inconstante da qual a maioria dos seres vivos derivam. Os xamãs tornam-se ‘chefe/corpo/dono’ dos seus espíritos familiares, chamados *dedyohko*, que, sem os xamãs, vagam pela floresta. As mulheres são o ‘chefe/corpo/dono’ de seus animais de estimação e, em alguns casos, de seus filhos. As aldeias, um grupo de pessoas, emergem como uma unidade e como um grupo de parentes através de um chefe, que estabiliza aqueles que, os Kanamari nos fazem crer, não poderiam de outra forma viver juntos” (Costa 2007: 46-7).

“Já conversei com jibóia, foi lá na casa do meu sogro. Eu saí para andar no mato: lá tem muito. Então ele estrondou assim perto de mim, e ele me perguntou o que eu estava fazendo lá ao redor da casa dele? Eu falei que estava andando, atrás de caça. E ele: “É, tem muito aí, eu não caço não, as caças é que vêm aqui”. Porque o terreiro dele é limpo, muito limpo mesmo. Onde ele está, ele não sai. Ele mora no buraco, num oco de pau, buraco da pedra, e ele fica lá mesmo. Se ele sente fome, ele aparece: na verdade, se ele estiver acordado, e a caça vai passando, olha o buraco. Para nós é o buraco, olho de pau, mas ali é a porta da casa dele. Se a caça vê o olho dele focando assim, a caça vai e volta. É perigoso até para gente também. A caça se endoida, endoida, endoida, endoida e vem para lá e chega lá, e ele pega. Ele remenda todo tipo de caça: é gente ele! Para nós ele é cobra, e cobra perigosa, porque ele atrai até a gente. Mas ele é gente, ele é um doutor muito bom. Vive sozinho...

Ele tem família, mas cada qual vive no seu lugar. E ele falou para mim que era assim, uma pessoa, que a gente passa lá mas não para para conversar com ele. Mas quem é que vai conversar com ele, se ele não aparece pessoalmente, só aparece como cobra? A gente não vai virar uma cobra para conversar com ele [risos]. E ele falou assim para mim: -“Poxa, o senhor passa aí e não fala nada” - “Mas eu não sei se o senhor mora aí”. -“Eu moro aqui”, ele disse. A casa dele para nós é cerrado, para ele é limpo. E quando a gente vê no sonho, a casa é limpa mesmo, é bonito”.

Creio que este trecho restitui uma oposição fundamental que notamos no início entre pajés velhos e novos, e que se refere à disjunção entre as posições pajés e caçadores que vimos ser afirmada. Através da tríade anta/boi/gente, logrei anteriormente afirmar que um jovem pajé precisa fazer divergir contextualmente as funções de pajé e de caçador, assumindo a cada momento uma perspectiva diferente – no primeiro caso, dos donos dos animais; no segundo, do animal caçado, que o caçador acessa em seus sonhos.

Lembremos que os pajés antigos contavam com outros caçadores para a provisão de caça, aspecto que parece ser consistente com a descrição que Marcos fornece sobre a jibóia:

como os antigos pajés, a caça vai até ela. Entretanto, nem a jibóia e nem outros (caçadores) precisam gastar energia para obter a caça, porque a caça se oferece diretamente à jibóia. A conjugação dessas funções de pajés e exímios caçadores representada pela jibóia é produzida à custas da diferenciação entre seus aspectos visível e invisível, animal e humano. Dado seu poder, até mesmo caçadores experientes podem ser transformados em “caça”. Ao que tudo indica, a jibóia assim se oferece como um “entre-dois” (Lima, 2008): entre o animal que se apresenta àqueles destituídos de armas, isto é, que não possuem um corpo que os habilite a ver os aspectos invisíveis dos seres; e o humano que se apresenta àqueles que podem ver a casa de um velho pajé como aspecto virtual de um “rebolado de mato” – o que um outro pajé é capaz. Ao que tudo indica, caçadores, mesmo em seus sonhos, não podem acessar o ponto de vista da jibóia: “Ninguém vai se transformar em jibóia para conversar com ele”.

Por serem as jibóias também pajés, eu questionei Marcos se não repassariam as suas armas para outros pajés, ao que ele me respondeu:

“E ele é boa pessoa também, boa pessoa: conversa bem com a gente, explica. Se a gente precisa de alguma coisa dele, ele dá também. Ele tem o poder do pajé mesmo, ele ensina como fazer. E ele repassa, repassa. Se ele repassa, como se fosse ele repassar aqui para mim, e nós temos outro pajé, a gente vai lá falar com o outro pajé: -‘Olha, ele me passou isso, isso’. –‘Está bom, então eu vou te ajeitar’. Porque o pajé ele já conhece, só no olhar, ele já sabe o jeito. -“Está bom, eu vou só te ajeitar. Eu vou ajeitar mais o sonho, vou ajeitar as coisas que ele te deu, para você continuar”. É assim. Então nossos pajés só ajeitam o corpo da gente, ajeitam as coisas que ele deu, para a gente viver aquela vida que ele ensinou e fazer o bem para as outras pessoas como ele faz. É assim que ele faz. E é homem: quando é fino é rapaz, quando é bem grossão é velhão. Pessoas de idade, esses são os poderosos. Jibóia, sucuri, todo o tipo de cobra grande: esses são os mais poderosos!”.

Congruente com o fato de serem antigos pajés, as cobras constritoras são doadoras de armas; mas como os *ibzia*, domesticadores de espaços de sociabilidade, essas cobras ensinam a sociabilidade para quem quer as visite e as possa ver em seu aspecto antropomórfico. Kubähi criava jibóias em sua casa, como se fossem seus animais domésticos. Ele também pedia para

que seus netos chamassem as jibóias por *hotõ* (“vovô”). Parece haver uma série de homologias aqui. Assim como os *ibzia*, os pajés antigos e os avós ocupam a posição de doadores: de sua criação doméstica, de suas armas, e de suas palavras (via aconselhamento), respectivamente. Caçadores, pajés novos e netos são, por sua vez, receptores da criação doméstica de outrem, das armas, ou das palavras.

Na transmissão de armas, dos pajés antigos é esperado que “ajeitem” os corpos de pajés mais novos, como fazem as avós durante a menarca de suas netas. Essas avós irão depois contar com a ajuda dessas netas na manutenção de suas roças, no carregamento de lenha e na produção de bebida fermentada, e contarão com a provisão de caça por parte de seus netos. Dos pajés mais novos se espera que formem outros pajés quando amadurecerem, assim como as meninas serão um dia avós. O ciclo se renova.

Ao seu passo, como doadores, os *ibzia* são também receptores daqueles que tomam o produto de sua domesticidade, no caso em que esses caçadores lhes fornecem partes daquilo que ele mesmo criou. Este é o caso do *hoãbzia*, “donos das antas”, que pede aos caçadores que lhe deixem um pedaço de carne dos seus bois, mas não os deixem feridos. Os donos/criadores de peixes fornecem eles mesmos seus produtos da roça, e também um repertório musical, pelo que pudermos acompanhar no último capítulo pela viagem de Marcos ao fundo do rio¹³⁴. Os *ibzia* dos peixes são quase “só doadores”, já que podem levar crianças, mas não ofereceram resistência quando Marcos foi buscar uma delas no fundo do rio.

Por sua vez, na relação entre caçadores e a caça, somos remetidos ao ponto de vista da caça sobre si mesma e às relações domésticas dos caçadores. A caça, com efeito, perde um parente, enquanto os parentes do caçador constroem seus corpos e a sua sociabilidade a partir desse homicídio. Mas vimos como a predação e o consumo imediato se complicam no caso do menino/ caçador que, à custas de não consumir a sua primeira caça, a fornece para sua avó paterna. Com efeito, para não se tornar panema em sua maturidade, ao tornar-se um caçador, um menino não pode ocupar simultaneamente a posição de doador e receptor. O interdito da primeira caça, ao inverter o ciclo de prestações entre avós e netos, exhibe de uma só vez a conversão da dualidade de posições passíveis de serem ocupadas, a cada momento, por cada pessoa: como doador ou receptor de “informação”.

¹³⁴ Noto de passagem que as músicas makurap, tão famosas, são em sua maioria originadas no fundo do rio.

As “informações” trocadas, sejam substâncias, armas de um pajé, carne de caça, peixe, frutos, conhecimentos, etc. não se produzem sem se conceber, ainda que por um adiamento, a inversão do ciclo de doação e recepção entre formas diversas. Esse adiamento é justamente a interdição de se ser tomador e doador numa mesma troca. Esta é, com efeito, a conclusão a que chegamos ao focar a modelo de aliança matrimonial e o seu reverso, o incesto (metaforizado no panema).

Neste cenário, a jibóia ocupa uma posição singular, pois ela é pajé e hiper caçadora. Doa armas e enfeitiça a caça, fazendo com que ela se ofereça por si mesma. Vimos como o sucesso de fornecimento de caça para os humanos depende da diplomacia efetuada pelos pajés junto aos *ibzia* desses animais. A jibóia parece dispensar esse tipo de representação diplomática. Eu me referi à representação realizada pelos pajés (humanos) com os *ibzia* como o encontro de dois conjuntos cuja metaforização, em outra escala, é a guerra realizada no sonho do caçador: a caçada é o encontro de bandos de inimigos. Eis aqui a magnificação da jibóia: como “dona de si mesma”, a jibóia é um chefe que não precisa de chefiados, ela apresenta uma capacidade de individuação que prescinde de qualquer elemento. Caçadora e pajé, a jibóia é um conjunto sem elementos ao qual a caça se oferece: poderíamos então dizer que a jibóia alcança o máximo de diplomacia com o máximo de conjunto (um conjunto que só contém a si mesmo). Não é de surpreender que o conjunto (a família) das jibóias esteja complementamente disperso: porque cada “elemento” é ele mesmo um conjunto.

Por outro lado, ainda que os “É” estejam também “espalhados”, estes representam o máximo de elementos e o mínimo de conjunto. Esses seres estão no outro limite: são puro fluxo, não apresentam individuação. Por este motivo é que o conjunto agregado no corpo do pajé deve ser abrir: é uma guerra de bandos, e as armas do pajé são as pessoas desse bando. Neste plano, o pajé ele mesmo é um elemento, cercado por (em vista de) outros elementos (suas armas/pessoas), por ele cordenados.

Tendo então passado pelos *ibzia* de caça, de peixes, de árvores, pela jibóia e pelos É, por meio do idioma conjunto/elemento, voltemos agora para a analogia entre a guerra e a caça.

4.5 Mensageiros de diferenças

Dizem-me que os queixadas baleiam com suas espingardas os cachorros caçadores, como se estivessem enfrentado uma guerra humana. Aos cachorros, por sua vez, são fornecidas como alimento algumas espécies de marimbondos para que se garanta que fiquem bravos e bom caçadores. Os cachoros também não podem ser tocados por uma mulher no período de seus regras mensais, pois isso os tornaria panema como o esposo dela. Neste sentido, cachorro e esposo se conjugam.

Até aqui, eu sugeri que há um franqueamento entre os ponto de vista humano e o ponto de vista da caça, o qual podemos observar igualmente em uma narrativa mítica. Conta Wadjidjiká que antigamente os animais de caça eram gente:

“O coelho Koepsi veio avisá-los que um outro grupo de índios queria transformá-los em caça. Mas a cotia chamava ele de mentiroso. ‘Deixa de mentira! Está mentindo aí!’. ‘É verdade!’, falava Koepsi. E Koepsi novamente alertou das más intenções de outros: - ‘Essa gente vai espantar vocês para virarem caça!’. Contava que iam virar macaco, veado, cotia, tudo, mas não acreditavam. Estavam todos chupando ingá, os macacos, os veados, tudo chupando. Todos estavam lá, eram gente ainda.

- ‘Nós vamos chupar esse ingá’. E quando o macaco ia falar ‘é mentira’, já virou macaco. E lá o veado: ‘Eu me pinto com urucum porque é vermelho. Eu me pinto com urucum’. Se pintou com urucum. ‘Eu vou virar cotia, vou comer coco’, o outro dizia. E o macaco falava: ‘Estou só fico no ingá mesmo’.

Estavam todos parados, o Nonõbzia fez todos virarem caça: ‘Pode correr daí!’. E macaco, veado, cotia, tudo correndo, já tinham virado caça. Se espalharam, foram embora para todo canto. E Nonõbzia: ‘Está bom! Agora vai ter caça agora’. Não tinha nem caça. Não tinha macaco, não tinha veado, nem cotia, nada.

E o macaco não tinha rabo. Macaco preto, nem esse não tinha rabo, não. Estavam todos procurando rabo por aí, na terra. Encontraram esse macaco preguiça, Waôdjë. Ele tinha um monte de rabo, só rabo mesmo! E mangava

dos outros, mostrando seu grande rabo: 'Essa gente que não tem rabo, pode ver meu rabo! Cadê esse os que não tem rabo? Pode olhar meu rabo!'.

Até que chegaram esses que cortaram o rabo dele. O primeiro que cortou foi o macaco preto. Por isso é comprido o rabo dele. Depois o macaco barrigudo. Vai cortando, vai cortando, vai cortando. Depois macaco prego. Cortaram todo o rabo do macaco preguiça que se exibia. Até o txuínzinho cortou o rabinho. Deixaram o macaco preguiça sem rabo. Por isso que ele não tem rabo, pois todos pegaram o rabo dele. Cotia pegou pequenininho, veado roxo também. Os que têm rabo maior foram os que pegaram rabo primeiro, os que têm rabo menor pegaram o rabo por último.

'Agora nós vamos, agora nós vão subir', diziam o macaco preto e o macaco prego. Subiram, subiram todos. O lugar deles agora é em cima, mas antes estavam na terra. Depois que pegaram aquele rabo do macaco preguiça, foi então que subiram. Foram para embora para todo canto, se espalharam. É assim que é nossa história: agora, todos viraram caça".

Armando Moero, filho de Wadjidjiká, forneceu-me uma versão ligeiramente diferente dessa história, na qual se indicam outros códigos para as similaridades entre humanos e animais, e onde está ausente o desfecho da diferenciação proporcionada pelo corte do rabo do macaco preguiça, mas parece mais clara sobre a transformação dos homens em caça:

"Antigamente, todas as caças eram gente. Tinha a maloca djeoromitxi e outro grupo de índios. Esse outro grupo queria transformar os Djeoromitxi em caça deles, pois não havia caça antigamente. Foi então que o coelho do mato avisou na maloca que outros índios iriam transformá-los em caça. Mas ninguém acreditou. Novamente o coelho do mato veio avisá-los que o outro grupo já estava a caminho para transformá-los. E adicionou que eles já estavam perto, comendo ingá num dado local no mato.

O pajé pensou: -'De repente é verdade!'. E esse pajé já estava escutando a zoadá dos índios comendo ingá, uns em cima das árvores, outros, embaixo. Ele foi até lá averiguar, observando à distância. Lá, comendo ingá, um deles pegou

o urucum e disse assim: -'Eu só vou matar quati'. E pintou seu braço todo listrado, assim como é o quati. O outro falou: -'Eu vou caçar macaco preto'. E pegou jenipapo e se pintou todo de jenipapo, assim como o macaco preto. O outro falou: -'Eu vou matar veado mateiro'. E passou cinza nele mesmo, para ficar cinzento, como o veado. E outro: -'Eu vou caçar cotia'. Passou também cinza, e ficou cinzento como a cotia. O pajé, que estava vendo tudo, pensou: -'Eles vão se lascar. Eu vou chamá-los, e quando responderem, virarão eles mesmos a nossa caça'. E assim foi: o pajé deu um grito e eles responderam, virando caça na mesma hora. Já saíram todos, se espalhando”.

Em ambas as versões, o coelho do mato serve como mensageiro das intenções de um grupo de índios diferentes dos Djeoromitxi. Contudo, não é este mensageiro que faz com que os maus intencionados virem eles mesmos a caça daqueles que iriam ser atacados. Na versão de Wadjidjiká, um herói mítico importante faz que os homens virem caça: capaz de produzir a transformação no corpo de outros, Nonõbzia é homólogo ao pajé de antigamente e não nomeado da versão de Armando. É possível dizer que, sendo mensageiros da revelação de que os aspectos visíveis dos seres não esgotam sua natureza, os pajés atuais se movem num fundo de virtualidade bastante perigoso para quem não possui um corpo apto à enxergá-lo. Mas os pajés atuais não têm o poder de “congelar” ou decidir o que será fundo e o que será figura na apresentação dos seres para os humanos. Essa decisão foi realizada por Nonõbzia, pajé primordial.

Entretanto, acompanhando o desenrolar da história, fica difícil decidir se características humanas tornam-se características animais, ou vice-versa. Há uma espécie de curto-circuito nessa diferenciação: sem que existam previamente animais, a conversão de humanos em animais se dá por meio do animal que as pessoas de um “grupos de índios” pretendiam caçar. Os homens que pintam seu braço de listrado dizem que vão matar quati, os que passam cinza em sua pele, ficando cinzentos, dizem que vão matar veado, etc...: pode-se dizer que eles estão criando os animais que pretendiam caçar, mas que, ao final, serão eles próprios – assim o fez Nonõbzia.

Enquanto na versão de Wadjidjiká contam para esta conversão os códigos alimentares, na versão de Armando estão em jogo códigos visuais, de ornamentação/fabrização de uma pele (*kä*: substantivo para casca de árvores, peles, ou roupas não indígenas). Ademais, na

versão de Wadjidjiká podemos acompanhar a diferenciação dos animais que vivem nas árvores através do corte do rabo de um macaco-preguiça, motivo ausente na narrativa de Armando.

Creio que, a partir de ambas as versões acima expostas, podemos afirmar que guerra e caça são funções uma da outra. E agora sigo as consequências dessa intuição, primeiramente notando que a aplicação dessa analogia é possível porque estaríamos diante da distribuição das roupas animais por meio de códigos de sociabilidade (alimentação e ornamentação). É preciso lembrar que a operação de distribuição de roupas (ou procedimentos) animais nos remete à nomeação dos sub-grupos analisados no primeiro capítulo, i.e. makurap-rato, wajuru-cotia. Entretanto, os grupos dos quais esses “sub-grupos” teriam brotado foram produzidos por um sistema regido pela distância: precisamente quando os demiurgos Kāwewe e Küropsi distribuíram as “tribos” no começo do tempos, fazendo-as cada um diferente para outros, um ponto de vista entre-Outros. Neste último caso, notamos, a multiplicidade dos povos não foi obtida pelo empobrecimento ou corte de um contínuo inicial, mas pela diferenciação, por meio de línguas e lugares, dos casais indistintos que saíram debaixo da terra: o estabelecimento de um sistema regido pela distância.

É justamente essa distância entre coletivos cognáticos que é ameaçada de ser pervertida no início do mito agora em questão: a incursão de um grupo de índios que visa transformar outros em sua caça mostra-nos que a alteridade entre grupos sociais pode ser da mesma natureza que a alteridade entre humanos e não-humanos. Aplica-se aqui, entre a sociologia entre parentes e a caçaria de não-humanos, o mesmo esquema para que chama atenção Lima: “A antropofagia é antes de tudo sociofagia: é um grupo que (por meio de uma ou mais pessoas) como outro grupo (por meio de uma pessoa)” (2005: 281).

O mito narrado por Wadjidjiká afirma o recorte do rabo do macaco-preguiça para a produção da distinção entre os macacos, mas isso acontece depois de uma transformação de humanos em animais. Seguindo essa última transformação, que poderia sugerir um caráter progressivo do mito, pois diz respeito ao estabelecimento de um sistema de diferenças que afasta humanos e animais (e distingue entre cultura e natureza), seríamos contudo obrigados a admitir que esse sistema está envolvido num caráter regressivo, que diz respeito ao assemelhamento *entre* humanos e animais.

Ao que estou chamando “regressão” deve-se à análise de Lévi-Strauss sobre os mitos relacionados ao veneno de pesca e ao arco-íris. Esses seriam modalidades do reino do pequenos intervalos, em que se encontra uma “transparência recíproca da natureza e da cultura” (2004a: 317). Diz o autor que nesses mitos: “Passa-se livremente e sem obstáculos de um reino ao outro; em vez de existir um abismo entre os dois, misturam-se a ponto de um dos

termos de um dos reinos evocar imediatamente um termo correlativo no outro reino, próprio para exprimi-lo assim como ele por sua vez o exprime” (id: 316). No mito aqui em análise, o primeiro movimento teve por base a realocação de características (os códigos alimentares ou de ornamentação) de humanos em animais, prefigurando a memória de um “assemelhamento” que, no entanto, produziu uma disjunção entre a série de humana e a série animal. O segundo movimento tratou de cortar aquilo que possuía um humano transformado em animal: e desse recorte resultou a distribuição de características animais diferenciais¹³⁵.

Quero reter o primeiro movimento de correlação entre humanos e animais (o assemelhamento que produz a “transparência recíproca entre a cultura e a natureza”), pois as características animais são efeito dessa correlação e, creio que, neste ponto, poderíamos aplicar a mesma constatação a que chega Lima sobre a mitologia yudjá: “Os ‘afastamentos diferenciais’ do modelo discreto acham-se como que deslocados do ‘seio da sociedade’ para a sua fronteira” (2005: 49)¹³⁶. No nosso caso, a fronteira da sociedade é estabelecida por coletivos ou seres não-humanos, de todo modo não submetidos aos procedimentos de construção corporal em se baseia uma “comunidade de substância” aldeã. A estas fronteiras, diríamos assim, correspondem as similaridades atuais entre humanos e não humanos (djeoromitxi-bacaba; makurap-morcego; wajuru-cotia, etc). É como se a constituição de um grupo nomeado, a que chamaríamos sociológico, só possa se realizar ao tomar-se um atalho pela analogia entre caça e guerra¹³⁷.

Mas então, o que poderíamos dizer dos grupos cognáticos djeoromitxi distribuídos pelos *wirá* Kāwewe e Kūropsi (por uma lógica da distância) no começo dos tempos? Ao que se pode depreender das ações de Nonōbzia (no mito acima contado por Wadjidjiká), a extensividade dos tribos do começo das tempos seria um limite inferior de um sistema de

¹³⁵ Quiçá aqui possamos entrever o modo como empobrecimento de um contínuo para o estabelecimento de um sistema discreto esteja, *não* distribuindo grupos sociais, mas deslocado para a diferenciação entre não-humanos.

¹³⁶ O caso yudjá trata de um dilúvio primevo, da distribuição de barbantes de Senaã aos coletivos cognáticos ao longo do rio, e dos *abi-imama*, protótipo da alteridade da floresta. São esses *abi-imama* outros índios, tomados como o lado de fora do sistema, ao se contraporem aos grupos similares deixados por Senaã, seu lado de dentro. A passagem do contínuo ao descontínuo, diz a autora, não trata do empobrecimento de um conjunto original ou a fragmentação de um ser cromático, como os casos analisados por Lévi-Strauss no *Cru e Cozido*, mas da “passagem de um estado pré-político a um estado político” (Lima 2005: 50). Foi um barbante cortado e distribuído equitativamente o que fez com que os grupos cognáticos yudjá pudessem se distribuir e estabelecer a diferença frente aos *abi-imama*: a passagem do contínuo aos descontínuo yudjá refere-se a uma heterogeneidade formal entre dois estados, pois a quantidade do primeiro são indivíduos, e as do segundo, grupos cognáticos (Lima 2005: 52).

¹³⁷ Que, diga-se de passagem, está também presente na relação de alteridade yudjá com os *abi imama*.

diferenças intensivas. Evoco aqui a diferença entre analogias de proporção e de proporcionalidade de Deleuze e Guatarri, registrada por Lima:

“o pensamento que estabelece analogias de proporcionalidade (“diferenças que se assemelham em uma estrutura, ou de uma estrutura à outra”) é tido por régio (royale), enquanto é tido como popular aquele que trabalha com analogias de proporção (“semelhanças que diferem ao longo de uma série, ou de uma série à outra”, de acordo com o grau diverso conforme se aproximam ou afastam-se de um termo eminente, dado como razão da série). Porém, como lembram também, a formula popular do pensamento exige bastante aplicação:

Uma imaginação cuidadosa, que deve ter em conta ramos da série, preencher as rupturas aparentes, conjurar as falsas semelhanças e graduar as verdadeiras, ter em conta ao mesmo tempo progressões e regressões ou degradações (Deleuze & Guatarri 1980: 286-7).

[...]À luz desta distinção – que, frise-se, não tem para Deleuze e Guatarri um valor tipológico, nem categorial, mas este é um outro problema... – ,podemos concluir nossa análise do mito yudjá sugerindo que ele também cuida de pensar, decerto não a emergência de um sistema de identidade coletivas extensivas e complementares, mas a passagem de um contínuo inercial indiferenciado, a um contínuo ativo, diferenciador, criador de posições diferenciais intensivas, qualitativas, sob a dependência das forças que nele vêm a agir ou da duração (Lima 2005: 54)”

Creio que poderemos reter esta passagem para “um contínuo ativo, diferenciador e criador de posições diferenciais intensivas” de que trata o mito yudjá, para extendê-lo ao que afirma o mito djeoromitxi sobre a relação entre guerra e caça. Essas posições diferenciais intensivas seriam então encarnadas pelos coletivos não-humanos domesticados por um “dono”, pelos “donos de si mesmos”, como as jibóias, pelos “É”; ao passo que os coletivos sociológicos precisariam da extensão para que possam se relacionar. A extensão necessária aos grupos sociais é a todo tempo atravessada pela diferença intensiva (a transparência recíproca da natureza e da cultura que caracteriza uma mitologia regressiva).

Mesmo as relações de afinidade efetiva precisam da diplomacia cósmica entre aliados, como no caso do inicial estranhamento dos guerreiros (internos) de Marcos e dos guerreiros (internos) de seu sogro, que mencionei no final do segundo capítulo. Assim, a diferença extensiva entre grupos cognáticos é um ideal que nunca é alcançado: seria da natureza desses grupos *sáirem* do mito do começo dos tempos, para se misturarem, e, posteriormente, se verem envolvidos na transformação realizada por Nonõbzia (transformando humanos em animais). O predicado “ser como” (“parecer com” ou “como se”), presente no mito de Koepsi como base para a diferenciação entre as séries humana e não-humana (como também na sociologia dos etnônimos), não indicaria assim (ou não somente) uma construção metafórica.

Não por acaso, a sociabilidade entre parentes no campo doméstico é também efeito da diferença intensiva que não para de se intrometer e perverter as distâncias. Quando se observa que a chicha borbulhando (azedando) *parece* o timbó no rio, rapidamente se diz que os homens ficam bêbados como os peixes. Ao sonhar que se está bêbado, prepara-se para um luto próximo e, quando se está bêbado, lembra-se dos mortos. O cocho, recipiente onde se armazena a bebida para a fermentação, possui o formato do corpo da jibóia, e assim, remete-se a uma série de associações: entre o cocho e o corpo da jibóia, esta e o arco-íris, este e *hinõ wi*, “o caminho dos mortos”. Talvez seja por isso que, estando embriagados, meus interlocutores operem uma série de reversões e transformações nos modos de tratamento: vendo nos parentes, animais; nos afins, consanguíneos; e vice-versa: mudanças de perspectivas passíveis de serem vislumbradas pela ingestão da bebida, como notei anteriormente em outros trabalhos (Soares-Pinto, 2009; 2010).

Não cabe aqui retomar todas essas implicações, mas apenas observar que as borbulhas que sobem no cocho que armazena a cerveja para a fermentação *se parecem* com as borbulhas do timbó quando jogado ao rio. Suspeito estar este “parecimento” permitindo a possibilidade de comunicar a ideia de morte e suas implicações através dessas duas formas: a embriaguez sendo uma forma de morte, uma quase-morte pois ocasião de possíveis trocas de perspectivas, assim como “morrem” os peixes, dentro do rio, ao se embriagarem com o timbó (Cf. Lima, 2005)¹³⁸. Estaríamos diante da mesma coisa quando se utiliza a folha x, porque

¹³⁸ A língua wajuru torna evidente a associação entre a bebida e a morte: o verbo intransitivo */paga/*, embriagar-se, é também utilizado para a ação “morrer” (Nogueira 2011: 99). Durante as festas, diz-se, os espíritos vêm beber da chicha: tema de uma música makurap onde se canta, através de paralelismos, que os espíritos estão todos bêbados. Para maiores detalhes ver Soares-Pinto (2010). Quero ainda registrar, como o fiz no segundo capítulo, que, sob o efeito da chicha, os Djeoromitxi cantam uma música em que se dizem peixes tontos na beira de um lago. As estrofes começam sempre com a seguinte frase: *Pabekati bo*, quer dizer, “parecidos com pabekati”. Sendo *bo* sufixo que indica semelhança, e *pabekati* substantivo próprio que designa um peixe cuja espécie não pude identificar, mas que me dizem ser um peixe de aspecto pequeno e olhos vermelhos, que não oferece resistência na

parece o focinho dos porcos, na forma de “banhos” no corpo dos caçadores que desejam pregar porcos? Creio que sim, na medida em que trata de produzir um efeito sobre outros corpos ou outras perspectivas, utilizando as semelhanças para melhor se visualizar as diferenças¹³⁹.

Quando se sabe, pelas viagens de um pajé poderoso, que *mitaka*, “peixe cará” (*Geophagus brasiliensis*) é a pamonha do povo sub-aquático, um referente absoluto é abolido e, no lugar, re-distribuído “parcialmente”: trata-se, suponho, de uma figura de síntese disjuntiva ou exclusão imanente, apoiando-me no vocabulário deleuziano de Viveiros de Castro (2008). Uma devir-peixe da pamonha ou devir-pamonha do peixe, no sentido que “um devir é um movimento que desterritorializa ambos os termos da relação que ele estabelece, extraíndo-os das relações que os definiam para associá-los através de uma nova “conexão parcial” (Viveiros de Castro 2008: 102-103).

Da circulação da semelhança são gerados sentidos particulares das diferenças, que não seriam passíveis de serem propostos pelas formas ou imagens tomadas isoladamente (borbulha de chicha “é como” timbó; por exemplo)¹⁴⁰. Por outro lado, diferenças extensivas são re-distribuídas, e associadas a numa nova relação (um peixe é a pamonha do povo do rio). Seriam talvez soluções *ad hoc*, das quais os especialistas ou mensageiros primeiros são os pajés. Creio que aqui estão duas características dos pajés amazônicos, notadas por Viveiros de Castro: um correlator e um operador real das diferenças (a primeira função submete a segunda). O autor argumenta que a atividade xamânica estabelece correlações e traduções

pescaria com timbó, morrendo facilmente. É necessário igualmente remeter o leitor ao trabalho inspirador dessas asserções: uma bela etnografia, para se dizer o mínimo, sobre as relações entre a bebida fermentada e a problema da perspectiva, encontrada em Lima (2005).

¹³⁹ O sentido de expressões “como se” ou “parecer com” foi explorado em outras paisagens etnográficas. Entre os Pirahã, Marco Antônio Gonçalves sublinha “a construção de diferenças-contínuas entre seres dos Cosmos” (2001: 36) em virtude de uma teoria específica da ação que, neste contexto, “empresta atividade aos seres envolvidos nos processos, [...] como algo que transita e diferencia” (: 37). Prossegue o autor dizendo que “ação produz uma equivalência entre os seres, seja pelas substâncias que compartilham, seja pelo modo como se apresentam na cosmologia: seres homólogos ou análogos mas não iguais. Assim, a equivalência entre os seres não significa igualdade, mas os “faz parecer” e constitui a possibilidade de eles entrarem em ação (:38)”. Trata-se do sentido da equivalência como possibilidade de interação, não obstante resultar não no estabelecimento de uma identidade entre os seres, mas na constituição de diferenças em contínuo: quando os seres entram em relação, o que acontece “é um aprofundamento da diferença e não o estabelecimento da igualdade” (:38).

¹⁴⁰ Observe-se, de passagem, a recorrência desta circulação da semelhança na análise transformacional dos mitos, nos quais a repetição sucessiva de um tema ou termo, num conjunto de termos e relações entre diferentes mitos, acaba por gerar a diferença como sentido desta repetição: “Cada mito”, diz Lévi-Strauss, “parecendo insistir gratuitamente num detalhe insignificante e teimar nele sem razão declarada, na verdade busca dizer o contrário do que diz a esse respeito um outro mito” (2011:668).

entre os mundos perspectivados de cada espécie natural, na “busca de homologias e equivalências ativas entre os diferentes pontos de vista em confronto” (2008: 97). Esta seria uma atividade mais localizada no polo do totemismo; entretanto, seria preciso ainda observar a atividade sacrificial, que em certa medida submete a primeira atividade. O autor diz:

“o xamã ele próprio é um ‘relator’ real, não um ‘correlator formal’: é preciso que ele passe de um ponto de vista a outro, que se transforme em animal para possa transformar o animal em humano e reciprocamente. O xamã utiliza – substancia e encarna, relaciona e relata – as diferenças de potencial inerentes às divergências de perspectivas que constituem o cosmos: seu poder, e os limites de seu poder, derivam dessas diferenças” (IBID.)

Creio ter já esclarecido como o pajé entre os Djeoromitxi e povos vizinhos parece ser este operador real, em que pese algumas correlações formais possam ser visualizadas. Para concluir a discussão sobre a analogia entre a guerra e a caça, uma outra elaboração é ainda possível. O universo transformacional em que os seres se movimentam, e pelo qual podem ser capturados, muitas vezes dá vazão à ideia de que as pessoas são “fluídas” e que entre elas jorra um caldo incessante e infinito de relações. À elaboração dessa fluidez não raro está associada a ideia de que os modelos sociológicos de parentesco e constituição grupal devem ser capazes de estabilizar termos e relações neles projetados a partir de dados etnográficos nem sempre submissos a essas distribuições. Ora, a possibilidade de transformação das pessoas em não-humanos, em particular, requer que se estabeleçam procedimentos muito precisos para sua estabilização. Disso se ocupa o processo de parentesco: não se pode casar com uma cobra achando que se trata de uma linda mulher, não se pode tomar da chicha lava-mãos sob o risco de se tornar panema, são alguns dos exemplos que já abordamos. Os procedimentos não podem ser ‘fluidos’.

Por outro lado, sabe-se que na verdade os modelos sociológicos devem ser dialéticos o suficiente para poderem gerar ininterruptamente as suas diferenças, já que estão, caso a caso, submetidos à duração. Neste sentido, o corte necessário ao fluxo de relações e a estabilização de um corpo (humano) não é de natureza diferente aos modelos indígenas elaborados: pessoas e sistemas têm em comum o fato de estarem submetidos à entropia e à diferença que deve ser mantida interiormente como seu motor, prefigurando uma dualidade em perpétuo

desequilíbrio. Pois o que resta como irredutível é justamente esta diferença intensiva, esse contínuo diferenciador do qual ninguém escapa, e que aproxima a todos da total aniquilação. Pajés são mais aptos a resistir a esta entropia, cujo idioma, um tanto paradoxal, é o da distância: num mundo marcado pelo atrator virtual, a distância (frente a coletivos humanos e não-humanos) é o modo como uma aldeia se sustenta, e, ao mesmo tempo, é o destino de todos (“a gente não morre, a gente diz que foi embora”). Vejamos.

4.6 Um marido traído

Páginas atrás, no capítulo anterior, eu afirmei que os pajés podem levar uma vida alhures sem morrer para seus parentes na terra, com a condição de não estabelecer nenhuma aliança de casamento com as pessoas com as quais convive no plano invisível para não pajés. Com a condição, enfim, de não se oferecerem como dádiva para outro grupo “local”, como no caso das mulheres/humanas que se espalham e se interpõem entre linhas agnáticas coaguladas em assentamentos territoriais em torno de um chefe. É o momento de explorarmos essa restrição, que me parece uma característica digna de nota, já que abundam na literatura amazônica os exemplos dos casamentos dos pajés com esposas jibóias ou esposas onças.

Sobre os Katukina (de língua pano), Coffaci de Lima observa que o conhecimento xamânico é obtido “a partir do estabelecimento de uma relação de aliança com seres sobrenaturais. A afinidade comanda as relações exteriores de xamãs e rezadores que passam a ser acompanhados de suas esposas” (2000: 140). A autora registra que conjugalidade é o idioma para relação estabelecida entre os especialistas xamânicos e o espírito da serpente (*rono yushin*), moradora da profundidade das águas, acrescentando ainda: “o próprio espírito da serpente é descrito como uma mulher sedutora” (ID: 113). Com efeito, o tema do casamento entre pajés e mulheres espíritos, diz a autora (:114), estaria presente no conjunto da família lingüística pano, guardando elaborações diversas. Em seu estudo, podemos encontrar inúmeras referências sobre o tema:

“Saladin d’Anglure e Morin (1998) escreveram um artigo sobre o ‘casamento místico’ entre xamãs e espíritos entre os Shipibo-Conibo. Segundo os autores, uma parte significativa das abstinências que um xamã tem de observar, particularmente a sexual, deve-se ao ciúmes da esposa onírica. [...] Entre os

Marubo, Montagner Melatti (1985:409-410) escreveu que do relacionamento íntimo entre os xamãs e os yobe (espíritos benevolentes), os primeiros podem vir a constituir uma 'família espiritual'. Nos resumos biográficos que ofereceu dos especialistas xamânicos, consta o caso de um xamã, Tomás, que selou seu casamento místico quando tinha apenas 18 anos. Sua esposa mística auxiliava-o nos ritos de cura e acompanhava-o nas viagens extáticas. Dessa união o casal gerou um filho. O xamã Tomás teria reunido-se à sua família mística após sua morte. À diferença dos Katukina e dos Marubo, o 'casamento místico' na concepção dos Shipibo-Conibo marca não o princípio, mas o resultado de um 'longo processo de preparação e aprendizagem' (Saladin d'Anglure & Morin 1998:56)" (Coffaci de Lima 2000: 138-139).

Em uma nota de rodapé, a autora ainda nos brinda com um arrazoado de referências que extrapolam os grupos pano. Ela diz:

"Entre os Wari", segundo Vilaça (1992:83 e 1999:248) a iniciação xamânica é marcada pelo compromisso futuro de uma 'união mística', uma vez que uma menina é oferecida ao iniciando. A união carnal com a esposa onírica só se efetiva com a morte do xamã. Caso ocorra antes, ele morre. Na Amazônia colombiana, o xamã siona, segundo Langdon (1992:132), transforma-se em jaguar e visita suas famílias 'no outro lado', onde 'tem esposa e filhos jaguares'. Além destes grupos, cabe citar que numa região próxima dos Shipibo-Conibo, os Piro identificam a 'mãe da ayahuasca' como uma mulher bonita, que auxilia os xamãs na identificação e cura das doenças. A abstinência de sexo que os xamãs têm de observar deve-se ao 'ciúmes' da 'mãe da ayahuasca', mas Gow (1991:238) alertou que não a concebem como uma 'esposa', como parece ocorrer também entre os Campa do alto Tambo" (Coffaci de Lima 2000: 138, nota 20).

Tendo por base estas referências, creio ser possível dizer que o tema das uniões conjugais de pajés com mulheres espíritos, bem como os efeitos dessa relação, formem um grupo de transformação cujos objetos provavelmente se multiplicam conforme nos deslocamos de um campo etnográfico ao outro. Provavelmente os pajés djeoromitxi, e em particular o

xamanismo experimentado por Marcos, estejam mais próximos dos Wari' descritos por Vilaça no que toca à inunção da morte (do ponto de vista de seus parentes) caso um pajé se case com uma mulher-espírito. Por outro lado, não tive notícias de que meninas são oferecidas aos iniciandos, como entre os Wari', mas somente o desejo de uma bela mulher casar-se com Marcos: desejo que ele, de fato, vem evitando. Assim, se entre os Wari' esse é o destino de um grande especialista, entre os Djeoromitxi o que parece estar em foco é perigo de que esta relação interrompa a vida de pajé entre seus co-residentes da aldeia. Todo pajé morto, vimos, é um perigo para a vida na terra.

Por seu turno, diferentemente do xamã siona, os filhos de Marcos (suas onças) não são fruto de uma relação de conjugalidade com uma mulher-onça, mas provindos dos corpos de outros pajés, em particular, de seu pai. Cabe ainda observar que, tal como entre os Piro, a abstinência sexual que os pajés djeoromitxi devem observar não diz respeito (ao menos não manifestamente) a uma relação com uma esposa-espírito, mas a um corpo que deve ser preparado para aguentar o peso de suas armas. Ao seu passo, quando comparado ao xamanismo pano, o xamanismo djeoromitxi não faz das cobras constritoras uma bela mulher casável, mas um velho avó de quem são obtidas as armas ou poderes de um pajé, como vimos anteriormente. Evidentemente a relação de afinidade potencial, tal como proposta por Viveiros de Castro (2002), está em jogo em todos esses casos: não há motivos para negá-la, mas, justamente, perceber que entre um povo e outro se interpõem minúsculas transformações sobre um mesmo eixo paradigmático.

No tocante à etnografia djeoromitxi, exploraremos a interdição de casamento com mulheres-espíritos por um atalho, ao considerarmos um espírito magnificado (“dono de si mesmo”) como as jibóias, mas diferentes delas, os gaviões. Foi inicialmente um marido traído quem se transformou em gavião. Prestemos atenção à características desta transformação, por meio da história narrada por Marcos:

“Gavião: foi gente que virou gavião. Era um rapaz, ele tinha uma mulher e a mulher dele começou a fazer traição, gostar de outro. E ele não gostou, ele se desgostou, e pensou muitas coisas ‘Está bom!’. E ele andava no mato, desgosto, pensando o que ele ia fazer. E ele pensou de tirar um tipo de planta do mato, é uma árvore, ele tirou e deu coceira nele. E aquilo ele queimou e

aquela fumaça dava nele. Ele coçou, coçou, coçou. Começou a se coçar: coçou, coçou, coçou, coçou. E noite todinha chorando, o dia todinho.

Quando foi de manhã ele se sacodiu, e já nasceu pena nele e ele falou para mãe dele: -'Eu vou embora, mãe. Mas eu vou pegar o marido dessa mulher. Eu vou matar ele'.

-'Mas como é que tu vai pegar ele? Se tu já vai virar pássaro?'

-'Eu vou pegar ele, ele vai pagar, e não vai mais fazer isso com ninguém'.

Então ele saiu chorando, ficou em pé, e saiu já andando, sacudiu, sacudiu, sacudiu, daí voou. No meio, do alceiro do terreiro tinha uma árvore de mogno, alto. Sentou lá em cima do galho, ficou lá chorando, pegou o machado, o machado dele que ele partia lenha, derrubava mato, furava aricuri para criar *hanõ* [suas larvas]. Daquele machado ele grudou, para ser o bico dele. E as flechas que ele tinha, o arco, ele fez a unha dele. E ficou lá, o dia todinho chorando. Mas só que ele chora do jeito que ele chora, e não do jeito que a gente chora: ele já mudou de choro. Pois é, dia todinho assim.

Seis horas da tarde, foi lá na casa da mãe dele, pegou a rede dele e voltou. De manhã ele veio, pegou mão de pilão que ele tinha e deixou lá em cima. No outro dia de manhã ele falou: 'Hoje eu vou lá'. E ele saiu cedo, foi lá acocar o homem, que estava com a mulher dele. E o homem tinha um lugar onde ele ia fazer a necessidade dele. E ele chegou lá. O homem levantou. E a mãe dele falou: -'Onde tu vai hoje?'

-'Eu vou ali no mato, *nitiri* [defecar].' E a mãe dele falou:

-'Cuidado, aquele homem que tu tomou mulher dele está por aí te perseguindo'. E ele foi e falou para mãe dele:

-'Para ele tem esse aqui!'. Pegou a flecha e saiu para o mato.

-'Deixa ele'. E ele saiu, isso eram seis horas da manhã, todo mundo acordado. E então o homem veio, ele estava escondido em uma moita. Ele olhou por todo canto e sentou, e ele veio por detrás. *Tchpá*, pegou assim [no peito]. A unha dele é grande, né? Pois pegou assim... e o homem gritou!

Subiu, lá onde estava a rede e o cocho que ele fazia...pisava milho, chegou lá e só deu um. Por isso, na nossa história, nós acreditamos que quando ele pega um macaco ou uma cotia, ele só dá um. A gente não tem esse nosso moleiro na cabeça? Então, ele só fura aqui.

E o homem estava gritando e ele só deu um *póh* com o bico dele, que era o machado dele. E o homem calou. E a mãe do rapaz falou:

-‘Bem que eu falei para ele, eu avisei ele, mas ele é teimoso e agora está aí, deixa aí, ninguém vai fazer nada não’. E ele foi, comeu o homem todinho. E pronto, ficou lá.

Cada uma merda dele, que ele fazia o cocô dele lá de cima, cada uma merda dele era um tipo de gavião, que se transformava. E ele ia ensinando, botava as unhas nos bichinhos e falava:

-‘Você vai comer isso, você vai comer’.

Por isso que existem vários tipos de gavião, uns comem carangueijo, outros comem calangos, cobra, outros comem passarinhos, rato, outros comem nambu: foi isso que ele ensinou. E ele comeu aquele homem e foi embora: chorou, chorou, chorou, rodou por cima e foi embora. Esses que ficam por aqui, esse gavião real que falam que é grande, esses não são ele, não! Ele foi embora, não sei onde.. para onde que tem esse gavião grande que chamam águia?

N: Tem lá nos Estados Unidos.

É para esse rumo que ele foi. Não ataca até gente, né? Ele é bem grandão! É esse homem que virou gavião! É esse rapaz aí, ele não ficou aqui no Brasil, nem aqui em Rondônia: ele foi embora, está em outros países! Ainda bem que ele foi para longe, porque se ele tivesse aqui ele perturbava muito a gente, desgostoso. E era assim. Foi assim que apareceu esse gavião.”

Morrer é também glosado como “ir embora”: “a gente não diz que a gente morre, a gente diz que foi embora”, explicava-me José Roberto certa ocasião. Mas vimos que este afastamento, não obstante, implica que, nesses outros lugares, outras alianças estejam sendo feitas, sejam

alianças de casamento, sejam porque um pai está com saudades dos filho e o leva para morar junto dele no céu. No caso do gavião, é o inverso que se procedeu. Foi porque seu casamento foi desfeito que, desgostoso, esse marido/gavião partiu, para bem longe.

No mito, um marido traído torna-se gavião por uma série de acoplamentos corporais. De seus principais instrumentos para a produção da conjugalidade, a saber, seu machado e suas flechas, o marido traído confeccionou seu bico e garras, que o permitiram matar o amante de sua esposa. Depois de transformado, o marido torna-se antropófago e consome aquele que o destituiu de uma esposa. Sua partida se realiza depois que ele se torna não-humano: transformação que, podemos dizer, implica em sua morte, para seus parentes da terra. Atualmente, a morte de um parente é o índice de que ele sofreu transformações: pode ter se tornado aliado das cobras ou de um dono de árvore ou, na pior das hipóteses, ter se transformado em “É” ou, ainda, ter ido se reunir aos seus parentes no céu (caso tenha morrido, como dizem, “de doença”, isto é, pelas flechadas de algum “espírito”).

Dos excrementos do marido/gavião, surgiram todos os outros gaviões hoje conhecidos. No mito, essa diferenciação foi realizada por meio de uma excreção, e pela sentença do marido/gavião, que procedeu por distinguí-los por meio dos modos alimentares. Esta excreção é, com efeito, o índice do *obscurecimento* do destino do corpo do traidor, já que foi completamente consumido pelo marido tornado gavião. Lembremos que o produto dos eventos das mortes atuais é a diferenciação do destino *pós-mortem*. Pelas características dos eventos de morte, são estabelecidos coeficientes de alteridade entre os espíritos que seguem para o céu e os “É”. Note-se que o destino do corpo do traidor no mito se aproxima daqueles das vítimas de homicídio. Se esses últimos são comidos pelos urubus e seu sangue os transforma em “É”, aquele foi comido por um gavião.

No seu lugar, o que é *revelado* é o destino do marido traído, e chama-se atenção à extensão de seu corpo transformado. Ele voa para muito longe, perfilando um sumidouro no horizonte: “ele não ficou no Brasil, nem em Rondônia”, dizia Marcos. Tenho a impressão que é justamente a capacidade de atração exercida por este espaço intensivo e invisível, aqui realizada por um marido traído, o que impede que os pajés, ou, mas especificamente, meio-pajés, como Marcos, casem-se em outros “grupos locais trans-específicos”. Ocorreria de eles por lá ficarem, e não poderem realizar o exercício da conjugalidade na terra: eles estariam inexoravelmente distantes e tornar-se-iam tão perigosos quanto o gavião que está nos Estados

Unidos¹⁴¹. É preciso dizer que este problema não acomete velhos pajés ainda vivos e plenamente formados. Talvez porque já tenham aprendido a controlar plenamente o perigo embutido em seus corpos, é que possam manejar com maestria esse espaço intensivo. Não raro, seus outros *corpos (duplos)* já estão no céu: fortes, bonitos e jovens, por vezes acompanhados por esposas que já morreram, ou, como no caso do Kubähi, que está acompanhado por Wadjidjiká (ainda viva), a qual mantém a sua roça e para ele cozinha. Um outro caso, mas ao avesso, foi-me relatado: a filha de André, falecida ainda criança, agora está moça no céu, e produz chicha para seu pai toda vez que ele volta para aldeia, vindo de alguma cidade dos brancos.

Isso não quer dizer que pajés em formação não possam vencer a distância até o céu. Eles podem com efeito mudar as suas coordenadas para visitar seus parentes que lá estão e trazer notícias. O problema é que eles ainda não podem duplicar-se sem maiores problemas e por isso resistem à sedução de alguma mulher-espírito. Há ainda outros seres que eles visitam, os quais podem ocupar as posições de doadores justamente porque, por meio do que fornecem, permitem aos pajés estabelecerem outras relações de “afiliação” e de conjugalidade propriamente humanas. Aos pajés são também imputadas capacidades inseminativas como forma de auxílio aos casais que têm dificuldade em engravidar. Nestes casos, os especialistas conversam com um casal que vive no céu (Djokoni e Djokoniká) e criam muitas crianças. Desse casal, os pajés pedem uma alma/duplo (*hinõ*) e logo o inserem na barriga daquela que deseja engravidar¹⁴². Pode ser que os pajés inseminem desta forma sua própria esposa. Em todo caso, qualquer mulher mais velha (*kuré: vovó*) “contará os seus filhos(as)” para alguém que acabou de conhecer (como a antropóloga). Ela irá detalhar o modo de inseminação, os eventos na gestação e o nascimento do mais velho ao mais jovem de seus filhos, contando-os nos dedos na mão. Não raro, essa “contagem” pode demorar várias cuiadas de chicha.

Marcos me explicava ser o *hinõ wi*, “caminho dos mortos”, o caminho que os pajés enfrentam para “pegar” tais crianças. Djokoniká, a mãe dessas crianças no céu, “está lá sentada. E tem um nenê na perna, no colo, tem um canela, tem outro no braço, tem na barriga: -‘Eu vim atrás de um nenê desse’, diz o pajé. E ela fala: -‘Qual que tu vai levar? Escolhe aí’.

¹⁴¹ Em minha dissertação de mestrado (Soares-Pinto 2009), registrei serem os “americanos” o protótipo da alteridade branca para meus interlocutores wajuru.

¹⁴² Sendo mestres nos venenos do mato, os Djeoromitxi possuem diversos métodos contraceptivos, além daqueles cujo efeito é a fazer as mulheres engravidarem. Em todo caso, não dispensam a ajuda de uma pajé que possa negociar com Djokoniká.

Mesmo sendo bastante generosa com os pajés que a visitam, Djokoniká, entretanto, retém os filhos que considera – e os pajés assim reportam- como mais bonitos. Esses, são “dela mesmo” e ficam por lá, não descem à terra, observava ainda Marcos. Aos pais da criança trazida pelo pajé e inserida no útero da mãe, na terra, é necessária a observação de cuidados extremos: em sua alimentação, na constante prescrição de remédios-do-mato, acompanhamento na mata e rio, bem como respeitosos aconselhamentos. Isso porque, mesmo depois de entregar seus filhos aos pajés que a visitam, pode ser que Djokoniká (porque ciumenta e zelosa) leve seus filhos de volta para o céu, o que frequentemente será codificado nos ataques por onças. Uma outra possibilidade seria de que a morte da criança possa advir da insatisfação dessa criança com os cuidados recebidos por seus pais “terrestres”: “Porque se ele machucar e ele se assustar assim” contava-me Marcos, “ele vai embora de volta, já pega o caminho de volta: pois já sabe da onde ele veio. E ele vai embora, chega lá e ele fala para a mãe dele: -"Voltei de novo. Mamãe não me quis lá não".

Disso creio que podemos reter o seguinte: a distância de que fala o mito do marido gavião, quanto a que se mantém como virtual e possível para todos na terra, refere-se a um contínuo intensivo e diferenciado. Não à toa, a morte é a sua melhor metáfora, pois é por meio dela que se criam meios de compreensão sobre a natureza das potências com que lidam todos. Se o pajés são os mensageiros dessas relações, é porque têm em seu corpo armas que lhe permitem transitar entre vivos e mortos. Esta capacidade, todavia, não escapa ao fato de que a aliança é sempre perigosa ou demoníaca, mesmo para aqueles que permanecem armados.

4.7 Pirori

Não só aos filhos de Djokoniká se referem as relações de reciprocidade ou fecundação cósmica entre céu e terra. Há o caso dos espíritos *pirori*, espécie de guardiões ou protetores, que acompanham os mortos que seguem pelo *hinõ wi*. Ao questionar Marcos sobre as características de tais espíritos, ele respondeu-me peremptoriamente: “São os anjos”. Meu interlocutor associava tais espíritos com crianças que morreram prematuramente, mas também nunca deixou de observar tratar-se de um coletivo independente ou “visto à distância”, na expressão de Calavia Sáez (2006: 349), já que ele mesmo nunca os tinha encontrado. Marcos dizia:

“Não tem aquele tal de anjinho, que os brancos falam, que fica rodando, e fica *pipipi pipipi pipipi*? Mas esses, para nós, são criancinhas que não souberam viver junto com a gente e foram embora. E lá eles querem mamar, querem beber, querem comer. Na nossa tradição, quando escutávamos isso, saímos com mingau de chicha, botávamos na cuia, levantávamos ‘Toma, bebe!’. As mulheres tiravam leite do peito, botavam numa vasilha: ‘Toma aqui! Mama!’. Ele não desce, mas o espírito dele vem aqui, bebe, toma o leite que a mãe está dando e vai embora: e eles se conformam, e fala ‘Mamãe ainda gosta de mim!’. Claro, quem é que vai esquecer de um filho ou filha da gente?”.

Pode-se dizer então que os *pirori* são espíritos que foram destituídos de sua posição de receptores quando vivos. E, agora, quando mortos, podem ainda manter uma comunicação com viventes na terra. Entretanto, as opiniões não são unânimes, e a designação *Pirori* pode se referir a um conjunto indeterminado de espíritos celestes, cuja representação é bastante diferente das ações de proteção vinculadas por Marcos. Essa é a interpretação fornecida por José Roberto, irmão de Marcos:

“São os homens do céu, eles moram lá, e a gente acredita que lá tem outro povo, mas só o pajé tem contato com eles. Mas ontem eles assustaram a gente, mas é que eles estavam em festa, vocês escutaram zoadá no céu ontem??? Fazia *pooffff*, parecia assim um monte de ave voando. É uma zoadá que a gente escuta mas não consegue ver nada, e então falei para meus filhos: “Vocês escutaram, parecia que estava ventando, *uuuuuu*, aquela zoadá doida lá em cima?” E o meu menino: “A gente escutou”. Então, pois é, esse é o *Pirori* que está lá dançando”.

O *hinõ* (almas ou duplos) dos mortos que não morreram assassinados seguem por seu caminho até alcançar o céu, o *hinõ wi*. Essas almas enfrentam uma série de dificuldades para chegar nesse terreno tão limpo e bonito, que certa vez Marcos me disse parecer feito de algodão. As aves que cantam de dia, caso cantem a noite, são índices de maus presságios, pois seu canto indica que o espírito do morto (que pode ainda, com efeito, manter um corpo sobre

a terra) está passando pela casa dele, no *hino wi*. Foi assim na noite de falecimento de Kubähi: *waká*, um gaviãozinho, não parava de cantar! Um bando de papagaios voando à noite também pode pressagiar que o caminho está sendo feito pela alma de algum parente.

O céu é um local onde se leva uma vida entre parentes bastante semelhante à vida na terra: na produção de roças, bebidas fermentadas e na alimentação com produtos da mata e caçaria. Como vimos, faz-se a essa similaridade uma exceção de todo importante: de velhos, os corpos *hinõ* começam a rejuvenescer, e, a cada camada do céu, tornam-se mais novos, até que, na terceira camada, desaparecem por completo: “Só resta um vento, que corre para lá e para cá. Não existe mais espírito, ponto final naquilo ali”, lembrando a fala de meu interlocutor transcrita no capítulo anterior. Essa entropia *standart* é consistente com a concepção de que não há uma circularidade fechada ou circulação infinita das almas: o mesmo acontece com os *yuxi yaminawa* (Calavia Saéz 2006: 357), mas não ocorre entre os Wari’ e Jívaro, por exemplo. As almas *djeoromitxi* não voltam a nascer na terra e, mesmo as crianças provindas do céu e inseminadas pelos pajés morrerão, tendo o mesmo destino que as outras que “são daqui mesmo”, conforme me deixou saber Marcos.

Calavia Sáez ainda nos diz que o *yuxi* pano se refere a uma:

“humanidade molecular e de infinita diferença, região de indiscernibilidade entre o humano e não-humano, alheia às diferenças substanciais e discretas do universo dos corpos, os espíritos são, para os especialistas no assunto (isto é, os xamãs), a fonte dos significados [...] glosado como espírito, mas não incorpóreo, pois não se opõe a corpo, mas é sobretudo um modificador que indica um limite formal” (2006: 347).

O *hinõ* *djeoromitxi* assemelha-se ao *yuxi yaminawa* nesta acepção, e também por apresentarem um atributo de “sumidouro”, ainda que *hinõ* *djeoromitxi* retenha um caráter de adiamento, quando posto em relação aos duplos pano (o *hinõ* desaparece por completo depois de três camadas de céu). Tomando atenção a essa consideração, é preciso observar que o *hinõ* *djeoromitxi* interfere no mundo dos vivos tanto quanto possível: por meio de uma ação à distância, ou de um comércio de informações entre vivos e mortos. Não posso esquecer das ocasiões quando o barco de Wadjidjiká foi acossado por grandes tempestades, indicando o ciúmes conjugal de Kubähi; ou de que os antigos pajés falecidos visitam seus filhos em sonhos, fornecendo-lhes nomes, conselhos ou alguma engenhosidade. Contudo, não creio que o *hinõ* transforme-se em *pirori*.

Qual então o motivo desse coletivo distante representado pelos *pirori*, cujas características são incertas e pouco conhecidas, mas que, não obstante, fazem-me crer meus interlocutores sempre terem estado “lá”, e deste modo são referidos como “o povo do céu”? Há ainda informações adicionais dos Pirori, que outrora podiam ser vistos na terra por meio da fumaça do tabaco dos grandes pajés de antigamente: “como num cinema”, alertou-me certa feita José Roberto. Essa informação adicional provém do mito do “homem de pedra”, contado por Wadjidjiká a seus filhos e netos e que eu pude escutar:

“Na aldeia kurupfũ existia um homem que gostava de comer gente. Não se aguentava em ver meninas e meninos novos, bonitos e gordos que logo matava e os comia. Até que ele comeu o filho do cacique, que, furioso, foi atrás dele. Então ele foi embora para o mato, onde encontrou Bzizinõtxi, que o interpelou:

-‘Tu comeste muita gente, meu neto?’

-‘Eu comi! Eu comi muita gente!’, ele falou.

-‘Então, tá bom!’. Bzizinõtxi pegou o machado dele, dizendo:

-‘Será que o senhor é duro, como eu? Será que é duro como eu? Vou experimentar!’.

Ele experimentou: pá na cabeça dele e rachou a cabeça dele.

-‘Ah, tu é mole assim, mas assim mesmo come gente!’.

O homem caiu ferido, e nisso Bzizinõtxi o retalhou e retirou toda a sua carne, colocando no cofo. Pegou um monte de pedra e colocou no lugar da carne: tripa, tudo, no bucho, tudo, até dedo, tudo, unha, olho, tudo. Quando terminou, escondeu a carne que ele tirou, colocando o cofo longe, para ele não ver. E então chamou espírito dele, e bateu na cabeça dele, falou:

-‘Levanta! Meu neto! Levanta, meu neto!’.

Ele levantou de novo, ficou sentado, sem jeito. E mostrou assim:

- ‘Que carne essa? E esse daqui que carne é?’, disse

-‘Eu não sei! Eu não sei”, ele falou. “Será que o senhor está bom agora igual a mim? Eu vou experimentar agora. Vou experimentar’.

Pegou um machado e *tóh!*. Quebrou o machado: já é pedra!

- ‘Agora sim, agora tu vai comer gente! Tu vai comer mais gente agora. Agora tu está bom! Não vê eu? Não vê eu? Eu comi muito gente também! Me experimenta!’.

E esse Hawapi experimentou esse Bzizinõtxi, e quebrou machado também.

-‘Ah, nós dois estamos bons. Agora tu vai comer mais gente’, falou assim pra ele.

E o homem foi embora, e Bzizinõtxi levou carne dele para comer que tinha escondido no cofo, que estava cheio. Chegou e dormiu, diz que tinha tanta chicha e tinha menina nova, dançando. E ele matou na frente de todo mundo! E comeu, cozinhava, comia, assim na frente de todo mundo. Não tinha medo mais não, porque já virou pedra. Comeu três vezes, e matou filho do cacique.

- ‘Esse homem vai nos acabar! Vam'bora caçar, para matar ele’.

E essa gente pelejava pra matar Hawapi: flecha não entrava. A flecha não entrava, não.

E ele foi caçar, matar macaco: caça pra ele comer. Deixaram. Dançaram e já mandaram fazer chicha:

-‘Faz chicha, mulherada!’.

A mulherada fez chicha e dançaram com ele três noites seguidas, e a caça estava no moquém. Botaram chicha até na boca dele, no algodão, para que ele dormisse.

-‘Mas estou cansado’.

Ele estava sono e botavam mais chicha na boca dele. Até que o colocaram na rede e ele começou roncar, roncar, roncar. E enquanto estavam dançando, cada qual ia para o céu:

-‘Vamos embora. Nós vamos’.

E foram subindo para o céu amarrados em um cipó, pois naquele tempo o céu era pertinho, pois era baixinho. Amarraram lá, e subiam na casa, agarra no cipó e vai subindo. Tamparam macaco prego e deixaram a caça no moquém para ele comer. Deixaram uma menina e um menino que não tinham mãe, e também deixaram uma velha, para ele comer, mas ele não comeu nenhum deles.

Subiram todos no cipó e ele não acordou, ficou dormindo. Não tinha ninguém e por isso estava silêncio, e então ele acordou e ficou olhando.

-‘Aonde foi gente, será? Me deixou. Então, para isso que me castigaram, para me deixarem. Vocês podem me deixar, mas eu vou atrás! Porque eu vou acabar com vocês!’.

Lá estavam escutando que ele estava conversando sozinho aqui.

E ele foi tomar banho no porto, pois pensou que estavam tudo lá. Mas nada. Chegou, ficou sentado. Pegou o moquém, e ficou cortando, *toc toc toc*, e comendo.

‘Tu quer?’, disse, ‘tu quer macaco?’. Começa a falar. ‘Tu quer macaco?’. Disse: ‘Eu quero’, respondendo. Mas ele mesmo que tá respondendo. –‘Quer comer macaco?!’ –‘Eu quero!’, falava assim. Falava para ele mesmo e ele mesmo respondia. Comia, e dava caça para o esteio da maloca:

-‘Tu quer comer?!’. ‘Eu quero!’, falava assim. Ficou sentado aqui pensando. Pegou a menina e fez a velha virar sapo.

-‘Tu vai cantar! Tu vai cantar *tru, tru, tru*’, estava ensinando.

O menino que sem pai e nem mãe, naqueles tempos menino que não tem mãe ninguém cria, não: e virou sapo. Pegou a velha e virou de novo com aquele [tipo de morcego] que está no mato. Pegou esse algodão e fez isso de novo: virou lagarta que ferra gente. É, ele virava. Mandava ferrar, ele ferrou e gritou, gritou.

-‘Não doeu muito, não. Doeu pouquinho’.

Virava tudo: esse breu que nós temos na maloca, ele virava e essa linha de algodão, virava aranha. Virava e mandava morder e gritava.

-‘Ah, doeu pouquinho!’.

Na maloca nós temos pulseira, e virou piolho de cobra e mordida ele, e ele gritava.

-‘Não doeu muito”, disse.

Chorando, sozinho, pegou esse algodão, puxou, puxou e virou cobra que mordida ele. Gritava, gritou, gritou, gritou o dia todinho, diz que gritava, gritava, gritava. Por isso que cobra dói.

-“Esse aqui dói demais, quase eu morri!’, falava sozinho pois não tinha ninguém para acompanhar. A madeira, ele virava para sucuri. Ele virava tudo, tudo mesmo. Até que acabou. E ele perguntava para a rede.

-‘Onde teu dono foi?’.

-‘Foi pro céu’, a rede falava.

Ele perguntava para o marico, mas o marico não contava, porque nós carregamos ele [como filho].

Até que terminou tudo, tudo mesmo. Ele sentava, e comia. Ele então destampou o macaco prego e o macaco saiu *tuk tuk tuk tuk*. Foi o macaco quem descobriu o cipó até o céu. Pegou casa, e pegou esse cipó que essa gente subiu. Foi e ele saiu.

- ‘É, é aí mesmo que vocês foram. Mas vocês ficaram com medo de mim. Mas eu vou comer vocês! Eu vou atrás de vocês!’. Pegou a rede dele e amarrou:

-‘Eu vou também! Vocês me deixaram, mas eu vou!’, falou.

E esses que foram para o céu estavam escutando:

- ‘Ó, ele já vem. Ele já vem!’.

-“Vocês ficaram com medo de mim, eu vou. Eu vou acabar com vocês!”

Subiu, subiu, subiu, quando já estava perto para entrar, eles mandavam subir esse céu. O céu subia, subia, subia, até que não dava mais. Então soltaram o cipó que haviam subido.

-‘Solta aí!’

Soltaram o cipó e de lá ele já vinha caindo. Então mandaram virar pedra.

- ‘Vira pedra para amolar terçado, para amolar machado. Quebra tudo isso!’

Hawapi caiu de lá. Hawapi era o nome dele. Caiu, *tum!* E virou tudinho pedra, tudo pedraçado. Esses que subiram ficaram de uma vez no céu, não podiam mais descer. Não desceram mais, estão lá! Assim que papai contava para mim e que eu estou passando, que eu conto para o meu filho sobre o Hawapi. Acho que esse virou Pirori: são os de lá que nós chamamos Pirori, gente de lá mesmo. Até criança pequena já tá com cabelo branco, tudo velho, com cabelo tudo branco. É assim que papai contava, e que eu passo para o meu filho”.

A história de *Hawapi* é importante porque amplia um aspecto que minimizei ao tratar do marido/gavião: a atenção bastante detalhada que prestam aos atributos corporais embutidos como partes de pessoas, capazes de transformar pessoas inteiras. Entre o machado e flechas de um marido traído que se tornam seu bico e garras, lembrando a inserção de armas no corpo pajé, e no mito agora em questão, a inserção de pedras no corpo de um ser mitológico: seria metamorfose um bom nome para tratarmos desta disposição *ciborgue* djeoromitxi?

Nestes casos, talvez não seja metamorfose uma expressão feliz, pois imagino que se trata, na verdade, de uma espécie de bricolagem para a alteração, e não de uma identidade unificada que se desdobra em outras ao longo do tempo, como a crisálida, a lagarta e a borboleta, exemplos do “conceito de metamorfose de história natural do ocidente” (cf. Calavia Saéz 2006: 335). Ao contrário, a bricolagem indígena que vimos aqui acompanhando coloca peso no episódio ou no evento, levando a crer que a alternância entre pontos de vistas possa ser gerada pela adição ou retirada de elementos corporais (uma taboca na garganta, um bico, uma garra, um choro, ou pedras no lugar de carne). A alternância entre pontos de vista parece antes ser consequência de uma relação de contiguidade ou acoplamento de elementos corporais específicos, do que da adoção ou retirada de “peles inteiras”, supondo algo subjacente a elas. Partes de corpos animais agenciadas para compor um corpo humano.

Hawapi, por sua vez, faz de elementos inteiros (rede, marico, esteio) ventrílocos de perspectivas: mas é ele que fala consigo mesmo como se fosse Outro.

Um aspecto importante que chama ainda atenção: *Hawapi* comia os seus próprios co-residentes, e não se controlou em comer o filho do cacique, motivo pelo qual fugiu da aldeia. Em sua volta, após ser transformado em homem de pedra, *Hawapi*, sublinhe-se, recusou-se a comer aqueles que foram deixados na terra por seus parentes que subiram ao céu. Logo após, transformava a tudo ininterruptamente e falava consigo mesmo: já não mais era canibal.

Essa predisposição parece nos re-conduzir ao que diz Lima sobre a cauinagem yudjá: “a identidade da espécie não é um aspecto posto em relevo pela noção que as pessoas têm da antropofagia [...] o que há de escandaloso em comer alguém do próprio grupo é menos a humanidade (no sentido da espécie) da vítima que a sua não alteridade, e que a crueldade do agente” (2005: 280). Partindo dessa ideia geral sobre ser a antropofagia em realidade uma semiofagia, porque o que se come é uma posição *alter*, desconfio que *Hawapi* não podia mais ser canibal porque havia já feito diferir a alteridade de seus co-residentes, deslocando-a ao introduzi-la em si próprio. *Hawapi* não é mais canibal porque é já um *ciborgue*: possui um corpo que o permite ocupar diferentes posições. Assim, ele estaria a falar (e a comer) a si mesmo, posto que já havia introduzido/consumido a posição de Inimigo. Creio, contudo, que a reflexão vai um passo adiante.

Essa é, pois, uma história que chama a atenção pela presença do motivo do “homem-só”, frequente em outras paisagens, ao menos entre grupos de língua pano. Calavia Sáez (2006) interpreta o insulamento de um herói yaminawa como atributo daquele que não troca de perspectiva. O homem só yaminawa é só homem, “não há transformação em seu aspecto ou no seu olhar” (Calavia Saéz, 2006, p. 342), e sua condição não deixa consequências, nem mesmo uma descendência. Nesta medida, os Yaminawa diferem de outros grupos pano, como os Kaxinawa ou Yawanawa, para quem os mitos de uma humanidade deixada só “anuncia a origem de uma “verdadeira humanidade”, marcada entre outras humanidades como titular de um regime social e cultural. Segundo Calávia Sáez, por meio de seus mitos, os Kaxinawa “encenam um jogo perspectivista, mas também definem seu ponto de aplicação, [...]o ponto de partida para uma construção ritual do social (ibidem)”. Não acho que seja esse o caso prefigurado no mito de *Hawapi*, ainda que esteja em jogo o estabelecimento de um certo limite. Qual seria?

O “homem só” Kurupfü, na verdade, faz tudo virar tudo: seu aspecto ciborgue o permite impulsionar transformações ininterruptas e algo descontroladas nos outros seres. Ele é perigoso tal qual os pajés poderosos de antigamente. Contudo, na história de Hawapi, desse tipo de descontrole resulta a partida daqueles que se recusam a se verem dizimados (ou transformados) por um homem constituído por pedras. Daí a origem de coletivo de gente que está até hoje no céu, à distância da terra. Esse coletivo, ao ganhar a partida contra *Hawapi*, através do corte de um cipó, o despedaça. O “homem só”, inicialmente resistente às flechadas, acaba por transformar-se em meio de amolar os terçados e machados indígenas. Será puro acaso que a origem desse ponto de vista “do céu” esteja articulada com os instrumentos associados aos brancos?

Uma antropofagia que não distingue entre o Eu e o Outro, pois Hawapi comia seus próprios co-residentes, parece evoluir para uma metamorfose desenfreada: ele fazia tudo virar tudo. Seria isso uma reflexão sobre os brancos? Hawapi falava consigo mesmo, ele mesmo perguntava e ele mesmo respondia. A chicha foi o ardil que permitiu aos índios se livrarem do monstro antropófago e que era, simultaneamente, um “homem-só”, pois não se fazia acompanhar por ninguém. Não posso escapar da impressão de que a chicha (a embriaguez, e todos os mundos que ela revela) seja a resposta (e a vitória) indígena frente à a-socialidade dos brancos, que decorre de sua incapacidade em sustentar o divisor Eu/Outro sem consumir desenfreadamente a alteridade, até dissolvê-la em si.

Parece-me que Hawapi coloca um certo limite ao sistema, marcando um ponto de referência para o jogo perspectivista em que os Kurupfü se vêm embutidos: de um lado, a morte ou dizimação de um homem-só e canibal, antítese da partilha e generosidade que se deve entreter entre parentes; de outro lado, um coletivo de gente, ascendentes do passado, que está até hoje no céu, vivendo como indígenas: têm roça, maloca, chicha e caça. Se estou certa, essas diferenças estão à serviço das reflexões indígenas sobre os brancos: “na sua cidade, tem muitas crianças na rua, passando frio e fome?”, perguntam insistentemente para mim. Avaliações sobre a antropofagia, assim, estariam na origem das distâncias entre coletivos de gente que, não obstante, assustam-se mutuamente por sua alteridade extrema. Isso porque, ao que tudo indica, a antropofagia não é somente uma: há modos e modos de se consumir o Outro.

É por manterem uma posição guerreira frente ao coletivo vivo na terra, que os *pirori*, em suas festas, que chegam aqui como raios e trovões, intentam levar para lá as pessoas daqui. A possibilidade reversa também seria (porque já foi) possível. O problema é que as

peças atuais, e seus pajés, são sempre menos poderosos que os de cima. A oposição aqui descrita como limite vertical é consequência da antropofagia primeva de um homem em cujas entranhas foram introduzidas pedras. Habitam esse limite os “índios do passado” que agora estão no céu. Estes lograram uma distância vertical de seu assassino, o qual não sabia manter *exteriormente* a alteridade necessária à antropofagia, porque a dispôs *interiormente*, englobando-a, aspecto significado por meio da introdução de pedras em seu corpo.

Assim, talvez esse limite vertical possa se desdobrar num horizonte transversal, que evocaria os brancos, que por meio de seus instrumentos de pedra, aço e fogo dizimaram a maloca kurupfũ de antigamente. Esse modelo triangular entre brancos, índios do passado e índios atuais servirá de base para acompanharmos os usos que fazem meus interlocutores do idioma da cultura. É preciso manter isso em mente para passarmos ao próximo capítulo, no qual abordaremos a construção de uma maloca que se “parece” com a maloca de antigamente, mas com ela mantém diferenças importantes. Através desta maloca, lograremos uma exploração complementar da métrica da distância que vimos ser intrínseca à oposição triangular destilada da história de *Kawapi*: entre brancos e indígenas, divididos esses últimos entre aqueles do passado “na maloca” e os indígenas atuais.

4.8 Crítica xamânica

Para notarmos certos paralelos com a reflexão provinda de Hawapi, prestemos agora atenção num sonho de Marcos, no qual o Sol se lamenta por não mais receber dádivas dos parentes de Marcos.

Em meio aos largos goles da bebida fermentada produzida pela esposa de seu irmão, Marcos se dirigiu a sua mãe para, em tom baixo, contar-lhe que na noite anterior havia visitado Tohõ, o Sol. Antes, advertiu de que narraria seu sonho na língua dos *erés*, isto é, em português, pois havia sido “*no eré*” que o Sol falou com ele.

No sonho de Marcos, o Sol lhe contava que estava muito envergonhado, e pensava inclusive em ir embora. Com sua luz, Tohõ vê tudo o que acontece aqui na terra, e tem observado a recorrência das brigas e violências entre as pessoas. Aliado a este fato, o Sol estava realmente envergonhado e aperreado com “as fábricas, as químicas e as queimadas” que os homens fazem. Toda essa poluição estava prejudicando a visão do sol e o seu suspiro. O Sol, que de lá de cima consegue ver tudo aqui embaixo, não estava mais respirando bem.

Assim, envergonhado, aperreado e doente pelas ações dos homens, Tohõ pensava em ir embora. Marcos tentou argumentar, dizendo-lhe que ele não poderia abandonar os filhos que ele mesmo havia criado¹⁴³. Seu comentário não surgiu muito efeito, pois Tohõ comentou logo em seguida: -“Antes vocês me davam colar e chapéu, me agradavam. Agora, estou ficando doente e envergonhado!”

Pela manhã, Marcos acordou muito preocupado, sem disposição até para tomar seu café. Ele levantou-se, saiu em seu terreiro para observar o Sol, ciente de que naquele dia ele iria demorar a se levantar. Foi o que aconteceu. Só depois de muito tempo o Sol apareceu no horizonte: vermelho e inchado, sinal certo de sua vergonha. Enquanto contava seu sonho, Marcos ressaltava sua preocupação sobre o que acontecerá a todos nós, índios e brancos, se acaso o Sol resolver ir embora, e não tivermos mais a sua luz para nos iluminar.

A esposa de Marcos me deixou ainda saber que durante o poente há um minúsculo momento em que o Sol brilha mais, para logo em seguida desaparecer no horizonte. O fortalecimento de seu brilho é efeito da saída de sua casa, quando ele se senta em seu banco no terreiro: “acho que é o último suspiro do Sol”, ela me contava. O momento em que o Sol está sentado em seu terreiro é ideal para os meninos aqui da terra direcionarem seus arcos para o céu e atirarem suas flechas. Assim o fazem para “pegar a profissão do Sol”, isto é, tornarem-se bons caçadores e evitarem o panema.

A recusa em presentear o Sol se alia à capacidade predatória dos Brancos, responsáveis pelas fábricas e químicas que tanto o envergonham. O pai dos homens, aquele que com sua luz vê a tudo e a todos está decerto cansado e doente: não respira mais direito. Esse ponto de vista englobante, de que dependem no entanto índios e brancos, poderia ser plenamente manejado pela relação de reciprocidade (a doação de colares e flechas em troca de um mundo iluminado) que aqueles que o conhecem dizem ser necessária. Não é isso que ocorre mais. Disso posso entender que o sonho de Marcos se refere ao esgotamento de uma capacidade de troca, isto é, de relação, com as potências todas do mundo. Este esgotamento envolveria certamente os meninos, os quais teriam cada vez mais dificuldades em se tornarem bons caçadores. Esse equilíbrio homeostático entre humanos e não humanos é tornado possível a partir do axioma da predação que, note-se, não exclui a troca, mas a metaforiza (ao contrário da relação de predação que os brancos entretém, sem troca). Senão, porque o

¹⁴³ Este fato poderia sugerir uma identificação entre Tohõ e Kãwewe, demiurgo djeoromitxi, mas não disponho de informações para afirmá-la.

panema apareceria, mais uma vez, como uma imagem análoga à morte, remetendo a um mundo podre e escuro, sem a presença do Sol?

O que o sonho de Marcos nos diz é que estamos todos implicados no estado *pane*, caso continuemos nos recusando às relações recíprocas entre si e outrem, isto é, caso continuemos a dissolver a distinção entre Eu e Outro como fez Hawapi, que comia a todos indistintamente. Assim, essa reciprocidade, escusado dizer, nada tem a ver em transformar o Outro num imagem de si, porque a essa relacionalidade não corresponde “uma cultura”, mas um modo de constituição de parentes e corpos aptos a monitorar as etiquetas dessa relação *frente* a Outros. Prefere-se a construção de corpos mensageiros de mundos outros entre si, e que são, no entanto, radicalmente implicados, porque um não engloba ou dissolve o outro. Evidentemente Marcos não está sozinho em suas preocupações: outros pajés, em outros tantos lugares, estão cientes desse esgotamento das relações a que nos aproximamos. Kopenawa e Neirí: será que estamos realmente aptos a escutar as suas mensagens? Ou seria a nossa miséria de mundo, esses aniquilamentos constantes do exterior e do Outro, definitivamente ensurdecedora?

V –CULTURA DOS OUTROS

“It is because the immortality of invention that the irruption of convention in myth does not substitute for differentiation [...] There are no passagens from pure invention to pure convention. What is inaugurated is not history – the domination of the dialectic by convention (Wagner, 1981, chap V) – but always a dialectic between invention and convention” (Kelly, s/d, p. 10).

Numa ocasião, durante o jantar, minha amiga Ângela, uma bela jovem ainda não casada, comentou com o cunhado de sua irmã, um jovem rapaz que é também seu *wirá*, que eu já havia feito teatro. Eu disse então que passei muita vergonha na peça que apresentei. Elinho prontamente retrucou que não pensa em ter nenhuma profissão de branco, posto que intenta seguir a tradição de seu povo, isto é, de seu avó Alonso Erowei, que era um grande pajé. Ângela retrucou que isso já é muito difícil, e, gaiata, disse que onde Elinho mora, na aldeia Ricardo Franco, ninguém respeita mais os velhos. Minha amiga exemplificou seu argumento ao lembrar seu interlocutor de que no Dia do Índio, quando os velhos estavam cantando e dançando, logo chegou um cidadão (palavras dela) ligando o som de forró muito alto, não deixando ninguém mais ouvir os velhos cantores. Ao que parece, esse argumento foi convincente, visto que Elinho se calou e rapidamente mudou de assunto.

O interesse em se tornar conhecedor de técnicas de fabricação de artefatos, histórias, músicas, e, mesmo em tornar-se um pajé, etc., insistem, deve partir daquele que deseja aprender. Essa imposição por vezes dispõem avós e netos numa relação ambivalente: os primeiros são acusados não quererem “repassar” o que aprenderam com seus próprios ascendentes, e morrem levando consigo esses conhecimentos; os segundos, diz-se, não se interessam em aprender, são preguiçosos e, por isso, estão em vias de tornarem-se Brancos. Teríamos, pois, uma imagem dual da vida aldeã: uns ocupam um polo indígena, outros ocupam

um polo não-indígena. Essa dualidade, foco deste capítulo, é agenciada pelo uso corrente do idioma da cultura.

Com efeito, esse pequeno diálogo um tanto agonístico entre dois jovens coloca algumas questões que se revelaram recorrentes em minha estadia em campo. Não se deve ter vergonha em aprender, mas, ao mesmo tempo, tornar-se um “conhecedor” nos moldes tradicionais, como intenta o jovem rapaz, parece um tanto difícil, posto que a vida aldeã é constantemente atravessada por elementos não-indígenas. Isso não impede que os comentários sobre a questão passem também por avaliações sobre a vida entre parentes de outras povoações. Com efeito, Ângela esclarece a vantagem de sua aldeia em produzir pessoas mais respeitadas às tradições de seus ascendentes, e, conseqüente, corpos mais aptos a lidar com as potências do mundo.

Concentrarei agora atenção aos usos que fazem os Djeoromitxi da gramática da cultura, cujos elementos descrevem relações tanto com povos indígenas vizinhos, quanto com os Brancos, e, ainda, para marcar distinções internas, como entre um tempo passado e um tempo atual, distribuindo assimetricamente velhos e jovens, ou especialistas e aprendizes. Minha intenção é problematizar em que medida esses usos se articulam com dois sentidos distintos de cultura: um extensor diacrônico capaz de dispor as diferenças do que seria a cultura djeoromitxi em oposição à cultura de outros povos, e mesmos de si mesmos; e outro que se refere a um tipo de controle diferenciante na produção de parentes que, dizem-me, não se alterou ao longo da história, em que pese estarem hoje “misturados”. É este segundo aspecto o que possibilita a predação de conhecimentos e a utilização da cultura de outros povos.

Esses dois sentidos, assim, não se referem a usos para dentro e para fora do coletivo djeoromitxi, tal como poderia sugerir a ideia de “cultura com aspas”, nos termos sublinhados por Carneiro da Cunha (2009). Pretendo demonstrar que referem-se a distintos modos de conceber as relações de alteridade que são, todavia, internas ao espaço social cotidiano djeoromitxi. O solo etnográfico são duas atividades realizadas no âmbito do projeto de “Valorização da Cultura Material Djeoromitxi”, financiado pelo Museu do Índio, e executado na Baía das Onças entre 2010 e 2011: a primeira, a construção de uma maloca nos moldes antigos será abordada neste capítulo; a segunda, a furada coletiva de *õnõ*, troncos de palmeiras de auricuri (*Syagrus Coronata*) para a produção de suas larvas, *hanõ*, em língua Djeoromitxi, será analisada no próximo capítulo. Será também no capítulo seguinte que lançarei mão da narrativa mítica de Nonõbzia, herói cultural djeoromitxi, que acredito restituir os significados

dos distintos usos do idioma da cultura aqui abordados. Ao considerarmos este mito, descobriremos que essa cultura imutável, e atributiva de uma posição indígena, origina-se no espaço celeste dos urubus. Além de descortinar a origem inter-específica da cultura indígena, essa mesma narrativa forneceria o sentido histórico, quero dizer, construído e escolhido, da sociologia e parentesco Djeoromitxi.

5.1 Perder para resgatar

Ao conversar com meus interlocutores sobre o conteúdo de seus conhecimentos específicos, sejam histórias dos tempos antigos, seja uma expertise xamânica, ou um modo correto de produção dos objetos, eu ouvia invariavelmente o mesmo início de conversa: “papai diz(ia) que era assim...”, “mamãe diz(ia) o seguinte...”, “titia me conta(va) que..”, “meu tio me ensina(ou) que...”, remetendo-me sempre às relações pessoais como contexto da transmissão desses conhecimentos. Uma outra asserção bastante comum era a seguinte: “Na maloca, fazíamos assim, que é, na verdade, o certo, mas hoje fazemos de um outro jeito”. Essa referência a um passado na maloca sempre forneceu uma imagem diferencial e assimétrica para meus interlocutores avaliarem a pertinência de suas ações no tempo presente. Essa imagem se conecta, com efeito, com o tipo de coda igualmente comum: “Mas ele(a) não me passou tudo” ou “Eu sei até aqui, porque não aprendi tudo”. Argumentarei ao longo do que se segue que esta consideração final parece revelar o papel central que têm “perdas de informação” na produção diferenciante de pessoas.

Tomemos um exemplo na etnologia sul-americana como contraponto, com vistas a melhor esclarecer a questão do tratamento que darei para “perdas de informação”. Entre os Marubo, grupo de língua Pano no Oeste Amazônico, nos diz Cesarino (2013), a arte da memória veiculada por seus especialistas xamânicos consiste “na maestria de esquemas [...] referentes aos processos de formação dos antepassados, de espíritos, de árvores cósmicas. Há um repertório partilhado de fórmulas verbais suspenso no campo virtual de saberes (:450)”. A consolidação deste repertório provém, segundo o etnógrafo, da relação entre especialistas e aprendizes. A expertise xamânica marubo, com efeito, baseia-se no que o autor denomina “ética na linguagem”:

“A fala metafórica, além de ser eficaz (tal como no caso da cura xamanística), é também um modo de conhecimento e de respeito (esse), uma maneira de

revelar relações e formas de surgimento através, diríamos nós, da elaboração poética.[...] Os nomes ordinários das coisas (aqueles que compõem a língua ordinária, veyô vana) não possuem qualquer potência para pensá-las ou manipulá-las através da agência ritual xamanística. Para tanto, é necessário utilizar a “fala pensada” (china vana) ou “soprocantada” (shōki vana), composta por tais nomes potentes” (Cesarino 2013: 452).

Assim é que, para Cesarino, as “pessoas comuns” seriam “incapazes de compreender o modo elaborado a partir do qual falam os espíritos nos cantos iniki (mas também os xamãs em seus discursos), e perdem a possibilidade de estender o seu campo de relações para o invisível (: 447)”. Com efeito, a ausência de um conhecimento mais aprofundado sobre a metafórica essencial do discurso xamanístico, nos diz Cesarino, “daria sequência a um processo equivocado de transmissão do conhecimento, [...]. perdendo assim o sentido velado da informação”(id). E o autor continua: “A incapacidade de acessar o sentido especial das imagens verbais acarreta, assim, distorções no processo de transmissão (:449)”.

Aos meus interlocutores djeoromitxi seria intrigante pensar uma imagem verdadeira do conhecimento que já não estivesse submetida a uma distorção. Na contramão do que diz Cesarino sobre a arte xamânica marubo, meus interlocutores estão o tempo todo me dizendo ser engraçado o modo como as pessoas são todas menos capazes do que outras, no que diz respeito aos modos corretos de comportamento e expertises as mais variadas, inclusive as xamânicas (cf. vimos no capítulo anterior). Porém, longe de sublinhar a *distorção* como efeito de incapacidades, o que me parece estar em jogo é o sentido mesmo desta distorção na produção diferenciante e relacional de pessoas: transmissão é, de saída, distorção ou “perda de informação”

Desta maneira, o problema todo seria pensar como pode existir um processo de transmissão e uma “consolidação” de um “saber” num campo relacional que distribui pessoas e suas criatividade a partir de suas trapalhadas, e suas consequentes perdas de informação. Dito de outra maneira, como pressupor uma distorção – e com, ela, um sentido verdadeiro – se o tema (mítico) da “má escolha” estaria presente inclusive aqui (na transmissão de conhecimentos).

Os exemplos de perda e regressão que abordarei aqui evidentemente nos remetem ao tema mítico da má escolha, amplamente observado e comentado na etnologia amazônica.

Trata-se, grosso modo, da privação de muitas invenções ou constructos culturais como consequência das trapalhadas, fugas, desaparecimentos, enfim, escolhas não apropriadas realizadas por heróis míticos. Referindo-se a uma decisão mal tomada, uma teimosia ou uma dispersão, a má escolha evidencia sobretudo um caráter regressivo ou dispersivo das operações culturais, que não necessariamente precisam estarem coladas às boas escolhas realizadas pelos não-indígenas, embora frequentemente apareçam nas etnografias desta maneira. Lembro apenas desse tema, pois, na verdade, mesmo que existisse um “sentido verdadeiro e especial”, ele estaria o tempo todo escapando: como se fosse o fundo a partir e contra o qual qualquer “conhecedor” sabe se mover. A questão é que o fundo nunca para de se mover com ele, mantendo sempre esta diferença: entre aquilo que se sabe, mas outros sabem ou souberam melhor. Vimos como Paturi, grande pajé do “tempo da maloca”, dizia ele mesmo não ter rebebido “tudo” de seus antepassados.

Tratarei neste capítulo de investigar a maneira pela qual projetos culturais (entendido como aqueles que se dispõem a valorizar, resgatar, registrar ou descrever os conhecimentos tradicionais), não fazem mais do que dar, sob o ponto de vista dos coletivos estudados, um passo a mais na linha sempre permanente da produção diferenciante de pessoas. E assim o fazem porque postulam a assimetria entre os termos conectados: seja entre especialista e aprendiz, seja, ainda, entre interlocutor e antropólogo – mas essa última questão só será abordada ao final do próximo capítulo. Por ora, é preciso sublinhar que os conhecedores djeoromitxi não são menos conhecedores por inventarem para si mesmos um fundo que imaginam irrecuperável, e contra qual avaliam suas ações e dispõem sua criatividade.

Esta leitura ecoa ainda numa paisagem mais ampla: refiro-me à noção de cultura presente no segundo volume das *Mitológicas*. Uma das mais relevantes ideias que Lévi-Strauss (2004b) extrai da mitologia ameríndia relacionada ao mel é o fato da criação cultural poder assumir a forma de uma regressão ou perda. É a este tipo de paradoxo que Lévi-Strauss dedica o segundo volume das *Mitológicas*, *Do Mel às Cinzas*. O tema foi introduzido por meio de um mito dos Ofaié-Xavante (M 192), no qual se narra que o primeiro mel era único e cultivado, ao passo o progresso da narrativa consiste em descrever como o mel se tornou selvagem e variado, por meio da diversificação das espécies de abelhas. Como o atrativo gastronômico do mel é bastante saliente, o homem abusaria dele até esgotá-lo, deixando-o faltar. O mito em questão ressalta as qualidades de uma economia da coleta: variedade, abundância e longa preservação. Perdendo o mel para as abelhas, a humanidade ofaié-xavante garantiu que a quantidade coletada nunca seja demasiada a ponto de não se conservar um excedente, por

estar agora estocado em colmeias diversas. Daí que o mito de origem do mel é menos um mito de origem que de perda. Com efeito, para Lévi-Strauss, o mito ofaié-xavante “empenha-se em transformar uma origem ilusória (pois a primeira posse do mel equivalia à falta de mel) numa perda vantajosa (o mel fica garantido aos homens desde que eles concordem em renunciar a ele) (: 67)”. Do ponto de vista da humanidade ofaié-xavante, tudo se passou como se “voltando a ser selvagem, o mel está quase perdido, mas é preciso que ele se perca para ser recuperado” (2004b: 67).

Mas os exemplos da perda não param por aí, e pode-se observar este aspecto regressivo em outros mitos. Através do mito Warrau da história de Haburi, podemos saber que os patos são ex-canoas: artefatos culturais que, na expressão lévi-straussiana, se degeneraram em animais. Cuidando para que a ideia de degeneração não assuma um caráter inequivocamente orientado, o autor observa, a partir dos mitos, que a organização zoológica e natural pode resultar, com efeito, de uma conquista cultural. Deste modo, a arte da navegação, ele diz, foi uma invenção indispensável ao aspecto atual dos patos, que incorporaram a si mesmos esses objetos técnicos. E conclui: “Esta concepção implica que os patos não fazem originalmente parte do reino animal. Derivados de obras culturais, eles testemunharam, no seio da própria natureza, uma regressão local da cultura (2004b: 194)”.

A partir da história de Haburi, Lévi-Strauss afirma que “com exceção da arte da navegação, a única arte da civilização que os índios parecem atribuir a si mesmos, trata-se, na verdade, da perda da cultura, ou de uma cultura superior à sua” (2004b: 197). Desta maneira, a obtenção de um sistema discreto, tema do primeiro volume das *Mitológicas*, encontra-se irremediavelmente transformado no segundo volume da série. Na medida em que a passagem do contínuo ao descontínuo é revertida e modificada, por se tratar não somente de um empobrecimento semântico, mas uma perda ou aniquilamento de um objeto, a cultura ganha um estatuto um pouco diferente, a saber, regressivo. Assim, pôde-se passar do elogio das técnicas da agricultura e do cozimento, tema do *Cru e o Cozido*, para uma ode à coleta e à devoração pelo jaguar, presente em *Do Mel às Cinzas*. Um exemplo é fornecido por Warrau, *A Criança Roubada* (2004b: 233), cujo desfecho abrupto acena para a devoração de um homem previamente morto por dois jaguares. De detentora da arte culinária, função cozido, portanto, a humanidade passa a ocupar a função cru.

Estaríamos, pois, diante de uma problemática indígena que “aos olhos da mitologia da culinária se desenvolve no bom sentido, que é o da passagem da natureza à cultura, enquanto a mitologia do mel procede na contra-corrente, regredindo da cultura à natureza” (id.:219).

Essa perda da cultura para a natureza é tratada como a regressão de uma ordem supostamente superior para uma ordem marcadamente inferior: o deslocamento de uma ordem finalmente descoberta como mal constituída (a natureza) para uma “desordem duradouramente integrada”. A cultura, pois, é a consequência desta descoberta, mas que “resulta sempre da desagregação de uma ordem superior e da qual a humanidade só conserva os fragmentos” (2004b: 238). Em suma, uma derrocada sucessivamente elaborada pelos mitos: a perda do mel, depois a perda da caça, depois a perda das artes da civilização e, finalmente, a perda das categorias lógicas. O vômito do fogo por uma rã, a indistinção entre alimento e excremento, a inelutável existência de um jaguar antropófago: subtraindo ao homem a possibilidade de conceitualizar a oposição entre natureza e cultura, “até um estado de indistinção tenebrosa, no qual nada pode ser incontestavelmente possuído e menos ainda conservado, porque todos os seres e todas as coisas se misturam (2004b: 241).

É neste sentido que Lévi-Strauss formula o “denominador comum cosmológico” do grupo de mitos relacionados ao mel, no qual com alguma surpresa podemos perceber o esgotamento do arcabouço natural do qual brotavam as classificações totêmicas que haviam ocupado grande parte das teorizações sobre o “pensamento não-domesticado”:

“Irrrompe uma estrutura de ordem, seja no plano da natureza (mas que vai-se esgotando), seja no plano da cultura (mas que vai-se afastando). A organização natural se esgota, a descontinuidade que ela apresenta não passa de vestígios de uma continuidade anterior e mais rica [...]. E a cultura afasta-se, seja em direção ao alto, ou em direção ao longe” (2004b: 220).

Se o tema da perda cultural pode ser uma vantagem do ponto de vista dos mitos, e o esgotamento de uma organização natural, sua condição, parece-me interessante investigar o rendimento desse tema na etnografia djeoromitxi. Tentarei fazê-lo explorando o paradoxo envolvido na formulação de uma cultura “própria” (como eles dizem) aos Djeoromitxi – ou singular e exclusiva a um povo, diríamos nós. Meu interesse é demonstrar como o tema da cultura para meus interlocutores envolve não obstante um afastamento prévio, para o alto, no caso da cultura dos espíritos viventes no céu, e para longe, no caso da cultura dos seus vizinhos Makurap ou dos Brancos.

Partido desta afirmação, minha sugestão neste capítulo será estender etnograficamente o tema mítico da má escolha, e das perdas culturais dela decorrentes, e atestarmos sua pertinência no campo do que está sendo contemporaneamente nomeado por “conhecimento tradicional”. Como objeto de análise, neste capítulo concentrarei esforços nos efeitos produzidos pelas políticas baseadas em direitos culturais entre os Djeoromitxi. Interessam-me as mudanças embutidas no campo do parentesco, em particular aquelas referentes às relações intergeracionais, bem como buscarei ressaltar ainda a maneira como os direitos culturais vêm introduzindo movimentos ressonantes na (re)-organização espacial (de parte) do coletivo djeoromitxi nas últimas décadas. Neste sentido, restituo algumas reflexões apresentadas no início da tese, quando abordei a maneira como Kubähi conduziu seu coletivo de parentes até a aldeia Baía das Onças, e elaborei as características da chefia instituída a partir da dissolução das malocas, com a chegada da empresa seringalista.

Como ponto de partida para a investigação dos efeitos dos direitos culturais, abordarei o reconhecimento dos conhecedores, no âmbito do que é habitualmente caracterizado como conhecimento tradicional. Este reconhecimento se tornará aqui relevante quando aliado à questão da transmissão de conhecimentos. Para tal, transitarei nos campos de conhecimento que avizinham a educação diferenciada na escola da aldeia Baía das Onças, e aliarei esta reflexão com que acumulamos acerca dos especialistas xamânicos. Perguntarei então em que medida a noção que destilamos ao abordar os campos do parentesco e do xamanismo, a saber, a “assimetria entre termos envolvidos numa relação”, acomodou o vocabulário da cultura e dos conhecimentos tradicionais, um tanto novos para meus interlocutores, como eles mesmos dizem.

Durante muito tempo eu pensei na pergunta enigmática que Armando Moero havia dirigido – ainda em 2008 – a uma enfermeira. Ele me contara que essa enfermeira estava na aldeia proferindo uma palestra sobre vermes, e ela explicava aos ouvintes indígenas que o fato de se por a mão suja na boca, após defecar, faz com que os vermes se formem na barriga de quem não observou as regras de higiene. Armando me disse não ter entendido muito bem o que a enfermeira estava explicando e, com o intuito de melhor informar-se sobre os vermes, dirigiu-lhe as seguintes questões: -“Como é que começou o verme? Quem, afinal, é o pai do verme?”. Seu esforço de diálogo havia sido em vão, dado que, segundo ele, a enfermeira nem sequer conseguiu compreender sua pergunta.

Esse tipo de mal-entendido hoje me parece indicar sem ambiguidades que o que conta como conhecimento é justamente uma noção (específica de) relação. E ressoa para mim num trecho de Lévi-Strauss (chamado atenção por Coelho de Souza, 2012b) onde o autor observa serem as relações o objeto do conhecimento especializado indígena¹⁴⁴. Com a pergunta de meu amigo, creio, somos levados à seguinte indicação: a origem de algo (sua etiologia) é da mesma ordem que a relação de paternidade.

Se lembrarmos que para os Djeoromitxi e povos vizinhos a relação de paternidade está vinculada à função conteúdo, figura invisível durante a gestação, e figura visível no pós-nascimento, como argumentei no segundo capítulo, não será difícil adentrarmos ao ponto no qual irei insistir: a relação de transmissão de conhecimento (como por exemplo as armas de um pajé, das quais tratamos no terceiro capítulo) refere-se a um movimento de internalização e externalização de “informação” que têm na produção de um corpo específico o seu suporte ou objetivo.

Enquanto a função conteúdo, que está relacionada à paternidade, necessita de um continente feminino para que se leve a cabo, meu objetivo agora é demonstrar como a produção ou transmissão de conhecimento necessita deste tipo de dialética entre pessoas de distintas capacidades. Essa “informação” suporta modelos diversos: conceitualizadas como sangue/sêmen/substância, no caso do parentesco agnático; armas, no caso do xamanismo; conselhos, histórias e “modos de fazer”, no caso de uma cultura específica, seja djeoromitxi, makurap, wajuru, etc. O que se sublinha, em todos esses casos, é a construção de um corpo capaz de receber tais “informações” para externalizá-las, num momento posterior. Assim, parece preciso dizer que não se deve separar conteúdo do conhecimento e forma de transmissão. Um corpo como feixe de afecções é, até onde entendo, um corpo como um feixe

¹⁴⁴ Refiro-me à seguinte passagem em Coelho de Souza (2012):

“When Lévi-Strauss ponders (in his 1966 Lecture “The Future of Kinship Studies”) whether, in the past, he might have tried to dodge the issue of indigenous scientific knowledge by invoking unconscious processes of the human mind and looks for examples of [as he says] ‘theoretical thinking of the highest order’ among so-called primitives, he naturally finds it in those very learned Aboriginal elders whose [I quote:] “elegant solutions such as the rules of bilateral, patrilineal or matrilineal cross-cousin marriage, so well adapted to small, stable groups [...] far from being the recent outcome of unconscious processes, now appear to me as true discoveries, the legacy of an age-old wisdom for which more evidence can be found elsewhere” [end of quotation] (1966:15). It seems significant that the knowledge in question refers to social relations. Not that Lévi-Strauss did not recognize other examples of achievement of thought in its mythic mode — as his discussion of the “Neolithic paradox” in the first chapter of *La Pensée Sauvage* is there to show (2012, p.01)”.

de conhecimentos, pois o conhecimento é o produto de uma relação (que esse corpo é capaz de produzir).

Mas se o conhecimento é uma relação corporal – encorporada, diríamos nós –, de que adianta ao antropólogo descrevê-lo? Creio, contudo, que ganhamos alguma profundidade interpretativa ao prestarmos atenção não só nos conteúdos do que é transmitido e pensado como conhecimento tradicional, mas também nos modos como se transmite. Esta parece ser uma questão fundamental para meus interlocutores, principalmente quando nos dirigimos a entender na mesma medida os motivos e modos pelos quais *não* se transmite.

Seguindo as pistas de Strathern (2004), acompanharei os movimentos de subjetivação e externalização de conhecimentos, para investigar a construção de especialistas/conhecedores. Creio que a versão xamânica desta questão foi abordada quando focalizamos a construção de um corpo de pajé através da introjeção e externalização de armas que compõe este corpo. Ao propor considerarmos, a partir de Kelly (2001), uma pessoa relacionalmente dual para o caso dos especialistas xamânicos, minha intenção foi calçar o caminho para que possamos entender a questão do conhecimento tradicional a partir de seus conhecedores, e não o contrário (Cf. Coelho de Souza, 2014).

Quero ainda entender algumas questões relativas aos direitos culturais e ao conhecimento tradicional sem prescindir de sua dupla direcionalidade. Ou seja, se por um lado estou preocupada com os efeitos das políticas culturais entre os Djeoromitxi, por outro, quero também focalizar os efeitos que têm as formulações djeoromitxi sobre a ideia de direitos culturais, contando aí principalmente o conceito de cultura e dos conhecimentos tradicionais nela implicados. Tenho com isso, no entanto, uma dupla intenção. A primeira delas é demonstrar como perdas de conhecimentos – encorporados em indivíduos específicos – podem ter uma dimensão positiva, a saber, gerar um senso de criatividade naqueles a quem este conhecimento escapa (pois não lhes foram transmitidos). A segunda intenção é sublinhar o modo como cultura *não pode ser* uma entidade auto-contida. Esse é um aspecto evidente, por exemplo, nas apropriações e passagens entre culturas realizadas pelos sujeitos em um campo relacional que tem na perda de informação uma de suas dimensões constitutivas. Trata-se, novamente, de *predação ou troca de perspectivas*.

5.2 Virar Djeoromitxi

Pode-se dizer que um dos desenvolvimentos recentes do campo da etnologia indígena das Terras Baixas da América do Sul parte do postulado de que a relação entre índios e brancos seria melhor entendida por meio da noção de transformação. Neste quadro, “índios” e “brancos” são posições cambiáveis e distintas, entre as quais nossos interlocutores indígenas podem se deslocar, sem nunca permanecer definitivamente em uma delas. Hoje contamos com um corpo teórico que nos mostra tanto como a alteridade dos brancos foi absorvida pelas sociedades indígenas nos seus próprios termos (Fausto 2002; Albert & Ramos 2002); como também o modo como “um eixo de transformação em branco pode ser visto enquanto uma inovação do espaço convencional ameríndio, retendo muitas de suas características” (Kelly, 2005: 227). A variedade com que essa transformação aparece para as pessoas envolvidas, os significados específicos que detém e os efeitos que produzem, são alguns dos sabores que só um tratamento etnográfico nos concede.

No entanto, se um dos ganhos recentes na etnologia das Terras Baixas foi realçar a consistência entre o processo de “virar branco” e outras formas de “devir-Outro” (Vilaça, 2000; Gow, 2001; Kelly, 2005; Nunes, 2012), o que acontece quando os mesmos indígenas são convidados a “virar índio”? Coloco esta questão nem tanto como uma provocação, mas como uma maneira ligeiramente diferente de frasear as operações pelas quais os indígenas são convidados a re/a-presentar sua cultura para outros povos, incluindo aí os brancos, e, igualmente, para si mesmos. Refiro-me, entre outros, à formulação de Manuela Carneiro da Cunha acerca dos movimentos de criação indígenas que acionam a “cultura com aspas”. Movimentos que podem ser descritos, conforme a autora, como “uma continuação natural da teoria lévi-straussiana do totemismo e da organização das diferenças”(Carneiro da Cunha, 2009: 356). Gostaria de demonstrar que esta “organização” não é apenas formal, mas causa efeitos imprevistos, pelos menos entre os Djeoromitxi.

Com a expressão “virar índio”, proponho para falar dos movimentos de aspeamento da cultura sem perder de vista que eles se referem a coletivos que estão, desde sempre, mas não da mesma maneira, virando indígenas¹⁴⁵. E esta embocadura talvez nos permita realçar

¹⁴⁵ “Virar índio”, no nosso contexto, não se refere assim aos processos nomeados como “etnogênese”. Nestes, grosso modo, um coletivo de pessoas passa a acionar e reivindicar uma identidade indígena frente ao Estado – principalmente a partir de processos políticos específicos, como por exemplo, a reivindicação de um território comum. Nestas situações, “a identidade genérica de ‘índios’ está sempre associada aos ‘direitos’ a que este rótulo faz referência e, em todas as situações já trabalhadas, a recuperação de uma identidade indígena (que é, simultaneamente, a produção de uma identidade

uma organização das diferenças direcionada ou produzida pelas formas de “devir-Outro”. Não por acaso, Manuela Carneiro da Cunha nos convida a entender os *efeitos* das políticas baseadas em direitos culturais – e quem supõe efeitos, não menos pressupõe transformações. Quando referido ao aspeamento da cultura, o fraseamento “virar-índio” não visa produzir um contraste entre “ser” e “virar”. Com isso, espero escapar da ideia de que a indianidade possa ser uma questão de “identidade”. A expressão “virar índio” extrai seu rendimento do contraste com o “virar branco”, e capta um movimento de fuga em que, posta como devir, a indianidade se coloca como alteridade. Contudo, assim como a descrição do “virar branco” depende de atualizações etnograficamente situadas, “virar índio” tampouco pode ser entendido fora de suas interações locais. Vejamos.

A ideia de “usar a cultura dos outros” apareceu quando eu conversava com José Robert, professor na escola da Baía das Onças. Na ocasião, ele me explicava que nas outras localidades em que morava com sua família, acabava por “usar a cultura dos outros”. Meu interlocutor referia-se principalmente às músicas makurap que reinavam quase absolutas nas festas regadas a cerveja fermentada de macaxeira na aldeia Ricardo Franco (a maior da T.I. Rio Guaporé), onde morava anteriormente:

“Quando a gente morava no Ricardo Franco, o papai não tinha esse tempo de sair conosco para ensinar esses conhecimentos. A gente cantava as músicas dos Makurap, parecia que a gente não tinha música. Então ele tomou uma decisão de nos trazer para cá [aldeia Baía das Onças]. E lá, enquanto a gente não tinha esse conhecimento, a gente praticava o dos outros. Por isso que aqui estou dizendo que a gente usava a cultura dos outros e desvalorizava a nossa, que a nossa não era mostrada. Hoje você vê uma criancinha aqui, eles cantam música djeoromitxi. E o conhecimento nosso [dele e de seus irmãos] veio quase agora junto com o deles. Depois que a gente veio pra cá [aldeia Baía das Onças], que a gente se organizou direitinho, e a mamãe, com o papai, já tiveram essa oportunidade de ensinar a gente”.

Pankararu, Xocó, Potiguara etc.) esteve associada à descoberta da existência desses ‘direitos’” (Arruti 1997: 26-7).

Recorro, alternativamente, às asserções de Viveiros de Castro (1999), das quais eu gostaria de obter parte do sentido da expressão “virar índio”, sob a qual se pode entender: “uma ‘distintivação’ ativa e não um dado cultural passivo ou ‘naturalizado’, [...] um processo politicamente ativo e contínuo de diferenciação política: diferenciação frente a outros coletivos, aos espíritos, aos animais (p. 193)”. A questão agora é que esse tipo de “processo politicamente ativo” inclui o idioma da exibição (e produção) de uma cultura em específico, quando se sabe, também por Viveiros de Castro (1999), que na Amazônia o dado é a (a)culturação mútua entre povos indígenas distintos.

A diferenciação produzida entre a “cultura dos outros” e a “nossa cultura”, revela, entre outras coisas, o movimento de re-organização de um coletivo – uma retirada espacial estratégica – com vistas a manter a integralidade de suas relações (Coelho de Souza 2010), glosadas por meu interlocutor sob a alcunha de “conhecimentos”: uma expertise atribuída às estratégias territoriais de Kubähi. No caso em análise, lidamos com um campo relacional que se define pela disputa por – e circulação de – elementos diacríticos entre diversos povos indígenas. “Virar índio” se refere neste contexto a acionar conhecimentos específicos – músicas, histórias dos tempos passados e artesanatos são os principais exemplos – e relacioná-los a um grupo indígena em especial. O mais adequado, então, seria acompanhar o movimento de “virar djeoromitxi”. Adiante, abordaremos este aspecto a partir de um ponto registrado por meu interlocutor: o “conhecimento”, tal como o é distribuído pela (ideia de) relação intergeracional. Por ora, é preciso esclarecer como meus interlocutores entendem o percurso realizado em direção ao encontro de sua própria cultura.

Durante sua vida, enquanto abria novos locais, que se tornariam aldeias, Kubähi incentivava seus filhos a frequentarem a escola na aldeia Ricardo Franco. Ainda que seja reconhecido que Kubähi estava deliberadamente construindo seus filhos como convertidores (cf. Coelho de Souza 2012b) entre regimes de conhecimentos diferentes, esse tempo da educação escolar regular é visto hoje com reservas: “A escola desvalorizava o conhecimento dos mais velhos. A escola não deixava nos valorizar, ela tinha outra ideia, que era integrar nós”, disse-me André, um dos filhos de Kubähi e atual professor na escola da aldeia Baía das Onças. Para André e seus irmãos, ocorre uma mudança significativa com o I Projeto Açaí de formação de professores indígenas e, mais tarde, no curso de Licenciatura Básica Inter-Cultural (UNIR/campus Ji-Paraná). Em suas palavras, começam a “trabalhar na sua própria cultura”, em contraposição à “cultura dos brancos” reproduzida na escola que frequentaram na aldeia Ricardo Franco – ou da “cultura de outros povos indígenas” que ali convivem, em especial a makurap.

O Projeto Açaí reúne discentes indígenas de vários locais de Rondônia. Nesse contexto, os alunos são instados a demonstrarem aos demais colegas conhecimentos específicos – manifestações culturais – de seus grupos de pertencimento. Foi através dessas demonstrações que se iniciou, segundo meus interlocutores, o deslocamento em direção à cultura djeoromitxi e ao que lhe seria específico. Voltavam dos módulos do curso Açaí dispostos a se tornarem pesquisadores em sua própria aldeia, e aprenderem o que seria a sua

própria cultura¹⁴⁶. Mas nem sempre suas investidas foram bem recebidas por parte de Kubähi, disse-me José Roberto:

“Porque muitas coisas assim ficam um pouco escondido, porque por muito tempo a gente não valorizou. Meu pai quando ele estava vivo, ele sempre falava: “Agora que vocês vêm dar valor? Vocês não deram antes!” Mas a escola não nos deixava valorizar: ela tinha outra ideia, que era nos integrar. Agora a escola vai trabalhar de acordo com a nossa realidade aqui. Isso que eu falei pra ele, mas foi pouco tempo que eu tive com meu pai. Acho que foi dois anos só, depois que a gente teve esse conhecimento e aprendeu a valorizar. A gente teve as aulas de como valorizar isso. A partir daquele momento a gente começou a valorizar, mas já foi quase tarde. A gente passou só dois anos com papai, e depois ele não aguentou mais. Se a escola tivesse valorizado, nos feito valorizar o conhecimento deles antes, a gente já tinha resgatado muita coisa”.

Meu interlocutor lamenta o pouco tempo que teve de convivência com seu pai depois de saber da importância de valorizar a sua “cultura indígena”. Ele insiste neste ponto baseado no fato de que, antes da emergência deste tipo de interesse, os conhecimentos de seus pais e avós haviam ficado “um pouco escondidos”. Hoje, pode-se dizer que tais professores vivem a função de convertidores entre um tempo passado, na maloca, e um tempo presente, no “meio dos brancos”. Nem tão velhos, como é o caso de seus pais que nasceram no “tempo da maloca”, nem tão jovens, pois já são avós de crianças muito pequenas. A docência indígena encontra consistência por meio de elaborações realizadas a partir de um eixo temporal e espacial. Assim, é comum que na escola da aldeia Baía das Onças as aulas de conteúdo proposto pela educação regular sejam salpicadas por conselhos morais e avaliações sobre o modo correto dos jovens se comportarem num campo relacional que envolve tanto elementos indígenas quanto não-indígenas.

José Roberto, por exemplo, que me disse manter o hábito de banhar-se nos primeiros raios de sol, e questiona seus alunos, nesta chave, se eles seriam brancos ou índios. Os índios

¹⁴⁶ Aliado a isso, neste momento eles retomam a nomeação de seus filhos com nomes indígenas de antepassados, pois até então os haviam nomeado em português. Assim, hoje observamos uma configuração curiosa: pessoas mais velhas possuem nomes em português e djeoromitxi, enquanto as crianças só possuem nomes djeoromitxi.

na maloca, dizia-me ele, tomam banho antes das mariposas voarem, por volta das quatro da manhã; os brancos, por sua vez, tomam banho antes de irem trabalhar pela manhã; alguns de seus alunos, continuava, não se banham antes de atenderem às aulas. Por este motivo, então ele os questionava: “O que são vocês? Vocês não são índios nem brancos, vocês não são nada?” Esse tipo de cobrança vem colada aos inúmeros conselhos de ordem moral que salpicam as aulas na aldeia, tanto quanto as falas públicas desses professores durante as chichadas na Baía das Onças.

Armando Moero, por exemplo, ministra suas aulas de matemática a partir de cálculos referentes aos meios de produção e à quantidade de bebida fermentada produzida pelas mulheres. Este professor, o mais velho dos filhos de Kubähi, também organizou recentemente uma roça coletiva envolvendo as famílias da aldeia Baía das Onças, onde seus alunos devem trabalhar no horário escolar. Seu objetivo é fazer com que os mais jovens aprendam como os velhos antigamente produziram, em contraposição às roças organizadas por casais que vigoram atualmente. O professor julga que a organização atual das roças de propriedade do casal não pressupõe ajuda mútua entre famílias nucleares em casos de doença ou afastamento da aldeia. A individualização dos produtos da roça por casais, em sua avaliação, não parece condizer com a ideia de valorização de uma cultura djeoromitxi, partilhada por jovens e velhos.

A formação dos jovens na aldeia, coordenada por professores indígenas¹⁴⁷ é uma maneira estratégica de impedir a ida dos jovens para as cidades, onde, dizem-me, “até para comer precisa-se de dinheiro”. Como ouvi certa vez de André Kodjowoi: “A escola de antigamente só incentivava os conhecimentos dos brancos. Hoje, os jovens devem saber que não precisam sair da aldeia, podem pesquisar e fazer descobertas, aprofundar o conhecimento”. Neste tempo presente, julgam os professores transmitir aos mais jovens – seus alunos – o desafio de transitar pelo mundo dos brancos sem perderem a capacidade de reflexão indígena, a saber, a capacidade de se comportarem como parentes de seus avós.

¹⁴⁷ Três irmãos, filhos de Kubähi, e uma irmã classificatória deles, filha de Pato Roco, são normalmente os únicos professores da escola na aldeia Baía das Onças. Quando muito, contam com a presença quase sempre transitória de um professor não-indígena. A escola oferece apenas o ensino fundamental.

5.3 Perder, descobrir, resgatar

Os professores e os jovens em geral relatam que seus parentes mais velhos, e principalmente os de geração imediatamente superior, se recusam a ensinar-lhes muito do que sabem, e morrem levando consigo seus conhecimentos, ao passo que alguns desses parentes ascendentes apontam a falta de interesse de seus descendentes. Essas recusas recíprocas muitas vezes são apontadas como a causa para as perdas culturais das quais as pessoas que nasceram depois do “tempo da maloca” ou já “no meio dos brancos” são a personificação. Como registro deste tipo de perda de informação, uma imagem é sempre ativada quando se diz que as pessoas “guardam no pensamento” seus conhecimentos. De acordo com o professor José Roberto, *hi nipi kü ä*¹⁴⁸, em língua djeoromitxi, “aquilo que está no nosso pensamento” também é, numa tradução literal, aquilo que está dentro do buraco do ouvido. Como ele me disse certa vez: “*hi nipi kü ä hi hõnõ dji, hi nipi kü ä hi piro dji*¹⁴⁹”, quer dizer, ‘no pensamento guardamos o que sabemos fazer’, ‘no pensamento guardamos a fala nossa, que é essa de aconselhar, de conversar, falar nomes de animais’.

Por sua vez, os avôs e avós são sempre mencionados como aqueles que ensinam modos tradicionais de conhecimento: histórias e músicas dos tempos antigos, produção de artesanatos, habilidades na roça, na caçaria e pescaria. Mas o que marca uma posição de avô é a capacidade de aconselhamento, exatamente porque exibem em sua fala – poderíamos dizer, um corpo – capacidades que são vistas como mais apropriadas (que a dos ascendentes imediatos). Sobre esse aspecto, pude escutar de uma menina que a sua avó Wadjidjiká produzia bebida fermentada – de macaxeira, milho, amendoim ou cará – mais azeda, pois haveria mel em sua garganta, trazido do céu e introduzido por seu pai, um pajé antigo no “tempo da maloca”. A capacidade de azedamento da cerveja de macaxeira, milho, amendoim ou cará está localizada, para os Djeoromitxi e povos vizinhos, na mastigação da matéria-prima por sua produtora. Desta maneira, produzir uma chicha embriagante depende das capacidades pessoais (encorporadas) de cada mulher.

Creio não ser aleatória a associação da capacidade de azedamento da bebida fermentada com este mel. É preciso saber que o mel trazido do céu pelo pai de Wadjidjiká ocupa um lugar especial nas apreciações de meus amigos sobre a grandiosidade do tempo da maloca. Dizem-me que o habilidoso pajé puxava este mel de seu próprio braço e o deixava

¹⁴⁸ *Hi*: proclít. 1 pess. pl. “nosso” ; *nipi*: subs. ind. “ouvido”; *kü*: sust.ind. “buraco, local”; *ä*: rel. “em, por” (Cf. Ribeiro, 2008).

¹⁴⁹ *Hõnõ*: v. tr. “saber”; *dji*: v. tr. “colocar, guardar”; *piro*: s. ind. “linguagem” (Cf. Ribeiro, 2008).

escorrendo do céu no centro do pátio central de sua antiga aldeia. O mel era de fina espessura, de cor branca e de apreciado sabor. Infelizmente, dizem-me eles, quase ninguém, com exceção de Nambuiká e Wadjidjiká, sabe como era provar deste mel, pois agora não se produzem mais tão poderosos pajés.

A neta de Wadjidjiká estava, em meu entendimento, colocando em foco sua pouca habilidade ao ressaltar as maiores capacidades de sua avó. Este reconhecimento é projetado pela relação entre gerações alternas de mesmo sexo requerida na expertise de produção da cerveja. Por meio dos conselhos e do acompanhamento durante o trabalho, são as avós que “ensinam” suas netas a produzirem uma boa chicha, quer dizer, uma chicha embriagante. Com este fim, é importante que as avós forneçam sua própria saliva para a produção de chicha de suas netas mais jovens, ajudando na fermentação da bebida.

É bastante comum, como vimos, que os avós criem – alimentem e aconselhem – seus netos, e que se façam acompanhar por eles em suas atividades diárias: é importante que os netos acompanhem seus avós na roça, tornando-se habilidosos agricultores, e pelo caminho até o roçado possam aprender sobre os remédios-do-mato, por exemplo. A nomeação daquilo sobre o qual a atenção está voltada é um aspecto importante, senão basilar, do que os Djeoromitxi entendem por “ensinar alguém” ou “aprender com alguém”. Num passeio pela mata, articula-se a nomeação das plantas à observação de suas qualidades sensíveis: observa-se o tamanho, forma e espessura das folhas, raízes e caules. Essa convivência pelos caminhos, onde se demarca o ensinamento de aspectos plantas e costumes de animais por meio de sua nomeação, bem como de habilidades e modos de agir apropriados, é retribuída aos avós na maturidade dos netos por meio do fornecimento de caça e de bebida fermentada, ou cobrada pelos velhos quando a contra-prestação não é levada a cabo.

Das considerações de meu amigo acima transcritas, podemos apreender que a capacidade de fala é bastante valorizada, e que não está descolada da capacidade de nomeação. Ele disse: “no pensamento guardamos a nossa fala, que é essa de aconselhar, de conversar, falar nomes de animais”. Neste sentido, é preciso saber que os Djeoromitxi elaboram com cuidado as relações que tem por base (a transmissão d) os nomes das “coisas” no mundo, principalmente com atenção às plantas e animais. É como se, pelo nome, acessassem parte dos conhecimentos importantes daquilo que se intenta conhecer: *mitü kakä rari*, por exemplo, é o nome de uma planta de uso medicinal cuja tradução literal é “mão/pata de caranguejo”, cuja folha tem, como se poderia esperar, o formato da pata do caranguejo, embora utilizem somente a sua raiz para as ações de cura. Este tipo de procedimento de

nomeação mereceria mais atenção. Assim, não posso deixar de notar minha surpresa ao assistir um vídeo realizado por André Kodjowoi para demonstrar a inteligência de seu filho Djakobi, como fui advertida. Na gravação, que tinha cerca de sete minutos, Djakobi, à época com 3 anos, traduzia para a língua djeoromitxi as palavras ditadas em português pelo cineasta, seu pai. Todas as palavras, numa lista razoavelmente extensa, eram nomes de animais terrestres e peixes.

Como modo de relação entre avós e netos, onde os primeiros ensinam os segundos, é preciso, demandam principalmente as velhas, que os meninos/homens forneçam a caça para as suas avós¹⁵⁰, ou que as meninas produzam a chicha para o grupo doméstico de seus avós, por ocasião da realização de algum trabalho coletivo¹⁵¹. A transmissão de conhecimentos entre avós e netos tem no campo dos objetos rituais – por falta de uma melhor expressão – uma expressão saliente. O banco dos pajés é um exemplo deste tipo de transmissão intergeracional. Poucas pessoas sabem – ou dizem saber – fabricá-lo. Dos homens que encontrei com tal expertise, três, para ser exata, disseram-me ter aprendido com seus avós, os quais eram pajés. Vandete Djeoromitxi disse-me ter aprendido a talhar o banco dos pajés com um tio de sua mãe (seu ‘avô’, portanto). Posteriormente, Vandete, numa inversão curiosa, ensinou a seu próprio pai este tipo de habilidade. Djemanoi, pai de Vandete, não pôde contar com um parente ascendente que lhe ensinasse – em decorrência da grande quantidade de mortes causadas pelas epidemias de sarampo na maloca, muitos dos velhos acabaram “se criando andando por aí”, “na mão dos outros”, circulando entre colocações de seringa. Hoje, é Djemanoi quem ensina a seus netos, incluindo os filhos de Vandete, esse tipo de habilidade. O banco dos pajés, pode-se afirmar, é um tipo de objeto cuja produção demanda relações entre gerações alternas e entre pessoas de mesmo sexo. A rede de algodão ou os braceletes de

¹⁵⁰ Notamos no capítulo II que os meninos fornecem as suas primeiras caças (ou peixes) às suas avós paternas, visto que não poderiam consumi-las eles próprios, sob o risco de ficarem panemas. Ao adiamento do consumo (no sentido próprio) da primeira caça morta pelo menino, argumentamos ser possível corresponder o adiamento do consumo (no sentido figurado) de suas primas cruzadas, já que os djeoromitxi se casam com as filhas de seus primos cruzados, ou casam-se entre si filhos de primos cruzados. Tudo se passa como se a primeira caça abatida por um menino fosse a contrapartida do casamento previamente realizado por sua avó paterna. Notei em trabalhos anteriores (Soares-Pinto, 2009; 2010) como, no oferecimento cotidiano de bebida fermentada, os homens tratam os peixes oferecidos pelo grupo anfitrião por primas.

¹⁵¹ Vimos no capítulo II a pertinência da presença de uma avó no evento da menarca, no qual a avó deve re-moldar o corpo de sua neta, a fim de mantê-la jovem por mais tempo, e torná-la uma boa esposa (quer dizer, uma mulher trabalhadora e discreta, não fofqueira). As contra-prestações das netas para suas avós duram até que essas últimas, por ocasião de seu casamento, mudem-se para outros assentamento territoriais.

algodão, por remeterem mais explicitamente ao tempo da maloca são também sujeitos a esse mesmo tipo de relacionalidade, mas entre avós e netas.

Seria então curioso notar se esse tipo de especialização “ritual” encontra semelhança na relação que um pessoa têm com animais peçonhentos: aranhas, escorpiões, ou formigas, como a tocandeira. Existe uma transmissão (de mesmo sexo, até onde pude confirmar) entre gerações alternas da capacidade de resistir ao veneno desses animais. Se uma mulher “não sofre” com picadas de escorpião, suas filhas não resistirão, mas suas netas não precisarão de remédios para sobreviver. Se um homem “chega quase a morrer” com a picada de uma formiga tocandeira, seu filho não sentirá dor ao ser picado, ao passo que seus netos sofrerão tanto quanto o avô; e assim por diante. Nunca consegui uma explicação para essa transmissão alterna, mas ela, em si, parece-me digna de nota: pois é preciso sublinhar que convivência ressaltada como mote de transmissão, no entanto, não deixa de ser marcada por relações de alteridade e distanciamento geracional, que se conjugam frente aos não humanos.

De um lado, projeta-se a distância temporal entre os velhos que nasceram no “tempo da maloca” e seus netos que já “nasceram no meio dos brancos”, mas que partilham certos tipos de habilidades, que foram apreendidas por meio dos conselhos dos avós. De outro lado, os filhos replicam as ações de seus pais, mas os primeiros marcam seu próprio potencial aos explicitarem que dos segundos apreendem habilidades pela observação e exemplo. Isso porque as formulações mais recorrentes, quando se pergunta sobre a origem da expertise de alguém, são as seguintes: 1) meu avô/avó conta desta maneira, e, 2) aprendi sozinho, por meu próprio interesse, eu observava meu pai/mãe fazendo. Em ambas as relações, tanto entre pais e filhos, quanto entre avós e netos, os djeoromitxi ressaltam a convivência como meio através do qual as habilidades são desenvolvidas, mas invertendo os polos passivo e ativo da relação de transmissão.

Essa característica, diríamos, primária da transmissão de conhecimentos, está disposta entre aquilo que se ouve e aquilo que se pode observar. Numa conversa com dois infantes, um de oito anos e outro de seis, comentávamos sobre a cobra de duas cabeças. O mais velho dizia que elas vêm andando como a gente e aparecem na chichada, dizendo para os pajés que vieram tomar da bebida fermentada. Mas os pajés as matam definitivamente, pois as vêm. E o mais novo complementou o seu irmão: “os pajés vêm muita gente, vêm todos eles”. “Essa gente”, continuou o mais velho, “são o que viram as pessoas matadas, e o sangue deles também vira formiga”. Eu então me intrometi, dizendo que o sangue daqueles que morreram por flecha ou arma de fogo também se transforma em borboleta. O menino mais velho

prontamente me corrigiu, sublinhando que as borboletas têm sua origem na crisálida, pois quando estão em seu casulo já começam a colocar as asas de fora, para em seguida sair voando. No momento, fiquei um tanto estarecida com a brusca mudança de registro realizada por meu interlocutor, mas creio ser esse excerto ilustrativo da relação complementar daquilo que se pode ouvir dos pajés e/ou avós, e aquilo que se depreende da observação atenta.

Disto decorre mais um ponto que merece atenção: ainda que se possa observar tais relações inter-geracionais, *não* existem prerrogativas cerimoniais ou institucionais transmitidas por linhas ou clivagens que seriam inerentes à sociologia djeoromitxi. Decerto, seria mais apropriado dizer que meus interlocutores dão ao evento e aos relacionamentos maior relevância na aquisição das habilidades pessoais. Ressalte-se ainda que esta relevância está associada ao idioma da construção corporal: da capacidade de um corpo construído por meio de tal relacionalidade. A pedra de toque desses procedimentos corporais na construção de “conhecedores” não é senão os interesses individuais, e isso deve ser levado em consideração quando pretendemos falar em “conhecimento tradicional”. Em relação aos Djeoromitxi, é preciso realmente escapar desse caldo “jural” em que imbuímos os coletivos quando nos dispomos a observar a “tradição de seus costumes” ou a construção de seus “conhecedores”. Todo neto é um potencial aprendiz, mas nem todos tornar-se-ão especializados nos conhecimentos transmitidos pelos avós: há aqui uma certa dispersão ou perda dos objetos.

E parece essa ser uma questão comum aos povos que ali convivem. Certa vez, Odete Awiranô Aruá, reconhecido cantador, cacique e pajé, sublinhou insistentemente para mim que as pessoas fazem o que fazem por seu próprio interesse. “A sabedoria está comigo, e eu não tenho medo e nem vergonha em dar para vocês. Vocês têm que me aproveitar, porque eu não vou procurar ninguém, são vocês quem têm que me procurar”, dizia Odete para seus descendentes/alunos na escola da aldeia Baía da Coca. Tratava-se de uma aula de língua makurap que foi ministrada a partir da etologia de algumas espécies que “vivem em cima dos galhos das árvores”. Disso quero reter o seguinte: ninguém direciona ou transmite conhecimento para quem não está realmente disposto a recebê-lo. Mesmo com conhecimentos ou corpos pouco mais marcados, como no caso do xamanismo, não se passa algo diferente. Lembremos que numa outra ocasião eu perguntei a Marcos porque havia sido ele o escolhido para se tornar pajé, pois seus irmãos mais velhos conheciam muitos remédios-do-mato, mas nenhum deles havia se tornado um especialista xamânico. Recusando a ideia de escolha por outrem, ele assim me respondeu: “Foi eu quem quis, foi eu quem quis mesmo. Porque eu achava muito bonito!” Este tipo de disposição pessoal na *encorporação* de

conhecimentos é focalizado quando se trata dos efeitos provocados pelos projetos de educação diferenciada. Consideremos então tais efeitos sobre o esquema de transmissão ou replicação inter-geracional que vimos tratando até aqui.

Com a chegada da empresa seringalista, dizem, os velhos de hoje foram impedidos – de maneira brutal, por vezes – de “usar” a sua própria cultura e tiveram então que “usar” a cultura dos brancos. O que era revelado dizia respeito aos conhecimentos “não-indígenas”, enquanto que os conhecimentos indígenas permaneciam obscurecidos, “guardados no pensamento” destas pessoas. De maneira comparável, podemos notar as asserções de Crook (2009) entre os Bolivip: “A cada momento em que algo é revelado e se torna claro, as pessoas imediatamente percebem que foi revelado ao lado [alongside] de outra coisa que permanece oculta. Dentro de toda e qualquer coisa que é clarificada [becomes clear] permanece alguma coisa oculta” (p. 104; tradução minha).

Aos poucos, e por meio do discurso de valorização cultural, os adultos e professores de hoje se vêem como aqueles que produziram em seus pais um movimento de externalização dos conhecimentos indígenas. O objetivo deste movimento é claro: fazer com que os velhos revelem aquilo que estava “guardado em seu pensamento” e impedir que, ao morrerem, levem consigo esses conhecimentos – mas isso todavia nunca é totalmente impedido. Projetos em seus formatos de “oficinas” são um meio de forçar o movimento de externalização, por meio de uma operação que é, por definição, outra. Quer dizer, dos *eré* (não-indígenas). É preciso sublinhar a formulação dessas perdas/esquecimentos como o principal motivo para se executar ações de registro ou resgate cultural. Consideremos o que nos diz o professor José Roberto sobre este ponto. Ele reproduz, com efeito, uma situação em que discute este tipo de problema com seus colegas de curso da licenciatura Inter-Cultural, na qual, sob uma lista de conhecimentos dos antigos Kurupfü, ele estabelece diferenciações inter-grupais e projeta, simultaneamente, uma diferença intra-grupal importante para entendermos os movimentos de “resgate da cultura” djeoromitxi:

“A gente tem produzido muito óleo, óleo de patoá, óleo de tucumã, óleo de castanha. Esses são os nossos perfumes, porque a gente não tinha um perfumezinho. Bem, mas a gente tinha o óleo, óleo que a gente tirava. As pessoas andavam cheirosas e com o cabelo bonito. Então, tudo isso a gente

tem também. Hoje muitos povos falam que a gente não tinha sal. Mas eu falo pra eles:

- 'Não, nós, povo Djeoromitxi, porque nós somos descendentes do Kurupfü, uma etnia que já foi extinta, e a gente tinha sal!'

E eles falam:

- 'Não, não pode ter sal, mentira. Ninguém tinha sal!'

E eu falei: 'Não! Nós tínhamos sal!'

Eles falam:

- 'Mas como é que vocês faziam?'

- 'Ah, nós colhíamos das palheiras. A gente queimava a palheira, todinha. A gente juntava as cinzas, coava e depois cozinhávamos. E é também o nosso sabão, nós fazemos sabão também disso. E esse sabão, se você tiver com uma coceira, ela arde, ela cura, ela preserva o seu corpo. Então é o sabão que a gente lavava a nossa rede de algodão'.

- 'Ah, vocês lavavam e dormiam em rede?'

- 'Dormíamos na rede, a maioria, nós dormíamos na rede. Nós somos povo que dormia na rede'.

Tem gente que não tem, tem tribo que não tem ou que não tinha agricultura. E nós trabalhávamos com agricultura. Eu falei pra eles que a gente tinha, nós tínhamos essas bolsas, o marico, que é pra carregar objeto e as coisas da roça. E eles ficam assim um pouco pensativos, por não terem.

Depois, a gente tinha pente. Nós tínhamos pente! O velho Paturi, ele sabe fazer. Só que, como eu falo: a gente veio a valorizar isso, por pouco, já não tem muito tempo. Porque a escola que vinha para nós antigamente era pra integrar o povo indígena à sociedade. Então, aquilo ali a escola desvalorizava o conhecimento dos mais velhos. Então, a gente também aprendia com a escola a não dar valor naquilo, naquela sabedoria que os velhos faziam. Hoje, acho que ninguém sabe fazer pente. E o velho Paturi está vivo, mas não consegue mais fazer por ele estar velho demais e não enxergar. Eu vi uma perda muito

grande depois que o papai faleceu. Então, se eu tivesse feito isso antes, eu já tinha preservado um monte de conhecimento que ele levou. Porque o que papai levou, isso aí já se perdeu. Então, eu analisando esse conhecimento, gravando, fotografando, já é um meio de preservar o conhecimento”.

O relato de José Roberto oscila entre o tempo passado e um tempo presente: entre o que resta do passado no presente e o que impulsiona o presente a partir do que ele difere do passado não se pode decidir. Das formulações de meu amigo acima, imagino poder depreender os motivos pelos quais a transmissão de conhecimento é uma questão candente: o que é transmitido não são abstrações cumulativas, mas um modo de fazer (de) um corpo singular. Dormir em rede, passar óleo, produzir seu próprio sal: o que está em jogo são os conhecimentos incorporados em especialistas específicos, como vimos para o caso do xamanismo no capítulo anterior, mas também para o caso das habilidades de uma avó na produção de sua bebida fermentada. Somados ao pente, ninguém encontrará dificuldades em ouvir o quanto se perdeu na história djeoromitxi. Dizem, como exemplo, que quase ninguém, e somente os mais velhos da aldeia, sabem fazer a rede de algodão, os potes de cerâmica, os bancos dos pajés. Nenhum dos jovens, e essa é uma imagem recorrente, sabe adequadamente realizar aquilo que os mais velhos realizam. A própria língua djeoromitxi, dizem-me, se encontra ameaçada pela junção de vários povos num mesmo território. O problema é saber produzir um corpo que saiba fazer todas essas coisas.

Por vezes, essas perdas são remetidas à mudança forçada de seu território imemorial e à recusa de transmissão por parte dos mais velhos. Noutras ocasiões, os mais velhos reclamam da falta de interesse dos jovens em aprenderem com eles e questionam o motivo pelo qual seus filhos somente agora – no contexto de valorização cultural – estariam nisso interessados. De qualquer maneira, os jovens parecem sempre arremedos de seus avós, o que é congruente com o fato sempre ressaltado de ser o tempo presente uma espécie de arremedo do “tempo da maloca” ou a vida na terra ser um arremedo da vida no céu.

Segue interessante notar o papel que a recusa de transmissão desempenha. Reter conhecimento - ou armas, no caso dos pajés - parece ser um momento conectado com sua externalização. E é isso o que possibilita diferenciar os conhecedores de outras pessoas. É nesta dobra que se concentra o papel das perdas, pois alguém só pode externalizar aquilo que um dia pôde reter. O que parece, todavia, óbvio, é na verdade o que proporciona o senso de

criatividade, pois, no caso djeoromitxi, o movimento de externalização coloca sempre um deslocamento relativo ao que foi retido num tempo passado (nada permanece igual, nem mesmo o que é “guardado no pensamento”, como veremos para o caso de construção da maloca). Retendo, o conhecedor afirma-se como tal (se diferencia); mas, nesse adiamento para a transmissão, algo acaba se perdendo, e quando se externaliza, é essa perda que introduz um elemento de criatividade: novos punhos para a rede de algodão, novos pontos para as alças dos maricos, novos remédios-do-mato, novos talhos no banco do pajé, novos sabões, novas pinturas corporais, novas formas de posicionar as penas nas flechas, etc.

Aquele que externaliza uma “informação” se valerá da (atual) relação de transmissão para afirmá-la diferente da anterior, que o proporcionou reter a “informação” que agora está sendo transmitida, quando o conhecedor ocupava a posição de aprendiz: por este movimento, a “informação” é transformada. Ela é transformada porque está claramente calcada em relações, e não o contrário. Fazendo isso, cria-se igualmente uma sensação de diferença temporal entre velhos e novos, aqueles do tempo da maloca e os que já nasceram “no meio dos brancos”.

Até aqui, tentei esclarecer como a perda de conhecimentos não pode ser inequivocamente vista como efeito de uma ruptura ou falência social. Tais perdas são entendidas como efeito, de um lado, da recusa de transmissão por parte dos ascendentes mais velhos e, de outro, da interferência estrutural da “cultura” makurap e da “cultura” dos brancos na história djeoromitxi; e/ou da falta de interesse dos mais jovens que prefeririam “tornar-se brancos”. Neste sentido, a “interferência estrutural” a que me refiro é ela mesma causa e efeito de um campo social que distribui seu potencial criativo a partir das perdas de informação (a “dispersão” da cultura). Seja pelas apropriações entre povos indígenas, nas mediações realizadas pelos professores, ou nas “descobertas” e revelações oníricas dos pajés, a articulação do par conceitual “perda-descobertas” revela, creio, uma estrutura aberta para a história e para o Outro.

Será sempre difícil aceitar a ideia de criatividade indígena, em contraste com aquele, comum, de transmissão de conhecimento como rememoração, a menos que atentemos para o vocabulário das perdas culturais que recorrentemente nos apontam¹⁵². Quero enfatizar com

¹⁵² Agradeço a Laura Perez Gil por ter formulado desta maneira as questões que eu apresentava na ocasião de um seminário no Núcleo de Estudos Ameríndios em março de 2012, no PPGAS/UFPR.

isso a reversibilidade criativa entre “perdas e descobertas”, pois há uma maneira manifesta de mitigar tais perdas e se opor a elas. Esta oposição se mostra atualmente realizada pelos projetos relativos a direitos culturais, especialmente nas atividades conceituadas como ‘resgate cultural’. Tais atividades são vistas como uma oportunidade dos jovens – e mesmo pessoas um pouco mais velhas – aprenderem com seus avós da aldeia como eram as coisas no “tempo da maloca”. Esse “tempo da maloca” e as transformações vividas a partir de sua vigência passada é algo como a premissa, a moldura do quadro da qual partem meus interlocutores para avaliarem seus papéis como lideranças/professores na escola da aldeia. São essas mesmas lideranças que visam empreender modos de reversão, com vistas a mitigar a sensação das perdas produzidas contra o fundo “tempo da maloca”. São eles que, em conformidade com toda a sua formação escolar, buscam projetos de revitalização cultural.

Tarei agora uma experiência de resgate cultural, como uma maneira de exemplificar a reversão das “perdas” na economia dos argumentos de meus interlocutores. Trata-se da construção de uma maloca, uma forma antiga, no âmbito do “Projeto de Valorização da Cultura Material Djeoromitxi”, financiado pelo Museu do Índio e executado entre 2010 e 2011, na aldeia Baía das Onças¹⁵³. Para melhor analisar o papel dessas ações de resgate, eu gostaria de reter uma imagem sugerida por Lévi-Strauss (2004), ao acompanhar a introdução do componente discreto num campo contínuo na Primeira Parte d’ *O Cru e o Cozido*. Ali, o autor sublinha que a obtenção de um sistema discreto “resulta de uma destruição de elementos, ou de sua subtração de um conjunto primitivo [...] para evitar que eles se encavalem ou se confundam uns com os outros” (:75-76). É essa imagem de anti-“encavalamento” que imagino ser apropriada para pensarmos as perdas apontadas pelos Djeoromitxi, pois quero aqui insistir que as “descobertas” dos pajés são uma versão correlata das perdas. Como as perdas, as “descobertas” dos pajés (de nomes pessoais, remédios-do-mato e diagnósticos das doenças) não visam re-introduzir um plano contínuo indiferenciado, mas revelar novas distinções, coeficientes de alteridade. Com o resgate de uma maloca, no entanto, este encavalamento espreitou a todos, mostrando quão problemático pode ser a rememoração.

¹⁵³ O projeto foi elaborado por mim e pelo professor Kodjowoi Djeoromitxi e, até onde sei, foi o primeiro em que os Djeoromitxi estiveram diretamente envolvidos. Sua execução não contou com a presença – ou “audiência”- de nenhum não-indígena, inclusive a minha. Todas as ações do projeto foram executadas exclusivamente pelos Djeoromitxi na aldeia Baía das Onças. Como não acompanhei a execução do projeto, não tenho como afirmar os motivos pelos quais decidiu-se contruir uma maloca, embora me pareçam óbvios: a maloca sempre apareceu como símbolo de um tempo antes dos brancos. Ver anexo IV para maiores detalhes sobre as ações programadas no projeto.

5.4 Um modelo perigoso

“A comunidade está gostando, trabalhando no resgate cultural. Eles estão buscando viver não só a vida do dinheiro, mas a vida de alegria. Todos estão querendo falar e cantar como era antes, valorizar a própria cultura”. Foi o que pude ouvir de André Kodjowoi sobre as ações do projeto intitulado “Valorização da Cultura Material Djeoromitxi”. Essa afirmação é todavia surpreendente pelos motivos que veremos a seguir, e que se referem aos efeitos bastante insuspeitados deste projeto.

Dos eventos que tiveram curso em 2011 no âmbito do projeto, um deles, senão o principal, consistiu na construção de uma “maloca”. Tal esforço, sem ao menos estar previsto na versão aprovada do projeto, substituiu várias outras atividades (como algumas oficinas para a produção de marico e redes ou artefatos de caça e pesca)¹⁵⁴. As malocas antigas eram estruturas arquitetônicas de tipo “colméia”, que Lévi-Strauss (1948) julgou serem exclusivos daqueles povos, e que nenhum dos jovens de hoje teriam sequer visto.

Na construção da maloca no âmbito do projeto, estiveram ausentes todo tipo de artefato ou instrumento não-indígena. Os trabalhos de construção foram coordenados por Kubähi, pois que a forma da maloca permaneceu, como dizem, “guardada em seu pensamento” durante anos a fio. Entretanto, como Kubähi não se lembrava muito bem de todo o processo de construção, foi por isso ajudado por uma cunhada Arikapo, trazida de outra aldeia. Mas mesmo aquilo que foi lembrado por ambos não foi completamente executado. Da maloca construída, falta-lhe o capote do cume, até hoje não colocado. Assim, a maloca construída apenas se parece com aquela que, ventila-se, um dia existiu. E não é, então, cópia fiel a seu original.

Essa espécie de constrangimento sensível, no entanto, produziu o senso de criatividade das pessoas com ele envolvidas, mas não impediu que causasse efeitos tanto em quem externalizou, quanto em quem subjetiva o conhecimento em questão. Durante cerca de duas semanas, envolveram-se na construção da maloca muitos jovens, comandados por Kubähi. Após o término da construção, tiveram lugar duas mortes: primeiramente, a de um

¹⁵⁴ Uma outra atividade do projeto consistiu em uma oficina de furada de tronco da palmeira de auricuri para produção de suas larvas, *hanõ*, alimento muito apreciado por todos. Minha aposta é que esta atividade replicou e acionou elementos de uma narrativa mítica bastante extensa sobre as aventuras de uma espécie de *trickster* chamado Nõnõbzia, seu magnífico pajé. No capítulo seguinte testaremos essa possibilidade.

jovem construtor, neto de Kubähi, vitimado por um acidente de moto numa cidade próxima; e, posteriormente, a do próprio Kubähi. Tais mortes foram atribuídas à construção desta (forma) maloca: estavam lidando com a casa dos espíritos, e por eles foram seduzidos. Se a maloca é pertencente ao passado indígena, e diz respeito não só a uma forma de moradia, mas a toda uma socialidade específica, esta forma e esta socialidade são, de igual maneira, as que existem atualmente no céu, lugar dos espíritos¹⁵⁵. Kubähi estava “mexendo”, quer dizer, intrometendo-se na casa dos espíritos, antigos pajés, e estes se sentiram afrontados. *Mexer*, neste caso, parece-me congruente com o perigo de se *lembrar* dos mortos – amplamente registrado e comentado na etnologia indígena.

Kubähi estava então replicando uma forma que existe no céu, e enquanto aqui construía a maloca do projeto de valorização cultural, no céu também construía junto a seus parentes antigos a sua próxima morada. Com a morte de seu neto, ele ficou ainda mais desgostoso da vida na terra. No céu, Kubähi se alimentava, e por isso *aqui* não desejava comer: “Eu já estou cheio, mulher, eu estava comendo com meus parentes”, conta Wadjidjiká do que escutava de seu marido que, segundo ela “não estava mais aqui, só o corpo dele estava”. O perecimento físico irreprimível de Kubähi dava mostras de sua convivência em outro plano cosmológico. Por isso, as comidas feitas por sua esposa na terra rapidamente azedavam, sem ao menos terem sido tocadas. Tal azedamento da comida é tomado como signo sensível da intervenção dos espíritos na matéria que se mostra aos olhos dos viventes, pois a alma da comida (seu aspecto invisível) já havia sido devorada. Note-se ainda que a chicha, ao contrário, quando *não* azeda, presta-se à mesma interpretação.

Kubähi e seu neto tiveram destinos póstumos diferentes, como veremos mais adiante. Por ora, quero ainda me ater aos efeitos mais “imediatos” do projeto de resgate, pois na maloquinha instalou-se uma mulher-espírito. Dizem os jovens que a viram de que se trata de uma mulher muito bonita, de pele alva e cabelos loiros. O velho pajé Paturi foi o único capaz de vê-la como realmente é: feia e cheia de buracos no rosto, parecendo monte de cupim. Esta mulher, com efeito, pretende se casar com algum jovem: “é forte e está atrás de marido”, é o que se pode ouvir sem reservas das mulheres ali na aldeia Baía das Onças.

Por ocasião de uma chichada, pude saber das preocupações de uma mãe com relação a seu filho ainda solteiro, pois ele estaria sofrendo tais assédios. Tempos atrás, seu filho havia

¹⁵⁵ Digo, de certos espíritos. Porque o céu, como vimos, é reservado para aqueles que não morrem vítimas de homicídios (causados por flechadas ou armas de fogo). Estes últimos têm destino errante e algo obscuro, cuja forma-pessoa (seu aspecto físico e moralidade) se perde em uma série de transformações, como vimos no último capítulo.

chegado em casa correndo, dizendo que “a mulher” estava atrás dele. Não demorou quase nada, o aperreado rapaz caiu desmaiado na sala da casa de seu pai, Pato Roco, que rapidamente confeccionou um cigarro, pois este antídoto contra maus espíritos não lhe falta. Pato Roco assoprava fumaça sobre o corpo de seu filho “quase morto”, chamando seu espírito, que já se encontrava longe dali: *hinõ hé, hinõ hé*¹⁵⁶, dizia o preocupado pai, tal como fazem as parteiras ao enterrarem as placentas dos recém-nascidos. Aos poucos, o rapaz retornou a seu corpo. Mas isso não impediu que o jovem continuasse, depois disso, sofrendo os mesmos assédios. A conversa se encerrou com minha interlocutora dizendo ser por tais motivos que ninguém mais frequenta a maloquinha. E completou: “Até queriam queimar, mas não deixaram”. Guardemos essa fala, sobre a qual voltarei mais adiante.

As seduções por parte dos espíritos – em forma de chamados para o casamento – dos jovens construtores da maloca, tiveram como contra-efeito uma cantoria coletiva de claro aspecto guerreiro. Conduzidos por Paturi e por Nambuiká, a mais velha da Baía das Onças, meninas e meninos entoavam um coro. Questionava-se, através da música, o motivo dos espíritos estarem lá, aconselhando-os a ir embora. Instados a contar a seus parentes (mortos) que haviam apanhado, a ideia era persuadir os maléficos sedutores a não mais ali voltarem.

Não posso deixar de notar que Paturi, que conduziu a cantoria de expulsão dos espíritos, sempre foi a mim reputado como um grande pajé, plenamente formado. Nambuiká, quem acompanhou Paturi na condução dos jovens cantores, disseram-me posteriormente, havia entoado a mesma canção na ocasião da aparição de uma cobra de duas cabeças – que, como vimos, são a faceta visível de espíritos maléficos – no meio de uma chichada (como vimos no capítulo anterior). Nesta aparição, somente Nambuiká, por ser a mais velha ali presente, pôde matar a cobra. Depois disso, eu perguntei a muitos amigos se por acaso eles sabiam cantar aquilo que eu havia ouvido em meio aos olhares extremamente assustados de meus anfitriões bebedores de chicha. Nem mesmo meus interlocutores mais velhos, filhos classificatórios de Nambuiká, disseram-me saber entoar a canção. Como de costume, indicaram ela mesma, nascida no tempo da maloca, como a única capaz de fazê-lo.

Tive notícias de que essa foi a primeira vez que esse ritual coletivo foi levado à cabo na Baía das Onças. Mas, apesar das capacidades amplamente reconhecidas de Nambuiká e Paturi no que concerne à potência *contra* os espíritos, não foram poucas as vezes que eu ouvi dos filhos de Kubähi que este ritual não havia sido realizado apropriadamente. De fato, eles estabeleciam um contraste entre um tempo em que se tinha pajés plenamente formados e os

¹⁵⁶ *hinõ*: subst. espírito/ *hé*: v. imperativo. vir; *hinõ hé*: “venha, espírito”.

rituais eram realizados corretamente, por um lado, e o tempo atual, em que ninguém mais atende aos aconselhamentos dos mais velhos e por isso lhes escapa a capacidade de produzir rituais eficazes, por outro lado. Nos dois casos, seja no evento do ritual, seja a canção executada, creio que esteja em jogo uma apreciação sobre o resultado, o efeito, das performances. Entrementes, os espíritos continuaram a seduzir os jovens rapazes da aldeia.

O neto de Kubähi a que nos referimos começara a sonhar com esta mulher cerca de um mês antes de falecer. Na ocasião do ritual, o rapaz ainda estava vivo, mas era acometido por um intenso sono. Contou-me sua mãe que assim ele permaneceu cerca de um mês. E, quando todos iam dormir, não conseguia pegar no sono. Insone, ele via uma mulher próxima ao seu cortinado, via um menino de pele preta querendo matá-lo, via grandes cachorros e um cavalo perto de si. Ele dizia que sentia uma forte dor dentro de si e que não tinha meios de explicá-la. O rapaz, que era “o mais animado de todos dali”, foi ficando cada vez mais leso, e seu banzo, mais evidente. Certa vez, acabou contando para sua mãe que o avô de seu avô desejava levá-lo embora. Ela retrucou afirmando o seguinte: “Se nós temos medo deles, eles também têm medo de nós. Nós também somos fortes”.

O problema todo, na visão de meus interlocutores, é que neste momento eles não dispõem de pajés tão poderosos como os de outrora, que agora estão no céu. Kubähi havia aventado que os espíritos estavam achando que a maloca estava sendo construída para eles. Pelos acontecimentos posteriores, dizem minhas interlocutoras, a maloquinha acabou espalhando os espíritos novamente aqui na terra e, por certo, “tudo vai voltar a acontecer como era antes”. Mas, justamente, antigamente se dispunham de meios mais eficazes na guerra contra os espíritos. Esta guerra era (e é) inteiramente permeada por sinais acústicos e visuais, carregados de perigo. Consideremos neste sentido o que me disse José Roberto sobre a realização deste tipo de ritual no passado:

“Quando eles [os Pirori, espíritos celestes] dançam, eles cantam, eles querem fazer medo aqui nós, então a festa dele cai aqui para nós como raio, como essas coisas ruins. Por isso então quando nós tínhamos pajé, nós devolvíamos essa mesma festa para eles lá, dando raio para eles lá. Mas como é que fazia? Então, o pajé ensinava música para as crianças e as crianças botavam bico do mutum no colar, pendurado. As crianças iam cantar música que o pajé ensinava. Então quando os meninos cantavam, gritava, pulava aqui, lá eles

estavam com medo do temporal e relâmpago que a gente estava devolvendo para eles. E quando nós chamávamos o espírito de alguém que faleceu em poucos dias aqui, primeiro quem chega são eles, os Pirori, e vêm logo reclamando: ‘Puxa, vocês estão chamando a gente, mas por que fizeram aquilo com a gente? Vocês nos assustaram’. E o pajé fala assim para eles: ‘Não, vocês também nos assustaram. Então, está vendo como é feio? Então do jeito que vocês fazem aqui conosco, não é para achar ruim quando a gente faz também’. Então, é o bico do mutum que faz assombração lá para eles. O som da música que transmite em raio para lá, e deles para cá”.

As ações xamânicas coletivas, caso dessas cantorias, têm assim claro aspecto guerreiro e recíproco, já que o canto dos espíritos são trovoadas do ponto de vista dos viventes na terra, como os cantos dos pajés e crianças são trovoadas na morada celeste. Contudo, se tudo levava a crer que essas comunicações estivessem hoje parcialmente interrompidas, meu interlocutor ressalta que a comunicação foi reprimida somente num sentido, pois agora são eles, aqui da terra, que não conseguem mais assustar os espíritos celestes, enquanto tais espíritos *pirori* continuam todavia em plena atividade, e assustam os que aqui estão. Ninguém deixará seu filho pequeno do lado de fora da casa durante um temporal. Isso porque não se têm dúvidas da ira de alguns pajés falecidos – mais fortes do que os atuais – e suas intenções de levar as crianças. De fato, o que os Djeoromitxi me dizem é o seguinte: estamos perdendo a guerra contra os espíritos do céu, pois perdemos nossos maiores especialistas.

Sobre esta comunicação direta e coletiva hoje não mais plenamente controlada pelos “de baixo”, resta-nos observar que as perdas culturais das quais os conhecedores atuais são a personificação informam ou refletem uma coletividade decaída, atravessada por outros coletivos. Um povo que tem em sua condição misturada o produto de ações históricas – perpetradas em resposta a uma coletividade original perdida (i.e. a dizimação de suas malocas pela empresa seringalista) – não pode deixar de produzir *meio-pajés* e *hiper-espíritos*, como eu argumentei no terceiro capítulo. Creio assim que os Djeoromitxi não descolam as condições atuais de produção de seus conhecedores das condições de formulação de um coletivo de parentes frente a outros coletivos, principalmente formados por aqueles que já morreram, o povo do céu.

Se lembrarmos que um tópico recorrentemente oferecido como a causa implícita dos ditos projetos de resgates culturais são as “perdas” de conhecimentos específicos ao longo da história, imagino ser bastante interessante notar que mesmo resgatando a cultura djeoromitxi, meus interlocutores insistem que algo sempre resta “perdido” ou “esquecido”. As impressões de Strathern (2004) sobre a questão podem nos ajudar. Diz a autora que o efeito de esquecimento, ou perda de informação, em lugar de ser uma faceta destrutiva, é constitutivo do processo de produção do conhecimento em certas socialidades.

O conhecimento gerado pela noção de perda ou esquecimento o é sobre um fundo que se mostra irrecuperável: um especialista ritual deve agora lidar e extrair/ler significado suficiente com o que ele percebe que foi mesmo deixado (Strathern, 2004). No caso melanésio, diz a autora, conversando e emprestando conhecimento de outros especialistas, de outras comunidades ou aldeias, por exemplo, os especialistas se vêem re-criando o que eles sabem (id.). Imagino que o caso da construção da maloca se observou algo bastante semelhante, nos diálogos de Kubähi com sua cunhada trazida de outra aldeia, pois ambos “não se lembravam muito bem”. É como se, diz Strathern, eles soubessem que, insistindo nessa ausência, criam o próprio senso de criatividade. Nesta pista, damo-mos conta de que o que é perdido é, na verdade, a liberdade semiótica de escolha, uma espécie de redução na especificidade das formas que são entendidas como veículos ou meios de comunicação que, imagina-se, um dia existiram.

É nesta chave de leitura, sugiro, que podemos notar a intensificação das ações xamânicas como modo de (de)codificar os efeitos provocados pelas ações de resgate cultural. A revelação do que antes estava obscuro, guardado no pensamento de Kubähi, teve efeitos que não puderam ser plenamente controlados. Na contramão da “crise de externalização” dos conhecimentos a que me referi no começo, a transformação de uma imagem em negativo (aquilo guardado no pensamento de Kubähi) para uma imagem em positivo (a forma sensível da maloca construída) trouxe alguns perigos difíceis de manejar. Projetar para fora uma maloca como parte de si ensejou a morte no corpo de Kubähi, mas também no do neto que o acompanhou nesta empresa. Neto que hoje se diz ter sido o depositário das expectativas de próximo “chefe do pessoal” da Baía das Onças, e a quem Kubähi impusera uma série de cuidados e restrições. Com a construção da maloquinha, esse embrião de “chefe do pessoal” passou também para o lado dos espíritos.

Assim, mesmo com os atuais virtuosos xamânicos comandando uma série de ações e precauções, e com as mães e pais mantendo-se bastante atentos, de qualquer maneira o

perigo está sempre rondando a aldeia. Principalmente quando, à guisa de se preservar os modelos – isto é, não queimar a maloca – para que os jovens possam contar ou conviver com eles, o que se está fazendo é realizando “a comunicação” com o mundo dos espíritos. A construção da maloca promoveu uma expansão semântica da noção de “cultura material” (presente no projeto financiado pelo Museu do Índio) que se viu, esta última, englobada. Ao ser projetada para fora do pensamento de Kubähi e revelada aqui na terra, a casa dos espíritos mortos – a maloca – produziu uma série de reversões difíceis de controlar, que podem ser principalmente visualizadas através do destino *pós-mortem* de Kubähi e de seu neto.

Em incursões ao céu visitando o jovem construtor acidentado, Paturi trazia notícias de que o jovem neto de Kubähi agora é muito rico em sua nova vida no céu, e possui computador, moto, caminhões. Ele, assim, fornece a imagem de um mundo não-indígena. Contava ainda Marcos Neirí que o menino falecido conseguia ver seus parentes vivos na terra através de um computador. Foi então advertido pelo morto que seus parentes vivos poderiam fazer o mesmo, e vê-lo assim em sua “nova vida”. O único problema, disse-me uma sobrinha (BD) de Marcos, é que ele esqueceu a tecla do computador que os vivos deveriam apertar para conseguir ver seu parente morto, e, assim, todos devem se resignar frente às saudades. O fato de que os vivos não-pajés não possam ver os mortos resulta de um esquecimento ou “perda” de um especialista restitui, não obstante, a própria capacidade subjetiva (possuidora de armas) deste especialista – capaz de ver os mortos sem maiores problemas.

Esse tipo de controle diferenciante (Kelly, 2005) na produção local de pessoas “conhecedoras” (como Kubähi e seu filho pajé) sobressai como o modelo para entendermos os movimentos que todavia estiveram algo descontrolados no caso da construção da maloca. Isso porque resgatar a cultura djeoromitxi desembocou em uma dupla operação diferenciadora: transformou um jovem envolvido neste projeto em morto e branco. E isso me parece ser um aspecto consistente com a obviação da indianidade. Em detrimento de sua faceta “branca” e tornando proeminente sua indianidade ao construir uma maloca, um jovem djeoromitxi acabou morrendo, e se transformando em Branco¹⁵⁷.

É notável que Kubähi “permaneça” completamente indígena na sua vida *pós-mortem*, enquanto seu neto “permaneça” completamente Branco, restituindo uma oposição que

¹⁵⁷ Faço uso de uma expressão utilizada por Kelly sobre o processo de “virar branco”, inspirado, como diz este autor, “pela explicação de Wagner (1978:31-32) sobre os dois sentidos da palavra “obviar”: tornar proeminente certas associações de um símbolo — torná-las imediatamente aparentes — às custas de outras que, por implicação, passam assim “despercebidas” (Kelly 2005: 220)”.

todavia já estava dada num nível inferior, entre os conhecedores, como Kubähi, que nasceram no “tempo da maloca” e seus netos, que nasceram já “no meio dos Brancos”. Mesmo depois de sua morte, ninguém encontrará dificuldades em ouvir sobre sua vida. Mas mais do que isso: Kubähi visita frequentemente um dos seus filhos, Marcos, o jovem pajé cuja interlocução comigo forneceu as bases para as argumentações que apresentei nos últimos dois capítulos. Eu já notei, no final do primeiro capítulo, que através das conversas que entretém com seu filho Marcos, Kubähi continua a aconselhar seus parentes.

Talvez essa formulação multi-espacial das pessoas seja uma maneira conveniente de re-encontrarmos o começo da tese, quando descrevemos a relação de Kubähi e outros chefes makurap. Isso porque é significativo – mas não necessariamente ambíguo – que as causas de sua morte venham a ser frequentemente modificadas, e não se tenha, então, uniformidade de opiniões. Enquanto alguns culpam os médicos brancos que não souberam curar e nem mesmo diagnosticar o mal de Kubähi, de sua filha mais velha, por outro lado, eu pude ouvir que Kubähi morreu por envenenamento. Ela apontava então um homem makurap como o ardiloso envenenador. Que mais uma vez os Makurap se apresentem como o motor diferenciante – a força do contrário, na expressão de Perrone-Moisés (op.cit.) – no processo local de produção (ou destruição) de pessoas, não deve nos surpreender.

Espíritos da “maloca antiga”, Brancos e Makurap aparecem aqui como versão uns dos outros no que tange aos modos indígenas de reproduzir “o exterior como fonte de recursos diferenciantes” (Kelly 2005: 218). Este “exterior”, no nosso caso em análise, apresenta-se como uma sobreposição do mundo dos espíritos e das mercadorias do mundo dos Brancos, consequência do intuito de se parar de usar a cultura makurap, e se passar a usar a cultura djeoromitxi. Neste sentido, parece possível dizer que cada versão deste exterior produz o seu próprio termo contrário, numa operação incessante que faz que com a dialética seja mantida. Pela discrepância dos destinos de Kubähi e seu neto, creio ser esta uma maneira de produzir diferenças (duplamente torcidas) num campo previamente convencionalizado pela oposição entre indígenas e não-indígenas.

O xamanismo como “contra-efeito” de uma comunicação assimétrica entre vivos e mortos revela que, antes que de pontos fixos e originais de um passado agora recuperado, o resgate efetuado trata exatamente de experimentações e estratégias de reversão, e as versões indígenas de “resgate cultural” mantêm atenção aos seus efeitos. E, se alguns efeitos são incontornáveis, outros irreversíveis, certamente o foco se projeta na possibilidade de manejá-los, através das ações de convertores específicos: sejam eles professores, sejam eles pajés.

5.5 Casa de espírito

Kubähi pediu a seus filhos que não chorassem a sua morte, para que não se mostrassem tristes: “parecerem não estar de luto”. Ao me explicar este tipo de procedimento, José Roberto contou-me o caso de uma parenta de sua mãe. Depois de morta há uma noite e um dia, quando, portanto, já havia alcançado o céu, ela foi aconselhada por sua família “lá de cima” a voltar à terra e, por sua vez, aconselhar seus revoltosos parentes que aqui ficaram. O conselho foi dado na medida de um escândalo feito por sua família enlutada que, revoltosa com a sua falta, batiam em seus pertences todos, casa, mão-de-pilão para fazer chicha, etc. fazendo muito barulho. Devido a esta algazarra, a morta reviveu, dizendo:

“Gente, porque que vocês estão chorando? Chora não, eu não morri não. Eu fui lá, mas minha mãe com meu pai falaram que era para eu voltar, porque vocês estavam chorando demais. Não é bom chorar não, porque lá as cabas ferra muito a gente”.

E meu amigo continuou me explicando:

“Dizem que as lágrimas dos parentes da terra que estão aqui que faz você ficar soado lá. Ela levantou, e tiveram que providenciar a rede, porque eles já tinham queimado a rede, tudo.

-‘Você vai passar mais quatro anos lá com eles’, pessoal falaram lá, os parentes dela que mandaram ela voltar.

-‘Fica mais quatro anos com eles. E você já explica pra eles’.

-‘ Está bom’. E quando ela ficou boa de novo, deram um banho nela, e quando ela ficou boa mesmo, que ela estava se alimentando normal de novo, ela falou:

-‘Gente, eu vim passar quatro anos, depois eles vão vim me buscar’.

Todo mundo já tava consciente. Quando completou os quatro anos, ela morreu de novo. Só que dessa vez não teve mais jeito, porque ela falou que não ia mais voltar mais, não. Esse pessoal não ia deixar mais ela voltar”.

Baseados nesses conhecimentos, meus interlocutores dizem-me fazer deliberadamente parecer que não estão de luto, a fim de fazer divergir a perspectiva dos espíritos e evitar que Kubähi seja acometido pelos marimbondos em sua nova morada. No caso das mulheres, elas não parecem escapar: um dos principais signos de seu luto é pararem de oferecer cerveja em suas casas, levando por vezes seu cocho e pilão de chicha para outras casas, normalmente as de suas mães. De todo modo, o “parecer não estar de luto” não impede estarem conectadas à “maloca” as causas dos adoecimentos subsequentes, e a angústia que meus interlocutores revelam – principalmente o filho mais velho de Kubähi, Armando, com a sensatez que lhe é pertinente – em não ter atendido aos ritos mortuários necessários.

A maloca construída, como já dito, transformou-se em morada das cabas e de uma mulher-espírito solteira, cuja intenção é casar-se com os vivos, e levar os jovens da aldeia para viver junto dela. De acordo com os conhecimentos próprios do “tempo da maloca”, a maloca deveria ter sido queimada após a morte de seu construtor, Kubähi. No entanto, isso foi impedido pelos professores na aldeia, seus filhos: quiseram, segundo meus interlocutores, “preservar o modelo”, para que assim todos soubessem como são as formas propriamente djeoromitxi. A preservação desta imagem em positivo como “modelo” a ser visto, sem surpresas, deve também necessitar de algum gasto de energia a fim de manejar suas potências. As intensas preocupações ainda rondavam, em 2013 – meu último ano na aldeia –, os pais dos jovens recorrentemente seduzidos pela mulher espírito que ali se instalou: aspecto atualmente explicado como consequência do não atendimento aos ritos mortuários. Porque, a um custo tão alto, põem-se então a preservar o modelo, e a sublinhar, todavia, que a maloca de hoje somente parece com a de antigamente, não estando “completa”?

Não disponho de nenhuma resposta peremptória a esta pergunta, e me contento em indicar ser apropriado consideramos a existência de certos desacordos e disputas em relação ao destino e função de um “modelo do passado”. Essa disputa pode ser visualizada na resistência dos filhos de Kubähi em queimar seja a maloca, sejam seus objetos de usos pessoais, ainda que em completo desacordo com sua mãe, agora viúva.

No caso da maloquinha, estavam, disseram-me, aguardando o período de um ano de luto para que pudessem entrar e analisá-la: perceber mais detidamente como foram trançadas e amarradas as palhas e paus, e toda a arquitetura ali investida. Depois disso, dizem, podem construir outras, e destruir aquela hoje existente como único exemplar: o que, todavia, até

onde sei, desde então não foi sequer planejado. Mas dentre os objetos guardados pelos filhos de Kubähi, um merece especial atenção: trata-se de uma “buzina” feita de uma cabaça acoplada a um pedaço de pau por meio de um durepox. Esta buzina, Kubähi a utilizava cotidianamente com vistas a reunir seus filhos, noras, genros e netos em sua casa. Trata-se de uma cópia da buzina do *hoãbzia*, “dono das antas”, utilizada para agregar a sua criação.

Certa vez, por volta de 1988, Kubähi, acompanhado de seu filho Armando numa caçaria, ouviu o alarido desta buzina e disse: “O dono das Antas está chamando-as. Podemos saber que elas irão se esconder, foram embora”. Deste momento em diante, passaram-se quinze anos sem que sequer uma anta fosse abatida pelos caçadores da Baía das Onças. Era este instrumento que Kubähi utilizava para convidar seus parentes a tomarem da chicha produzida por Wadjidjiká, sua esposa. E hoje, é esta buzina que seu filho André utiliza para avisar a seus alunos que as aulas estão começando, a fim de reuni-los na escola. Seriam a assimetria entre os *ibzia* e os domesticados, isto é, os cuidados e proteção dispensados pelos primeiros aos segundos, uma boa imagem para pensarmos as relações no âmbito da escola entre os Djeoromitxi?

No capítulo anterior, vimos como os *ibzia* fornecem a imagem da domesticidade para os Djeoromitxi, sendo belos anfitriões, generosos com seus convidados, criadores/cuidadores exemplares e fornecedores não só de alimentos para os humanos, como também de músicas (no caso do povo do rio). Por serem cuidadosos, os *ibzia* são também bastante rigorosos com os caçadores e pescadores que vêm em busca de sua criação e não admitem quebras de etiquetas, sob o ameaça de transformar esses caçadores em seus trabalhadores. Esta imagem dos “donos”, argumentei, é todavia realizada através da obviação de uma outra imagem fornecida pelos espíritos “É”, seres errantes e canibais, que roubam as (almas) das crianças sorratamente. Com tais espíritos errantes, a única opção de relação é a guerra, visto que ignorariam a importância de qualquer relação entre-si.

Interceptada pelo filho de Kubähi para que não fosse destruída, a buzina copiada do *hoãbzia*, “dono das antas”, hoje realiza sua função de chamado para a agregação não de um avô/sogro/pai com seus netos/afins/filhos, mas de um professor com seus alunos. Assim como os donos mantém relações inter-específicas com seus próprios domesticados, os professores não podem não ocupar uma posição diferencial em relação a seus alunos. Se pensarmos em termos das conversões que os professores devem efetuar em relação ao conhecimento dos brancos em sua própria aldeia, podemos visualizar o modo como sua posição se oferece como um entre-dois (Lima 2008), justamente porque restituem em si a oposição diferencial entre

Índios e Brancos. Com efeito, os professores filhos de Kubähi e Wadjidjiká oferecem a imagem da dualidade intrínseca à vida aldeã atual, como notei no início do capítulo: nem tão velhos, como seus pais que nasceram no tempo da maloca, nem tão novos quanto seus alunos, pois esses últimos são na maioria ainda não casados, ou casados com filhos muito pequenos, e *utilizariam*, na glosa nativa, muito mais “a cultura dos brancos”. Os professores, e em particular André, que utiliza a buzina, dispõem uma ambiguidade entre a posição protetor/criador/agregador e a posição não-indígena.

Por ocasião de uma chichada, eu conversava publicamente com Armando Moero sobre o fato dos pajés terem duas visões. Com uma delas, ele me dizia, os pajés vêm o plano invisível para os humanos não pajés, e com a outra, os pajés vêm o plano visível estes humanos não pajés. Essa espécie de simultaneidade das visões, concluímos, era também verdadeira para Armando, professor, mas no que dizia respeito a “seu pensamento”. Eu havia aproveitado nosso diálogo para perguntar se ele pensava em português ou na língua djeoromitxi.

O escândalo lógico embutido em minha questão não pareceu contudo despertar nenhum incômodo em Armando. Sua resposta foi justapor à dupla visão dos pajés o seu duplo pensamento: “eu penso como Djeoromitxi e como não-indígena, na mesma hora”, argumentou. Notemos que Armando não dilui sua condição dupla num todo homogêneo, mas, justamente, mantém dois pensamentos separados e articulados, como que me oferecendo sua condição de conversor: aquele que congrega em si posições que parecem excludentes ou distribuídas de maneira exclusiva quando se trata de pessoas não convertoras. Assim como os pajés vêm o que os *ibzia* vêm, mas também não podem não ver o que os caçadores vêm – afinal, precisam fornecer caça para as suas esposas –, os professores djeoromitxi não podem deixar de se produzir como parentes ascendentes/cuidadores de seus alunos, mas também não podem deixar de oferecer uma posição externa, não-indígena, pois estão no espaço da escola.

O que eu quero destacar com essa digressão realizada a partir da buzina de Kubähi, é o seguinte: enquanto modos que exigem a ação de convertores (professores e pajés) para introduzir afastamentos entre posições numa dualidade, impedindo certas superposições, não há contradição, sugiro, entre a forma tradicional da maloca e a forma escola. A primeira, onde antes se aprendia a conviver, e a segunda, onde hoje os professores djeoromitxi intentam ensinar aos seus alunos modos de formular as ambiguidades de sua condição atual, misturada e no “meio dos brancos”. As duas formas, maloca e escola, são certamente diferentes, mas aparecem como versões transformadas uma da outra no que tange a seus modos

diferenciantes de operação e ao perigo a elas associado¹⁵⁸. Somente assim consigo entender o que me disse a mãe do rapaz falecido: “a maloquinha só acabou de espalhar os espíritos que chegaram com a escola”. O que aqui parece sobressair é a potência perigosa da alteridade, tanto do passado indígena quanto dos brancos. Essa potência necessita de um convertor (i.e. professor, no caso da escola; pajé, para a relação com seres invisíveis) capaz de manejar tais perigos. É uma continuidade na diferença.

Destarte, é significativa a recusa dos jovens a se instalarem na maloca – ainda que instados por sua avó Wadjidjiká (viúva de Kubähi), que gostaria de ver a “maloquinha” funcionando como a casa dos homens solteiros, instituição que ela diz fazer parte do modo de organização das aldeias no passado nos afluentes do médio Guaporé¹⁵⁹. Mas não só a isso correspondem as expectativas sobre a nova maloca. André intenta fazer da maloca – incrustada na aldeia de difícil acesso – um museu da cultura djeoromitxi, para que, segundo ele, os jovens indígenas possam conviver com os “modelos” – objetificações materiais de seus conhecimentos antigos.

A maloca, assim, disposta na tensão entre “casa dos homens solteiros” e “museu indígena”, acaba abandonada, sem ser habitada ou sequer visitada. Eram, aliás, os Brancos que visitavam a aldeia conduzidos a se instalarem na maloca. Que não possamos saber de antemão o que exatamente seria tanto “a casa dos homens solteiros”, quanto “um museu indígena”, só faz realçar o debate existente entre meus interlocutores sobre os procedimentos ainda provisórios de domesticação da sua própria “cultura”, cujo lócus é a escola e os projetos a ela relacionados.

Mas há ainda algumas questões: afinal, porque somente meninos foram seduzidos por espíritos? Isso equivale a dizer que os espíritos moradores da maloquinha são todos afinal femininos. Na verdade, feminino, pois ali se instalou uma única (e hiper) mulher-espírito, solteira, e que visa seduzir os jovens da aldeia para casar-se com eles. Uma casa dos homens solteiros parece nos remeter a uma parcialidade masculina que se coloca, na sua escala, como

^{xix} Fui aqui inspirada pela formulação de Peter Gow, na qual o “mundo vivido” Piro só pode ser entendido como um “sistema de transformações”: “A ‘roupa dos antigos’ e a ‘roupa dos brancos’ são certamente diferentes, mas são versões transformacionais da mesma transformação que toda roupa realiza (Gow 2001: 309)

¹⁵⁹ Wadjidjiká sustenta que as aldeias, antes do contato com os Brancos, eram circulares e ostentavam uma casa dos homens solteiros ao centro de seu terreiro. Essa seria, segundo minha interlocutora, a disposição característica das antigas aldeias Djeoromitxi e Arikapo. Entretanto, segundo ela, enquanto os Djeoromitxi teriam sido sempre patrilineares e virilocais, os Arikapo, ao contrário, eram matrilineares e uxorilocais.

o todo de uma aldeia, ao proibir às mulheres sua entrada e visualização interna. Dito de outra maneira, se no passado a casa dos homens solteiros continha em si somente homens, e, portanto, era interdita às mulheres, que não a podiam ver em seu interior, não me parece arbitrário que hoje seja um espírito feminino, invisível para os demais, mas que vê a todos, quem a habite. E não se pode vê-la senão quando o perigo de alterização descontrolada já está muito próximo, ou seja, já se está enfeitado.

Por sua vez, um museu indígena poderia anular este obscurecimento da parcialidade feminina, que não poderia produzir senão a presença de uma hiper mulher não-humana¹⁶⁰. Ao abrir a maloquinha a diversos visitantes, homens, mulheres e, inclusive, brancos, inverte-se a perspectiva de quem, afinal, está sendo olhado por quem. Revelar o interior da maloca aos olhares de outros parece poder dê-subjetivar sua ocupante espírito, ou seja, cancelar a sua perspectiva e o perigo nela embutido. Se a cultura djeoromitxi é, afinal, uma afronta aos espíritos, certamente deve-se perseguir maneiras de ganhar essa guerra. Incluir os brancos e as mulheres (seus olhares), ao que tudo indica, pode sim reverter esse jogo assimétrico no qual se é olhado por uma mulher (hiper) sedutora.

Desta maneira, o fato da maloca construída somente se parecer com aquela que um dia existiu não parece desembocar numa operação meramente simbólica, pois produz efeitos corporais, bastante concretos na vida das pessoas na aldeia. O que está em curso é uma duplicação de uma antiga maloca que necessitou de sua “imagem em negativo”: aquilo “contido” no pensamento de um conhecedor, para ser posteriormente externalizado. Perigoso assegurar seu modelo – e não queimar a maloca, como é o caso das atitudes prescritas para os ritos mortuários –, pois não se pode abolir a diferença entre a imagem modelar e a forma atual sem que se necessite de uma série de controles de equivocções. Quando o modelo (a forma em negativo) se atualiza, faz-se então forma positivada, tudo indica que estamos frente a um tipo de tradução mais aproximada do que Gilbert Simondon nomeia por transdução – e que Viveiros de Castro (2004) se vale a fim de dissertar sobre o método antropológico como controle de equivocções:

“Transduction functions as the inversion of the negative into a positive: it is precisely that which determines the non-identity between the terms, that which makes them disparate (in the sense held by this term in the theory of

¹⁶⁰ Agradeço à Ana Ramo pela indicação dessa possibilidade.

vision) which is integrated with the system of resolution and becomes the condition of signification; transduction is characterized by the fact that *the outcome of this operation is a concrete fabric including all the initial terms*” (Simondon 1995:32 *apud* Viveiros de Castro 2004: 18; grifo meu).

Neste sentido, sublinho que esta forma (maloca), cuja função é se dar a ver, justamente por seu apelo estético, tem o poder de causar efeitos em outros corpos, ao instituir conexões internas e externas (Strathern, 2004). E sugiro que a maloca esteja, justamente, abolindo a diferença ali significativa, qual seja, aquela entre vivos e mortos, e por isso é tão perigosa. É esta a questão cara aos Djeoromitxi quando se trata de “resgatar” formas que existiam no passado, pois as formas até então sustentadas por um diferencial entre o tempo mítico (ou da maloca) e o tempo atual eram controladas por sua não identidade. Entretanto, trazer novamente a maloca à baila mostrou-se demasiado perigoso e, adiciono, paradoxal. Consideremos agora o porquê.

5.6 Construir uma maloca, habitar um paradoxo

“Usar a cultura dos outros” parece nos convidar a entender o quê? Até onde percebo, os Djeoromitxi estão nos sugerindo que o movimento de alteração – apropriação e mudança – é constitutivo do conceito indígena de cultura. Neste sentido, as culturas não são auto-contidas, mas são maneiras de se produzir deslocamentos: *relações* que podem ser ativadas ou desativadas. Cultura é, antes de tudo, uma relação que se estabelece com Outros. Disto decorre, no caso djeoromitxi, ser também verdadeira a formulação de que cultura é uma *proposição* meta-comunicativa (Coelho de Souza, 2010), porque relacional. E diz respeito a uma empresa indígena que busca restituir o seu original, aquilo que um dia se foi: “agora a gente usa a nossa cultura”; original que, como vimos, a menos que se lide com uma série de efeitos difíceis de manejar, não pode nunca ser alcançado. Porque, justamente, a “própria cultura” para os indígenas é também uma relação que se estabelece com Outros, neste caso, os mortos.

Carneiro da Cunha (2009: 355) nos adverte que, enquanto uma categoria reflexiva, a cultura aspeada depende que se mantenha seu contexto de enunciação separado da cultura sem aspas. Isso seria uma condição para se poder evitar os paradoxos da lógica, mesmo que

tais contextos sejam formulados como ordens embutidas umas nas outras. A autora adianta ainda que “as coisas não podem ser definidas em si mesmas, mas apenas como elementos deste ou daquele conjunto” (:359). A questão, para a autora, é saber como as pessoas fazem para viver ao mesmo tempo na “cultura” e na cultura. E o que eu quero sublinhar para o caso djeoromitxi é a seguinte: a cultura verdadeira, mais vistosa, mais apta a ser exibida, é assunto dos mortos e, evidentemente, dado o potencial de atração exercido pelos mortos, saber como *viver* com a “cultura” é um assunto importante.

Assim, o paradoxo que imagino estar envolvido em casos de resgate cultural – especialmente na construção da maloca entre os Djeoromitxi – seria justamente implicar na definição de um conjunto, ao mesmo tempo, elementos que fariam parte dele. Recorro aqui que diz Bateson acerca dos paradoxos de auto-referência:

“A regra para se evitar os paradoxos insiste que os itens fora de qualquer linha de demarcação [an “enclosing line”] devem ser do mesmo tipo lógico daqueles que estão dentro desta linha, mas a moldura do quadro [the picture frame] [...] é uma linha dividindo os itens de um tipo lógico daqueles de outros tipos lógicos (Bateson 2000: 189, tradução minha).

Definir “cultura” como uma meta-categoria significa dizer que ela pode ser, se bem entendo Bateson, um “picture frame” sem especificar previamente o conteúdo do que ela fala. Ao mesmo tempo, esta definição detém o poder de dividir tipos lógicos diferentes, através do estabelecimento de um nível de abstração específico: “cultura”, enfim, como uma proposição predicativa.

No nosso exemplo, tínhamos {a forma arquitetônica maloca} como um elemento do conjunto {coisas do tempo da maloca}, predicado como “cultura antiga”. Na conversão da “cultura antiga” na “cultura Djeoromitxi” operou-se um paradoxo. Construindo uma maloca para se resgatar a cultura, misturou-se no conjunto delimitado {a “cultura” djeoromitxi} coisas/pessoas de tipo lógico diferentes. No conjunto {coisas que não são maloca} foi colocado o conjunto {coisas que são maloca}, pois uma maloca (forma arquitetônica) não é um conjunto, tanto quanto “maloca” era um elemento do conjunto {coisas do tempo da maloca}. Mas como, na conversão da cultura antiga na cultura própria djeoromitxi, maloca elemento de

um conjunto {coisas do tempo da maloca} tornou-se o conjunto {cultura djeomitxi}: junto com a maloca veio a cultura de quem construía malocas (dos Outros/ espíritos).

É desta maneira que a maloca, epítome do passado indígena, construída no presente, colocou aos meus interlocutores uma espécie de “encavalamento”, que creio poder ser melhor entendido como um problema de moldura. Pois quando chamamos um dos elementos de um conjunto a realizar-se como o conjunto, subvertemos com isso “a necessidade lógica de uma outra moldura que delimite o fundo contra o qual as figuras podem ser percebidas” (Bateson, 2000: 188; tradução minha). Sem um “outer frame”, é como se a parede estivesse pendurada no quadro. E se cria, com isso, a sensação de que fundo e figura se revezam de maneira descontrolada. Isso porque se perdeu a moldura que delimitava o fundo contra o qual as coisas até então eram percebidas, visto que o que acontecia no “tempo da maloca” possibilitava às pessoas avaliarem a propriedade de suas ações atuais. Com o projeto de resgate, figuram agora, num mesmo conjunto, coisas de tipos lógicos diferentes: os espíritos que viviam na maloca e agora vivem no céu, juntamente aos viventes na terra. Isso causa as mortes, e o que por elas foi arrastado, como a atualização das agências dos espíritos, dos casamentos inter-específicos, e tudo o que supostamente teria sido deixado para trás em sua versão “forte”, no tempo dos antigos: o tempo mítico.

Construir uma maloca entre pessoas que dizem não mais pertencer ao “tempo da maloca”, é confundir, entendo, “aquilo sobre o que se reflete” com “as metacategorias por meio das quais se o faz” (Coelho de Souza, 2010: 112). Foi na tentativa de habitar esse tipo de paradoxo que as pessoas morreram e continuam adoecendo – no intuito, lembremos, de *usar* a sua *própria cultura* e não mais a *cultura dos Outros*. Assim foi que, para meus interlocutores Djeoromitxi, a “própria cultura” se mostrou tão ou mais alteradora que a “cultura dos outros”, a que estavam habituados.

O que eu quis aqui sublinhar é o seguinte: a questão da alteração é também expressa nos modos de transmissão de conhecimento, porque cultura só pode ser uma relação. Assim é que a convivialidade como valor na produção do conhecimento indígena não remete a relações de identidade, a saber, relações calcadas na semelhança entre os seres, adjetivadas como pacíficas porque purificadas de seu conteúdo de periculosidade. Pelo contrário, o convívio se expressa através do componente de alteridade (intra ou inter-específica) entre os seres em relação, e o perigo a ela imanente é o que possibilita a construção dos conhecedores, porque se dispõem ao sofrimento e risco inerentes. Foi porque andavam nesta trilha, que Kubähi e seu neto morreram.

Destarte, a necessidade de convivência para a produção do conhecimento indígena não registra somente um dispositivo epistemológico, mas uma “substância” positiva e incorporada do conhecimento. As pessoas são invólucros que obscurecem seu conteúdo (“guardar no pensamento” é a expressão djeoromitxi que tenho em mente), o que implica, não obstante, a recusa da separação entre conhecedor e as relações que o constroem como tal. “Convivência” como motor da produção de conhecimento me parece ter este sentido: os fenômenos não podem ser descritos a não ser por aqueles que deles participam (cf. Strathern, 2004). E partilhar desta descrição (aprender, escutar, reproduzir o conhecimento dos mais velhos, descobrir) não é menos experienciar. Não obstante envolva outras relações, e assim por diante. Uma maneira recursiva de operar o conceito de “relação” (usar a cultura dos outros, por exemplo).

Essa ‘relacionalidade’ - um modo de objetivar o sentido de ‘convivência’ – não nos indica que os processos indígenas sejam meramente simbólicos ou que devem ser relegados à crença no sobrenatural. Tudo o que quis apontar aqui foi a dimensão concreta dos suportes (pessoas no sentido mais amplo do termo) e dos efeitos através dos quais se operam a criatividade e as transformações indígenas (cf. Coelho de Souza 2012b). Para que se construam “conhecedores”, as plantas precisam estar lá, domesticadas por seus espíritos donos/criadores, bem como os animais de caça ou os peixes no rio; a sua roça precisa ser mantida, os resguardos devem ser realizados. Essas são questões que perpassam os direitos culturais, sinalizando que estes são, igualmente e no mesmo momento, direitos territoriais.

Assim sendo, a preocupação djeoromitxi não parece se referir a assegurar uma cultura ou muitas. Em meu entendimento, se algo deve ser preservado, isto só pode ser o *modo* como os indígenas podem “usar a sua cultura ou a dos outros”, e assim o fazem porque produzem chicha e fornecem comida para seus descendentes. O modo como nossos interlocutores, enfim, decidem sobre o rumo de suas vidas ao “se diferenciarem deles mesmos” (Coelho de Souza 2010), se bem entendidos, dependem de seus direitos territoriais, porque só assim se pode levar uma vida entre parentes. Para subscrevermos isso, talvez seja necessário levarmos a cabo a sugestão de Roy Wagner:

“A prova de fogo de qualquer antropologia é se ela está disposta a aplicar a relatividade *objetivamente* – na nossa “realidade” como na dos outros – tanto quanto *subjetivamente*. A menos que sejamos

capazes de fazer isso, a criatividade das outras culturas que estudamos será sempre derivada da nossa própria criação de realidade” (Wagner 2010: 220; grifo no original).

Cultura e símbolo, por conta da relatividade que emanam, podem nos obcecar a ponto de não entendermos que é através da materialidade dos processos que nossos interlocutores indígenas produzem parentesco e coletividades, sendo a distinção entre símbolo e matéria um dos meios pelo qual o nosso modo de invenção ocidental forja sua própria máscara. Entretanto, se há um projeto que os Djeoromitxi da Baía das Onças instam-me recorrentemente a escrever, este se refere à aquisição de um trator. O objetivo é diminuir os desmatamentos e coivaras na abertura de suas roças. O que eu escuto – e tentei aqui replicar – é mais ou menos o seguinte: “Cabe a nós decidir se usamos a nossa cultura ou a dos outros, mas isso só será possível se pudermos nós mesmos senhorear nosso território para criar nossos filhos de maneira apropriada”. Vamos agora, no próximo capítulo, a um segundo sentido de *cultura*, aquela que me dizem não ter mudado ao longo do tempo, e que depende da reunião dos parentes e da sociabilidade entre-si.

VI- A CULTURA QUE NÃO MUDA

“A myth is “another culture”, even for those of its own cultures, just as “another culture” is something of a myth for the anthropologists”

(Roy Wagner, 1978: 38).

6.1 A cultura que não muda

Ao longo do percurso, espero ter esclarecido o modo como os Djeoromitxi e povos indígenas vizinhos criam um diferencial assimétrico entre um tempo mítico, referido frequentemente como o “tempo da maloca” e um tempo atual. Assim como as pessoas hoje são todas menos atenciosas aos cuidados (resguardos e “modos de fazer”) que devem entreter em relação a seus parentes, assim também os pajés de antigamente eram muito mais poderosos; a terra para o plantio era muito mais produtiva; as meninas não se recusavam aos duros procedimentos rituais da menarca; os pais e mães cuidavam muito mais de sua dieta nos resguardos pré e pós-natais; os nubentes iam sem resistência ao pátio levarem peias dos pajés para assegurarem o sucesso do casamento; jovens meninos cuidavam não beber da “chicha lava-mãos” para evitarem ficar panemas e velhos e cegos precocemente; as regras de casamento eram levadas muito mais a sério, etc.

Enfim, todas as *convenções* eram melhor respeitadas, ainda que seu valor não tenha, no entanto, se esvaziado, se assim posso me exprimir acerca do que venho tentando demonstrar. Pelo contrário. Em que pese essa diferença estar revestida por uma roupagem diacrônica, isso não impede que ela se imponha sincronicamente entre vivos e mortos. Isso porque o “tempo da maloca”, versão avultada do presente, funciona como uma espécie de atrator, e é análogo ao que existe “hoje” no céu, onde tudo é mais bonito e mais fácil. E lá, esses espíritos antigos, vivos no “tempo da maloca”, levam o mesmo tipo de vida que levavam aqui, quando estavam vivos.

Esta assimetria também funciona como uma imagem para a relação de transmissão de conhecimento entre conhecedores e aprendizes. Vimos que Kubähi era o tipo de chefe que retinha em seu corpo conhecimentos tidos como apropriados. Ele personificava um tempo passado porque procurava tanto aconselhar quanto impor diversos resguardos e restrições a seus descendentes: cuidados e restrições que, por sua vez, haviam sido impostos ao próprio Kubähi. Não à toa, Kubähi continua, depois de morto e no céu, fornecendo a imagem de um conhecedor do tempo da maloca, ocupando uma posição, por assim dizer, indígena. Ao passo que seu neto, por ter adquirido na vida *pós-mortem* muitas das invenções tecnológicas dos Brancos, hoje fornece uma imagem da posição não-indígena.

Não pude deixar de sublinhar que a revitalização Djeoromitxi vêm a contrapêlo da magnificência cultural Makurap. Se a flecha do “estar no meio dos brancos” – aprender português, atender aulas, trabalhar para patrões, comer comida industrializada - deve agora diferir, e apontar para o movimento “virar índio”, quer seja, preservar e não perder a sua “cultura”, vimos que isso não se fez sem maiores consequências. Essa revitalização cultural nem tampouco variaram num único sentido, sendo igualmente, na história djeoromitxi, infletida pela presença makurap e de outros povos. Assim, tais passagens entre culturas colocaram inúmeras questões sobre o modo como os indígenas visam se diferenciarem deles mesmos (Coelho de Souza 2010). Como interpretar esses eventos e essas pre-disposições?

Na análise de contextos trans-culturais, Strathern (2004) insiste numa co-variação que supõe que os conceitos locais têm uma capacidade interna de gerar oposições, inversões e similaridades. Não há, segundo a autora, um único corpo de conhecimento, não mais do que há uma única cultura em Hagen ou Ok, por exemplo, e sim um número de pequenos centros locais (id: 96). Em suas interações históricas, pessoas/comunidades criam seus próprios centros na relação com um mundo que elas sabem consistir em centros de outras pessoas. Comunidades estão em comunicação umas com as outras, mas não forçam suas perspectivas umas nas outras. As “práticas de vizinhança” geram contra-práticas que não são nem um produto dialético nem um derivativo genético, pois o circuito funciona, mas as mensagens são transferidas somente parcialmente (id: 84).

E não seria justamente esta perda de informação advinda da circulação entre inúmeros centros locais que os Djeoromitxi me dizem ser intrínseca aos processos de transmissão de conhecimento e à utilização da sua própria cultura? É exatamente isso que julgo poder ser transposto quando se trata de descrever uma “cultura dos outros” e de “seu uso” nos termos em que formulam os Kürüpfü. A possibilidade de gerar conexões parciais com conhecimentos

alheios diz respeito a saber gerar e acalentar certas relações, ao custo de obscurecer outras. Refiro-me tanto aos que os Djeoromitxi dizem ter aprendido com outros povos, quanto a todas as versões de outros povos sobre conhecimentos e relações djeoromitxi.

Já avaliamos a transferência parcial de mensagens de que fala Strathern (2004) através da ideia de se “usar a cultura dos Outros” e agora consideraremos a questão de saber se afinal os Djeoromitxi forçam ou não sua perspectiva sobre outras “comunidades” ou “centro locais”. Quero sobretudo avaliar as passagens entre “culturas” que eu disse fazer parte do modo como devemos entender a ideia de “usar a cultura dos outros”, pois suspeito haver aí uma série de homônimas que devemos enfrentar. Para re-iniciar nosso percurso, prestemos atenção ao que diz José Roberto:

“Mamãe sempre fala, a tia Nambu também, que quando a gente tinha pajé....teatro você vê as coisas, cinema também, mas era como você ter cinema sem uma tela para mostrar a imagem. Você ouvia a voz, mas não podia ver. A risada, tudo você ouvia, mas você não conseguia ver. Todo mundo ouvia, os pajés estavam lá no escuro fazendo seu ritual, e as pessoas no escuro, deitadas, sentadas, escutando aquilo ali, aquela voz. A pessoa que faleceu chegava até você, até o pajé. Agora, essa imagem a gente via. Porque o pajé estava com o tabaco, e o tabaco é da nossa cultura muito antiga, até hoje a gente tem plantado. O pajé está com o cigarro grosso, com palha de milho, não é como esse aqui (aponta meu cigarro), a gente não miga ela, ela é só folha seca, então esquenta ela mais um pouquinho no fogo, aquilo ali fica sequinho. Então só tira da folha, deixa só o palito da folha, e já enrola na palha de milho.

Na hora que o pajé puxa, se a pessoa que faleceu está conversando com o pajé, ele diz:

-‘Gente, olha como está a pessoa que deixou a gente’.

Aí ele puxa, e quando puxa o cigarro não aumenta a brasa? Aí você consegue ver a imagem daquela pessoa que faleceu. Então, ele para de fumar e a pessoa começa falar. A pessoa fala qual o motivo de ela ter ido embora, porque a gente nunca fala que morreu, a gente só fala que a gente foi embora. As

peessoas, os pais, as mães, os filhos, por exemplo, como meu pai, ele ia dizer porquê ele foi embora. Todo mundo fica de cara no chão, chorando, e a pessoa conta qual foi o motivo de ela ter falecido. Então a pessoa conta tudinho, como é que foi, coisa e tal. Eles tiram gongo de auricuri, ovo de galinha, a pessoa quebra (*toc toc toc*) e vai comendo o ovo, achando graça, coisa e tal, mas no outro dia os ovos que eles comeram, a chicha que eles beberam, está tudo igual, ninguém bebeu nada ali, estão inteirinhos. Você só ouve a pessoa conversar de boca cheia, quebrando a casquinha do ovo, e no outro dia está tudo perfeito. Mas o pajé diz que eles comeram! Então dá para saber que todas as coisas que a gente têm, têm espírito. Então, eles só comeram o espírito do alimento que foi oferecido, e vão satisfeitos”.

José Roberto nos fala de um tempo em que os mortos visitavam os vivos sem que com isso esses últimos ficassem doentes e fossem atraídos para o espaço dos primeiros. Esse tempo era “o tempo da maloca”, quando existiam especialistas xamânicos hiperbólicos, capazes de controlar plenamente a interferência do ponto de vista dos espíritos na sociabilidades dos vivos. É neste sentido que aponta a conclusão de meu interlocutor, que não me parece ser trivial: “todas as coisas que a gente têm, têm espírito!” Como então recortar um campo de relações através de seus elementos diacríticos que poderia ser traduzido para nós (e por nós) como “cultura”, se muito do que se pode saber do e no mundo é, no entanto, invisível e mais poderoso? Seria então preciso, antes de mais nada, admitir que o Outro, mesmo no esforço da constituição de um entre-si, resta sempre como irredutível.

As culturas inventadas pelos antropólogos poderiam ser relativas, mas suspeito que as descrições nativas a que poderíamos etiquetar tal conceito, não o são. Estou me referindo a um trecho Roy Wagner que considero particularmente elucidativo desta questão. O autor diz que realizamos uma extensão metafórica sobre o modo de vida das outras pessoas por meio de nosso conceito de cultura: descrevendo uma cultura para pessoas que não a imaginam para si mesmas. Com efeito, o autor conecta essa propensão à lógica euro-americana de descrição do Outro por meio da utilização do conceito de cultura, todavia caudatário de uma ideia de relatividade. Esta lógica, diz o autor, “[F]az com que nosso entendimento e invenção de outras culturas seja dependente da nossa postura ante a “realidade”, e faz da antropologia uma ferramenta do nossa própria auto invenção (Wagner, 2010: 216)”. Este movimento decorre do tipo de controle que utilizamos em nossas descrições:

“Quando usamos esses controles no estudo de outras pessoas nós inventamos as culturas deles como análogas não de *todo* nosso esquema cultural e conceitual, mas apenas de *parte* dele. Nós as inventamos como análogos da Cultura (como ‘regras’, ‘normas’, ‘gramáticas’, ‘tecnologias’), a parte consciente, coletiva e “artificial” do nosso mundo, em relação a uma única realidade única, universal e natural. Assim, mais do que oferecer um contraste com a nossa cultura, ou contraexemplos para ela, como um sistema total de conceitualização, elas convidam a uma comparação com “outros modos” de lidar com nossa própria realidade. Nós as incorporamos no interior da nossa realidade, e dessa forma incorporamos seus modos de vida no interior de nossa própria auto invenção. O que podemos perceber das realidades que *elas* aprenderam a inventar e viver é relegado ao ‘sobrenatural’ ou descartado como ‘meramente simbólico’” (Wagner 2010: 217).

Quero agora reter essas ideias para tentar demonstrar que este modo de invenção contrasta sobremaneira com as formulações djeoromitxi. Com efeito, não me parece que os Djeoromitxi estejam realmente dispostos a aceitar que a noção de relatividade seja intrínseca ao conceito que elaboram como cultura. Ademais, creio que eles estejam nos indicando não um conceito propriamente dito, mas uma diversidade de práticas através das quais operam sua sociabilidade, na construção dos corpos de parentes.

É da cultura indígena, sempre me disseram, produzir e beber chicha, desde sempre: “isso aí a gente não perdeu”, ouvi certa vez de um amigo que se interessa em me ensinar sobre a “história de seu povo”. Quem não faz isso, dizem outros, “já perdeu a sua cultura”¹⁶¹. “Se eu sou índia eu bebo bebida de índio (chicha), se eu sou civilizada eu bebo bebida de civilizada (álcool)”, escutei certa vez de uma mulher que incitava os convidados da festa de aniversário de seu sobrinho (ZS) a beberem a quantidade de bebida fermentada produzida pela sua irmã, ao invés se embriagarem com cachaça. A elevação da bebida fermentada a signo de uma sociabilidade indígena por excelência, sublinho, vEm colada à observação dos

¹⁶¹ Para os Djeoromitxi, veremos, este seria o caso dos grupos Wari’, que notadamente abandonaram a produção e consumo das bebidas fermentadas para se tornarem evangélicos. “Só preservam mesmo a sua língua”, ouvi certa vez de uma mulher djeoromitxi, e ela completou: “porque a cultura já perderam todinha”.

cuidados prescritos entre parentes. Desta maneira, a sociabilidade entre-outros proposta pelo consumo da bebida não parece ser incompatível com as restrições que se deve observar para a produção de uma corporalidade específica entre-si, ou seja, no processo de assemelhamento corporal que constitui a comunidade de parentes djeoromitxi.

Após termos observado o diferencial assimétrico em relação ao tempo da maloca que os Djeoromitxi dizem ser característico do tempo atual, é preciso considerar ainda as práticas contemporâneas que carregam um signo indelével de *continuidade* com a “maloca”. Os Djeoromitxi me dizem terem perdido muita coisa, mas não se pode dizer, em termos nativos, que perderam uma cultura indígena, pois “isso eles ainda tem um pouquinho”. Dentre as mais variadas práticas de seu cotidiano, os Djeoromitxi elegem duas como sendo significativas de sua indianiidade ou, como dizem algumas vezes, de sua cultura: a produção de bebida fermentada e o consumo de larvas de palmeira de auricuri, *hanõ*¹⁶².

Notemos que a formulação desta atenção através do idioma da “cultura” não deixa de carregar um elemento paradoxal: já que eles *não* são como seus antepassados na maloca, epítome da cultura, mas carregariam práticas culturais ao longo do tempo e em espaços distintos. Parece-me que os Djeoromitxi estejam dizendo que suas ações guardam com um plano de virtualidade (os donos da caça, peixes, árvores) relações de atualização e contra-efetuação que não podem passar despercebidos para quem se dirige a pensar suas práticas de criatividade (nós), mas, sobretudo, para quem se dirige a produzir parentesco (eles). É este plano de virtualidade que me parece ser o dado de onde partem os Djeoromitxi para avaliarem a maneira como cultura pode ser – ou estar no lugar de – um dispositivo de controle da dialética virtual/atual na qual suas vidas estão envolvidas.

É neste sentido também que, em termos djeoromitxi, cultura não pode ser caudatária de uma ideia de relatividade. Um dos meus interlocutores um dia me disse que sua esposa não tinha cultura até casar-se com ele. Um dos motivos disso, alegava na ocasião, era que seu sogro seria não-indígena. Agora, sua esposa estava, contou-me, usando a sua cultura (de meu interlocutor). Esta radicalização dispõem como um de seus elementos atratores a produção e

¹⁶² Caspar (1953a: 124-130) descreve em detalhes a cerimônia regada a rapé que fora conduzida pelo pajé tupari Waitó com a intenção de submeter um casal que tinha tido um filho há alguns meses. A criança já estava crescida o suficiente para comer larva de palmeira, ponto principal da cerimônia. Os pais observaram completa abstinência alimentar durante cinco dias, e foram rezados e pintados pelo pajé (assim como a criança). Depois de dois dias de cerimônia, lhes foi permitido comer da caça que abatida pelo pai da criança (e rezada pelo pajé) nesta intenção.

Não posso afirmar se hoje meus interlocutores dispensam tanta atenção à primeira larva de palmeira comida por um recém-nascido. De qualquer modo, é certo que *hanõ* ocupa lugar de destaque nos procedimentos de construção do corpo das crianças, as mantendo fortes, saudáveis e alegres.

consumo de bebida fermentada. Numa chichada na aldeia Ricardo Franco, uma interlocutora makurap, criada entre os Wajuru, mas casada com um homem djeoromitxi, dizia que uma parenta (sua prima), de uma localidade não-indígena, a havia visitado, e derramado sua chicha no chão, por estar azeda. Minha interlocutora reclamava: -“Ela não quer deixar a gente beber a nossa cultura!”. Nesta mesma ocasião, a filha desta mulher makurap expressava sua indignação com este evento, e me contava o que havia dito a tal parenta que os visitou sem se atentar às regras de etiqueta e respeito nas beberagens:

“Na minha casa você não faz isso não! Aqui você faz porque eles são todos bestas! Mas vocês vai na minha casa e vai beber chicha azeda, não vai derrubar não! Porque quem bebe bebida de índio é índio, e quem bebe bebida de civilizado, é civilizado!”.

O emprego do discurso citado, por parte de minha interlocutora, é sem dúvida performático, mas nos chama atenção para a valorização de uma prática que é vista como “tradicionalmente indígena”: as beberagens e a sociabilidade por elas engendrada. Numa outra ocasião, escutei provocações bastante agudas que esta mesma mulher wajuru, esposa de um homem Djeoromitxi, dirigia a dois homens kanoé (um deles evangélico), presentes em uma chichada na casa de Queixada Wajuru. Ela havia sido inicialmente provocada por um desses homens, o não evangélico, quando ele afirmou que ela, como todas as mulheres, era infiel a seu marido. Em resposta, minha amiga wajuru destacava que a infidelidade feminina era advinda do pecado original cometido por Deus. Pois Deus havia, em suas palavras, “usado” Maria, impedindo José de “usar” a sua própria esposa, a quem tinha direito por trabalhar para ela. Já que Deus havia assim destituído o direito legítimo de José, minha amiga se regozijava de não ser evangélica, e, conseqüentemente, beber chicha, como fazem, dizia, os indígenas - e como não fazem, justamente, os evangélicos que, por consequência, haviam deixado de ser indígenas. Como indígena de verdade, ela notava, sua única santa de devoção era “a santa periquita” (sua vagina). Evidentemente, todas as mulheres riram a contento dessas observações.

Notemos mais um exemplo deste tipo de radicalização, sobre a qual nos deteremos. Não raras vezes eu escutei críticas severas ao modo como os grupos Wari’ haviam *perdido* a sua cultura. Os grupos Wari’ são residentes de Terras Índigenas próximas à T.I. Rio Guaporé e

com eles os Djeoromitxi se encontram frequentemente na cidade de Guajará-Mirim, seja no porto onde ficam alojados, seja na Funai ou na Casai. Ademais, alguns indivíduos Wari' são casados com mulheres ali na T.I. Rio Guaporé e não deixam de ser objeto de atenção de seus afins. Nessas diversas ocasiões, os Djeoromitxi observam com veemência que a evangelização Wari' os fez abandonar o consumo de bebida fermentada. Mas não só a isso se referam as críticas djeoromitxi. O principal motivo de crítica e desprezo pelos Wari' se refere à pouca atenção que esses últimos dispensam aos resguardos pós-nascimento. Dizem meus amigos Djeoromitxi que os Wari' "não respeitam nada e comem de tudo: por isso suas crianças são muito magras, desnutridas". Pelo motivo de não observarem as discriminações alimentares que constituem grande parte dos cuidados necessários à criação de seus filhos, as crianças Wari' ficam frequentemente doentes, e eles têm que estar todo o tempo na cidade, à procura dos médicos brancos. Por outro lado, as mães e pais djeoromitxi – e seus cônjuges – se comprazem em ter o conhecimento dos remédios-do-mato à sua disposição, bem como em prestarem constante atenção às abstinências alimentares peri-natais.

Esta capacidade reflexiva e de discriminação djeoromitxi é o que lhes permite subtrair o predicado da cultura a outros coletivos, como os Wari'. Em termos wagnerianos, os Wari', para os Djeoromitxi teriam então perdido a reflexividade – o controle diferenciante – necessário para se lidar com o dado não trivial de que todos os seres têm espírito. Os Djeoromitxi, por sua vez, continuariam mantendo isso em mente ao efetuarem a construção de corpos propriamente humanos numa escala entre-si, por meio dos resguardos, e, numa escala entre-outros, por meio de ações socializantes como o ofecimento da bebida fermentada. Assim, a falência cultural dos Wari', em termos djeoromitxi, seria resultado de sua negligência frente aos perigos associados aos donos das caças e peixes a que os bebês estão submetidos, por um lado, e da opção por uma vida a-social, por outro.

O ressecamento cultural Wari' aparece como uma combinação mal sucedida: deixaram de produzir chicha e de respeitar seus resguardos. Do ponto de vista djeoromitxi, "possuir uma cultura" não parece poder prescindir de uma boa dialética entre produzir um entre-si e abrir-se ao outro. Justamente então o que os Wari' deixam de realizar ao se tornarem evangélicos. O que os Djeoromitxi, frente aos Wari', estão nos dizendo, parece-me ser o seguinte: a cultura em continuidade com a "maloca" é um tipo de controle diferenciante sobre o fato dado de que todos os seres do mundo ("tudo o que a gente têm", dizem-me) são atualizações de um plano virtual. Dito de outro modo, a relação com este plano seria intrínseca aos seres e deveriam ser levadas em consideração na produção de parentes. E isso, creio, aponta para o fato de que

cultura não é algo relativo, mas radical. A cultura pode se alterar em 'quantidade', pode-se ter menos ou mais cultura ("a gente ainda tem um pouquinho"), mas não pode mudar em 'qualidade'. Enquanto um tipo de controle diferenciante que leva o plano virtual em consideração como o seu fundo, a cultura permanece em certa medida uma figura "inerte": ou se tem ou já se perdeu. Neste ponto, sou inspirada pelas observações de Eduardo Soares Nunes em sua etnografia entre os Karajá de Buridina:

"Os Karajá de Buridina têm consciência de várias transformações pela qual [sic] sua vida passou e tem passado. Mas o ponto é que essa apercepção que, aparece, por exemplo, quando eles contrastam a vida em Buridina com a vida dos *hana mahãdu*, os "Karajá antigos", ou com as aldeias "isoladas" ou "tradicionais" da Ilha do Bananal, não parece alterar em nada o que, para eles, é a sua cultura: ela não é algo que se pode mudar, mas sim que se pode perder (Nunes 2014: 104; grifos suprimidos)".

Considerando o fato de que a moralidade humana é um dado para os Karajá, adiante o autor conclui:

"Por mais que os Karajá estejam usando um conceito familiar à antropologia para descrever a dimensão coletiva de sua vida, o que é descrito aparece, para esses índios, sob uma forma inversa àquela do conceito antropológico: como um dado, e não como algo no domínio da ação e responsabilidade humanas" (:105).

No caso djeoromitxi, é preciso sublinhar o tipo de desprezo em relação a povos que não observam as restrições alimentares, isto é, os cuidados corporais necessários à constituição do parentesco. Certa vez ouvi de uma nora de Wadjidjiká serem as crianças Uro Dao' tão feias a ponto de ela nem ter vontade de agradá-las. Essas crianças, completavam outras mulheres, "comem de tudo" e por isso são tão magrinhas. As mulheres pareciam corroborar o que pensa Wadjidjiká, que não deixa de incluir em suas observações a sujeira deixada no porto mantido pela FUNAI em Guajará-Mirim. "Eles cagam em qualquer lugar", dizia ela. Seu incômodo é

tamanho a ponto de um dia ela ter perguntado: “Vocês não sabem falar português? E porque não aprendem a cagar? Eu que nem sei falar português direito, mas eu sei cagar”.

Dizem os Djeoromitxi que os Wari’ “só ficaram mesmo com a sua língua, porque a cultura já perderam todinha”, como ouvi certa vez numa roda de mulheres reunidas em torno da chicha na Baía das Onças. Esta distinção entre língua e cultura não nos deve surpreender. O Começo dos Tempos, motivo mítico djeoromitxi da diversificação das línguas, o qual abordamos no primeiro capítulo, não trata, com efeito, de uma diversificação cultural. Se alguma coisa ali está sendo discricionada, é o espaço social de convivência de coletivos cognáticos (insinuada pelo mito do Começo dos Tempos) que procede a difereciação das línguas dadas pelo demiurgo mais teimoso a múltiplos casais. O mito de origem distingue os povos segundo as línguas e o espaço social, mas não diz muita coisa sobre a cultura de cada um, se entendermos cultura no sentido de um conjunto de elementos diacríticos.

Lembremos, todavia, que o Mito do Começo dos Tempos se não dispõe a capacidade reflexiva e de discriminação, de decisão, enfim, que poderia ser específica a cada coletivo cognático, insinua este tema por meio da oposição criativa entre um *wirá* djeoromitxi mais velho e sensato e um *wirá* makurap, teimoso e desastrado, posições que de quando em vez são trocadas. Imagino poder tratar-se de uma imagem primordial da dialética entre convenção e invenção, geradora de uma série de outras oposições, como esta entre os índios da T.I. Rio Guaporé, apreciadores de bebida fermentada nos quais se incluem os Djeoromitxi; e os Wari’, evangélicos e sem cultura. Ou ainda entre meio-pajés e hiper-pajés, *ibzia* e “É”, vivos e mortos.

Seria interessante notar que a imagem que os Djeoromitxi elegem dos Wari’ é simetricamente oposta a que fazem de si próprios. Enquanto preservaram um modo indígena de controle, produzindo e consumindo bebida fermentada e atendendo aos resguardos necessários na criação de seus filhos, os Djeoromitxi reservaram à língua um espaço de invenção¹⁶³. Kubähi, por exemplo, era um poliglota, e falava djeoromitxi, makurap, wajuru e português. As crianças Djeoromitxi, atualmente, netas de Kubähi, tem como primeira língua o português. Os filhos de Kubähi, por sua vez, são perfeitamente bilíngues e falam Djeoromitxi e

¹⁶³ Sobre o espaço inventivo concedido à língua, noto de passagem as observações de Bates (1892, p. 169 *apud* Lévi-Strauss 2004b, p. 306) a respeito de sua estada entre os Mura: “Quando os índios, homens e mulheres, conversam entre si, parecem ter prazer em inventar novas pronúncias e em deformar as palavras. Todo mundo ri dessas gírias e os termos novos são muitas vezes adotados. Observei o mesmo durante as longas viagens por água com tripulações indígenas”. A partir deste trecho, Lévi-Strauss sublinha a característica *osmose* na concepção linguística dos índios sul-americanos: “É claro que sabemos, atualmente, que a natureza da linguagem é descontínua, mas o pensamento mítico não a concebe assim. É notável, aliás, que os índios sul-americanos joguem principalmente com a sua plasticidade” (Lévi-Strauss 2004b, p. 306).

português. A língua makurap sempre foi a língua franca na região do médio Guaporé e veio a ser substituída pelo português por ocasião da mudança para a Terra Indígena Rio Guaporé, quando os grupos do “Complexo do Marico” encontram e começam a se casar com os Kujubim, Kanoé e Massacá, que não falavam makurap. A adoção do português parece em grande medida atender à necessidade de comunicação entre afins. Os Makurap, é preciso dizer, são os que mais conservaram sua língua indígena, mas os que menos se envolveram em projetos de valorização cultural.

Os Wari’ seriam um terceiro (operador) restituindo em si as qualidades que dispõem de um lado os Makurap e, de outro, os Djeoromitxi. Como os Makurap, os Wari’ conservam a sua língua indígena, mas ao contrário dos Djeoromitxi, eles já perderam a sua cultura. Não nos esqueçamos, contudo, que os Djeoromitxi dizem ter “usado”, durante muito tempo, a “cultura Makurap, parecendo que não tinham cultura”, e somente recuperando a sua própria agora, já que ela havia sido guardada no pensamento daqueles que nasceram no “tempo da maloca”. Ora, não me parece difícil de aceitar que assim como os Djeoromitxi falavam Makurap e usavam a sua cultura como uma espécie de abertura ao exterior, hoje eles falam o português. Penso que ambos esses movimentos podem ser vistos, como diz Kelly, “enquanto uma inovação do espaço convencional ameríndio, retendo muitas de suas características” (Kelly 2005: 227). Cito novamente esta formulação para retomar nossa sugestão do último capítulo, quando sugeri a expressão *virar-índio*, com vistas a extrair seu rendimento opondo-a ao processo de *virar-branco*. Agora, *virar-branco* e *virar-djeoromitxi*, sem nunca ter deixado de produzir chicha e atender aos resguardos necessários à produção de seus parentes, não aparecem como incompatíveis: continuidade e descontinuidade não se excluem absolutamente, mas aparecem como figura e fundo um para o outro.

Essa seria uma maneira de dizer que, ainda que os Djeoromitxi não concedam nenhum grau de relativização aos Wari’, eles “relativizariam” a si próprios. Entretanto, essa relativização seria antes uma consequência de um modo dialético de controle sobre a sua convenção, e menos a formulação do mundo do outro como contingente ao seu. Assim, talvez não se possa dizer que os Djeoromitxi forcem a sua perspectiva sobre os Wari’, como eu vim aventando. O que acontece seria melhor entendido se pensássemos que os Djeoromitxi estão dizendo que os Wari’ ignoram a perspectiva de Outros, (ibzia, É, pirori, etc.) e disso sofrem as consequências. Não se trataria de estender *uma* perspectiva sobre os outros, mas dar-se conta da potência *da* perspectiva: reflexão que faltaria aos Wari’.

Quero agora retomar as considerações do último capítulo, aliando-as com a concepção que meus interlocutores fazem de si e dos Wari'. Pode-se dizer que, por meio da reflexão acerca de sua história e das condições de produção de conhecedores específicos, os Djeoromitxi sustentam uma espécie de sensibilidade à alteridade que os permite melhor avaliar os efeitos de suas escolhas. Viver no meio dos brancos, ou usar a cultura makurap, adotando certas práticas desses Outros, por exemplo, aparece assim como uma maneira de arejar seu espaço convencional, fazendo com que invenção e convenção possam de fato estar em movimento dialético. Como algo que pode ser predado ("usar a cultura dos outros", por exemplo) a cultura é capaz operar inversões duais "em cascata": Djeoromitxi e Makurap, Brancos e Índios, Vivos e Mortos, velhos e novos, avós e netos. É por tais efeitos que se pode avaliar a capacidade de discriminação das pessoas. E neste sentido, se estabelece uma consistência com a produção diferencial de pessoas "conhecedoras".

Mas, até onde eu entendo, este esquema diz respeito a uma empresa indígena tradutiva que, quando busca restituir o seu original, aquilo que um dia se foi ("agora a gente usa a nossa cultura"), não pode ser realizado sem que se lide com seus efeitos. Vimos como, tendo como eixo de equilíbrio a oposição entre Índios e Brancos, o resgate da maloca acabou sendo codificado como um desequilíbrio entre vivos e mortos¹⁶⁴.

Note-se: o idioma da cultura imposto aos Wari' não parece partir de pressupostos diferentes. Se, no primeiro caso abordado ("usar a cultura dos outros"), elegem-se elementos (músicas, alimentos, artesanatos) que fazem às vezes de culturas inteiras, colocando à predação um sentido metonímico, no segundo caso ("os Wari' perderam a sua cultura") erigem-se práticas diferenciadoras sobre um fundo dado de virtualidade, contra o qual a cultura aparece como uma figura metafórica para "humanidade/parentesco": o componente de invenção necessário para se lidar com o fundo coletivizante de onde partem. Do ponto de vista djeoromitxi, ou extraí-se sentidos inteiros do que resta das perdas historicamente, isto é, objetivamente operadas e preda-se a cultura dos outros; ou retira-se de outros grupos o sentido inteiro, na ausência de certas práticas reflexivas. Num e noutro caso, a ordem do dispositivo é a produção de pessoas, e o que muda é a forma (objetificação) que essas relações assumem (músicas, histórias, bebida fermentada, restrições alimentares). A "cultura dos

¹⁶⁴ Penso ser aplicável aqui o que Lévi-Strauss diz sobre a injeção de fechamento de um grupo de mitos: "É impossível que surja uma paridade real entre o ponto de partida e o ponto de chegada, com a exceção da única inversão geradora do grupo: em equilíbrio sobre um eixo, o grupo manifesta um desequilíbrio sobre um outro eixo (2004b: 231)". Este tipo de regra, diz Lévi-Strauss, "resguarda seu dinamismo, ao mesmo em que o impede de atingir um estado verdadeiramente estacionário". E o autor conclui: "De direito, senão de fato, o mito não possui inércia (id.)".

outros” e a “cultura que não mudou” parecem prestar-se à codificação de um único e mesmo dispositivo: como produzir adequadamente pessoas humanas.

Neste sentido, seria preciso observar, juntamente com Coelho de Souza, o seguinte: “o que eles devem estar fazendo – eles não têm alternativa - não é objetificar sua cultura (sem aspas) por meio do nosso conceito, mas sua relação conosco por meio do conceito deles – quero dizer, por meio de sua própria compreensão do que constitui criatividade, agência, subjetividade” (2010: 112). E essa compreensão do que constitui “criatividade, agência, subjetividade” só se estabelece por meio da relação com Outros. Creio que os Djeoromitxi estejam nos dizendo o seguinte: a predação e a produção de um entre-si são movimentos compatíveis e enredados – justamente o que teria escapado aos Wari’ no processo de evangelização.

Em todo caso, não creio que se trate de cultura para ‘dentro’ e outra ‘para fora’- como não creio que seja possível para mim, pesquisadora, distinguir realmente o contexto de enunciação um dentro e um fora (cf. Coelho de Souza 2010). Sugiro, em lugar disso, que se trataria de uma fronteira sempre empurrada, e nunca fixada: marcando distinções assimétricas *entre* coletivos (sejam eles vivos, mortos, indígenas ou não-indígenas) *em conexão com* ou *acopladas a* assimetrias intra-coletivas (velhos e novos, professores e alunos, pajés e não pajés, especialistas e aprendizes). Ainda que acopladas, essas assimetrias precisam revelar certas relações *às custas* de manterem outras obscurecidas. Não se precisa, e até se evita, que elas apareçam todas de uma só vez: caso contrário, vimos, pode ser que certas superposições acarretem a morte de alguns e as saudades naqueles que por aqui ficam. É função dos convertores a manutenção dessas distâncias.

Neste sentido, é ainda preciso notar podemos estabelecer um eixo sociológico nas análises djeoromitxi formuladas pelo idioma da “cultura”: enquanto a primeira delas – usar ou preda a cultura dos outros - é particularmente sensível aos homens (e professores da aldeia), a segunda – “os Wari’ perderam a sua cultura” – é estabelecida pelo ponto de vista das mulheres: seja porque a chicha é vista como produto feminino, seja porque não creio ser por acaso que todas as vezes em que eu ouvi serem as crianças Wari’ fracas e doentes, estávamos, com efeito, numa conversa *entre* mulheres.

Mas ainda resta analisar uma outra atividade no âmbito do projeto de “Valorização da Cultura Material Djeoromitxi”: a furada coletiva de palmeiras de auricuri (*Syagrus Coronata*) para a produção de suas larvas, *hanõ*. Farei isso em conexão com a narrativa de Nonõbzia,

sempre a mim referida como a origem de certos resguardos e cuidados pós-natais. Através da narrativa, intento acessar um terceiro para a cultura que articula a diferença entre os dois sentidos até aqui descritos.

6.2 Nonõbzia

Ao contrário da forma arquitetônica da maloca antiga, de tipo colmeia, a qual havia sido vista somente pelos velhos antes de ser construída por Kubähi na aldeia Baía das Onças, a furada de tronco de auricuri é uma atividade bastante recorrente entre os Djeoromitxi e povos vizinhos. No entanto, enquanto os troncos são furados individualmente, normalmente por um homem que queira regalar sua esposa e crianças com as larvas que ali surgirão, a furada de tronco de auricuri no âmbito do “Projeto de Valorização da Cultura Material Djeoromitxi” foi realizada coletivamente, seguida de uma grande chichada onde se serviu uma bela e gorda anta.

André Kodjowoi, professor e idealizador do projeto, filmou essa atividade. No vídeo é apresentado um grupo de homens comandados por Pato Roco, irmão mais novo de Kubähi. Esses homens desferem incisivas machadadas nas palmeiras, a fim de que, dali a quinze dias, mais ou menos, todos possam se fartar no banquete de suas larvas. Durante a filmagem, André é o entusiasmado narrador do que, sublinhou diversas vezes, era uma atividade “tradicional da maloca”. Em suas palavras:

“Culturalmente, isso aqui foi nossa vida. A nossa história, a nossa vinda [da maloca] e hoje ainda a gente permanece essa tradição nossa. Um trabalho muito maravilhoso: é um trabalho cansativo. Isto é importante para nós, isto mostra que a cultura ainda está viva, mostrando todas as pessoas trabalhando: isso aqui já está pronto, está feito, a árvore já está em pé, isto está feito!”

A palmeira auricuri tem merecido destaque no cotidiano djeoromitxi. Suas palhas são amplamente utilizadas nos trançados de esteiras, abanos e cobertura das casas: atividade predominantemente masculina. De suas capembas, espécie de folha de aspecto arredondado e textura grossa, extraía-se antigamente sal e sabão de cinzas, produzidos pelas mulheres e

utilizados, no primeiro caso, para conservar alimentos e, no segundo, nos banhos rituais de iniciação feminina e também de formação dos pajés.

Atualmente, a capemba do auricuri é queimada para: 1) esfumaçar o ambiente e espantar os carapanãs que importunam à noite, e; 2) proteger os bebês contra os espíritos que visam levar as suas almas. É por isso que ninguém prescinde de sua fumaça ao andar com recém-nascidos pela mata. Finalmente, do tronco do auricuri são extraídas as larvas comestíveis que, sublinho, são muitíssimo apreciadas e até mesmo indispensáveis na criação dos parentes descendentes, ao passo que são oferecidas como um regalo carinhoso para os ascendentes. Embora eu tenha sempre visto pessoas de todas as idades se fartando com *hanõ*, observei somente as crianças comendo *hanõ kakü*, isto é, o besouro no qual ele se transforma e que, dizem-me, é a “mãe do *hanõ*”. O palmito do auricuri, por sua vez, é concebido como analgésico para picadas de insetos peçonhentos.

A palmeira auricuri e a anta são conectadas por um jogo perspectivo no mito de Nonõbzia. Na morada celeste dos urubus, Nonõbzia flechou esta *palmeira*, dizendo a seus anfitriões que se tratava de *anta*. Esta anta/palmeira, argumentou Nonõbzia frente aos urubus, é o que seria caça de verdade, capaz de alimentar suas mulheres, e não os lagartos calango, que os urubus caçavam pensando serem veados. Ninguém deixa de perceber que a capemba da palmeira auricuri se parece com a orelha da anta: efeito da ação do magnífico pajé, Nonõbzia. Consideraremos adiante a história de Nonõbzia, mas antes é preciso dizer sob quais eixos pretendemos analisar esta narrativa.

Ainda no segundo volume de *Mitológicas*, a partir de um grupo de mitos, Lévi-Strauss observa que “aqueles que possuem mel não possuem água, e vice-versa (Lévi-Strauss, 2004b: 79). O caso empírico do mel, com efeito, implica igualmente outra espécie de paradoxo nos termos lévi-straussianos, pois se pode dizer que nele a natureza antecipa-se à cultura, já que para ser apreciado o mel não precisa, ou melhor, não deve ser cozido, e sim misturado com água. O mel é um alimento previamente elaborado por aquilo que, diz, Lévi-Strauss, poderia se denominar uma “cozinha natural” (2004b: 237). No caso do cauim, ao contrário, é a cultura que ultrapassa a si mesma, pois este não é apenas cozido, mas fermentado (2004b: 166). Considerando as mitologias do Chaco e das Guianas, Lévi-Strauss (2004b) constata a persistência de um esquema de correlação e oposição entre o mel fresco e as bebidas fermentadas, afirmando que de um mito a outro “permanece apenas a forma da oposição, mas cada cultura a exprime através de meios lexicais diferentes” (: 143).

É provável que Djeoromitxi tenham a sua própria versão desta oposição, talvez relacionando a bebida fermentada produzida pelas mulheres e o besouro que dá origem aos vermes de tronco de palmeiras, em particular o *hanõ*, do tronco de auricuri. Todos desejam ardentemente o *hanõ*, mas principalmente por crianças e mulheres grávidas. Seus besouros *hanõ kakü*, no entanto, já afirmei, eu só vi serem comidos pelas crianças, sem serem assados ou cozidos. Assim como a chicha ultrapassa a cultura, pois não se trata somente do cozido, mas do fermentado, o *hanõ kakü*, subtrai-se à natureza. Tal como faz a moça louca por mel, uma aliada desviante ou interceptadora em *Do Mel às Cinzas*, o consumo dos besouros, poderia ser visto como a interceptação de um ciclo natural.

Ao recuperar a sua cultura, no projeto de “Valorização da Cultura Material”, os Djeoromitxi viram-se envolvidos em uma série de eventos que podem ser restituídos pelo mito de Nonõbzia, cuja análise se fará por intermédio dessa ideia de *interceptação ou desvio*. É neste sentido que pretendo analisar a furada coletiva de troncos de auricuri para a produção de suas larvas, com sequência numa chichada onde foi oferecida carne de anta. A história de Nonõbzia tem uma aproximação direta com a mitologia relacionada ao mel: trata-se de uma clara versão do mito ofaié-xavante da perda do mel, analisado por Lévi-Strauss em *Do Mel às Cinzas*. Antes de considerarmos a história, é preciso dizer que *nonõbzia* é o modo como os Djeoromitxi referem-se ao pássaro cujubim (*Aburria cujubi*), e que esta é a história deste pássaro: “uma história que vem do surgimento da humanidade”, como me disse certa vez André Kodjowoi. A narrativa é bastante longa, todavia contada ininterruptamente, mas cuja exposição, para facilitar a análise, se fará por episódios, recortados e nomeados de maneira mais ou menos arbitrária.

Nonõbzia

Narradora: Elizabeth Kurupfü, junho de 2012.

Episódio 1: O nascimento virgem de Nonõbzia

Foi um menino que entrou dentro da mãe dele.

Ele entrou, e a mãe dele ficou grávida dele.

Ela tinha outro menino pequeno.

Esse outro irmão dele chorava, chorava, chorava.

O pai dele ficou brabo, ficou brabo, pegou o menino, e foi embora para o mato.

Foi tirar mel.

A mãe dele ficou na casa.

A mãe dela foi lá, disse na casa dela: -"Minha filha, tu não foi acompanhar genro, não? Andar no mato com nenê?"

Mas ele já tinha brigado com ela, brigou com ela.

Ela ficou, porque ela tinha engravidado.

O menino estava só chorando por causa do outro.

Ele ficou com raiva da mulher dele, foi embora para a roça.

Foi tirar mel.

Foi embora.

Chegou lá, derrubou o pau da abelha e caiu.

Ele ficou lá tirando.

Tirou a capemba do açai, e fez um cofo.

Estava tirando, já tinha partido o pau do mel, e estava tirando, tirando, tirando.
Colocando na capemba.

A mãe dela foi lá, e ela foi atrás.

Mãe dela brigou com ela, e ela foi atrás.

Ela andava, andava, e parava: escutando onde ele ia bater.

Seguia andando, e parava.

Até que ela chegou na roça dela.

Ela ficou em pé lá no meio da roça: escutando aonde ele ia bater.

Escutou, já, fora da roça.

Batendo lá, tirando, cortando lá.

Ela foi lá atrás.

Ela chegou lá e viu ele e ficou em pé assim longe, longe dele.

Acho que olhou pra ela:

"Para que que tu veio? Eu não chamei você não!", disse. "Eu trouxe só o menino, pois você pegou logo outro, no lugar dele. Em vez de cuidar, pegou logo outro. Eu não te chamei, não. Eu não te deixei lá em casa? É pra tu ficar lá na casa! Não chamei você, não! "

A mulher ficou lá em pé e ele já tinha enchido a capemba de mel.

Só tinha um pedacinho assim pra tirar e chamou ela:

"Vem aqui! Ainda tem um pedaço aqui! Vem chupar aqui!".

Ela foi com vontade: mulher grávida, com vontade para doce.

Ela foi e sentou na beira do buraco, assim, buchuda já desse menino, do Nonõbzia.

Meteu o braço, tirou, chupou um pedaço.

Meteu outro de novo, tirou pedaço, chupou.

O buraco do pau fechou, trancou o braço dela.

Ele fez o buraco do pau fechar.

Ficou.

Fechou o buraco do pau, prendeu o braço dela.

Ela gritou: "Marido! Vem tirar o meu braço!".

Ela começou a gritar, e ele só escutando: "Marido! Vem tirar meu braço!"

E ele respondeu: "Fica aí! Se lasca aí!"

Ficou, ela ficou lá.

Era, acho, nove horas da manhã.

Então ficou dia todinho com zoadas de abelha e caba.

Pronto, ela ficou lá.

E mãe dela perguntou dele: "E aí, minha filha, genro? Mandei atrás de você, tu não viu ela, não?"

"Eu não vi ninguém. Eu não vi ninguém. Eu não deixei ela aqui em casa? Tua filha não anda comigo. Eu ando só com meu filho", diz que ele respondeu assim.

Já mãe dela começou chorar.

Já foi atrás, gritando, chamando ela.

Mas ela não sabia onde estava a filha dela, estava fora do caminho.

Passou o dia todinho, anoiteceu.

Dia todinho mãe dela procurando, mas não achou.

E acho que ela nem gritava.

Então, procurou, procurou.

Não achou.

Chegou e começou chorar, chorou, chorou.

Passou, passou acho que quatro dias só de sede e fome.

O menino nasceu, Nonõbzia nasceu.

Nasceu, ficou aí.

Ela só um lado, mão, braço. Cortou com a unha.

Cortando o [cordão do] umbigo, Nonõbzia caiu, e ficou lá sujo.

Ficou sujo.

O menino ficou lá, diz que rebolando sujo na folha seca.

Quando deu acho que dez horas, o menino levantou.

Nonõbzia levantou, levantou, sentou, tudo sujo, puro sangue dele.

Ficou sentado.

Quando acho que deu uma hora, já levantou pra andar.

Começou a andar.

Ficou andando.

No início do capítulo anterior, fomos inspirados pelo denominador comum *cosmológico* do grupo de mitos relacionados à origem do mel, cuja referência é o esgotamento de uma organização natural, que se torna incapaz capaz de fornecer uma combinação satisfatória para o modelo discreto requerido por um sistema cultural. Neste esgotamento, insinuam-se somente os vestígios de uma organização mais rica. Com isso, a cultura acabaria por deslocar-se, afastando-se, seja para o alto, seja para longe (Cf. Lévi-Strauss 2004b: 220). Ainda no segundo volume das Mitológicas, Lévi-Strauss formula um denominador comum *sociológico* ao grupo, o qual deixemos que nos inspire agora.

Esse denominador comum sociológico, diz Lévi-Strauss, consiste em um *desvio de aliado*. Uma moça louca por mel interrompe o ciclo de prestações entre aliados, por reter para si mesma e não dar para a própria mãe o mel que seu marido destinaria aos sogros dele. Num outro mito, um sogro glutão desvia em seu próprio proveito as prestações que seu genro destinaria à sua filha. Ainda nestes exemplos, cunhadas procuram desviar o amor que um marido provedor daria para sua esposa (Cf. Lévi-Strauss, 2004b: 220). O motivo pertinente ao grupo dos mitos da moça louca por mel não é, assim, a aliança matrimonial, mas a filiação revogada, “sempre em virtude de uma regra segundo a qual uma aliança matrimonial representa um elo incompatível com aquele que resulta da filiação” (: 138). Com efeito, na análise do grupo de mitos da moça louca por mel, Lévi Strauss conclui que esta moça, por interromper um ciclo de prestações entre aliados, é também incestuosa (2004b: 297).

Segundo os Djeoromitxi, as mulheres da maloca observavam resguardos sexuais pós-natais e demoravam muito tempo para darem à luz entre um filho e o outro, com vistas a preservarem a saúde de suas crianças. Hoje em dia, dizem-me, as jovens não mais respeitam esses resguardos e, por este motivo, os bebês adoecem mais. Na narrativa, a mãe de Nonõbzia, surpreendida por um nascimento virgem, passa por enganadora aos olhos de seu

marido. Afinal, ela acabara de dar a luz a um menino, irmão de Nonõbzia e já estava grávida novamente. O mito sugere que o marido sente-se enganado e traído por sua esposa justamente por ele estar observando o resguardo sexual pós-natal. E, por sentir-se enganado, o marido estabelece uma disjunção: de um lado, ele mesmo e o filho com quem reconhece um elo de filiação e, de outro, sua esposa e Nonõbzia. Tudo se passa como se Nonõbzia tivesse ele mesmo engravidado sua mãe, insinuando um incesto: fato que têm por consequência a imobilidade da mãe “incestuosa”, presa por um braço num pau oco que continha mel.

Ao comparar certos mitos guianenses com mitos do Chaco relacionados ao mel, Lévi-Strauss observa que

“trata-se sempre da ruptura de um elo de aliança, provocada por um concupiscência irreprimível, que pode ser de natureza alimentar ou sexual, mas que permanece idêntica a si mesma sob esses dois aspectos, pois tem por objeto ora o mel, alimento sedutor, ora um personagem sedutor, batizado com o nome de “mel” em vários mitos guianenses (2004b: 247)”.

Adiante, o autor conclui: “a heroína louca por mel e o enganador (com forma humana ou anima) são realmente homólogos: situam-se numa relação de transformação” (id: 258). Assim, o desvio de aliado que Lévi-Strauss extrai da mitologia relacionada ao mel estaria presente também aqui uma minúscula transformação da posição ocupada por este objeto: não se trata de uma moça louca por mel que intercepta as retribuições entre afins, revelando-se assim “incestuosa”, como na mitologia do Chaco, mas de uma mulher incestuosa ou incestuada, isto é, que nesta medida transforma consanguíneos em afins, e acaba morrendo porque era louca por mel. Neste caso, é um filho que intercepta um “produto cultural”, impedindo que circulem as substâncias “produzidas” na gestação, que implicam a relação de conjugalidade (cuja objetificação é o semêm -> sangue paterno). Nonõbzia é quem se torna o enganador, desviando uma esposa de seu próprio pai. Não nos esqueçamos ainda de que a esposa foi atrás do seu marido por insistência de sua própria mãe. Preocupada, a sogra de um e mãe de outra, não queria ver desfeito o elo de aliança proporcionado pelo casamento de sua filha e seu genro.

É porque observou um “chamado percutido”, e, sobretudo, estava grávida e desejosa de doce, que a mãe de Nonõbzia acaba presa num pau oco. De fato, diz Lévi-Strauss, uma

árvore oca ocupa um papel importante nos mitos do Chaco sobre a origem do mel e do tabaco:

“Receptáculo de ar, cheio de água ou cheio de mel puro ou diluído na água, a árvore oca, em todas essas modalidades, serve como termo mediador para uma dialética entre o continente e o conteúdo, cujos termos polares, em modalidades equivalentes, derivam uns, do código culinário e outros, do código acústico. E sabemos que esses códigos estão ligados” (2004b: 439).

Essa ligação do código culinário e do acústico por meio de uma árvore oca pode ser claramente observada neste primeiro episódio da história de Nonõbzia, como o é nos seguintes. Contudo, não é isso que vai nos conduzir até o desfecho. Prestaremos muito mais atenção à dialética entre continente e conteúdo, a qual parece produzir muitos outros efeitos no prosseguimento da narrativa.

Quatro dias depois ter seu braço preso a uma árvore oca, a mãe de Nonõbzia dá a luz. O nascimento é marcado pelo isolamento dessa mãe, que não conta com a ajuda de uma parteira, e por isso precisa cortar o cordão umbilical de seu filho somente com o seu dedão do pé. Este é, com efeito, o gesto bastante habilidoso pelo qual as mulheres amarram a linha de tucum durante todo o processo de produção de suas bolsas, isto é, maricos: artefato indispensável na vida diária djeoromitxi, no carregamento de lenha, de produtos da roça e da coleta. Há uma série de associações entre o marico e o útero feminino. *Dji*, termo de referência para mãe, é também é um verbo transitivo cuja tradução seria “colocar, guardar” (cf. Ribeiro 2008: 54).

O que quero sublinhar é: assim como o útero feminino é um continente para a ação masculina de produção dos bebês, fato que atesta a disposição patrilinear dos Djeoromitxi, os maricos são os continentes por excelência de toda a produção conjugal: os produtos da roça. Ninguém carregará o produto da caçaria no marico, pois, diz-se, sujar o marico com sangue atrairá maus espíritos. Diz-se, por exemplo, que as onças atacam preferivelmente as mulheres grávidas ou quem inadvertidamente tenha colocado sua cabeça dentro do marico. Do ponto de vista das onças, portanto, marico e útero se identificam. E, de fato, objetivamente, por ser carregado sobre as costas, com a alça disposta na testa, um marico cheio têm a forma de uma barriga cheia (grávida), mas pelo lado de trás do corpo, de maneira invertida.

O episódio termina com a observação da sujeira do sangue peri-natal em que Nonõbzia encontrava-se em contato e seu crescimento acelerado de Nonõbzia, detalhe que nos deixa entrever a sua natureza mágica. Vamos ao segundo episódio.

Episódio 2: Morre a mãe de Nonõbzia

A mãe dele falou assim:

"Meu filho, vai, vai ajuntar capemba. Capemba."

Capemba é daquela árvore barriguda, que dá capemba grande assim.

Falou. E ele foi lá buscar.

A mãe dele quebrou e amarrou.

"Vai buscar água pra nós agora. Vou beber um pouco e vou te dar banho".

Ele foi embora.

Num igarapé, num poço assim: dono da água era sapo.

Ele chegou lá:

"Êh, minha mãe quer água!"

"Pode pegar aí!"

Ele pegou, foi embora, e mãe dele bebeu.

Deu banho nele.

Ficou.

Três horas, mandou de novo.

Foi lá de novo buscar.

No outro dia, de novo.

Lá, as mulheradas sovinaaram água pra ele, para o Nonõbzia.

Nonõbzia falou assim: "Está bom! Na quentura do meu avô você vai secar e porquinho, vai te comer e vai te ciscar na lama".

"Não, Nonõbzia, não fala assim, não. Nós estamos brincando contigo, vem pegar!".

Não quis pegar mais, não.

Foi embora.

A mãe dele já estava aperreada, ia morrer.

Chegou lá e falou pra mãe dele: "Mulherada sovinou a água, mamãe!".

Ela falou: "Está bom, meu filho. Eu acho que não vou continuar mais, não. Eu vou te deixar, meu filho."

Pegou o braço dela e já estava roliço, estava inchado.

Enquanto ele estava brincando, acho que mãe dele faleceu.

Mãe dele morreu.

Lá mesmo no buraco.

Não sei como que ele não fez abrir o buraco do pau para tirar o braço da mãe dele, porque ele era tudo.

Ele ficou lá e já começou a tirar esse talo de auricuri.

Começou a pegar esse mosca, enfiando.

Amontoou um monte de mosca.

É que não era para ele voar para o céu, para não avisar esse urubu.

Pois urubu ia descer para comer a mãe dele.

Acho que só tinha uma escondida debaixo da mãe dele.

Acho que só era um. Uma mosca.

E voou cheio de si.

Foi embora.

Demorou já vinha urubu.

Ele só matando, caceteando.

Nonõbzia caceteou ele.

Só caceteando mesmo: tirava a pena e fazia aquela roda, assim, de pena.

Lá dentro que ele dormia, dentro da pena que ele fazia uma roda assim: tipo uma casa, assim, para ele.

Lá dentro que ele dormia.

Só matando, matando mesmo urubu.

Acabou o urubu de lá.

Veio esse urubu rei, que é branco, não sei se conhece.

É branco, ele é. É bem grandão, ele é assim. É do tamanho do alencó mesmo. Branco, e tem cabelinho assim. Ele é pedrês aqui. Ele é pedrês e branco. Branco.

Diz que desceu sogro e genro de lá.

Ele desceu longe dele, porque se fosse pertinho ele ia matar também.

Quando ele correu para lá e ele apareceu assim, até aqui, pessoa, assim.

"Ê, Nononbziá, tu acabou com o meu pessoal!", ele falou para Nonõbzia.

Ele correu pra trás, correu e chorou.

Chorou, diz que ficou chorando, assim, perto da mãe dele.

Chegaram os dois homens: "Está bom! Vamos levar tua mãe daqui".

Já começou cortar a mãe dele assim miúdo e botar no marico deles que era cocho, cocho desses.

Botando.

Era tripa, era bofe, fígado.

Mas não ficou nada, diz que no chão.

Botou tudo.

Falou: "Agora, vamos embora, Nonõbzia. Fica aí em cima do cocho. Tem que fechar olho".

Diz que ele fechou o olho, e na hora de sair, daí ele, ele fez um barulho para esse pessoal dele levantar.

Os ossos dos urubus levantaram, tudo de novo.

Ele fez assim, bateu num, na terra, assim...com o pé.

"Agora levanta!",

A urubuzada levantou tudo e já foi já atrás dele.

"Agora fecha olho, agora nós vamos embora".

Nonõbzia fechou o olho.

Levaram ele para o céu.

Levaram ele, chegaram lá e pegaram uma panela de barro do tamanho desse daqui.

Colocaram ele debaixo da panela.

Por isso que eu estava contando, não sei como que ele suspirava.

Ficou lá, emborcado, a panela de barro emborcou.

Ele ficou debaixo.

Lá comeram todinha a mãe dele.

Quando soltaram, ele já estava grande.

Era homem, assim como meu neto.

E ele, Nonõbzia, já estava grande.

Já iam comer ele também.

É interessante notar que Lévi-Strauss atribui ao conjunto dos mitos relacionados à origem do mel uma correlação com a estação seca. Esta associação entre o mel e a estação seca pode, com efeito, mobilizar, quando a seca não é meteorologicamente marcada, a um período do ano que conota escassez (Lévi-Strauss 2004b: 385). O mito de Nonõbzia parece correlacionar essa possibilidade, por meio de uma mulher louca por mel que acaba por morrer pela escassez de água.

Esse episódio começa com Nonõbzia já crescido, enquanto sua mãe ainda permanece com o braço preso no tronco oco de uma árvore que continha mel. Provida de mel, por contiguidade, e desprovida de água, ela pede ao filho que vá buscar o que necessita junto ao sapo, “dono” da água. O sapo dá água para Nonõbzia levar para sua mãe, mas as mulheres, que o mito insinua serem domesticadas por este “dono”, acabam sovinando água para Nonõbzia, e a mãe dele morre. Nonõbzia se comporta como se não aceitasse brincadeiras ou como se não admitisse diferenciar o sentido próprio do sentido figurado das palavras e expressões: ele literaliza tudo. Com mote de vingança, diz às mulheres sapos que sol, seu avô, irá secar o local por elas domesticado, desprovendo-as de água.

Precavido como é, rapidamente Nonõbzia retira talos da palmeira de auricuri e captura as moscas, para que o zumbido de seu sobrevôo não chame a atenção dos urubus antropófagos. Em vão, pois resta uma debaixo de sua mãe. Descem do céu os urubus, que Nonõbzia caceteia e de suas penas constrói uma casa para si, onde dorme. Insinuando uma outra cavidade oca, como o cocho, que era o marico dos urubus, carregado em suas costas. Os Djeoromitxi e povos vizinhos cavam o tronco da embaúba para produzirem seu pilão de chicha e o cocho de armazenamento e fermentação da bebida. Dizem-me, como também o diz esta narrativa mais adiante, que antigamente armazenavam a chicha em grandes potes feitos de argila. Com a mudança forçada de seu território imemorial, não mais conseguiram achar argila apropriada para o processo de produção desses potes. Por outro lado, foi dos urubus que se pôde extrair o primeiro cocho, elemento que faz parte simultaneamente da *história* djeoromitxi, pois somente agora na falta de potes o utilizam, e também possibilita, como continente, a produção de grandes quantidades de bebida fermentada: o que fornece a imagem da cultura como figura inerte ou em *continuidade* com a maloca.

Meu ponto é: essa dialética própria às cavidades parece ser a armação principal do mito, desde seu primeiro episódio, quando a mãe de Nonõbzia fica presa numa árvore oca

cheia de mel, até o último episódio, como veremos. É justamente por meio desta dialética, argumentei, que se produzem pessoas: aparece ela entre a função masculina conteúdo e função feminina continente; entre pajés experientes e neófitos; ou entre conhecedores e aprendizes.

Na sequência deste segundo episódio, desce do céu o urubu rei, “dono” dos urubus, com seu genro. Eles partem a mãe de Nonõbzia em pedaços e enchem seus maricos/cochos, para poder levá-la até o céu. Esse urubu-rei, pajé que é, reanima o seu pessoal, e os urubus mortos por Nonõbzia levantam e voam novamente para o céu. Tudo se passa como se Nonõbzia, por ainda ser menino novo, não conseguisse superar a potência de um chefe/ pajé urubu. Se ele conseguisse, teria por certo evitado que os urubus partissem sua mãe como uma caça. Os urubus extraem então as vísceras da mãe de Nonõbzia, como fazem os caçadores para regalar sua avó paterna ou sua mãe, se essa já for velha. E, mais tarde, devoram-na.

Vimos nos capítulos anteriores como a antropofagia dos urubus assombrava, no tempo da maloca, os parentes de quem morria vítima de homicídio. As vítimas certamente não podiam se valer dos rituais funerários, e tinham seus corpos comidos pelos urubus, o que causava profunda tristeza aos antigos djeoromitxi e povos vizinhos. Hoje a todos são reservados os caixões de branco que chegam da cidade, mas isso não impede que as vítimas de homicídio tenham como destino póstumo uma vida a-social, errante e canibal. Tampouco impede a tristeza extrema ou até mesmo a doença de seus parentes. Este episódio reflete, suspeito, o banquete antropofágico dos urubus, no tempo da maloca e termina com Nonõbzia já crescido. Se o mito começa com o nascimento virgem de Nonõbzia (engravidando sua mãe ou comendo-a, no sentido figurado), nosso herói agora está no céu, isto é, entre os que comeram, no sentido próprio, a sua mãe¹⁶⁵. O mito prossegue com uma caçaria no céu.

Episódio 3: Nonõbzia sob ao céu dos urubus e lhes ensina a caçar

Falaram: "Vamos embora, agora vamos caçar".

Levaram-no, faziam arco e flecha para ele, e davam para ele.

Ele ia, ele ia, esse urubuzada só gritando.

¹⁶⁵ Noto, de passagem, que Nonõbzia ressoa nos mitos dos gêmeos tupi e /ou mito do auke, que já nasce adulto e pajé.

"Uhhh-uh! Uhhh-uh!"

Esses calangos estavam tudo correndo.

Lá, para eles, diz que é veado, o calango.

Para urubu era veado.

Ele ficava só olhando, ele não sabia o que que era.

Ele sabia, mas acho que ele não queria matar mesmo.

Chegavam nele: "E aí, Nonõbzia, não matou nada, não?"

"Nada, não vi nada. Eu vi só calango."

O urubu falava pra ele: "Não é calango, não. É veado. Por que tu não mataste?"

Pegaram o arco dele e flecha dele, quebravam flecha e arco.

Cortavam, jogavam arco dele.

Iam embora.

Chegavam na casa, no outro dia, de novo:

"Bora!"

Ele foi: três dias caçaria deles.

No terceiro dia, ele fez auricuri.

Auricuri que foi a anta de Nonõbzia.

Achou.

Ele limpou bem.

Cortou capemba, e colocou orelha. Capemba novo, cabeça dele é aquele (capemba) grande, diz que ele colocou.

"Agora eu vou te flechar", disse Nonõbzia.

Era anta.

"Quando eu te flechar, tu vai gritar."

Flechou bem no rabo.

Flechou:

"Ooooouuuuuu".

Correu, caiu bem na frente do cacique.

A anta caiu. Caiu e morreu.

Esses urubus voaram para o galho do pau.

Ficaram lá sentados, olhando para anta.

Ele foi, diz que seguiu pelo sangue.

Nonõbzia foi atrás.

Foi pelo sangue, sangue, sangue, chegou.

Estava lá morto, olhou os urubus.

"Desce daí! Embora tratar! Isso aí que é caça! Isso aí é caça que enche a panela das mulheradas. Isso que tu mata não é, pois mata o que é pequeno", diz que falou pra eles.

Esse urubu preto que tinha, que tem cabelo, é que desceram primeiro.

Começaram cortar ele.

Cortou bem assim dividindo, pedacinho por pedacinho, porque era muito.

Tirara bofe, amarrado: "Bora!", disse, "bora! Vocês não vão descer, não? Diz que esse anta tem dono! Que nós já vamos embora!"

O outro pessoal foi embora.

Esses primeiros urubus foram embora.

Ele veio atrás, Nonõbzia veio atrás: "Bora! Vocês não vão, não? Vocês não querem ir?! Eu já vou! Os outros já foram, eu já vou".

Depois que desceram, já vinham.

Ele botou uma armadilha para rasgar a cabeça dos urubus que ficaram.

No caminho, deixou lá.

Já vinha resto do urubu.

Pegava assim e rasgava.

Rasgavam a cabeça do urubu que vieram atrás.

Só rasgando, só rasgando.

Eles procuravam, mas não achavam.

Mas ele que tinha colocando lá, Nonõbzia.

Chegaram lá: "Nonõbzia!".

"Que é?!"

"O espinho rasgou tudinho nossa cabeça."

Ele foi: "Eu não falei que era pra tu vim logo? Tu não queria vim logo! Eu não falei pra tu que anta tem dono?! É dono da anta que está fazendo isso."

Mas era ele que tinha feito.

Ele: "Agora costura couro da nossa cabeça".

Mas ele esfolou mais.

Ele esfolou mais.

"Mas não vai nascer mais cabelo, não. Pena mais, não!"

"Não vai nascer mais cabelo, não. Vai ficar assim mesmo esfolado."

Por isso que não tem aquele, assim, vermelhinho, fica até aqui, urubu?

Não tem pena, não.

Ficou assim mesmo.

Diz que era caça assado mesmo.

Monte mesmo.

Para apreciar este episódio, eu gostaria de retornar a um tema que ficou em aberto ao longo do capítulo anterior, o qual imagino possa restituir um aspecto que havíamos deixado em suspenso logo no início do último capítulo. Refiro-me à primeira parte da formulação que Lévi-Strauss disse ser o denominador comum *cosmológico* da mitologia relacionada ao mel. Lembremos:

“Irrompe uma estrutura de ordem, seja no plano da natureza (mas que vai-se esgotando), seja no plano da cultura (mas que vai-se afastando). A organização natural se esgota, a descontinuidade que ela apresenta não passa de vestígios de uma continuidade anterior e mais rica [...]. E a cultura afasta-se, seja em direção ao alto, ou em direção ao longe (2004: 220)”.

No capítulo anterior, enquanto pudemos acompanhar a maneira como a cultura se deslocou para o alto ou para longe, deixamos em aberto a questão do esgotamento da organização natural. Por meio da narrativa de Nonõbzia, na qual a palmeira de auricuri é transformada em anta, e onde calango era veado, parece ficar claro o modo como a noção de natureza revela sua derrocada ao ser atravessada por uma economia perspectivista, sendo a natureza “pura variação” (cf. Kelly 2010). Observam os Djeoromitxi que a capemba do auricuri, sua folha, tem o mesmo formato que (*parece com*) a orelha da anta, e que, em certo sentido, é orelha de anta. Este *certo* sentido, claro está, dá-se sob a perspectiva de Nonõbzia. Neste ponto, podemos já entender melhor porque o projeto “Valorização da Cultura Material Djeoromitxi” incluiu, em suas atividades, a furada de tronco de auricuri, seguida de uma chichada onde se fartaram com uma bela e gorda anta. Sua cultura material, creio, foi invadida por uma economia perspectivista incortonável.

Nonõbzia não se contenta com o produto da caçaria de seus anfitriões. Eles viam incorretamente calango como veado, e Nonõbzia impõe sua perspectiva sobre eles ao transformar uma palmeira de auricuri em anta. Essa anta/palmeira, ao cair no meio do

terreiro dos urubus, transforma também os urubus na imagem que fazem deles os humanos na terra. De homens sentados em seu terreiro, assim como fazem os Djeoromitxi, com a chegada da anta os urubus voam/sobem às árvores. A anta, ressalta a narradora, era caça “mesmo”. Neste momento, não se trata mais de uma anta/palmeira, mas anta “mesmo”, correspondente aos urubus “mesmos” que sobem aos galhos.

É numa nota de rodapé de *Xamamismo Transversal*, que Viveiros de Castro (2008, op. cit.) observa um ponto que me parece aqui importante. Da seguinte afirmação de Lévi-Strauss em *O Pensamento Selvagem*: “As castas naturalizam falsamente um cultura verdadeira, os grupos totêmicos culturalizam verdadeiramente uma natureza falsa” (Lévi-Strauss, 1962b, p. 169) Viveiros de Castro conclui que do fundo do totemismo, espreita-nos uma fórmula canônica. Diz o autor que “é como se a natureza e a cultura estivessem em desequilíbrio perpétuo; como se entre as duas não pudesse haver paridade; como se à “verdade” em/de uma série correspondesse a “ilusão” na/da outra série” (Viveiros de Castro 2008: 118-9, nota 60)¹⁶⁶.

Creio que isso seja pertinente para os Djeoromitxi, e que podemos acessar essa realidade desequilibrada entre cultura e natureza na narrativa de Nonõbzia. Quem detém aqui o sentido da afirmação do “ser mesmo”? Que tipo de correspondência pode existir entre a série natural e série cultural? E não seria este tipo de disputa que está no cerne do aspecto natural dos urubus, sua cabeça raspada?

Nonõbzia engana os urubus dizendo que eles teriam que fugir do “dono das antas”, e através de armadilhas e artimanhas, esfola a cabeça dos deceptores de sua mãe. Para produzir o aspecto atual (visível para não-pajés) dos urubus, Nonõbzia se utiliza do idioma da domesticidade inter-específica, epitomizada na noção de *ibzia*. Impondo aos urubus a perspectiva do caçador, Nonõbzia não deixa também de incutir-lhes seu aspecto natural. Tudo se passa como se os aspectos sensíveis dos seres (a anta e o urubu, aqui em questão) fosse produto das aventuras desse magnífico xamã. Resgatar ou valorizar a cultura djeoromitxi não poderia escapar disso: a cultura de que falamos, em todos os sentidos que exploramos até aqui (a própria e a dos Outros, a que eles têm e outros já perderam) é incontornavelmente perspectivista, pura variação.

¹⁶⁶ Registro apenas que este trecho já foi mencionado no primeiro capítulo, pois o julguei pertinente para a discussão sobre a segmentação grupal.

Episódio 4: Nonõbzia embebeda os urubus

E mulherada fazendo chicha.

Diz que era pra matar ele e também para comer.

Ele ficou o dia todinho, na casa conversando com uma velha: assim, igual nós, que outra mulher velha vai pra outra casa, passear na outra casa da outra velha.

Assim ele fez.

Foi lá.

Tinha uma velhinha, diz que pisando milho pra fazer pamonha pra comer.

Ele foi, mandou machucar o dedo da velha.

Machucou, a pedra machucou o dedo da velha.

Ela: "Ahhhh! Eu não vou te comer com mistura, não! Eu vou comer puro! Você ainda machuca meu dedo!", a velha falou.

Ele deitado na rede, diz que pertinho dela, conversando.

"Diz que amanhã vão matar nosso amigo, vão comer igual a mãe dele. Comeram mãe, agora vão comer o filho", contando para ele.

"É mesmo?", diz que ele falou, "É mesmo?!"

"É! Diz que vão matar amanhã. Vão embriagar ele com rapé para poder matar ele."

Explicou bem pra ele mesmo.

"É mesmo?!"

"É, amanhã que vão comer lá."

"Deixa comer", ele falou.

"Deixa comer".

Ele já estava sabendo.

Ele foi embora, dormiu, amanheceu.

Essa urubuzada só fazendo rapé um monte, assim.

Ele chamou: "Nonõbzia! Bóra!" "Bóra!"

Queriam assoprar ele.

Ele falou: "Não, eu vou assoprar vocês primeiro. Depois que eu vou ser assoprado."

Assoprou esse urubu.

"Eu sei que vocês vão ficar bêbado, tem que ficar de peito para cima".

Porque os doutores, quando vão ser doutor, ficam tudo de peito para cima. Assim, de bêbado, eles caem de rapé. Eles ficam assim. Então, esse doutor, doutor mesmo, esse daí ajeita eles. Dá aquelas coisas [as armas] para eles, reza eles.

Eles vão levantar de novo.

Assim que eles queriam fazer.

Ele: "Não, vai ser eu. Vou assoprar vocês".

Começou a assoprar eles: eles ficam tudo bêbado, ficaram tudo de peito pra cima.

Bêbado mesmo.

Ficou tudo no chão. Sol quente.

Eles ficam, eles ficam preto.

Eles ficam bem preto mesmo.

Então, os pajés não têm rabo de arara, que eles enfiam [na terra]? Aquele rabo da arara fica só "txi txi txi txi txi": avisa que estão chegando [os espíritos] aqui.

Ele saiu. Entrou na casa, saiu pelo fundo da casa.

As mulheradas estão fazendo chicha: "Olha aí, Nonõbzia já vai embora!
Falei que ele ia embora!".

Diz que lá urubu tudo bêbado levantaram, foram atrás dele.

Caíram.

Note-se aqui como Nonõbzia, ao se transformar em uma velha que visita outra velha, fica sabendo do banquete em que seria ele mesmo comido pelos urubus. A partir de então ele trapaceia os urubus embebedando-os com rapé. Feito de folhas de fumo maceradas com semente de angico, dizem os Djeoromitxi ter o rapé efeito alucinógeno. Por este motivo, é utilizado, como vimos, na formação e viagens cósmicas dos pajés. A conexão do tabaco com os urubus indicada na narrativa de Nonõbzia, com efeito, é assinalada por um mito Irantxe (Munku) (Moura 1960: 53 *apud* Lévi-Strauss 2004b: 54), no qual se sabe serem os urubus os “donos do tabaco”. Neste mito, presente no terceiro volume das Mitológicas, o herói é abandonado em cima de uma árvore por outro homem com quem tinha se comportado mal. Salvo pelo urubu, este lhe presenteia com duas espécies de tabaco, uma boa e outra venenosa: esta última, aconselhou o urubu, era para ser utilizada em sua vingança. Ele a ofereceu ao seu perseguidor, que ficou tonto e transformou-se em tamanduá. O herói irantxe caçou o tamanduá e ofereceu o cadáver ao banquete do urubu.

Embora o tamanduá esteja ausente na narrativa de Nonõbzia, ele está, contudo, presente na cena de viagem xamânica entendida como mais apropriada pelos Djeoromitxi e seus povos vizinhos: aquela que era entretida na maloca, quando os pajé se reuniam para tomar rapé coletivamente. A pena de arara é fincada na terra, e seus movimentos indicam o momento chegada dos espíritos, e de qual direção eles estão chegando. Foi a este aspecto que se referiu a narradora, indicando que também o fizeram os urubus que estavam tomando *padji to* (rapé). Na cena xamânica da maloca, precisa-se também de cabelo de tamanduá, colocado numa das pontas da taboca por onde se assopra o rapé. É tido “como símbolo para os xamãs”, advertiu-me Adão Wajuru, pois “o tamanduá macho mora no céu”. Por isso, então, é tão difícil matar (caçar) um tamanduá macho, pois ele só vem do céu para engravidar a fêmea que está na terra, voltando para o céu depois disso.

Não posso deixar de reportar a observação de Lévi-Strauss: desde o Chaco até o noroeste da Bacia Amazônica afirma-se que não existem tamanduás de grande porte

(*Myrmecophaga jubata*) machos e que todos os encontrados são do sexo feminino (Wallace 1889: 314 *apud* Lévi-Strauss 2004b: 122-335). Além disso, o tamanduá é denominado em algumas regiões de língua espanhola, melero, “vendedor de mel” ou “apicultor” (cf. Lévi-Strauss 2004b: 314). A cena xamânica entre os Djeoromitxi e povos vizinhos atribui à cera de abelha e ao rabo de tamanduá as mesmas qualidades para a proteção dos pajés. A cera de abelha é também um elemento poderoso que não pode faltar aos pajés: “parece que as abelhas”, aventou certa vez Adão Wajuru, “trabalham para proteger a gente”. Assim, os pajés sempre andam com um pouco de cera em seus maricos e qualquer um pode sair a noite para andar no mato, mesmo em ocasiões sem lua clara, pois, sendo portadores da cera de abelha, estarão plenamente protegidos. A cera de abelha cumpriria assim função de um “veneno ao inverso” (a expressão é de Lévi-Strauss, 2004b: 374) – a propósito, vimos como a cera de abelha, do ponto de vista do caçador, o protege contra excessos eventuais que por ventura resultem de sua caçaria e que são, do ponto de vista dos *ibzia*, abusos que devem ser punidos.

Neste episódio, os urubus são embebedados por Nonõbzia com rapé, permitindo que ele fuja. Se o rapé é utilizado pelos pajés para o transporte cósmico, com a intenção de permitir ver o aspecto invisível dos seres, é nesta medida, mas de maneira inversa, que Nonõbzia obstrui a visão dos urubus, cancelando a possibilidade de descobrirem Nonõbzia durante a sua fuga, quando ele se transforma, na sequência do mito, em múltiplos seres: primeiramente em lagarta, depois em toco preto, para depois entrar na boca de sua avó paterna. Se o herói Irantxe foi salvo e presenteado pelos urubus, transformando seu inimigo em tamanduá, que mais tarde foi comido pelo urubu, Nonõbzia, por sua vez, se transforma em diversos seres para enganar os urubus, e faz isso ao embebedá-los com tabaco, o que lhe permite escapar do destino do tamanduá do mito irantxe. Vejamos.

Episódio 5: Nonõbzia foge dos urubus e volta para a terra

Virou uma lagartinha enrolado na folha.

Virou...

Nonõbzia virou.

Procuraram lá e pegaram aquele lagartinha.

Eles ficaram olhando.

Pegaram e jogaram.

Eu falei não sei como que não espocaram ele, no dedo.

Acho que tinham matado ele.

Jogaram.

"Bóra! Ninguém mais vai procurar não."

Foram embora.

Quando já estavam assim longe, de novo, voltaram de novo atrás dele.

Lá ele virou um toco preto, queimado.

Ficou lá.

Chegaram lá e ficaram procurando, procurando, procurando.

Não acharam também.

Voltaram.

E lá, de novo, ele já desceu para cá.

Para a terra dele.

Lá tinha uma casa de uma velha.

Chegou lá e falou: "Vó, abre boca da senhora, eu vou entrar dentro da senhora".

Ele foi e entrou.

A velha falando: "Não vai me partir, não".

Ele respondeu: "Não, não vou partir senhora, não. Porque se eles descobrirem que eu estou aqui, eu vou matar a senhora. E urubuzada vem atrás de mim. A senhora tem que falar que senhora está com dor de dente", ele falou pra ela.

Ele entrou, ficou só o pé fora.

Ela ficou assim, com o pé dele.

Com mão assim, escondendo o pé.

Entraram lá, e ficaram procurando lá dentro da casa.

E ela falou: "Não tem ninguém aqui, não. O que que vocês tão procurando aqui? Só me perturbando. Vão embora, não tem ninguém aqui, não. Eu estou com dor de dente e vocês tão fazendo zoada aqui para mim. Não quero ninguém, não!"

Ficaram olhando para velha e voltaram.

"Está bom. Embora, embora."

Foram embora.

Quando ele foi embora, ele saiu.

Acho que só da história mesmo esse menino.

Ele saiu, começou a conversar com ela, falou assim:

"Vó, a senhora não sabe onde é casa da minha avó própria?", ele falou.

A avó dele própria da mãe dele, ele estava procurando.

"Casa da tua avó, esse caminho vai aqui. Esse caminho vai bem na porta da casa da tua avó. Vai por aí que tu chega lá.", falou pra ele.

"Está bom!"

Ele saiu, e o urubu sentiu que ele tinha saído: "Ninguém vai atrás mais, não. Ele já chegou na terra dele. Ninguém vai tá atrás dele mais, não."

Eles foram embora, os urubus foram embora.

Ele chegou lá na casa da avó dele.

Nonõbzia consegue voltar para a terra enganando os urubus através de uma sequência de transformações. Quando entra na boca de sua avó, fica somente com o pé do lado de fora. Em certa medida este episódio inverte o primeiro episódio, quando a mãe de Nonõbzia fica presa pelo braço numa árvore oca, mas cheia de mel. Nonõbzia enche a boca oca de sua avó, e fica com o pé para fora, ao passo que sua mãe coloca o braço numa árvore quase vazia, e ali se

prende. Nonõbzia ainda questiona esta avó onde estaria a sua avó materna, que seria a sua avó verdadeira. A série de inversões operada pelo mito sobre a sociologia tem início neste episódio, com a procura pela avó materna como “avó verdadeira”, mas terá sua conclusão no último episódio do mito, quando se completará com o parricídio realizado por Nonõbzia.

É interessante notar que os urubus observam a etiqueta de não atacar Nonõbzia depois que ele chega à sua própria terra: uma imagem inversa do que fazem os espíritos maus, que atacam os djeoromitxi no seu espaço de domesticidade. Esses espíritos, *hipfopisihi*, ou simplesmente “É”, são transformações do sangue de quem morreu vítima de homicídio e que, como vimos, antigamente servia de banquete aos urubus.

Episódio 6: Nonõbzia encontra sua avó e fornece a cultura aos seus parentes

Falou: -"Vó, vó".

Chamando avó dele.

A avó dele falou assim: "Quem é que está mangando meu neto? Falando do meu neto, igual meu neto? Eu não tenho neto, não, meu neto sabe lá onde anda. Se mãe dele morreu, não sei aonde ele anda", diz que ela falou para ele.

"Que que eu furo?".

Pegou uma escada acho que do avô dele, e ele ficou calado.

Não falou mais nada, ficou calado.

Chegou, ficou lá quieto sentado do lado.

Sete horas ele chegou lá.

Ficou lá sentado, de novo chamou avó dele:

"Vó! Vó! Sou eu, vovó! Senhora não acredita eu que sou eu, não, vó? Sou eu, vó!", falou pra ela.

A avó dele abriu palha assim da casa, parede era de palha, igual assim do meu filho aqui.

Abriu a palha assim, e olhou ele sentado, descarrerado, dessa grossura grande mesmo.

Chegou: "Entra lá pela porta, neto".

"Eu não, vou entrar por aqui."

A avó dele começou quebrar palha pra ele entrar.

Quebrou, quebrou, quebrou...

Era grandão!

Então quebrou do jeito que corpo dele entrou.

Entrou, a rede do avô dele bem na parede.

Ele foi e deitou bem na parede mesmo da avó dele assim.

Ficou lá deitado.

Deitou, ele chegou, chegou cedo, ficou lá deitado.

Deu acho que dez horas, onze horas, deu fome.

"Vovó, quero comer", disse.

A avó dele tinha esse bago de feijão brabo. É amargo esse negócio.

A avó dele tirou e deu pra ele.

"Come."

Experimentou, amargou e ele não gostou, não.

Não comeu.

Não comeu, não.

"Muito amargo, vovó!"

Acho que deu sede nele também.

"Queria chicha vovó!"

Era chicha de bucho de mamuí: eles não tinha nada, assim, milho, macaxeira, eles não tinham.

Deu pra ele.

"*Vish*, vovó! Está amargo!".

E avô dele ia muito longe atrás do bucho de mamuí para fazer chicha ali.

Eles tomavam assim mesmo.

Eles tomavam.

E ela: "Agora sim!".

"Não, vovó! Senhora escondeu o feijão".

Foi lá mexer o cofo dela e achou três vagens de feijão.

"Olha aqui, vovó!"

Ele que trouxe de lá [do céu dos urubus], tudo.

Deu pra avó dele: a avó dele descascou e botou numa panelinha de barro desse tamanho, assim, pequena, bem pequenininha.

Quando já estava fervendo, estava inchando.

Secou.

Ele olhou: "Vó! Esse feijão está seco. Eita! Está seco, vovó. Está seco mesmo, não tem água".

Pegou pote e correu pra um igarapé, eles moravam longe dos igarapé.

Foi correndo.

Ele mandou inchar.

O feijão dela derramou, que apagou tudo o fogo.

Ele gritando: "Vó! Derramou feijão! Derramou o feijão, vovó!"

Avó dele: "Era só pouquinho, aumentou tanto assim", diz que ela falou pra ele.

"Derramou!"

A avó dele chegou com água, já tinha apagado todinho o fogo.

O feijão derramado fora da panela, assim.

Ela juntou, botou água.

Juntou, foi jogando dentro da água.

Lavando.

Pegou uma panela de barro maior.

Foi botando.

Acendeu fogo de novo

Botou.

Inchou, inchou, inchou, inchou, chegou na boca e parou.

Mas ele que estava fazendo inchar o feijão.

Por isso que feijão daqui incha. A gente bota pouquinho, mas incha.

"Está mole, vovó! Está bom! Agora nós vamos comer! Agora machuca".

Eles comiam feijão machucado, assim, igual macaxeira.

"Machuca, bota pimenta pra nós comermos".

Sal era esse sal de auricuri.

"Bota pouquinho aí".

Estavam comendo.

Tinham duas meninas que moravam junto com avó dele.

"Dá para elas também, vovó, pra comer. Para elas comerem."

A avó deu pra elas, elas estavam comendo.

Deu meio-dia, falou pra avó dele:

"Vó, a senhora não tem muru-muru por aí, não, vovó?"

"Tenho sim!"

A avó dele tinha escondido só um pé, porque pessoal já tinha derrubado tudo.

Escondeu só um pé pertinho da casa.

"Tem um aí que eu escondi, neto. Vamos lá."

Foram pra lá.

A avó dele limpou lá.

Ele mandou avó limpar bem, bem mesmo, ficou bem limpo mesmo.

Ele começou derrubar.

Derrubou, caiu.

Começou tirar capemba.

Já ia chegando no olho, e acho que furou dedo dele.

Furou não, acho que ele que furou.

Ficou segurando.

"Vó! Furou meu dedo! Espinha dele furou meu dedo! Manda essas meninas trazer marico que eu vou pendurar meu dedo."

As meninas sovinaaram o marico pra ele: "Não, ô, vai fazer saúva cortar o nosso marico com catinga do sangue!".

"A senhora, vovó!..."

"Ah, meu neto!"

Também ela já não queria também.

"Pode abrir, vovó!".

A avó dele abriu, aí foi só milho... "xiiiiii"....

Saindo do dedo dele! Não foi nem sangue, foi milho que estava caindo.

Encheu o marico da avó dele de milho.

As duas meninas viram, mas só meio assim, um pra cada um, só um pouquinho, só o da avó dele que encheu.

Dela ficou um pouco, para outra também um pouco.

"Bora, vovó. Agora a senhora vai cozinhar. Bota muito lenha que ela vai amolecer logo! É mole pra cozinhar milho."

A avó dele chegou lá e pegou três panelas de barro assim, panela de barro, três!

Grandona.

Botou, cozinhou, e já inchou, e já foi mudando, mudando, mudando.

Deu três panelas de barro, cheio de milho.

"Está bom, vovó! Está mole! Já dá de moer!"

A avó dele moeu, mascou, moeu e coou.

Quando deram três horas: "Bóra beber chicha, vovó", falou pra vovó.

A avó dele mexeu nos potes, porque para lá diz que só no pote, não é igual aqui que vai no cocho, não. Era pote, era pote de barro bem grandão mesmo.

Mamãe falou que era grande mesmo que faziam.

Botavam até um banquinho pra tirar chicha.

Tudo grande.

A avó dele botou todinha a chicha de milho num pote.

Um pilão ficou. Pilão era igual esse daí, mas era maior de que esse daí.

A avó dele mexeu lá, e chega a chicha está "xiiiiiiiiiiiiii", azedando.

Deu pra ele, ele tomou todinha.

"Dá pra essas meninas aí, vovó."

Deu pra elas.

Tomaram.

O derradeiro foi avô dele.

Ficaram lá sentados, Nonõbzia estava deitado.

Nonçobzia estava deitado, acho que não podia assentar, só com o peso das coisas que ele trouxe.

Ficou lá deitado.

Por isso que era grandão mesmo.

Ficou lá.

A avó dele chegou já escurecendo.

Cansada.

Avó dele falou assim:

"Quer comer, marido?"

"Eu quero."

Botou, botou pra ele, e ele comeu.

Acho que sentiu o gosto, e ele fez assim:

"*Hummm!*".

Gosto da comida.

Avó dele falou: "*Hummmm!*, não. Come calado!", falou para o velho dela.

"Come calado."

Comeu, ele comeu bem caladinho. Acabou.

"Quer chicha?"

"Eu quero."

Acho que ele pensou que chicha era aquele que ele trazia, mas não era mais, não.

A velha mexeu, botou na cuia, deu pra ele.

Tomou.

Acho que sentiu o gostoso.

"Hmmm! Da onde que tá vindo essas coisa assim gostosa?"

"Eu não falei, véio? Fica calado! Come calado e bebe calado", falou assim.

Calou boca dele e bebeu todinho.

Deu chicha para os outros que estavam junto com ele.

Então anoiteceu.

No outro dia, falou: "Vó, manda esse pessoal dormir com as mulheres deles".

Porque dormia tudo separado.

"Porque eu vou botar milho pra vocês. Todo tipo de coisas pra vocês."

A velha saiu falando pros outros: "É, meu neto mandou vocês dormir com mulher de vocês, junto. Até eu vou dormir com meu velho junto",

Ela falou que ele mandou:

"Eu vou dormir com meu velho, com vovô dele, junto".

O pessoal acreditou mesmo nele, dormiram tudo junto, assim, só numa rede.

Acho que deu um pesadelo nele, para ele dormir pesado.

Então ele encheu em casa em casa de milho, milho da avó dele, ixi! Montão mesmo de milho!

Deram três horas, falou com a avó dele: "Vó?".

"Que é?", avó dele falou.

"Senhora levanta", disse, "levanta, manda esse pessoal levantar pra fazer fogo, assar milho, a mulherada fazer chicha!", falou pra avó dele.

"Está bom!",

A avó dele levantou, pegou espada e pá, pá na rede da casa.

"Levanta, pessoal. Agora vão, vão levantar, vão assar milho! Vão comer! E mulherada vai fazer a chicha e os homens vão fazer roça para plantar milho", a velha falou.

Tudo levantando, diz que tinha um que queria levantar e ele topava no milho de baixo dele.

Levantou, fizeram fogo, já começaram a assar.

"Agora nós não vamos sofrer mais, não. Agora nós vamos cuidar do que nós temos!", a velha falou. "Já chega de nós estarmos sofrendo!"

Ele levantou, já com avô dele: "Agora nós vamos marcar uma roça aí, vovô, pra nós plantar milho. Roçar, derrubar, tocar fogo e plantar!", falou para o avô dele.

Ele foi, foram marcar, roçaram e estão derrubando.

Todo mundo derrubando.

Aqui na maloca não faziam, o pessoal não fazia a roça assim sozinho igual nós aqui, não.

Era com todo mundo! E roça era bem grande mesmo.

Este episódio começa com Nonõbzia tentando entrar na casa da avó dele, mas como era muito grande, a sua avó teve que cortar a palha da casa para ele poder entrar. Na sequência, a narradora ressalta o quão pesado era o corpo de Nonõbzia, pois ele continha os cultivares, trazidos da morada dos urubus e até então desconhecidos por seus parentes na terra. No mito, a produção de chicha e das roças alia-se à conjugalidade. Nonõbzia manda que os maridos durmam junto com suas mulheres: propondo a afinidade de sexo oposto como correlato da agricultura e a produção de bebida fermentada. É verdade que a conjugalidade atual é misturada, em função da extensa exogamia (de grupo patrilinear). Neste campo relacional, as chichadas oferecem uma escala para a observação da rede de diferentes outros que compõe a vida social djeoromitxi. A possibilidade, dada por Nonõbzia, de produção de bebida fermentada não à toa conecta-se à conjugalidade. Atualmente as roças são organizadas por casais, e, por meio da produção de grande quantidade de bebida fermentada

proporcionada por elas, é estabelecida a sociabilidade entre-Outros capaz de manter a “cultura indígena”.

Vimos que a produção de bebida fermentada é um dos elementos em que os Djeoromitxi se baseiam para falarem de uma cultura que não mudou. Por Nonõbzia, podemos entrever em que medida a “tradicionalidade” djeoromitxi, ou a continuidade com o “tempo da maloca” é, todavia, exo-prática, pois tem origem num roubo efetuado na morada celeste dos urubus. Consideraremos no último episódio a dialética entre a “endogamia verdadeira” – no limite, o incesto – e da “exogamia verdadeira” – no limite, o casamento inter-específico (cf. Coelho de Souza 2011). Adianto crer que isto seja possível na medida em que a imagem corporal fornecida por Nonõbzia – o peso de seu corpo – corresponde a de um corpo de pajés, constituído pelas armas de outros pajés já falecidos, bem como à função continente exercida pelas mulheres durante a gestação. Podemos dizer que a cultura trazida por Nonõbzia se conecta tanto com o xamanismo no que diz respeito a sua origem inter-específica/cosmológica, quanto com o parentesco propriamente humano, que garante a continuidade com o tempo da maloca. Essa conexão, realizada no plano sensível pelo peso (demasiado) dos corpos dos pajés e de Nonõbzia, pode ser visualizada como articulação do par continente/conteúdo, imagem igualmente fornecida pelo feijão e a panela, onde o primeiro excede a capacidade da segunda, e pelos potes e a chicha.

Lembremos que este código continente/conteúdo é também articulado no primeiro episódio, quando o braço da mãe de Nonõbzia fica preso à árvore que continha mel e incha, e assim como inchará a barriga do pai no próximo episódio, mas como consequência da introdução demasiada de bebida fermentada. Dada a importância dessa métrica dos conteúdos e continentes, não parece ser aleatório que a narradora dispense tanta atenção primeiramente aos maricos que irão conter o milho que jorra do dedo de Nonõbzia, e, posteriormente, à panela e aos potes de contém a chicha produzida pela avó verdadeira – materna- do herói.

Episódio 7: Nonõbzia transforma as mulheres em porcos e se vinga do pai

Estavam derrubando e a avó dele já vinha com mulherada para tirar o barro pra fazer panela.

Mulherada não tinha nada o que falar, e ficava chateando ele.

"Eita, Nonõbzia está suado! Está cansado!"

Mas acho que ele está com raiva, sim, acho que pela mãe dele.

Ele não gostava dessas brincadeiras.

Avó dele já viu.

"Vovó, senhora vai aonde? Manda tirar barro pra fazer panela. A senhora vai mandar encher o marico da senhora e mandar encher os dessas duas aí. E vem embora na frente. Se elas quiserem e vão tirar atrás", falou pra avó dele.

E avó dele falou: "Está bom!".

Foi embora.

Eles lá, tudo derrubando pau.

Ele chegou.

Ela chegou lá, a avó dele chegou lá nas mulheradas: "Enche logo meu marico, que eu quero voltar logo!".

Encheram.

Mulherada encheu o dela e das duas meninas que foram com ela.

Outras ficaram só para ele fazer malvadeza com elas.

Então, viu avó dele passando: "Já vó?!".

-"Já!"

"Está bom! Daqui a pouco vamos embora.", falou para a avó dele.

Parou de derrubar o pau.

Foi embora (com o rumo) das mulheres.

Chegou lá, diz que ficou olhando para a mulherada.

Ele rezou a mulherada assim, fez tudo nelas.

Acho que arrepiou elas.

Então ele chegou mais pra perto.

Quando ele falou "E aí, mulherada!", ele falou bem alto, quando elas quiseram gritar, viraram todinho porquinho.

Porquinho do mato!

E os meninos, dá pena dos meninos, quando contam: que a meninada ficou tudo gritando atrás das mães. Pequeninhos.

Era menina e um menino, das mulheres.

Ele fez aquilo e foi embora.

Foi embora para casa.

E os maridos delas esperando, esperando:

"Ah! Não chegaram ainda! Bóra olhar nossas mulheres. O que estão fazendo?!".

Foram atrás, mas viram só rastro, e não tinha caça.

Viram só o rastro do buraco do barro.

"Êita, nossas mulheres não viraram porquinho?!", disse.

Não sei, não: não sei se eles ficaram com raiva. Acho que ficaram com raiva, os maridos delas ficaram com raiva!

Porque foi mãe, foi filho, filha, tudo.

Eles ficaram lá pensando como que as mulheres deles tinham virado porquinho.

Eles não sabiam como ele era.

Ele fez com o pai dele.

A avó dele mostrou pai dele para ele.

"Esse daí que é teu pai", disse.

"Eu não tenho pai, não. Ele é meu tio! *Téti*, diz que ele falou.

"Agora senhora tem que fazer chicha pra mim! Diz que eu vou embriagar ele."

A avó dele fez chicha.

Fez e botou num pote assim, menor parece.

Chamou ele, chamou tio dele.

Não era nem pai dele mais.

Começou dar chicha, chicha, chicha, chicha!

E essa chicha não acabava do pote dele.

Quando ia acabar, enchia de novo.

Ele fazia, quando ia acabar, enchia de novo!

Mandando afinar mais o couro da barriga do pai dele.

Mas pai dele chegando, ele não olhava nem pé dele.

Para pagar o que ele fez com mãe dele e com ele.

Porque quando ele estava matando esse urubu, pai dele chegou lá, cortou pedaço de pau e jogou lá nele.

"Pode matar, pode pegar esse pau e matar esse urubu que está comendo tua mãe."

Em vez de chegar lá e conversar com ele, não.

"Pega aí!"

E o deixou lá.

Isso que ele pagou.

Ele: "Está bom, meu filho, tu vai me matar. Está bom mesmo".

Porque já estava demais, diz que barriga dele cresceu mesmo.

Quando pai dele saiu da casa avó dele, andou acho que daqui ali.

Parece que ele topou, assim, num toco.

Ele caiu, aí “pow!”

Espocou a barriga dele.

Porque estava bem fininho, igual balão.

Espocou.

Pai dele morreu.

Matou pai dele só assim.

Com chicha, só chicha de milho.

Só de cheio: pai dele morreu.

Tudo que aconteceu aqui, ele fez.

Vingou morte da mãe dele.

Fez tudo!

Fez muita coisa boa, mas fez muita ruim.

Vingou.

E avó dele, ele cuidou bem da avó dele, do avô dele.

Tudo. Pois é, foi assim a história do Nonõbzia.

Foi assim que ele fez com o pai dele.

E eu sei só até aí, mesmo, agora.

Só até aí, já terminou história dele. É comprida.

Esse último episódio parece em tudo inverter os sentidos do primeiro e segundo episódios. Assim como Nonõbzia fez no segundo episódio com as mulheres “sapas”, que sovinaam água para sua mãe, o último episódio começa com Nonõbzia não aceitando a fala em tom de

pilhéria das mulheres sobre seu suor, e as transforma em porquinhos-do-mato. A (real) brincadeira que chateou Nonõbzia dizia respeito à (falsa) água que sai de seu corpo, enquanto que no episódio das sapas, Nonõbzia chateou-se por uma (falsa) brincadeira, cujo efeito (real) foi impossibilidade da água entrar no corpo de sua mãe, matando-a.

A coda da história de Nonõbzia é um parricídio realizado por meio do oferecimento de bebida fermentada, que, dizem os Djeoromitxi, caracteriza a sua própria cultura. Quando volta a terra, Nonõbzia fornece os produtos agrícolas e a possibilidade de se produzir grande quantidades de chicha. Se no começo da história a mãe de Nonõbzia morre por falta de água, o pai de Nonõbzia, culpado pela morte da mãe, morre por excesso de bebida fermentada. A mãe havia ficado presa num pau oco, e acaba morta por ressecar-se com o braço inchado, o pai morre por estar cheio (demais) de chicha e cair em cima de um pau pontiagudo (oco de menos).

É comum que se vomite a chicha quando se está com a barriga cheia, com vistas a continuar a secando o cocho de quem está oferecendo a bebida fermentada. Esta prática, todavia, o mito não permite ao pai de Nonõbzia, assim como Nonõbzia não permite, no primeiro episódio, que seu pai possa exercer a função contêido, suplantando-o amorosamente. Assim, ao pai de Nonõbzia é inicialmente vetada a função contêido, no primeiro episódio, mas, posteriormente, é a função de continente que ele exerce o que sobressai e se inverte em explosão. A interdição de se esvaziar (por vômito) acaba por acarretar a sua morte: o pai de Nonõbzia exerce demasiadamente uma função continente.

Antes de matá-lo, porém, Nonõbzia transforma seu pai em *téti*, “tio-materno”. Essa transformação parece ser compatível com a ocorrida no episódio anterior, quando Nonõbzia procura por sua avó materna como sua verdadeira avó. O mito, ao revogar a filiação primeiramente pelo nascimento virgem/incestuoso de Nonõbzia e, ao final, pelo parricídio, inverte, com efeito, o parentesco djeoromitxi baseado na patrifiliação e na troca diferida de mulheres. Nonõbzia transforma sua mãe em “esposa”, ao engravidá-la, e, transformando seu pai em tio materno, tudo se passa como se seu pai fosse seu “cunhado”, um afim. Não posso deixar de notar que Mindlin (2001: 122) registra uma versão do mito de Nonõbzia em que o herói trata seu “pai” por avô, antes de vingar a morte da mãe. Creio que essa transformação entre as versões do mito seja, contudo, consistente com a transformação de consanguíneos em afins pela des-marcação do parentesco agnático como “verdadeiro”. O avô, num casamento de tipo *wirá*, não é um sogro em potencial?

Creio poder dizer que a história de Nonõbzia fornece uma chave etiológica para a cultura djeoromitxi partilhada com seus povos vizinhos e afins, com o aparecimento dos cultivares e da bebida fermentada. A cultura “imutável”, sobre a qual refletimos durante o presente capítulo, trata da produção de um entre-si por meio de resguardos e da comensalidade, cuja epítome é o *hanõ* e a produção da bebida fermentada, que produz uma sociabilidade entre-outros, mas outros que partilham destas mesmas disposições. O mito de Nonõbzia fornece a imagem para a cultura “inerte”, que se diz não ter mudado ao longo da história djeoromitxi. O mito conta que essa cultura foi fornecida por um ser que “era tudo”, e que mudava de aspecto e perspectiva a seu bel-prazer, inclusive tornando os parentes paternos afins (demais, pois Nonõbzia mata seu pai/cunhado/sogro) e os parentes maternos consanguíneos (demais, pois Nonõbzia engravida sua mãe), o que corresponde a uma inversão das discriminações próprias ao campo de parentesco djeoromitxi.

Certamente a chicha que produzem hoje não é a mesma que se produzia no passado: mudaram os meios de sua produção (do pote ao cocho; do milho, mais apreciado na época da maloca, à macaxeira, mais fácil de produzir nos novos solos encontrados no deslocamento de território), mas não mudou a necessidade de produzi-la. O tipo de resguardo que deve ser realizado pode certamente ser menos ou mais respeitado, mas sua realização é a medida necessária à produção de uma socialidade entre-si. Afinal, tão importante quanto um fundo humano convencional, é também a possibilidade de predação e metamorfose: enfim, a necessidade de invenção e arejamento do espaço convencional (cf. Leite, 2013)¹⁶⁷.

Sabemos agora que a cultura “inerte”, a que não mudou, é fruto das aventuras e deslocamentos de um ser mágico. Ao seu passo, o mito conecta essa cultura “inerte” a uma classificação (do campo do parentesco) distinta da atual. Não estou dizendo que o mito reflete um momento histórico anterior da sociologia djeoromitxi. Estou dizendo que a narrativa de Nonõbzia, por fornecer uma imagem distinta da atual, permite aos Djeoromitxi avaliarem suas próprias escolhas: o mito sempre permanecerá o dado do qual partem para avaliarem suas ações.

Creio que, pelo parricídio encetado por Nonõbzia, os Djeoromixi estejam nos dizendo que a cultura que muda (a predação no exterior) e a cultura “inerte” – a convenção do parentesco – são promovidas “juntas e alternadamente”, numa articulação dialética. Nesta

¹⁶⁷ Neste sentido, Leite distingue um aspecto fundamental da pessoa Yanomami: “O compromisso com a estabilização de uma forma específica não pode excluir definitivamente a alteração, pois esta, enquanto expressão de um potencial criativo e de uma condição humana imanente, é artifício de subjetivação e singularização (Leite 2013: 87)”.

articulação desestabilizam-se os sentidos de cultura abordados: a cultura inerte foi predada no exterior, e o parentesco poderia ter efeitos diversos, produzindo uma outra sociologia. Assim, com o mito de Nonõbzia, os Djeoromitxi parecem nos dizer que qualquer um que pretenda atribuir-lhes uma cultura precisa antes lidar com o efeito da vida de seus antepassados, mas também com a reflexividade sempre atual com a qual conduzem suas próprias vidas frente à perspectivas Outras. E, se em alguns momentos a *má escolha* é inescapável, e seus efeitos incontornáveis, nem por isso deixam de ser as *suas próprias escolhas*. Neste sentido, meu objetivo neste capítulo foi demonstrar a maneira como meus interlocutores visam diferenciar-se de si mesmos (Coelho de Souza 2010) através do conceito deles: um modo de ação sempre orientado para a (re-) constituição de seu coletivo de parentes, mas que tem no campo virtual de relações a medida de sua reflexividade.

6.3 Contra a Cultura, o Mito

É verdade que essa ideia de alternância é um estratagema próprio à análise estrutural dos mitos promovida por Lévi-Strauss¹⁶⁸. A história de grupos indígenas diferentes, porém objetivamente relacionados, diz Lévi-Strauss, dá origem às formações mitológicas específicas. Assim como, eu diria, o encontro de etnógrafos com grupos humanos específicos dá origem a etnografias distintas.

No caso dos mitos, o inverso também pode acontecer e observações empíricas, ou seja, a apreensão dos objetos no plano sensível, faz com que certos temas recuperem sua vitalidade em regiões imprevistas. Deste último fato decorre ser verdadeiro que um grupo de mitos pode se fechar por meio de conexões provindas de regiões etnográficas bastante afastadas umas das outras. Este é o caso, por exemplo, da conexão negativa verificada entre as lontras e a sujeira (ou o mau cheiro), tema mítico atestado desde o Alasca até as Guinas, passando pelo México (Lévi-Strauss 2004b: 186). Ainda que a etologia animal reforce esta interpretação, pois as lontras consomem somente alimentos frescos a fim de não perder o aspecto isolante de suas peles, o que interessa aqui é o fato de que as conexões empiricamente verificáveis serem encampadas por uma combinatória mítica. Nesta combinatória, diz Lévi-Strauss, “arroga-se o direito de comutar diversamente os termos de um

¹⁶⁸ Ver, para maiores detalhes, especialmente as digressões de método que o autor elabora a partir do mito tacana sobre a educação dos rapazes e moças, em Lévi-Strauss (2004b:331-336).

sistema de oposições, em relação ao qual a experiência verifica um único estado entre outros que o pensamento mítico se concebe o privilégio de criar” (2004b: 186).

Neste sentido, o movimento de criação do mito é consistente com o fato de uma narrativa mítica de um povo poder reproduzir de modo imaginário um aspecto empírico da cultura de outro povo. Na relação entre a mitologia do Chaco e a mitologia das Guianas, por exemplo, “tudo se passa como se o mito Warrau reconstituísse simultaneamente o aspecto físico e a função semântica da bombácea do Chaco” (2004b: 181). Lévi-Strauss investiga amiúde o modo pelo qual essas transformações observadas de um mito a outro exprimem uma ambiguidade intrínseca à função simbólica: aquela que “joga perpetuamente com a oposição entre a coisa e a palavra, o indivíduo e o nome que designa, o sentido próprio e o figurado (2004b: 170)”. Com atenção a tais manobras do pensamento mítico, Lima observa que a proposta lévi-straussiana, no que se refere ao conjunto de sua obra, nos conduziu à “própria desestabilização da antinomia entre símbolo e relação social, entre vida social e simbolismo” (2008: 214).

Talvez seja exatamente isso que os Djeoromitxi estejam fazendo ao contarem para si mesmos a história de Nonõbzia: sua negação da antinomia entre o símbolo e a vida social parece-me ser clara. E foi esta negação que eu tentei capturar, pois ela coloca questões para nós, antropólogos, sobre como produzir uma etnografia que lide com a cultura dos (nossos) Outros, quando esses Outros estão ora atribuindo uma cultura a si e a retirando de outros, ora dizendo que usam a nossa própria cultura e a de seus Outros. E, assim como o M1 de um grupo de mitos é estabelecido de maneira mais ou menos arbitrária, pois “os mitos não se prejulgam, mas explicitam de maneira espontânea o sistema de suas relações recíprocas (Lévi-Strauss 2004: 332), não se pode dizer que a cultura que atribuímos a nossos outros realmente exista senão como o efeito de nossas próprias ferramentas de análise e apresentação: senão como efeito etnográfico. Da mesma forma como não se pode negar existirem relações recíprocas entre os mitos reveladas pela análise estrutural, não podemos dizer que a(s) cultura(s) sustentadas pelos Djeoromitxi, justamente por reterem a ideia que tem de si mesmos e de Outros os mais variados, não causem efeitos na nossa própria etnografia, calcada, como já advertiu Wagner (2010), numa ideia de cultura. Também aqui vale recado deste autor: é preciso saber que imaginamos uma cultura para aqueles que não a imaginam para si.

Alguma saída deve existir, algum modo de revelar as ficções de que nos ocupamos em inventar sem que por isso fiquemos paralisados. Quando tratei de etnografar as relações de

predação intrínsecas ao conceito de cultura, entre as minhas intenções estava investigar um trecho presente na etnografia yudjá escrita por Lima. Ali, a autora advoga que nas “sociedades amazônicas”, “a diversidade do conjunto é a unidade diversa de cada uma”. Deste modo, resta-nos “fazer que a unidade de cada uma só possa ser remirada pelas outras e o conjunto, remirado por cada uma” (Lima 2005: 372). Deste modo, não há, na etnografia, a possibilidade de sobrevoar o campo de relações a que nos atemos a analisar, sem estar implicado, a cada momento, com uma dessas relações e sua própria escala. A sociabilidade Djeoromitxi, tanto quanto o seu uso da idioma da cultura, nos impõe este mesmo tipo de abordagem.

Uma das soluções mais tradicionais para compor uma “boa etnografia” era escolher um grupo indígena e descrever todas as suas relações internas. Com o tempo, e com a proliferação de etnografias que levaram a sério “uma economia da alteridade onde o conceito de inimigo assinala um valor cardinal” (Viveiros de Castro 2002c:267), a “imanência do inimigo” implicou uma série de descrições nas quais os relacionamentos incluem, como diz Taylor, esquemas mais elementares ilustrados pelo construto analítico da ‘predação’: “the label for a highly abstract scheme predicated on the subsumption of one term of a relation (‘other’) by the other term (‘self’)” (2001: 55, nota 02)¹⁶⁹. Com isso, pode-se dizer que a fronteira entre o interno e o externo passou a ser problemática, e optou-se por cortar o material (Strathern 1996; 2004) juntamente com nossos interlocutores, procurando uma descrição consistente com o tipo de corte que eles próprios realizariam. Como um desses cortes, optei aqui por descrever que tipo de operação está sendo realizada quando os djeoromitxi falam em cultura, tentando não precisar pressupor que eles falam da mesma coisa que eu mesma falo. Neste sentido, o problema de não poder esquecer que cultura é um “conceito antropológico” não seria tão diferente do que sempre tivemos que enfrentar: porque sempre criamos ficções etnográficas a partir de nossos próprios conceitos. Não temos como partir de outro lugar.

Espero, no entanto, ter aqui iluminado as escalas indígenas com as quais estou lidando, mas principalmente o modo como o problema das escalas e do contexto aparece para os Djeoromitxi quando falam em “cultura”. Tanto porque assim o fazem desde um lugar onde “o céu reage ao ruído como se fosse uma ofensa pessoal” (Lévi-Strauss 1991: 295 *apud* Lima 2005: 366). Para meus interlocutores, não parece ser trivial saber-se em que escalas devem se manter localizados e isto não deveria por mim ser negligenciado.

¹⁶⁹ O trabalho de Taylor (2001), por exemplo, parte de pressuposto para analisar as relações intercambiáveis entre germanidade e conjugalidade.

Tudo indica, assim, que o mito de Nonõbzia produz como que uma varredura geral do campo etnográfico a que nos dedicamos desde o início da tese. Partindo da revogação da aliança, ao engravidar sua própria mãe, passando pela troca de perspectivas e xamanismo, depois oferecendo a cultura (bebida fermentada, roças, e conjugalidade) para os djeoromitxi, ele segue transformando mulheres em porcos, insinuando assim a possibilidade da aliança inter-específica, e, por fim, efetuando um parricídio, revogando a filiação patrilinear. Notemos que o “oferecimento da cultura”, ou seja, da conjugalidade, da produção de roças e da produção de bebida fermentada, é o único momento em que Nonõbzia estabiliza sem ambiguidades um ponto de vista entre-si, ao passo que nos outros episódios ele procede seja por revogação, seja por reversão, seja por formulação de múltiplas naturezas. Entretanto, esta estabilização é efeito de seus deslocamentos, isto é, da irredutibilidade da alteridade e de sua potência: uma aldeia é efeito da ação que meus interlocutores produzem contra esse pano de fundo potencial. Neste sentido, meu vocabulário da “revogação” é bastante desajeitado, pois não se pode esquecer que tudo se dá num regime em que a instituição está se dando ao *mesmo tempo* que seu contrário: um regime onde impera a alteridade em toda a sua potência, o mito.

Tomando atenção a esta varredura realizada pelo mito de Nonõbzia, seria preciso então localizá-lo no campo do que Wagner chama de “tropic constrution”: “every myth or tale is intrinsically bounq up with the cultural realms of the innate and the artificial [...] It is the very essence of myth, and of the obviation through which myths exits, to transform one of these realms into the other” (1978: 35). Através desta ação criativa, o mito desloca os possíveis guias lexicais e formulações normativas da cultura, inibindo que estes possam produzir entendimentos *per se*: “myth is at once open to the shared associations and meanings of “culture” (including “normative” formulation) and closed – or perhaps “self-closing”, it the tense that it develops these shared associations into unique realizations” (:51).

Eis o motivo do tratamento que o autor realiza do mito como um “lethal speech”, pois o mito transforma o que é dado no que é construído, e vice-versa. Trata-se de um movimento de reversão figura e fundo, por meio de uma construção cuja principal característica é “matar” os símbolos convencionais:

“The ‘trope’ or ‘turning’, of the symbol from its conventional application directly confutes or denies the latter [conventional symbolization]. The conventional (or, in the case of a well-worn trope, a conventional) sense ‘dies’, and is fragmented and is ‘fragmented’ or ‘differentiated’ into something ‘new’.

This confutation of the conventional is an effect of what is generally called “metaphor”, and is germinal to what I shall call, in its broadest implications, obviation. [...]The non-conventional relation introduces a new symbolization simultaneously with a “new” referent into one expression, *and the symbolization and its referent are identical*. We might say that a metaphor or other tropic usage assimilates symbol and referent into one expression, that a metaphor is *a symbol that stands for itself* – it is self-contained. Thus the symbolic effect of tropic usage in two ways: it assimilates that which it “symbolizes” within a distinct, unitary expression (collapsing the distinction between symbol and symbolized), and it differentiates that expression from other expressions (rather than articulating it with them)” (Wagner 1978:24-5; ênfase no original).

Sendo assim, de nada adiantaria analisar o mito mantendo-o como figura de um fundo que seria a “realidade” (sociologia e cultura), pois seu trabalho é justamente desterritorializar os termos, desacopando-os de suas relações iniciais e os associando numa nova relação. Mito é devir. Neste sentido, parentesco também o seria: “Myth does indeed imitate the forms and situations of secular and religious life – this is part of its magic and its credibility – but it could equally well be argued that kinship, subsistence, magic and ritual imitate the forms and situations of a myth” (Wagner 1978: 54). Com isto em mente, creio ser preciso escapar da ideia de que a história de Nonõbzia seria simplesmente um elemento do conjunto da cultura djeoromitxi, pois Nonõbzia participa simultaneamente como elemento e como expressão privilegiada desse conjunto, cuja análise nos permitiu restituir a alternância entre fundo e forma que um mito deve ser capaz de produzir. Pergunto: esta não seria também uma imagem bastante recorrente para a produção da escrita etnográfica? Dificilmente conseguimos escapar da alternativa entre o um e o muitos, ou entre os elementos e o conjunto que deveria englobá-los. No entanto, este deveria ser o nosso esforço.

Ao dissertar elogiosamente sobre a análise tardia de Radcliffe-Brown acerca do problema totêmico, na qual se nota a re-integração de conteúdo e forma, característica do estruturalismo, Lévi-Strauss diz o seguinte:

“Cada nível da realidade social aparece-lhe como um complemento indispensável [...] os diferentes níveis não se refletem simplesmente nos outros, mas reagem dialeticamente entre si [...] Em cada uma das suas tarefas práticas, a antropologia não faz senão averiguar uma homologia de estrutura, entre o pensamento humano em exercício e o objeto humano a que se aplica. A integração metodológica do fundo e da forma reflete, a seu modo, uma integração mais essencial: do método e da realidade (Lévi-Strauss, 2003b, p. 117)”.

Tomo emprestada esta ideia de integração para pensarmos sua complexificação que, de todo, já está contida na reação dialética entre os “diversos níveis”, para o qual Lévi-Strauss chama a atenção. Ao fazer etnográfico sempre adiciona-se um elemento de complexidade dialética: como conhecer o conhecimento dos outros? Que tipo de relação nossos interlocutores indígenas mantêm com o que entendem por seu conhecimento? Creio que estão jogando mais a produção de relações e corpos apropriados para sustentá-las, e menos a resolução de conflitos ou controvérsias por meio de conceitos (como fazemos nós, em nossas reuniões ou assembleias político/acadêmicas).

Parafraseando Roy Wagner, trata-se de lidar com o fato de que outra cultura seja alguma coisa como um mito para nós, tanto quanto um mito é uma *outra* cultura até mesmo para aqueles que o contam. Esses mitos, tanto quanto outros “objetos” que exploramos, seriam melhor escutados pelo etnógrafo se não precisassem ser apenas parte – um elemento – de uma cultura singular. Imagino que o desafio para os antropólogos repousa em perseguir modos menos englobantes em lidar com esses elementos, pois uma etnografia não é (ou não pode ser) um conjunto deles. Assim, talvez ficasse mais evidente como os modos de criatividade indígenas (a produção de parente, de um conhecedor ou de um pajé, por exemplo) escapam, justamente, da dialética conjunto/elemento. Além disso, não se pode escapar do fato de que os elementos (as categorias nativas) mantêm uma alteridade inelutável frente ao conjunto que os pretende articular (a etnografia): eles não são feitos da mesma matéria. Eis o problema e as questões que tentei esboçar nestes dois últimos capítulos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao final, creio poder afirmar que esta tese é uma exploração de uma característica muito notada nas etnografias dos povos ameríndios: a natureza específica de seu dualismo em perpétuo desequilíbrio, cujo paradigma aqui é o *trickster*. Creio que acompanhamos esse desequilíbrio segundo uma cadeia (não-orientada, é verdade) de bipartições entre:

Chefes Djeoromitxi/ chefes Makurap; grupo Djeoromitxi/ grupo Kurupfũ; Filho mais velho/ filho mais novo; Cognatos/afins; Homens/ mulheres; Vivos/mortos; Pajés/não-pajés; Dono/criação; Caçador/caça; Donos de outros/Donos de si mesmo; Donos/É; Indígena/não-indígena; Povo do céu/povo da terra; Conhecedores/aprendizes;

Procurei elaborar essas bipartições segundo alguns pares conceituais:

Germanidade/filiação; Paralelo/cruzado; Mesmo sexo/sexo oposto; Consumo adiado/consumo imediato; Conteúdo/continente; Visível/invisível; Figura/fundo; Conjunto/elemento; Extensivo/intensivo;

Como quando observados por Lévi-Strauss, em *Tristes Trópicos*, os motivos da *pintura facial kadiwéu* e o *plano espacial da aldeia bororo*: ambos apresentam uma série de dualismos que se projetam em planos sucessivos, “como numa sala de espelhos” (1996: 180). Utilizei essa gramática para tentar definir em termos etnográficos no que consiste ser um parente e no que consiste ser um pajé entre os Djeoromitxi. Para isso, passei pela conversão de relações realizadas por chefes tradicionais, mulheres, pajés e professores.

No desenho kadiwéu, estão em jogo dualidades dinâmicas entre: homens e mulheres, representação e abstração, simetria e assimetria, linha e superfície, figura e fundo, etc. – que são percebidas a posteriori, pois esses temas são desarticulados, recompostos com outros diferentes a partir de fragmentos tirados dos precedentes, para finalmente serem justapostos, recortados e confrontados novamente. A unidade reaparece, mas dessemelhante a si mesma, pois oculta a disparidade entre as primeiras e as últimas oposições. Nessa nova unidade, as

oposições são vistas todas de uma vez, ao passo que foram articuladas uma por uma, a partir de temas primários e temas secundários. Esta é a dinâmica de imaginação e execução da arte kadiwéu e da organização do plano espacial da aldeia bororo (Lévi-Strauss 1996: 185).

Posso agora dizer que esse tipo de unidade dessemelhante a si mesma, e que deve ser remirada de um só vez, serviu como inspiração para a articulação entre os temas de estudos da tese. Olhando agora para o percurso aqui transcorrido, espero ter elaborado a maneira como um padrão relacional, constantemente replicado, pode ser observado nas operações realizadas por figuras convertoras – chefes, mulheres, pajés e professores – articulando diferentes escalas da vida social djeoromitxi por meio de bipartições. Nessas conversões, acredito firmemente que o Outro é sempre mantido como fonte de diferenciação interna e a completa identificação é sempre perigosa, senão mortífera. As conversões realizadas pelas posições que escolhemos enfocar são conformadas uma a uma, mas a analogia entre elas, tanto quanto o seu conjunto, pode agora ser remirado de uma só vez.

A dissolução ou a magnificação dessas figuras – seu caráter variável – se realizou conforme passamos de coletivos de parentes e de não-humanos. Tentei descrever o processo de transformação de partes de pessoas em pessoas inteiras, e vice-versa, bem como o acoplamento e desacoplamento dessas partes, conforme se muda de um contexto para outro. Esse é o tipo de ideia que tinha em mente quando falei de conversão: um chefe empresta suas características ao grupo por ele articulado, substâncias constroem e destroem pessoas, armas internas a um pajé se transformam em pessoas inteiras, quando um certo tipo de conhecimento, remetido ao passado, é revelado, transforma os conhecedores em mortos.

Vale, agora, voltarmos aos principais temas aqui explorados, destacando alguns pontos.

No primeiro capítulo, abordamos a ocupação territorial da Terra Indígena Guaporé como produto da acomodação de famílias extensas de povos distintos no cenário que se instaurou na “saída da maloca”. Assim o fizemos por meio da biografia de Kubähi. A discussão da chefia de Kubähi foi realizada em termos dos processos de identificação – reunião de parentes – que ele proporcionou por meio de sua capacidade de movimentação depois da dissolução das malocas. Por definição, um chefe é aquele cujo trabalho inicial permitiu o estabelecimento de lugares aptos à convivência, a saber: o olhar e a decisão de “abertura” de lugares na mata para moradia, o estabelecimento de roças, a identificação dos locais para

caça, pesca e coleta. Também foi nesses termos que analisamos o tipo de continuidade de um coletivo de parentes inscrita pela biografia de Kubähi.

Tendo em vista o caráter virilocal da moradia, um chefe tradicional terá que mediar os conflitos que possam surgir entre seu irmão mais jovem e seu filho mais velho. Ademais, para o estabelecimento de sua família na Baía das Onças, foi preciso que Kubähi se sentisse continuamente impulsionado pela força do contrário (os chefes makurap). Nesta dinâmica, destaquei três pontos: 1) a similaridade entre unidades domésticas, porque compostas por uma família comandada por um homem mais velho; 2) uma estratégia territorial baseada nas movimentações e territorializações mais duradouras que se operam ciclicamente durante a vida de um chefe de família extensa; 3) as movimentações dos chefes de famílias extensas objetivam manter a independência do coletivo sob seus cuidados em relação a outros coletivos, comandados por outros chefes. Assim, observei que a inscrição da chefia na extensão (na espacialidade) gera aldeias simétricas entre si, e, no entanto, tais aldeias apresentam morfologias (e pessoas) diferentemente produzidas, posto que uma aldeia é produto da ação de um homem proeminente, que “empresta” suas características pessoais ao seu grupo local.

No primeiro capítulo, notamos ainda que a continuidade de um grupo de parentes depende da capacidade de movimentação do filho mais velho deste chefe, e da identificação do filho mais novo com o território aberto por seu pai. Disso se aferiu uma certa instabilidade entre um diagrama paleolítico e um diagrama neolítico nessa sociedade, pois a harmonia relativa entre irmãos dependerá das estratégias do pai. Embora sendo embrionariamente chefes, nem todos os filhos de um chefe podem se realizar como chefes. Os filhos mais velhos, para substituírem os chefes, devem continuar o movimento de abertura das aldeias, ao passo que os filhos mais novos, ao permanecerem nos locais de seus pais, acabam por “minguar” junto com eles. É como se a permanência num mesmo local impedisse a reprodução da família extensa.

Argumentei, a partir de todos esses processos, não existir um domínio separado da política para além das relações de parentesco, pois o parentesco mesmo não é imaginado como um domínio, que poderia estar além ou aquém das pessoas. Eis porque a chefia só pode ser um processo de magnificação, isto é, a elevação às últimas consequências do fato de que as pessoas são elas mesmas analogias ou imagens totais das relações que encetaram, ou pelas quais foram capturadas.

Depois disso, nos dirigimos a pensar a constituição grupal djeoromitxi e kurupfü – o que fizemos por meio de duas narrativas míticas. A primeira história, que versa sobre as aventuras dos *wirá* Kāwewe e Küropsi no começo dos tempos; a segunda, sobre a matança realizada por Tepfori e o posterior encontros dos Djeoromitxi e os Kurupfü. Pelo primeiro mito, entrevimos as unidades sociais discretas que hoje se enunciam, de acordo com um sistema orientado pela distância espacial e a diferença linguística: duas maneiras articuladas desses coletivos se diferenciarem. Foi a diferença, semântica para a separação das línguas, e espacial, para a separação dos coletivos cognáticos no início dos tempos, a chave que escolhemos para entendermos os afastamentos que permitiram aos Djeoromitxi adentrar ao discreto enquanto um grupo/povo: um passado pré-mistura.

Entretanto, no segundo mito, o pequeno grupo djeoromitxi – uma família extensa que fugiu da matança realizada por Tepfori – encontrou um casal kurupfü em sua roça e, mesmo não se entendendo linguisticamente, o velho kurupfü os levou até sua aldeia. Na aldeia kurupfü, o menino djeoromitxi casou-se com uma menina kurupfü, como a menina djeoromitxi casou-se com um menino kurupfü. Nesse ínterim, enquanto os Djeoromitxi lograram algum adensamento populacional por meio da troca de irmãs que realizaram, os Kurupfü disseram-me ter apreendido diversos conhecimentos sobre o mundo: aprenderam sobre a existência da morte e como chorar, além de saberem sobre a existência dos pajés. Após os Djeoromixi terem construído uma outra maloca próxima à aldeia kurupfü, para morarem como vizinhos, foi então a vez dos Kurupfü, que quase se acabaram por causa do sarampo. Por isso, os Kurupfü foram procurar ajuda entre os Djeoromitxi. Resultado: hoje os primeiros falam a língua dos segundos, pois teriam comprado-na com colares e flechas.

Numa certa escala, esses termos poderiam ser idênticos, mas o que acontece é se enunciam sempre em níveis diferentes, e, no entanto, não-englobantes. O mito fornece uma imagem da continuidade de um grupo de parentes, os Kurupfü, sustentada por repetidas operações de troca, tornada possível pela assimetria ou não identidade dos objetos implicados. Dotando a troca de irmãs de um valor primordial, esse mito coloca questões sobre a constituição das unidades e da segmentação social, e submete esta última à dissimetria dos objetos trocados (língua por colares e flechas). Desta forma, o campo associativo misturado da sociologia indígena aqui esboçado aparece implicado por uma questão crucial: o sub-grupo é da mesma escala que o grupo. Desses acontecimentos, eu conclui estar em jogo uma dinâmica morfológica in-totalizável, pois o que podemos chamar de sub-grupo escapa da relação parte/todo. Espero ter demonstrado como a designação kurupfü não se refere nem

um sub-grupo englobado pelo grupo Djeoromitxi, nem a um outro povo em relação aos Djeoromitxi verdadeiros.

A mistura de que falam os Djeoromitxi e povos vizinhos, observei, é o modo pelo qual se sai do primeiro mito, no qual as tribos mantinham-se separadas. Contudo, para ser-se chefe, ponto de identificação dos coletivos, deve-se voltar para o segundo mito: franquendo as distâncias entre coletivos cognáticos por meio de troca de esposas, processos de aparentamento e predação de conhecimentos. Assim, mesmo consistindo reconhecidamente versões, sustentei que o mito mantém-se sempre como aquilo contra o que as ações podem ser percebidas e avaliadas.

No segundo capítulo, procurei primeiramente demonstrar como o regime de aliança aparece codificado na terminologia djeoromitxi por meio da categoria *wirá*, segundo um cálculo de cruzamento de tipo ngawbe, com feições oblíquas. Também considerei importante pensarmos no redobramento de alianças: nos casamentos com um afim de afim ou, ainda, contraídos *como* um afim o contraiu. Depois disso, observei que um modelo de aliança djeoromitxi deve lidar com preferências de diversas ordens, calcadas como estão numa noção de personitude dual ou divídua. Observei que, contando com a observância desses elementos categoriais e terminológicos, uma modelização futura do regime de alianças do Complexo do Marico precisaria certamente passar pela noção de personitude dual ou de dividualidade, que pudemos visualizar por meio da “filiação complementar” – a qual fomos impelidos a abordar diante do caso de um casamento paralelo (com a FBSD).

A noção de personitude dual ou divídua foi elaborada a partir do fluxo de analogias pertinentes à conceitualização do parentesco djeoromitxi. Primeiramente, na noção de sangue paterno, observamos uma continuidade de substância entre pais e filhos que, em que pese ser produzida durante a gestação, só é visualizada no corpo dos filhos após o nascimento. Por sua vez, a continuidade de substância entre mães e filhos, na medida em que mulher possa ser dita transmitir a substância de seu grupo agnático, é internalizada e obscurecida na pessoa, também no contexto pós-nascimento, por meio da alimentação, amamentação e produção de bebida fermentada.

Entendi que esta figura de “dividualidade” é produtiva para mapear os estatutos ambíguos da consanguinidade e afinidade entre os Djeoromitxi, e mostrar como podem ser entendidos, sobretudo, se pensarmos em fluxos de substância e fluxos de analogia. Por meio da transmissão de substância no pós-nascimento, as mulheres interceptam o fluxo de analogia masculino: eis a sua capacidade de conversão (analgica) que tentei destacar. Assim, as

funções femininas e masculinas, de continente e conteúdo, entretidas durante a gestação são, no pós-nascimento, invertidas segundo uma relação analógica: os homens passam a ocupar uma função continente (os filhos se parecem com o pai), e as mulheres, uma função conteúdo (obscurecida no “interior” dos corpos de seus filhos).

Além disso, no contexto da troca matrimonial djeoromitxi e povos aliados, as relações uterinas são observadas pelo ponto de vista masculino. Os homens casam-se com mulheres com as quais eles poderiam traçar relações a partir de sua mãe - por isso se diz que “o parentesco pode começar a voltar novamente, para não ir longe demais”. É bastante comum que a mãe ou avós maternos da esposa sejam do mesmo povo que a mãe ou avós maternos do marido. Estas relações são a base para as formulações sobre a multiplicidade de substância interna aos corpos masculinos, provindo da memória dos casamentos anteriores dos quais eles são frutos – lembremos que os homens me falavam de uma multiplicidade (de sangue) interna aos seus corpos, se referindo principalmente ao sangue de seu MF que teriam herdado por via uterina.

Simultaneamente, e é um ponto importante, no contexto matrimonial as mulheres assumem uma continuidade substancial com seu grupo agnático e isso faz com que, assim, possam (pareçam) ser desposáveis, visto que os grupos uterinos de ambos os cônjuges podem ser os mesmos. Assim, pareceu estar em jogo um obscurecimento das relações uterinas que ligam os conjugues entre si, transformando-se, por meio deste obscurecimento, cognatos em afins.

Depois disso, ao enforcamos os *wirás* de mesmo sexo, sugeri que essa categoria djeoromitxi, marcada pelo *joking* e pela afinidade efetiva, realizava uma série de transformações nas categorias de amizade formal jê. Também sugeri, pela observação da relação entre cunhadas efetivas, um componente de afinidade entre germanos de sexo oposto.

Foi incentivada pela introdução da afinidade na relação de germanos de sexo oposto, e, ainda, pela possibilidade de casamento com parentes paralelos, que sugeri uma ampliação da noção de incesto, como metáfora de um estado limiar da pessoa masculina (o estado panema, a cegueira e a velhice). Observamos que a produção feminina de chicha, em contextos extraordinários – isto é, quando aliada ao sangue menstrual ou perinatal –, tinha a capacidade de tornar os homens panemas. Cegos, velhos e panemas, essas homens seriam “incestuados” por suas esposas produtoras de chicha, nestes contextos extraordinários. Visualizamos essa transformação por meio de uma dupla torção da relação entre [homem, f conteúdo visível] e [mulher, f conteúdo invisível], cujo quarto termo produzido é o [conteúdo

invisível, f homem ⁻¹]. Neste sentido, argumentei que as mulheres (neste contextos onde o sangue é o conteúdo invisível da chicha) representam uma “face local da morte”, pois são responsáveis pelo limiar [homem ⁻¹]. Ao final do segundo capítulo, abordamos o axioma canibal envolvido nas relações de afinidade, por meio do mito wajuru de origem dos *wirás*. Nele, uma esposa comilona trata seu marido como caça. O marido é salvo por seu *wirá*, e vai embora, tornando-se a estrela cadente, que atualmente anuncia morte na aldeia.

No terceiro capítulo, abordamos o processo de formação xamânica pela introdução e extração de armas em relação ao corpo daquele que deseja ser um *küero* (pajé). Fomos remetidos ao jogo de forças entre os especialistas eles mesmos, e a uma assimetria a estes inerente, visto que, no processo de transmissão de armas xamânicas, dispõem-se de um lado pajés poderosos “do tempo da maloca”, e, de outro lado, pajés menos poderosos, atualmente em processo de formação. Os pajés poderosos transmitem suas armas para os pajés mais novos, mas nunca transmitem todas elas: sempre vão para o céu armados, e isso implica uma série de perigos para os que permanecem vivos, na terra.

Notamos que as curas xamânicas apresentam dois aspectos inextrincáveis: consistem na extração por sucção de um objeto que foi introduzido no corpo do doente por seres invisíveis, e por deslocamentos oníricos guerreiros por meio dos quais os pajés trazem a alma do adoentado de volta ao seu corpo. Sublinhamos que um pajé plenamente formado é aquele que possui em sua garganta uma taboquinha, ali introduzida por outro pajé. É esta taboquinha que o permite chupar a doenças e mostrá-la em forma de pedra. O que aparece como exclusivo aos grandes pajés de antigamente é o seguinte: eles adquiriam a taboquinha que lhes permite chupar a doença em ritos pós-homicídio. Atualmente, essa capacidade só pode ser adquirida ao longo da vida de um especialista, quando este é continuamente formado em sonhos, por pajés já mortos. Os especialistas atuais, mesmo desprovidos da taboquinha, nem por isso deixam de assoprar e chupar as doenças, mas não a exibem em forma de pedra. Ainda assim, os pajés atuais saem em busca do espírito do adoentado e o inserem em seu próprio corpo, até devolverem ao corpo de seu paciente. Nesta chave de leitura, acompanhamos uma série de deslocamentos realizados por Marcos.

Sublinei ainda a periculosidade representada por um (corpo de) pajé em meio a seus parentes. Cabe ao especialista controlar as suas interações com as armas/espíritos (internas a seu corpo num plano intra-específico ou externas a ele num plano trans-específico) com vistas a não prejudicar as pessoas com os quais se relaciona (ou seja, externamente) num plano intra-específico. Um pajé recebe ou retira (durante o funeral) as armas de outro pajé. Uma vez recebidas as armas e observados os tabus que essa transmissão impõem, uma arma se torna

parte do corpo desse (novo) pajé. O importante é que, em cada momento, cada especialista de maior poder apareça como um todo do qual é extraída uma parte e, assim, sucessivamente: com isso, é mantida a diferença de potencial (capacidade guerreira/xamânica) entre eles. Disto decorre ser cada pajé composto internamente de partes outros pajés: trata-se de uma inscrição (corporal) cuja origem não é apagada. E como as armas extraídas de um especialista são pessoas inteiras num plano invisível para não pajés, a relação mereológica (ou seja, aquela entre partes e todos) que conecta especialistas de poderes diferentes é desdobrada, assim, argumentei, numa relação perspectiva.

O corpo de um pajé entre os Djeoromitxi recebe como conteúdo aquilo que era conteúdo de outros corpos – de outros pajés: flechas, cobras e onças. Este conteúdo, quando projetado para fora, são outros corpos. E, no entanto, estes outros corpos não são um conjunto de “almas” de um pajé: são pessoas inteiras e distintas num plano invisível para não-pajés. Através do deslocamento onírico, o pajé mesmo pode ver aquilo pelo qual é constituído.

Tendo delimitado como se constitui um corpo de pajé, passamos, no quarto capítulo, a descrever a miríade de agências não-humanas com as quais um pajé (e, Marcos Neirí, em particular) interage. Estendemos a discussão do terceiro capítulo para relação dos pajés com os *ibzia*, “donos” de animais de caça, peixes e árvores; com os espíritos “donos de si mesmo”, como a jibóia; e com os “É”, espíritos malignos. Procuramos com isso entender em que se constituem os espaços domesticados pelos *ibzia*, pois apresentam modelos de domesticidade ou sociabilidade distintos, caracterizados em grande medida pela oposição que mantém com as características dos espíritos “É”, os quais são errantes, canibais e mal-cheirosos.

Observamos primeiramente que as posições de pajé e de caçador, mesmo que conjugadas pelos especialistas atuais, não podem ser ocupadas simultaneamente, por conta do jogo de perspectivas implicadas, num certo momento, nas relações com os donos/criadores dos animais selvagens, e, em outro momento, com a caça propriamente dita. Das imagens fornecidas pelo encontro dos pajés com os donos de caça, sugerimos ser a caça a metaforização (em forma de uma guerra entre bandos) de um encontro diplomático do pajé e dos *ibzia*. Esse encontro é consequência da relação entre diferentes perspectivas: 1) dos *ibzia*, que vêem os animais “selvagens” como sua criação (a anta é, para estes, boi; o veado é carneiro), notando que o pajé acessa essa perspectiva ao se encontrar com o *ibzia*; 2) dos caçadores, que vêem a face animal dos animais; 3) dos animais, que se vêem como humanos – de modo que os caçadores acessam essa perspectiva em seus sonhos (tais sonhos incluem recorrentemente a guerra entre grupos inimigos).

No encontro do pajé e do *ibzia* dos animais, há uma relação assimétrica entre os donos/criadores e o produto de seu trabalho (sua criação); e, por outro lado, há uma outra relação assimétrica entre o pajé e o coletivo de parentes que ele visa proteger e cuidar. Notamos um ponto importante: nos diálogos com os *ibzia*, “o material do corpo do pajé” (como dizia-me uma amiga) não se atualiza, pois as armas são mantidas como aspecto invisível. Os pajés são pessoas singulares quando se encontram com os *ibzia*, porque suas armas são mantidas como o aspecto virtual dessa interação.

No encontro com os *ibzia*, os pajés negociam a entrega da criação doméstica dos segundos como caça (animal selvagem) para os caçadores e seus parentes. Este encontro se dá entre pessoas singulares, e sugeri que disso se trata um encontro entre dois conjuntos que tomam a forma de duas pessoas. O pajé djeoromitxi, sendo o congregador de dois tipos de conjunto, parece realizar a convergência de dualidades: o chefe de família extensa e o chefe guerreiro. Como chefe de família extensa, o pajé djeoromitxi cuida de seus parentes e garante seu bem estar através, por exemplo, da provisão de caça: a isso se refere seu diálogo com os donos/criadores de animais e peixes, onde se apresenta uma visibilidade relativa dos parentes e dos bichos de criação, enquanto está propriamente oculta a face guerreira do pajé. Deste modo, este encontro diplomático entre o *ibzia* e o pajé garante, num outro nível, a identidade da caça/peixe consigo mesmos, isto é, com o fato de serem, justamente, caça/peixe para os caçadores em vigília.

Como chefe guerreiro (contra os espíritos “É”), o pajé coordena os elementos/armas que foram extraídos de seu corpo: seu corpo se “abre” e os elementos (suas armas) se mostram como pessoas distintas do conjunto (o corpo pajé) que os congrega. Evidentemente a guerra contra espíritos é feita para se garantir o cuidado com os parentes, assim como a diplomacia com os *ibzia* é realizada para se garantir a guerra entre povos (caçadores e animais), mas foi preciso notar que a guerra (com a caça) é mantida como “fundo” quando a diplomacia (o diálogo com os *ibzia*) é “figura”, e vice-versa.

Arvores são lugares domesticados por seus “donos”, ao passo que peixes e animais de caça são o produto do trabalho das pessoas que os mantêm agregados, como produto de sua roça ou animais domésticos. No entanto, os donos das árvores, pode-se dizer, mantêm ou focalizam uma relação intra-específica com os habitantes de seus lugares e com os humanos verdadeiros, enquanto que os donos/criadores das caças e peixes são assim conhecidos pois essas relações mantêm-se obscurecidas.

Notei que os *ibzia* das árvores fornecem uma imagem que remete ao passado na maloca, quando os homens ou mulheres mais velhas criavam seus cônjuges desde crianças:

fato sociológico atualmente inexistente. Os *ibzia* das árvores refletem assim a prática matrimonial estabelecida no passado: abrigam em suas aldeias um coletivo de parentes cuja endogamia só é perfurada pelo “roubo” de conjuges ainda crianças e provindos de outras malocas. Além disso, as festas que fazem entre malocas de “povos distintos” é bastante consistente com a imagem do passado sociológico pré-mistura – neste passado, lembremos, as “tribos” permaneciam apartadas por uma distância espacial suporposta à diferença linguística.

Quando adentramos aos espíritos *hipsfopsihi*, chamados de “É” pela interdição em se dizer o seu nome, notamos que esses seres são uma anti-imagem dos *ibzia* (donos/criadores), pois apresentam uma socialidade contrária à domesticação. Errantes, sanguinários, sem aldeia, sem roça, desprovidos de uma moralidade que deve sempre ser ensinada ou cobrada pelos pajés, os “É” são, com efeito, uma figura de anti-sociedade. Eles não trocam, nem oferecem nada para ninguém, sua única modalidade de relação é a predação.

Tudo indica que os Djeoromitxi assim o pensam porque os “É” são justamente o produto do rompimento do tecido social aldeão. Vítimas de homídios, a eles são reservados justamente à guerra pós-morte: causa e efeito das mortes, em suma, os “É” são um limite, que se opõe a outro limite, os *ibzia*, hipóstase da domesticação. Sugeri que essa oposição possa ser imaginada pela congregação de elementos sob um conjunto, no caso dos donos, e por aquilo que é avesso à congregação por um conjunto, os “É”: o que “se espalha”, sendo este aspecto imediatamente atestado pelo sangue do morto no momento pós-homicídio. Se o oposto da domesticidade é representado pelos “É”, estes são, todavia, partes provindas da aldeia Djeoromitxi, de acordo com eventos específicos de morte. Ao seu passo, os *ibzia* são exemplos de magnificação, que se estabelece por meio de sua capacidade de congregação. A sócio-lógica djeoromitxi, que aqui me esforcei em descrever, me pareceu ser limitada “horizontalmente” por essas duas imagens, dos *ibzia* e dos “É”.

Neste cenário, a jibóia ocupou uma posição singular, pois ela é pajé e hiper caçadora. Doa armas e enfeitiça a caça, fazendo com que ela se ofereça por si mesma. Vimos como o sucesso de fornecimento de caça para os humanos depende da diplomacia efetuada pelos pajés junto aos *ibzia* desses animais, mas a jibóia parece dispensar esse tipo de representação diplomática. E aqui está a magnificação da jibóia: como “dona de si mesma”, a jibóia é um chefe que não precisa de chefiados, ela apresenta uma capacidade de individuação que prescide de qualquer elemento. Caçadora e pajé, a jibóia é um conjunto sem elementos ao qual a caça se oferece: poderíamos então dizer que a jibóia alcança o máximo de diplomacia com o máximo de conjunto (um conjunto que só contém a si mesmo). Não é de surpreender

que o conjunto (a família) das jibóias esteja complementamente espalhado: porque cada “elemento” é ele mesmo um conjunto.

Por outro lado, os “É” representam o máximo de elementos e o mínimo de conjunto. Esses seres estão no outro limite: são puro fluxo, não apresentam individuação. Por este motivo é que o conjunto agregado no corpo do pajé deve ser abrir: é uma guerra de bandos, e as armas do pajé são as pessoas desse bando. Neste plano, o pajé ele mesmo é um elemento, cercado por (em vista de) outros elementos (suas armas/pessoas), por ele cordenados.

Logo depois, abordamos mais diretamente o franqueamento entre o ponto de vista humano e o ponto de vista da caça, por meio de um mito onde humanos se transformam em animais. Foi aí que retomamos a discussão sobre a segmentação grupal – iniciada no primeiro capítulo - onde se observa que os grupos “são como” alguns animais: os sub-grupos ali no Guaporé são, em sua maioria, epônimos de animais.

Ao acompanhar o desenrolar da história, ficou difícil decidir se características humanas tornam-se características animais, ou vice-versa. Há uma espécie de curto-circuito nessa diferenciação: sem que existam previamente animais, a conversão de humanos em animais se dá por meio do animal que pretendiam caçar. Os homens que pintam seu braço de listrado dizem que vão matar quati, os que passam cinza em sua pele, ficando cinzentos, dizem que vão matar veado, etc. Assim, pode-se dizer que eles estavam criando os animais que pretendiam caçar, mas que, ao final, serão eles próprios – pois assim o fez Nonõbzia.

Seguindo essa última transformação, que poderia sugerir um caráter progressivo do mito, pois diz respeito ao estabelecimento de um sistema de diferenças que afasta humanos e animais (e distingue a cultura da natureza), fomos contudo obrigados a admitir que esse sistema está envolvido num movimento regressivo, que diz respeito ao *assemelhamento* entre humanos e animais. Disso constatei que a fronteira da sociedade é formada por coletivos ou seres não-humanos, de todo modo não submetidos aos procedimentos de construção corporal em se baseia uma “comunidade de substância” aldeã. A estas fronteiras correspondem as similaridades atuais entre humanos e não humanos (djeoromitxi-bacaba; makurap-morcego; wajuru-cotia, etc). É como se a constituição de um grupo nomeado, a que chamaríamos sociológico, só possa se realizar ao tomar-se um atalho pela analogia entre caça e guerra. Do que se pôde depreender das ações de Nonõbzia, a extensividade das tribos do começo dos tempos seria um limite inferior de um sistema de diferenças intensivas, que atravessariam ‘o limite’ dos grupos.

Concluí então que a extensão necessária aos grupos sociais é a todo tempo atravessada pela diferença intensiva (a transparência recíproca da natureza e da cultura que caracteriza uma mitologia regressiva, nos termos de Lévi-Strauss [2004a]). Assim, a diferença extensiva entre grupos cognáticos é um ideal que nunca é alcançado: seria da natureza desses grupos saírem do mito do começo dos tempos, para se misturarem, e se verem envolvidos na transformação realizada por Nonõbzia (transformando humanos em animais). O predicado “ser como” (“parecer com” ou “como se”), presente no mito do coelho Koepsi como base para a diferenciação entre as séries humana e não-humana (como também na sociologia dos etnônimos), não indicaria assim (ou não somente) uma construção metafórica.

Em seguida, foi o momento de avaliarmos as restrições dos pajés atuais, que podem levar uma vida alhures sem morrer para seus parentes na terra, com a condição de não estabelecer nenhuma aliança de casamento com as pessoas com as quais convivem no plano invisível para não pajés. Com a condição, enfim, de não se oferecerem como dádiva para outro grupo “local”. Assim o fizemos por meio de um mito sobre um marido traído que se transformou em gavião e acabou por comer o amante de sua esposa. De seus excrementos surgiram as várias espécies de gaviões hoje conhecidas. O marido traído voou para bem longe, para sorte dos Kurupfü.

Morrer é também glosado como “ir embora”: “a gente não diz que a gente morre, a gente diz que foi embora”, explicava-me um interlocutor. Vimos que este afastamento, não obstante, implica que, nesses outros lugares, outras alianças estejam sendo feitas, sejam alianças de casamento, sejam porque um pai está com saudades dos filho e o leva para morar junto dele no céu. No caso do gavião, é o inverso que se deu. Foi porque seu casamento foi desfeito que, desgostoso, esse marido/gavião partiu, para bem longe.

Tive a impressão de que é justamente a capacidade de atração exercida por este espaço intensivo e invisível, o que impede que os pajés, ou, mas especificamente, meio-pajés, como Marcos, casem-se nesses outros “grupos locais” não-humanos. Ocorreria de eles por lá ficarem, e não poderem realizar o exercício da conjugalidade na terra: eles estariam inexoravelmente distantes. Foi preciso notar que este problema não acomete velhos pajés ainda vivos e plenamente formados. Sugeri ser porque tenham aprendido a controlar plenamente o perigo embutido em seus corpos, que possam manejar com maestria esse espaço intensivo. Não raro, seus duplos já estão no céu: fortes, bonitos e jovens, por vezes acompanhados por esposas que já morreram.

Notei ainda que isso não quer dizer que os pajés atuais não possam visitar o céu. Com efeito, de lá trazem as almas dos bebês que inserem na barriga das mulheres com alguma

dificuldade em engravidar. Observei ainda que no céu existe um coletivo de gente “que sempre esteve lá”. Contudo, poder-se-ia dizer, nem sempre, porque sua partida da terra foi uma resposta a um monstro canibal feito de pedras, Hawapi, que foi deixado sozinho por aqui. Hawapi, o “homem só” do mito Kurupfũ, na verdade, fala sozinho com os objetos e faz tudo virar tudo: seu aspecto o permitia impulsionar transformações ininterruptas e algo descontroladas nos outros seres. Na história de Hawapi, desse tipo de descontrole resulta a partida daqueles que se recusam a se verem dizimados (ou transformados) por um homem constituído por pedras. Daí a origem de coletivo de gente que está até hoje no céu, à distância da terra. Esse coletivo, subiu ao céu ao ganhar a partida contra Hawapi, através do corte de um cipó, que, fazendo-o cair de lá de cima, o despedaça. Hawapi, o homem só, inicialmente resistente às flechadas, acaba por transformar-se em meio de amolar os terçados e machados indígenas. Questionei-me se seria puro acaso que a origem desse ponto de vista “do céu” esteja articulada com os instrumentos associados aos brancos e sugeri que Hawapi seria uma reflexão indígena sobre a ação predatória dos brancos. Dissolvendo a oposição entre Eu e Outro, a antropofagia de Hawapi, que comia a seus próprios co-residentes, apareceu como código para a a-sociabilidade branca e a predação que se opõe à troca, aniquilando o Outro.

Pareceu-me que Hawapi coloca um certo limite transversal ao sistema, marcando um ponto de referência para o jogo perspectivista em que os Kurupfũ se vêem implicados: de um lado, a morte ou dizimação de um homem-só e canibal, antítese da partilha e generosidade que se deve entreter entre parentes; de outro lado, um coletivo de gente, chamados por *pirori*, ascendentes do passado, que está até hoje no céu, vivendo como indígenas: têm roça, maloca, chicha e caça.

O quinto capítulo foi dedicado a este tema. Concetrei atenção aos usos que fazem os Djeoromitxi da gramática da cultura, cujos elementos descrevem relações tanto com povos indígenas vizinhos, quanto com os Brancos, e, ainda, para marcam distinções internas, como entre um tempo passado e um tempo atual, distribuindo assimetricamente velhos e jovens, ou especialistas e aprendizes. Minha intenção foi problematizar em que medida esses usos se articulam com dois sentidos distintos de cultura: um extensor diacrônico capaz de dispor as diferenças do que seria a cultura djeoromitxi em oposição à cultura de outros povos, e mesmos de si mesmos, e outro que se refere a um tipo de controle diferenciante na produção de seus parentes que, dizem-me, não se alterou ao longo de sua história. Pretendi demonstrar que esses distintos modos de conceber as relações de alteridade que são, todavia, internas ao espaço social cotidiano djeoromitxi.

Eu quis entender algumas questões relativas aos direitos culturais e ao conhecimento tradicional sem prescindir de sua dupla direcionalidade. Ou seja, se por um lado estava preocupada com os efeitos das políticas culturais entre os Djeoromitxi, por outro, pretendi também focalizar os efeitos que têm as formulações djeoromitxi sobre a ideia de direitos culturais, contando aí principalmente o conceito de cultura e dos conhecimentos tradicionais nela implicados. Minha intenção foi demonstrar primeiramente como perdas de conhecimentos – incorporados em indivíduos específicos – podem ter uma dimensão positiva, a saber, gerar um senso de criatividade naqueles a quem este conhecimento escapa (pois não lhes foram transmitidos). Depois, passei a sublinhar o modo como cultura não pode ser uma entidade auto-contida. Tratou-se, novamente, de predação ou troca de perspectivas.

Tínhamos como fundo teórico os termos de uma mitologia regressiva elaborada por Lévi-Strauss, “um estado de indistinção tenebrosa, no qual nada pode ser incontestavelmente possuído e menos ainda conservado, porque todos os seres e todas as coisas se misturam (2004b: 241)”. Se o tema da perda cultural pode ser uma vantagem do ponto de vista dos mitos, e o esgotamento de uma organização natural sua condição, pareceu-me interessante investigar seu rendimento na etnografia djeoromitxi. Foram nesses termos que observamos os efeitos da construção da malocinha por Kubähi como uma questão de interferência da perspectiva dos espíritos. E assim o fiz ao demonstrar o paradoxo envolvido na formulação de uma cultura “própria” (como eles dizem) aos Djeoromitxi – ou singular e exclusiva a um povo, diríamos nós.

As ações de resgate e de fortalecimento cultural realizadas por meu interlocutores tinham como um dos seus objetivos fazer cessar seu uso da cultura makurap. Para isso, construíram eles mesmos uma maloca antiga, na Baía das Onças. Eis que os espíritos começaram a chegar, achando que Kubähi construía uma casa para eles. Notei então a intensificação das ações xamânicas como modo de (de)codificar os efeitos provocados pelas ações de resgate cultural. A revelação do que antes estava obscuro, guardado no pensamento de Kubähi, teve efeitos que não puderam ser plenamente controlados. A transformação dessa imagem em negativo para uma imagem em positivo (a forma sensível da maloca construída) trouxe alguns perigos difíceis de manejar: a morte de seu construtor e de seu neto, seduzidos pelos espíritos que ali, na maloca, se instalaram.

Observei ainda que os dois tiveram destinos póstumos marcados por características distintas. Considerei digno de nota que Kubähi “permaneça” completamente indígena na sua vida pós-morte, enquanto seu neto “permaneça” completamente Branco, restituindo uma

oposição que todavia já estava dada num nível inferior, entre os conhecedores, como Kubähi, que nasceram no “tempo da maloca” e seus netos, que nasceram já “no meio dos Brancos”. Disso sugeri que os espíritos da “maloca antiga”, os Brancos e os Makurap aparecem aqui como versão uns dos outros no que tange aos modos indígenas de reproduzir “o exterior como fonte de recursos diferenciadores” (Kelly 2005: 218). Este “exterior”, no nosso caso, apresentou-se como uma sobreposição do mundo dos espíritos e (das mercadorias) do mundo dos Brancos. Neste sentido, parece possível dizer que cada versão deste exterior produz o seu próprio termo contrário, numa incessante operação que faz que com a dialética seja mantida.

O paradoxo que imaginei estar envolvido na construção da maloca entre os Djeoromitxi seria o seguinte: ter-se implicado na definição de um conjunto, ao mesmo tempo, elementos que fariam parte dele. Na conversão da cultura antiga na cultura própria djeoromitxi, maloca elemento de um conjunto {“coisas do tempo da maloca”} tornou-se o conjunto {a cultura djeoromitxi} ele mesmo: junto com a maloca veio a cultura daqueles que construíam malocas (os espíritos, antigos parentes).

É desta maneira que a maloca, epítome do passado indígena, construída no presente, colocou aos meus interlocutores uma espécie de “encavalamento”, que achei poder ser melhor entendido como um problema de moldura, pois, quando chamamos um dos elementos de um conjunto a realizar-se como o conjunto, subvertemos com isso “a necessidade lógica de uma outra moldura que delimite o fundo contra o qual as figuras podem ser percebidas” (Bateson, 2000: 188; tradução minha). Sem um “outer frame”, é como se a parede estivesse pendurada no quadro. E se cria, com isso, a sensação de que fundo e figura se revezam de maneira descontrolada. Isso porque se perdeu a moldura que delimitava o fundo contra o qual as coisas até então eram percebidas, visto que “o tempo da maloca” possibilitava às pessoas avaliarem a propriedade de suas ações atuais. Com o projeto de resgate, figuram agora, num mesmo conjunto, coisas de tipos lógicos diferentes: os espíritos que viviam na maloca e agora vivem no céu, juntamente aos viventes na terra. Isso causou, no nosso caso de análise, as mortes, e o que por elas foi arrastado, como a atualização das agências dos espíritos, dos casamentos inter-específicos, e tudo o que supostamente teria sido deixado para trás em sua versão “forte”, no tempo dos antigos: o tempo mítico.

Além de termos observado o diferencial assimétrico em relação ao tempo da maloca que os Djeoromitxi dizem ser característico do tempo atual, foi preciso ainda considerar, no sexto e último capítulo, as práticas contemporâneas que carregam um signo indelével de continuidade com a “maloca”. Os Djeoromitxi me dizem terem perdido muita coisa, mas não

se pode afirmar, em termos nativos, que perderam uma cultura indígena, pois, dizem-me, “isso eles ainda tem um pouquinho”. Dentre as mais variadas práticas de seu cotidiano, os Djeoromitxi e seus vizinhos elegem algumas delas como sendo significativas de sua indianidade ou, como dizem algumas vezes, de sua cultura: a produção de bebida fermentada, o consumo de larvas de palmeira de auricuri, *hanõ*, e o atendimento aos resguardos necessários à criação de seus filhos.

Disso entendi que suas ações guardam com um plano de virtualidade (com os “donos” da caça, peixes, árvores) relações de atualização e contra-efetuação que não podem passar despercebidos para quem se dirige a pensar suas práticas de criatividade (nós), mas, tampouco, para quem se dirige a produzir parentesco (eles). É este plano de virtualidade que me pareceu ser o dado de onde partem os Djeoromitxi para avaliarem a maneira como cultura pode ser – ou estar no lugar de – um dispositivo de controle da dialética virtual/real na qual suas vidas estão envolvidas. Suas observações sobre os Wari’ pautavam-se na ausência desse controle. A falência cultural dos Wari’, observada pelos djeoromitxi, seria caudatária de sua negligência frente aos perigos associados aos donos das caças e peixes, a que os bebês estão submetidos, por um lado, e da opção por uma vida a-social sem a presença de bebida fermentada, por outro.

Tentei demonstrar que os Djeoromitxi estavam implicados em uma “cultura que muda” e uma “cultura que não muda”, conquanto que não se perdesse de vista que se tratava de um único dispositivo. Do ponto de vista djeoromitxi, ou extraí-se sentidos inteiros do que resta das perdas historicamente, isto é, objetivamente operadas e preda-se a cultura dos outros; ou retira-se de outros grupos o sentido inteiro, na ausência de certas práticas reflexivas. Num e noutro caso, a ordem do dispositivo é a produção de pessoas, e o que muda é a forma (objetificação) que essas relações assumem (músicas, histórias, bebida fermentada, restrições alimentares). A “cultura dos outros” e a “cultura que não mudou” parecem prestar-se à codificação de um único e mesmo dispositivo: como produzir adequadamente pessoas humanas. Sugeri que essa articulação trata de uma fronteira sempre empurrada, e nunca fixada: marcando distinções assimétricas entre coletivos (sejam eles vivos, mortos, indígenas ou não-indígenas) em conexão com ou acopladas a assimetrias intra-coletivas (velhos e novos, professores e alunos, pajés e não pajés, especialistas e aprendizes).

Depois disso, passamos à análise da história do principal herói cultural djeoromitxi, Nonõbzia. Por meio dessa história pudemos saber que a cultura “inerte”, a que não mudou, é fruto das aventuras e deslocamentos de um ser mágico: Nonõbzia trouxe os cultivos

alimentares do céu dos urubus. Porque o mito conecta a cultura “inerte” a uma classificação do campo do parentesco distinta da atual (o nascimento virgem de Nonõbzia, a procura pela avó materna como “verdadeira”, e o parricídio realizado por ele) argumentei que a cultura que muda (a predação de elementos diacríticos no exterior) e a cultura inerte – a convenção do parentesco – são promovidas “juntas e alternadamente”, numa articulação dialética.

Sugeri que este mito produz uma varredura no campo etnográfico a que nos propusemos abordar: foi quando a negação da antinomia entre símbolo e vida social apareceu claramente. Por este motivo, sugeri que não se devia tomar o mito de Nonõbzia apenas como parte ou elemento da cultura djeoromitxi, pois Nonõbzia participa simultaneamente como elemento e como expressão privilegiada desse conjunto: o mito é um discurso letal para as simbolizações convencionais (Wagner 1978). Imaginei que, assim, talvez ficasse mais evidente como os modos de criatividade indígenas (a produção de parentes, de um conhecedor ou de um pajé, por exemplo) escapam, justamente, da dialética conjunto/elemento. E disso deveríamos nos ocupar em nossas tessituras: pois os elementos (as categorias nativas) mantêm uma alteridade inelutável frente ao conjunto que os pretende articular (a etnografia).

“Passei com eles uma agradável semana, pois raramente anfitriões se mostraram mais simples, mais pacientes e mais cordiais. Levavam-me para admirar suas roças onde cresciam milho, a mandioca, a batata-doce, o amendoim, o fumo, o cabaceiro e diversas espécies de favas e feijões. Quando desmatam terrenos, respeitam as cepas das palmeiras nas quais proliferam grandes larvas brancas com as quais se delíam: curioso quintal onde a agricultura e a criação se misturam.

As cabanas redondas deixam passar uma luz difusa, salpicada pelo sol que atravessa os interstícios. Eram cuidadosamente construídas com varas fincadas em círculo e curvadas na bifurcação de vigas dispostas obliquamente e formando arcobontes no interior, entre os quais uma dezena de redes de algodão estavam penduradas. Todas as varas se juntavam a cerca de quatro metros de altura, amarradas a uma estaca central que atravessava o teto.

Círculos horizontais de ramagens completavam o arcabouço das vigas que sustentava uma cúpula de palmas cujos folíolos haviam sido dobrados para o mesmo lado, e que se sobrepõem à maneira de telhas. [...] Lá eu passava meus dias comendo nesses banquinhos de madeira que os índios usam, feitos de meio tronco de palmeira escavado, com a face chata para baixo. Comíamos grãos de milho assados numa chapa de cerâmica e bebíamos chicha de milho – que é uma bebida intermediária entre a cerveja e a sopa – em cuias enegrecidas por dentro com um revestimento preto como carvão e decoradas por fora com linhas, ziguezagues, círculos e polígonos entalhados ou pirogravados” (Lévi-Strauss 1996: 314).

Essa é uma descrição que, em que pese o brilhante estilo monográfico do autor, poderia ser aplicada à minha própria experiência etnográfica entre os Djeoromitxi. Sua hospitalidade, suas roças, a maneira de valorização das palmeiras e suas larvas, a chicha, as cuias, as redes de algodão e o banquinho (que, atualmente, são reservados aos pajés). Todos esses elementos são idênticos ao que eu mesma pude experimentar. Além disso, a apresentação da maloca é exatamente o que poderia ser dito daquela que foi construída por Kubähi na aldeia Baía das Onças, no início de 2011 – em *Tristes Trópicos*, as fotos do autor me convenceram absolutamente.

No entanto, Lévi-Strauss estava em 1938 e subiu o rio Pimenta Bueno para encontrar não os Djeoromitxi, mas os Tupi Mondé, os quais João Dal Poz (em comunicação pessoal) me disse se tratar dos Salamai. Lévi-Strauss encontrou uma população de 25 pessoas, incluindo um menino que falava outra língua, provavelmente um prisioneiro de guerra. Essa pequena população jamais havia sido mencionada na literatura etnográfica, e, depois de Lévi-Strauss e antes de 1950, somente uma missionária os encontrou, desta vez no alto rio Guaporé. Sendo o primeiro explorador a ter contato com tais adoráveis anfitriões, Lévi-Strauss não escondeu sua ansiedade pretérita, e sua desolação posterior. Ele diz:

“Essa aventura iniciada no entusiasmo deixava-me uma impressão no vazio. Eu quisera ir até o ponto da extrema selvageria; não devia estar plenamente satisfeito, entre aqueles graciosos indígenas que ninguém vira antes de mim, que talvez ninguém veria depois? Ao término de um exaltante percurso, eu

tinha meus selvagens. Infelizmente, eram-no demasiado! Como a existência deles só me fora revelada no ultimo instante, não pude reservar-lhes o tempo indispensável para conhecê-los” (Lévi-Strauss 1996: 315).

É bastante possível que o vazio que o autor experimentou esteja sendo desviado pela esperança de que passar mais tempo com seus anfitriões faria deles menos “selvagens”. Talvez tenha sido também esta sensação melancólica o que eu experimentei ao descobrir que maloca construída por Kubähi é idêntica às habitações de um grupo falante de outra língua, encontrado num outro local, diferente aquele que eu designara como a fonte inesgotável das informações que balizavam meu olhar etnográfico – as antigas malocas dos meus interlocutores. Depositária de uma cultura verdadeira djeoromitxi, mais original por restituir um passado que eu nunca poderei encontrar, a maloquinha de Kubähi ecoava minhas esperanças de alguma comunicação com meus anfitriões: afinal, se a comunicação presente era fonte inesgotável de equívocos, eu acreditava que ao menos compartilhávamos um passado que existia tanto na minha imaginação como na deles.

Depois de um tempo considerável em campo e de escrita, eu me comprazia serem meus interlocutores demasiado familiares para mim e, assim, diferentes de outros. Essa sensação, que se instaurou depois de um longo percurso, era minha vitória particular: demasiada ilusão que me eximiria, ao menos, de ter que aguentar a vertigem de que eles fossem iguais a outros. O fracasso tinha hora marcada, e a semelhança entre as malocas me reenviou ao infinito sumidouro: à admissão de que meus interlocutores eram não só diferentes de mim, mas, com o mesmo direito, experimentavam de maneira completamente estranha a diferença *entre* a identidade e a diferença.

“Tão próximos de mim quanto uma imagem no espelho, eu podia tocá-los, mas não compreendê-los. Recebia ao mesmo tempo minha recompensa e meu castigo” (Lévi-Strauss, 2003, p. 315).

CADERNO DE FOTOS



Pescadores na Baía das Onças



Cabaça e cuiá para chicha, ao pé do pilão para a produção da cerveja



Massa de macaxeira no pilão, antes de ser coada



Produção de óleo de *noburi* (patuá)



A maloquinha



Abóbada (interior da maloquinha)



A maloquinha



Marico com lenha



Hanõ de palmeira de patuá



Casal cuidando de sua roça



Colírio



Baía das Onças (fonte: Funai- Guajará-Mirim)

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBERT, Bruce & RAMOS, Alcida R. 2002. *Pacificando o Branco. Cosmologias do contato no norte amazônico*, São Paulo: Editora UNESP.

ALMEIDA, M. B. 1999. "Simetria e entropia: sobre a noção de estrutura de Lévi-Strauss". *Revista de Antropologia*, vol.42, n.1-2, pp. 163-197.

_____. 2009. "A Fórmula Canônica do Mito". (Versão corrigida do texto publicado originalmente em Queiroz, Ruben C. de & Nobre, Renarde F. (eds.). *Lévi-Strauss. Leituras Brasileiras*. Belo Horizonte, Editora da Universidade Federal de Minas Gerais, 2008, pp. 147-182).

ARRUTI, José Maurício Andion. "A emergência dos "remanescentes": Notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas". *Mana* 3(2):7-38, 1997.

ANDRELLLO, Geraldo. 2006. *Cidade do Índio: Transformações e cotidiano em Iauaretê*. São Paulo/ Rio de Janeiro, Editora da Unesp, ISA e NUTI, 2006.

AZANHA, Gilberto. 1984. *A Forma Timbira: Estrutura e Resistência*. Dissertação de Mestrado, PPGAS- Universidade de São Paulo.

_____. 2005. "Os intelectuais indígenas e a proteção do "conhecimento tradicional"". Paper. *XXIX Encontro Anual da ANPOCS. GT Os regimes de subjetivação ameríndios e a objetivação da cultura*. Outubro de 2005

BATESON, Gregory. 2000. "A Theory of Play and Fantasy". In ____: *Steps to an Ecology of mind*. Chicago: The University of Chicago Press, pp.177- 193.

CALAVIA SÁEZ, Oscar. 2006. *O nome e o tempo dos Yaminawa: Etnologia e história dos Yaminawa do rio Acre*. São Paulo/ Rio de Janeiro, Editora da Unesp, ISA e NUTI

_____. 2006 "Autobiografia e sujeito histórico indígena". *Novos Estudos*. CEBRAP, 76: 179-195.

_____. 2007. Resenha de "Monteiro, Paula (org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo, Globo, 2006, 583 pgs.". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 22, n. 65, pp. 148-152

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 2009a. "De amigos formais e companheiros". In: Carneiro da Cunha, M. *Cultura com aspas*. São Paulo: Cosac Naify. pp. 51-58.

_____. 2009b. "'Cultura' e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais". In: Carneiro da Cunha, M. *Cultura com aspas*. São Paulo: Cosac Naify. pp. 311-373.

CASPAR, Franz. 1953a. *Tupari: entre os índios, nas florestas brasileiras*. São Paulo: Melhoramentos.

_____. 1953b. "Some sex beliefs and practices of tupari indian (Western Brazil)". In: *Revista Do Museu Paulista*, Nova Série V.III, São Paulo, pp. 201-248.

_____. 1955 a. "A expedição de P. H. Fawcett a tribo dos Maxubi em 1914". *Anais do XXXI Congresso Internacional de Americanistas*. São Paulo: Anhembi, V. 1

_____. 1955 b. "Um caso de desenvolvimento anormal da personalidade observado entre os Tupari". In: *Anais do XXXI Congresso Internacional de Americanistas*, São Paulo: Anhembi., pp.121-126.

_____. 1958 [1956] . "Puberty Rites Among The Tupari Indians". In: *Revista Do Museu Paulista*, Nova Série, São Paulo, V. X, pp. 141-154

_____. 1976 [1957] "A aculturação dos Tuparis". In: Egon Shaden (org.) *Leituras de Etnologia Brasileira*. São Paulo: Companhia Editorial Nacional.

CASTRO, Thiago. 2012. *Djeoromitxi: Notes on Phonology and Simple Noun Phrase Structure*. Master of Arts. The University of Texas at Austin.

CESARINO, Pedro N. "Cartografias do cosmos: Conhecimento, iconografia, e artes verbais entre os Marubo". *Mana* 19(3): 437-471, 2013

CLASTRES, Pierre 2003. *A Sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. Prefácio de Tânia Stolze Lima e Marcio Goldman. Tradução de Theo Santiago. São Paulo: Cosac & Naify

COELHO DE SOUZA, Marcela S. 1995. "Da complexidade do elementar: para uma reconsideração do parentesco xinguano". In: Viveiros de Castro, E. (Org.): *Antropologia do Parentesco: Estudos Ameríndios*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, pp. 121-206

2001. "Nós, os vivos: "construção da pessoa" e "construção do parentesco" entre alguns grupos Jê". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, Vol. 16 n. 46, junho, pp. 69- 96.

_____. 2002. *O Traço e o Círculo: o conceito de parentesco entre os Jê e seus antropólogos*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: PPGAS/Museu Nacional

_____. 2004. "Parentes de Sangue: incesto, substância e relação no pensamento timbira". *MANA* 10(1), pp. 25-60.

_____. 2010. "A vida material das coisas intangíveis". In: Coelho de Souza, M. & Coffaci de Lima, E. (Orgs.). *Conhecimento e Cultura: práticas de transformação no mundo indígena*. Brasília: Athalaia. Pp: 97-118

_____. 2011. "True endogamy or the outcest taboo (for the Kĩsêdjê): how kinship (under)determines humans". Trabalho apresentado no *Seminário Antropologia da Raposa: Pensando com Roy Wagner*, Florianópolis, 8-11 de agosto.

_____. 2012a. "The Making and Unmaking of "Crow-Omaha" Kinship in Central Brazil(ian Ethnology)". TRAUTMANN, Thomas R. & WHITELEY, Peter M. (orgs.): *Crow-Omaha New Light on a Classic Problem of Kinship Analysis*. Tucson, The University of Arizona Press, pp. 205-222.

_____. 2012b. "Autochthonous knowledge and knowers: a science twice concrete". In: *Hommage à la Pensée Sauvage: What is Autichthonous Knowledge? Contributions and relations to other knowledge*, paper apresentado, Paris, May 14th & 15th.

COFFACI DE LIMA, Edilene. 2000. *Com os Olhos da Serpente: Homens, Animais e Espíritos nas Concepções Katukina sobre a Natureza*. Tese de Doutorado, PPGAS-USP.

CROOK, Tony. 2009. "Exchanging Skin: Making a Science of the Relation between Bolívia and Barth". *Social Analysis*, Volume 53, Issue 2, pp. 94–107.

DAL POZ NETO, João. 2004. *Dádivas e dívidas na Amazônia: parentesco, economia e ritual nos Cinta-Larga*. Tese [Doutorado], PPGAS/UNICAMP, Campinas.

FAUSTO, Carlos. 1995. "De primos e sobrinhas: terminologia e aliança entre os Parakanã (Tupi) do Pará". In: Viveiros de Castro, E. (Org.): *Antropologia do Parentesco: Estudos Ameríndios*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, pp. 61-119.

_____. 2001. *Inimigos fiéis: História, Guerra e Xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo

_____. 2002. "The Bones Affair: Knowledge Practices in Contact Situations seen from an Amazonian Case". *Journal of the Royal Anthropological Institute*. 8(4), pp.:669-690.

_____. 2008. "Donos Demais: Maestria e Domínio na Amazônia" *Mana Estudos de Antropologia Social*. 14(2):329-366

FORTES, Meyer. 1970. *Time and Social Structure and other essays*. University of London: The Athlone Press.

GALLOIS, Dominique Tilkin. 1988. *O Movimento na Cosmologia Waiãpi: criação, expansão e transformação do universo*. Tese de Doutorado apresentada ao PPGAS-USP.

GALVÃO, Eduardo. 1960. "Áreas culturais indígenas do Brasil; 1900-1959". *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, Nova Série, Antropologia*, Belém, v. 8.

GIRALDIN, Odair. 2000. *Axpên Pyràk: História, Cosmologia, Onomástica e Amizade Formal Apinaje*. Tese de Doutorado. Departamento de Antropologia, UNICAMP.

_____. 2011. "Creating affinity. Formal friendship and matrimonial alliances among the Jê people and the Apinaje case". *Vibrant (Florianópolis)*, v. 8-2, p. 403-426

_____. s/d. *Relações entre forma de transmissão de amizade formal e sistema matrimonial Apinaje*.

Texto consultado em:

http://portal.anpocs.org/portal/index.php?option=com_docman&task=doc_view&gid=4745&Itemid=357. Último acesso: outubro de 2014.

GOW, Peter. 1991. *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazônia*. Oxford: University of Oxford Press.

_____. 2001. *An Amazonian myth and its history*. Oxford: Oxford University Press.

GUERREIRO Jr, Antônio. 2008. *Parentesco e aliança entre os Kalapalo do Alto Xingu*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de São Carlos

KELLY, José Antônio. 2001. "Fractalidade e Troca de Perspectivas". *Mana*: 7(2):95-132,pp.95-132.

_____. 2005. "Notas para uma teoria do "virar branco"". *Mana*, 11(1), pp. 201-234.

_____. 2010. "Perspectivismo multinatural como transformação estrutural". Tradução: Paola Gibram e Milena Argenta. *Ilha*: V. 12, n. 1, pp. 137- 160

_____. 2013. Resenha de "KOPENAWA, Davi & ALBERT, Bruce. *La Chute Du Ciel: paroles d'un chaman yanomami*. Paris Terre Humain, Plon. 2010. 819 pp". *R@u: Revista de Antropologia da UFSCar*, v. 5. N. 1. P. 172-187 pp.

_____. s/d. *Figure-ground dialectics in Yanomami, Yekuana and Piaroa myth and shamanism*.

LADEIRA, Maria Elisa. 1982. A Troca de Nomes e a Troca de Cônjuges: Uma Contribuição so Estudo do Parentesco Timbira. Dissertação de Mestrado, Universidade de São Paulo.

LEA, Vanessa. 1995. "Casa-se do outro lado: um modelo simulado da aliança mebengokre (Jê)". In: Viveiros de Castro, E. (Org.): *Antropologia do Parentesco: Estudos Ameríndios*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, pp. 321-359

LEITE, Tainah Víctor Silva. 2013. "Imagens da Humanidade: Metamorfose e Moralidade na Mitologia Yanomami". *MANA* 19(1): 69-97.

LEONEL Jr., Mauro de Mello. 1984. "Relatório de Avaliação das Comunidades Indígenas da Área Indígena do Guaporé: ex P.I. Ricardo Franco (Tupari, Makurap, Uari, Aruá, Jaboti, Arikapu, Mequem, Ajuru (Wayoró), Massacá, Canoé e Arara)". *Relatório FIPE*, 154-163 pp.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1948. "Tribes of the Right Bank of the Guaporé River". In: STEWARD, Julian Haynes. (org.), *Handbook of South American Indians*, V.3, Washington: Smithsonian Institution, Bulletin 143, pp: 371-379.

_____. 1958. *Anthropologie structurale*. Paris: Plon

_____. 1970 [1962]. *O pensamento Selvagem*. São Paulo: Companhia Editorial Nacional, Editora da Universidade de São Paulo.

_____. 1993. *História de Lince*. São Paulo: Editora Schwarcz.

_____. 1996. *Tristes Trópicos*. Tradução: Rosa Freire Aguiar - São Paulo: Companhia das Letras

_____. 2003 [1967]. *As Estruturas Elementares do Parentesco*. Tradução de Mariano Ferreira. Petrópolis: Editora Vozes

_____. 2003a [1955]. "A Estrutura dos Mitos". In: Lévi-Strauss, C. *Antropologia Estrutural*. Tradução de Chaim Katz & Eginardo Pires. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, pp. 237-266.

_____. 2003b. *O Totemismo Hoje*. Tradução: José Antônio Braga Fernandes Dias. Lisboa, Portugal: Edições 70.

_____. 2004a. *O cru e o Cozido*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac & Naify.

_____. 2004b. *Do Mel às Cinzas (Mitológicas 2)*. Tradução: Carlos Eugênio Marcondes de Moura e Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify.

_____. 2011. *O Homem Nu (Mitológicas 4)*. Tradução: Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify.

LIMA, Tânia Stolze. 1996. "O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi". *Mana: estudos de antropologia social*, v.2 n.2., pp. 21-47.

_____. 2005. *Um peixe olhou pra mim: o povo Yudjá e a perspectiva*. São Paulo: Editora Unesp: ISA; Rio de Janeiro: NUTI

_____. 2008. "Uma História do Dois, do Uno e do Terceiro". In: Caixeta de Queiroz, R. & Freire Nobre, R. (Orgs.). *Lévi-Strauss: Leituras Brasileiras*. Belo Horizonte: Editora UFMG. Pp: 209-264.

_____. 2011. "Por uma cartografia do poder e da diferença nas cosmopolíticas ameríndias". *Revista de Antropologia*, v. 54, n. 02, pp. 601-646.

LOUNSBURY, F. G. 1964. A formal account of the Crow-and Omaha-type kinship terminologies. In: W. H. Goodenough, ed., *Explorations in cultural anthropology (essays in honor of George Peter Murdock)*. New York: McGraw-Hill Book Co., pp. 351-93.

MACEDO, Sílvia. 2011. "Quais outros? Relações interétnicas na fronteira, o caso dos Waiãpi no Brasil e na Guiana francesa". In: Lima, Edilene Coffaci & Córdoba, Lorena (orgs.). *Os Outros dos Outros: Relações de alteridade na Etnologia Sul-Americana*. Curitiba: Ed. UFPR, pp. 149- 158.

MALDI, Denise. 1991. "O complexo cultural do marico: sociedades indígenas do rio Branco, Colorado e Mequens, afluentes do médio Guaporé". *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi (Antropologia)*, vol. 7, nº 2, pp. 209-269.

MINDLIN, Betty & Narradores Indígenas. 1997. *Moqueca de Maridos: Mitos Eróticos*. Rio de Janeiro: Editora Rosa dos Tempos

_____. 2001. *Terra Grávida*. Rio de Janeiro: Editora Rosa dos Tempos.

MURDOCK, George P. [1949] 1965. *Social Structure*. New York: Free Press

NOGUEIRA, Antônia Fernanda S. 2011. *Wayoro ãmẽto: fonologia segmental e morfosintaxe verbal*. Dissertação de mestrado, Programa de Pós-Graduação em Semiótica e Linguística Geral, Universidade de São Paulo.

NUNES, Eduardo Soares. 2012. *No asfalto não se pesca: parentesco, mistura e transformação entre os Karajá de Buridina (Aruanã – GO)*. Dissertação de mestrado. PPGAS-DAN/UnB.

_____. 2013. "Socialidades Alternativas: sobre o conceito de cultura dos Karajá de Buridina" Registros CMD, pp. 92-112.

OVERING KAPLAN, Joanna. 1972. "Cognition, Endogamy, and Teknonymy: The Piaroa Example." *Southwestern Journal of Anthropology*, Vol. 28, No. 3, (Autumn, 1972), pp. 282-297

PEDERSEN, Morten Axel & WILLERSLEV, Rane. 2012. "The soul of the soul is the body: Rethinking the Concept of Soul through North Asian Ethnography". *Common Knowledge*, 18:3, PP. 464-486.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. 2011 "Bons chefes, maus chefes, chefões: elementos de filosofia política ameríndia". *Revista de Antropologia*, v. 54, n. 2, pp. 857-883.

PITARCH, Pedro. 2011. "The Two Maya Bodies: An Elementary Model of Tzeltal Personhood". *ETHNOS*, vol. 00:0, pp. 1-22.

RADCLIFFE-BROWN, Alfred R. 1973 [1952]. *Estrutura e função na sociedade primitiva*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Editora Vozes.

RENARD-CASEVITZ, France-Marie. 1998. "On Double Language and the Relativity of Incest: The Campa Sociology of Dravidian-Type Terminology". In: GODELIER, M. & TRAUTMANN, T. R. & TJON SIE FAT, F.: *Transformations of Kinship*, Smithsonian Institution, pp. 244-251.

RIBEIRO, Eduardo Rivail; VAN DER VOORT, Hein. 2010. "The inclusion of the Jabutí language family in the Macro-Jê stock". In *International Journal of American Linguistics*, vol.76, nº4, pp. 517-750.

- SAHLINS, Marshall. 2003. *Ilhas de História*. Trad. Bárbara Sette. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- SCHEFFLER, H.W. 1966. "Ancestor Worship in Anthropology: or, Observations on Descent And Descent Groups [and Comments Reply]". *Current Anthropology*, vol. 07, n. 05, pp. 541-551.
- _____. 1985. "Filiation and Affiliation". *Man*, New Series, vol. 20, n. 01, pp. 1-21.
- SILVA, Márcio. 2010. "Um pequeno, mas espinhoso, problema do parentesco". *Ilha*: v. 12, n. 2, pp: 165- 210.
- SÁ LEÃO, Maria Auxiliadora. 1985. *Relatório Antropológico de demarcação da Terra Indígena Rio Guaporé*. FUNAI.
- SOARES-PINTO, Nicole. 2009. Do poder do sangue e da chicha: os Wajuru do Guaporé (Rondônia). Dissertação de Mestrado apresentada ao PPGAS/ UFPR. Curitiba.
- _____. 2010. "Beber, brincar: sobre o conhecimento despertado pela embriaguez". In Coelho de Souza, M. & Coffaci de Lima, E. (Orgs.). *Conhecimento e Cultura: práticas de transformação no mundo indígena*. Brasília: Athalaia, P.p. 185-204.
- _____. 2012 "Nós somos todos misturados: histórias e parentesco Wayoro (Rondônia)". In Pimenta, José & Maria Inês Smiljanic (Orgs). *Etnologia Indígena e Indigenismo*, Brasília: Positiva: 159- 184.
- STASCH, Rupert. 2009. *Society of Others: Kinship and Mourning in a West Papuan Place*. University of California Press.
- STRATHERN, Marilyn. 1991 "One man and many men". In: Godelier Maurice & Marilyn Strathern: *Big Men and Great Men: Personifications of power in Melanesia*, Cambridge University Press: 197-214.
- _____. 1992. *After Nature: English kinship in the late twentieth century*. Cambridge University Press.
- _____. 1996. "Cutting the network". *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, v.2, n.3. (set.): 517-535.
- _____. 2004 [1991]. *Partial Connections*. Updated Edition. Oxford: Altamira Press.
- _____. 2011 a. "What is a parent?". *Hau: Journal of Ethnographic Theory*(1): 245-278.

SZTUTMAN, Renato. 2005. *O Profeta e o Principal: A ação política ameríndia e seus personagens*. Tese de doutorado, PPGAS, Universidade de São Paulo.

TAYLOR, Anne-Cristine. 2001. "Wives, Pets and Affines: Marriage among the Jivaro". In: L. M. Rival and N. L. Whitehead (Org.). *Beyond the visible and the material: the ameriandization of society in the work of Peter Rivière*. Oxford, Oxford University Press: pp. 45- 56.

TRAUTMANN, Thomas & WHITELEY, Peter (orgs.). 2012. *Crow-Omaha: New Light on a Classic Problem of Kinship Analysis*. Tucson: The University of Arizona Press

TAX, Sol. 1955. "Some problems of social organization". In: Eggan, Fred (org.). *Social Anthropology of North American Tribes*. The University of Chicago Press, pp. 03-32

VILAÇA, Aparecida. 1995. "O sistema de parentesco wari" In: Viveiros de Castro, E. (Org.): *Antropologia do Parentesco: Estudos Ameríndios*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, pp. 265-320

_____. 2000. "O que significa tornar-se outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 15, n. 4, pp. 56-72.

_____. 2002. "Making kin out of others in Amazonia". *Journal of the Royal Anthropological Institute* Volume 8, Issue 2, pp. 347–365.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1986. *Araweté: Os Deuses Canibais*. Jorge Zahar Editor.

_____. 1996. "Ambos Os Três: Sobre Algumas Distinções Tipológicas e Seu Significado Estrutural Na Teoria do Parentesco". *Anuário Antropológico*, Brasília, v. 95, p. 9-91.

_____. 1999. "Etnologia Brasileira". In: Micelli, Sergio (org.). *O que Ler na Ciência Social Brasileira (1970-1995)*, Vol.1: Antropologia, pp. 109-223.

_____. 2002a. "O Problema da afinidade na Amazônia" In: Viveiros de Castro, E. *A Inconstância da alma selvagem*. São Paulo, Cosac e Naify, pp. 87-180

_____. 2002b. "Perspectivismo e multinaturalismo na América Indígena." In Viveiros de Castro, E. *A Inconstância da alma selvagem*. São Paulo, Cosac e Naify, pp 345-399.

_____, 2002c. "Imanência do Inimigo". In Viveiros de Castro, E. *A Inconstância da alma selvagem*. São Paulo, Cosac e Naify, pp 265-294.

_____. 2004. "Exchanging Perspectives: The Transformation of Objects into Subjects in Amerindian Ontologies". *Common Knowledge* 10:3, Duke University Press, pp. 463-484.

_____. 2008. "Xamanismo Transversal: Lévi-Strauss e a cosmopolítica amazônica". In Caixeta de Queiroz, R. & Freire Nobre, R. (Orgs). *Lévi-Strauss: Leituras Brasileiras*. Belo Horizonte: Editora UFMG, pp. 79-124.

_____. 2009a. *Métaphysiques cannibales: Lignes d'anthropologie post-structurale*. Traduit du portugais par Oiara Bonilla. Presses Universitaires de France.

_____. 2009b. "The Gift and the Given: Three Nano-Essays on Kinship and Magic". In: S. Bamford & J. Leach (orgs.), *Kinship and Beyond: the genealogical model reconsidered*. Oxford: Berghahn Books, Pp. 237-268

_____. 2012. "Radical Dualism: A Meta-Fantasy on the Square Root of Dual Organizations, or a Savage Homage to Lévi-Strauss". 100 notes-100 Thoughts = 100 Notizen - 100 Gedanken; no. 056, Ostfildern : Hatje Cantz.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, & FAUSTO, Carlos. 1993. "La puissance et l'acte: La parenté dans les basses terres Sud-Américaine". *L'Homme* 33(2-4): 141-170.

WAGNER, R. 1974. "Are There Social Groups in the New Guinea Highlands?". In Murray J. Leaf (ed). *Frontiers of Anthropology: An Introduction to Anthropological Thinking*. New York, D. Van Nostrand Company, pp. 95-122.

_____. 1977. "Analogic Kinship: A Dabiri Example". *American Ethnologist*, v.4, n.4, pp. 623-42

_____. 1978. *Lethal Speech: Daribi Myth as Symbolic Obviation*. London: Cornell University Press

_____. 2010. *A invenção da Cultura*. Trad: Marcela Coelho de Souza e Alexandre Morales. São Paulo: Cosac Naify

_____. 2011. "The chess of kinship and the kinship of chess". *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 1 (1), pp. 165-177.

WIIK, Flávio Braune. 2009. Resenha de "Monteiro, Paula (org.). Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural. São Paulo, Globo, 2006, 583 pgs." *Ilha: Revista de Antropologia*, v. 09, n. 01 e 02, pp. 299-305.

WILBERT, J. & SIMONEAU, K. (1978) (orgs.) *Folk Literature of the Gê Indians*. Vol. I, UCLA, Latin American Center Publications, Los Angeles, University of California.

_____. (1984) *Folk Literature of the Gê Indians*. Vol. II, UCLA, Latin American Center Publications, Los Angeles, University of California.

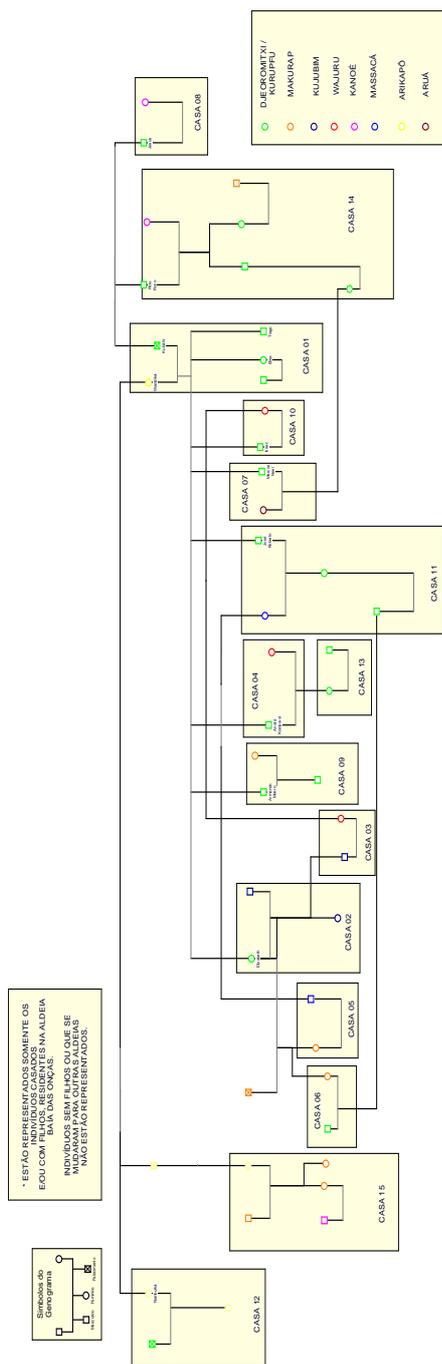
VAN DER VOORT, Hein. (2008). "Djeoromitxi". In Instituto Socioambiental (Org.). *Povos Indígenas no Brasil* –Retrieved from <http://piib.socioambiental.org/en/povo/Djeoromitxi>

YOUNG, Philip. 1970. "A Structural Model of Ngawbe Marriage". *Ethnology*, Vol. 9, No. 1 (Jan., 1970), pp. 85-95.

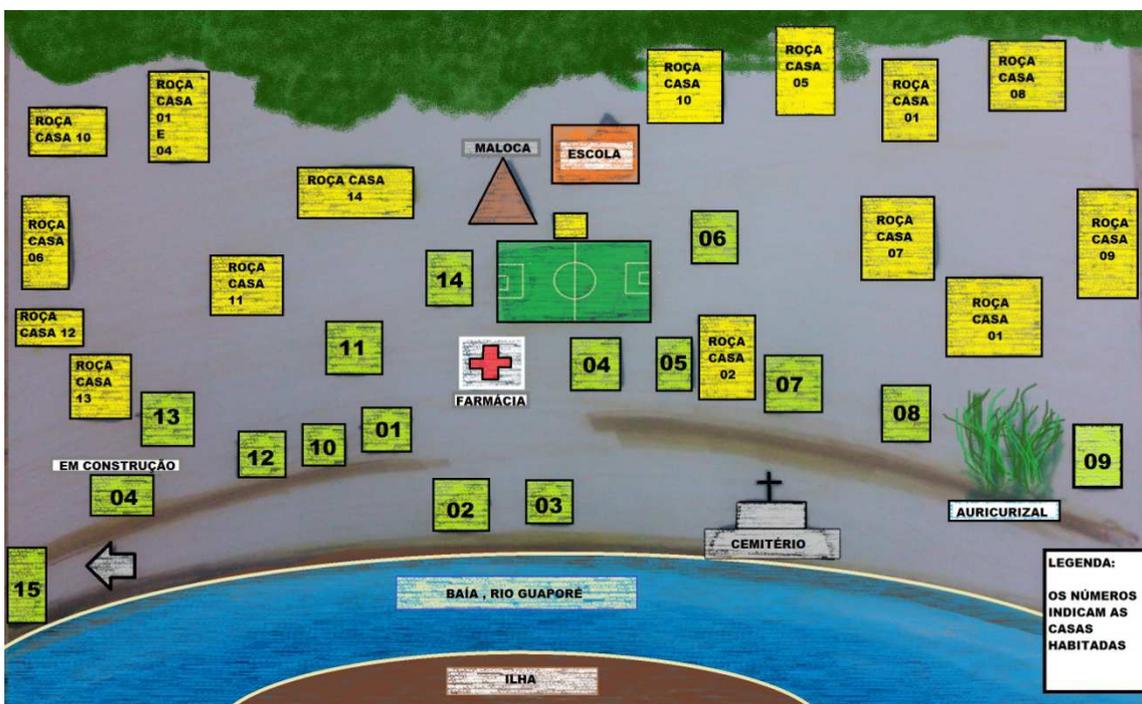
ZEA, Evelyn. 2008. "Genitivo da Tradução". *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*. Ciências Humanas, Belém, v. 3, n. 1, jan.-abr. p. 65-77.

ANEXOS

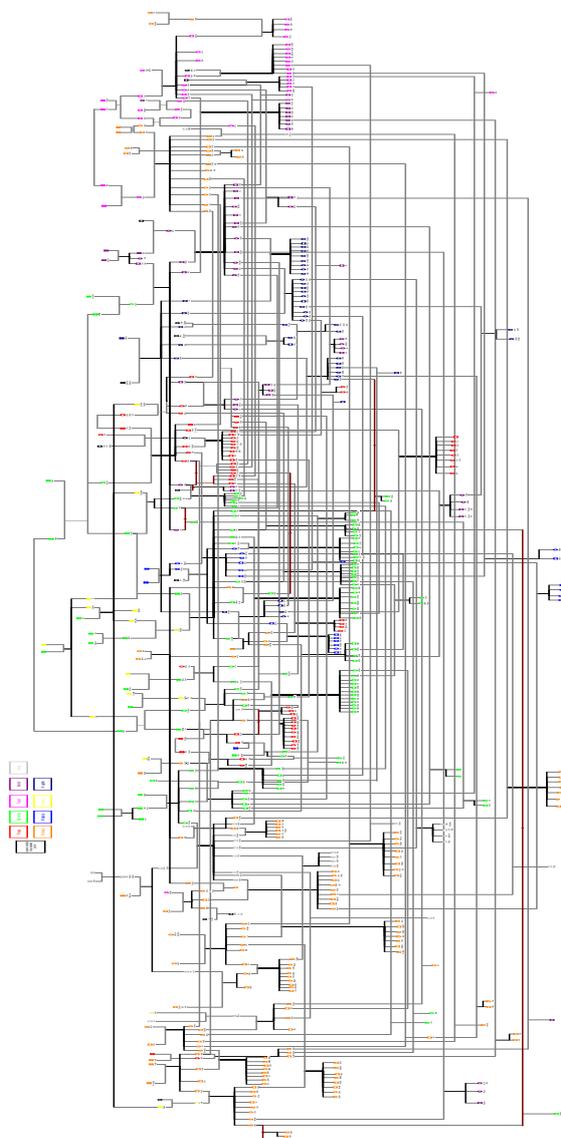
ANEXO I: Genograma das casas da aldeia Baía das Onças



ANEXO II: Croqui aldeia Baía das Onças, julho de 2013



ANEXO III: Genograma T.I. Rio Guaporé



ANEXO IV: Projeto “Valorização da Cultura Material Djeoromitxi”



Ação de Promoção do Patrimônio Cultural dos Povos Indígenas

Formulário de Projetos

1. Título do projeto

| | |
|----------------------------------------------|--------------|
| Valorização da cultural material Djeoromitxi | Data 2010 |
|----------------------------------------------|--------------|

2. Etnia(s) envolvida(s)

| |
|-------------|
| Djeoromitxi |
|-------------|

3. Terra(s) indígena(s) e aldeia(s)

| | | | |
|------------------------------|-----------------------------|-------------------------------|-----------------------|
| Terra(s) T.I. Rio Guaporé | Aldeia(s) Baía das Onças | Município(s) Guajará Mirim | Estado(s) Rondônia |
|------------------------------|-----------------------------|-------------------------------|-----------------------|

4. Apresentação do projeto (detalhada)

Informe a situação atual da comunidade, quem são, onde moram, quantos são. Esclareça também em que contexto será desenvolvido o projeto.

Povo de língua Jaboti, classificada como de família isolada¹⁷⁰, os Djeromitxi, outrora conhecidos como Jaboti, residem hoje em sua maioria na T.I. Rio Guaporé, estado de Rondônia. Convivem ali num rico espaço multi-étnico e pluri-língue, constituído por povos de língua Tupi- Tupari, os Wajuru, Tupari e Makurap; Tupi-Mondé, os Aruá e Canoé; e de língua isolada Jaboti, os Djeoromitxi e Arikapo, sendo que a população geral na T.I. ultrapassa 600 pessoas. O acesso, desde a cidade de Guajará-Mirim, ou de qualquer outro ponto, só pode se dar pelo rio Guaporé.

A T.I. Rio Guaporé é composta territorialmente pela aldeia Ricardo Franco; Baía da Coca; Baía das Onças; Baía Rica, os locais “Mata Verde” e o “Bairro”. A aldeia Ricardo Franco

¹⁷⁰ RODRIGUES, Aryon Dall’Igna. 1986. Línguas Brasileiras: Para o conhecimento das línguas indígenas. São Paulo: Edições Loyola.

compreende o Posto Indígena e nas suas cercanias imediatas têm-se muitas casas chefiadas por homens de diversos povos. Na Baía da Coca estão algumas famílias chefiadas por homens Makurap e Tupari. O Bairro é local de uma família extensa Tupari e a Mata Verde é local Makurap. A Baía das Onças é reconhecidamente território Djeromitxi, bem como a Baía Rica, local de uma só família extensa. É na Baía das Onças que as ações previstas no projeto acontecerão. Ali concentram-se cerca de 120 Djeoromitxi, sendo que sua população Djeoromitxi estimada é de 187 pessoas (Funasa, 2009).

5. Justificativa (detalhada)

Qual é o problema que vocês querem resolver com este projeto? Descreva bem a situação. Por que é importante fazer este projeto?

Com o presente projeto pretende-se iniciar ações que visem a valorização da cultura material Djeoromitxi, como meio de fortalecimento de sua identidade cultural e política, bem como da sustentabilidade de sua produção material. Deve-se ressaltar que a busca pela valorização de sua cultura material é antiga, constituindo umas das expectativas indígenas mais prementes. Entretanto, iniciativas como esta nunca foram incentivadas por setores da sociedade não-indígena. Também surpreende a escassa produção bibliográfica em geral sobre este povo indígena, sobre o qual não se conhece quase nada de sua atualidade.

Assim, através da plena e efetiva participação da comunidade em suas ações, o projeto visa promover o (re)conhecimento de suas formas próprias de organização, bem como a divulgação da importância cultural de seus itens materiais, para o fortalecimento do respeito às diferenças que compõem o território brasileiro.

Além de beneficiar diretamente o povo Djeomitxi, o projeto intenta promover o intercâmbio cultural com os demais povos residentes na T.I. Rio Guaporé.

06. Plano de Trabalho

6.1 Objetivos

Qual é a finalidade do projeto? Os objetivos do projeto devem ser formulados procurando resolver o(s) problema(s) apresentado(s).

| | |
|---|----------------------------------------------------------------------|
| 1 | Valorização da produção cultural material Djeoromitxi. |
| 2 | Consolidar corpo de informações sobre a cultura material Djeoromitxi |
| 3 | Fortalecer à associação indígena gestora do projeto |

| | |
|---|------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 4 | Aperfeiçoar e incentivar a produção de itens da cultura material |
| 5 | Diagnosticar as possibilidades de comercialização dos itens da cultura material Djeoromitxi |
| 6 | Garantir autonomia às comunidades com relação à gestão de projeto |

6.2 Metas

São as etapas que precisamos fazer para chegar aos nossos objetivos.

| | |
|---|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 1 | Incentivar a transmissão de conhecimentos relacionados aos itens da cultura material através de oficinas participativas. |
| 2 | Realizar registro etnográfico (fotográfico, áudio-visual e escrito) das etapas de confecção e conhecimentos específicos relacionados a produção e utilização, com vistas a produção de (boneco) de catálogo. |
| 3 | Realizar formação de agentes indígenas na elaboração e gestão de projetos |
| 4 | Realizar mapeamento das possibilidades de comercialização de itens materiais com vistas à geração de renda. |
| 5 | Assegurar a participação ativa e controle social da comunidade em todas as etapas do projeto |

6.3 Atividades

São todas as ações que o projeto pretende realizar para alcançar os seus objetivos.

| | |
|---|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 1 | Reunião com a comunidade, apresentação do projeto e cronograma de atividades, mapeamento prévio das pessoas que se envolverão no projeto (artesãos, anciãos, jovens lideranças, técnicos indígenas) |
| 2 | oficina participativa de produção de artesanato e registro das histórias e festas relacionadas aos itens da cultura material |
| 3 | Oficina participativa de produção de artesanato e registro das histórias e festas relacionadas aos itens da cultura material |

| | |
|---|------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 4 | Oficina participativa de formação de agentes indígenas na elaboração e gestão de projetos |
| 5 | Produção de “boneca” para catálogo |
| 6 | Elaboração de pré-diagnóstico sobre a possibilidade de comercialização dos itens da cultura material |

| | |
|---|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 7 | Reunião de avaliação, apresentação dos resultados finais do projeto e dos itens de divulgação: boneca para catálogo. |
| 8 | Elaboração de relatórios sobre as atividades realizadas, com vistas a compor um memorial do projeto. |

7. Metodologia

É uma descrição detalhada das atividades que serão realizadas, citando o período, os recursos e pessoas envolvidas.

| Atividade | Metodologia |
|-----------|-------------------------------------------------------------------------------------|
| 1 | Será a primeira etapa do projeto, a ser realizada no mês 1, na aldeia Baía da Onças |

| | |
|------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| | (T.I. Rio Guaporé) envolverá toda a comunidade. A assessora apresentará os objetivos e metas do projeto, bem como seu cronograma de atividades. Será desenvolvido mapeamento prévio das pessoas que se envolverão no projeto (artesãos, anciãos, jovens lideranças, técnicos indígenas). Além disso, será elaborado um plano de gestão do projeto, com atribuições dos agentes envolvidos, cronograma e atividades previstas. |
| 2, 3 | As oficinas pretendem valorizar a produção de itens da cultura material Djeoromitxi. Todas elas terão lugar na T.I. Rio Guaporé (atividade 2 no mês 3, atividade 3 mês 5), no período de uma semana. Serão ministradas pelos indígenas (artesãos e anciãos) escolhidos pela comunidade. O objetivo é incentivar o repasse de conhecimentos relativos à produção material indígena. Para tal, pretende-se que os artesãos ensinem os mais jovens produzirem os itens da cultura material, bem como os mais velhos serão instados a falar sobre cada item, contando histórias relacionadas, falando sobre as festas em que alguns itens são parte integrante. Como também espera-se consolidar um corpo de informações sobre tais itens (seu modo de produção, circulação, utilização) a assessora ficará responsável pelo registro etnográfico escrito das oficinas, vídeo e foto, o que também será atribuição do coordenador indígena. |
| 4 | A oficina pretende fornecer instrumentos de elaboração e gestão de projetos para as lideranças indígenas. Terá lugar na T.I. Rio Guaporé, no mês 9, no período de 1 semana. Deverá abordar conteúdos teóricos e práticos, incluindo e elaboração e encaminhamento real de projetos que visem dar continuidade às ações desenvolvidas no âmbito do presente projeto, bem como atender outras necessidades. Será ministrada pela assessora e por mais um técnico especializado na elaboração, aprovação, e gestão de projetos. Participarão das lideranças indígenas da T.I. Rio Guaporé. |

| Atividade | Metodologia |
|-----------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 5 | A produção de “boneca” para catálogo deve atender às expectativas da comunidade tanto em relação ao seu conteúdo quanto à sua forma. O material base será aqueles registrados durante as oficinas. Seu objetivo é servir de instrumento da comunidade para a divulgação de seus itens materiais, bem como suas especificidades culturais e conhecimentos envolvidos. Também deve servir de instrumento para a educação escolar indígena. Será um dos produtos finais do projeto. |
| 6 | A elaboração de pré-diagnóstico sobre possibilidades de comercialização dos itens da cultura material Djeoromitxi será de responsabilidade da assessora da comunidade. Deve contemplar aquelas necessidades e dificuldades apontadas pela comunidade, bem como conter informações que auxiliem o órgão indigenista a elaborar uma política de compra e escoamento de tais itens com vistas à geração de renda para a comunidade. Será entregue como um dos produtos finais do projeto. |
| 7 | Reunião com a comunidade ao final do projeto, com vistas a sua avaliação e apontamentos para a continuidade das ações. Também será ali apresentado o catálogo com os itens da cultura material Djeoromitxi, bem como o pré-diagnóstico sobre as possibilidades de comercialização para serem avaliados, discutidos e reformulados, caso necessário. Terá lugar na Baía das Onças, no mês 11, no período de 1 semana. |

| | |
|-----------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Atividade | Metodologia |
| 8 | A elaboração de relatórios deve contemplar todas as atividades realizadas, com vistas a compor, ao final, um memorial do projeto. Será de responsabilidade do coordenador técnico, do coordenador indígena e da assessora da comunidade. Nele devem estar contempladas as datas, locais, bem como relatorias das atividades realizadas. |

8. Cronograma de execução das atividades

O mês nº 1 não significa janeiro, mas o primeiro mês da execução do projeto.

| Atividade | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 | 6 | 7 | 8 | 9 | 10 | 11 | 12 |
|-----------|---|---|---|---|---|---|---|---|---|----|----|----|
| 1 | X | | | | | | | | | | | |
| 2 | | | x | | | | | | | | | |
| 3 | | | | | X | | | | | | | |
| 4 | | | | | | | | X | | | | |
| 5 | | | | | | | | | X | x | | |
| 6 | | | | | | | | | X | x | X | |
| 7 | | | | | | | | | | | x | |
| 8 | | x | x | x | X | x | x | x | x | x | x | x |

9. Resultados

Resultados esperados de acordo com as metas (identifique o nº da meta e acrescente o número de linhas necessárias)

| Metas | Resultados |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 1. Incentivar a transmissão de conhecimentos relacionados aos itens da cultura material através de oficinas participativas. | <ul style="list-style-type: none"> • Intensificação da produção material, sem que se perca sua dimensão cultural e específica. • Maior interação entre jovens e velhos na aldeia, bem como entre os diferentes povos. • Retomada e disseminação de conhecimentos relacionados à cultura material. |
| 2. Realizar registro etnográfico (fotográfico, áudio-visual e escrito) das etapas de confecção e conhecimentos específicos relacionados a produção e utilização, com vistas a produção de (boneco) de catálogo. | <ul style="list-style-type: none"> • Divulgação de informações e conhecimentos relacionados aos itens da cultura material Djeoromitxi. • Utilização das informações em projetos de educação escolar, visando melhoria na formação dos alunos indígenas. • Disseminação na comunidade sobre as formas de registro de conhecimentos envolvidos nos processos de produção de itens materiais. • Reflexão maior sobre os meios indígenas e não-indígenas de registro de seus conhecimentos. |
| 3. Realizar formação de agentes indígenas na | <ul style="list-style-type: none"> • Capacitação maior dos membros da |

| | |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| elaboração e gestão de projetos. | <p>associação indígena local e articulação política dos povos indígenas da T.I. Rio Guaporé.</p> <ul style="list-style-type: none"> • Maior conhecimento sobre a realidade das agências financiadoras (governamentais ou não) e requisitos para apresentação e execução de projetos. • Agentes indígenas preparados para dialogar sobre políticas públicas. |
| 4. Realizar mapeamento das possibilidades de comercialização de itens materiais com vistas à geração de renda. | <ul style="list-style-type: none"> • Divulgação nas redes de comercialização dos artesanatos indígenas. • Autonomia financeira para os povos indígenas. • Informações e conhecimentos sobre as principais dificuldades de comercialização. |
| 5. Assegurar a participação ativa e controle social da comunidade em todas as etapas do projeto | <ul style="list-style-type: none"> • Continuidade das ações pela comunidade. • Reflexão sobre as melhorias que devem ser perseguidas nos próximos projetos. • Auto-organização e empoderamento da comunidade. |

10. Parcerias e articulações com outras entidades

Indicar as parcerias já estabelecidas.

| Instituição | Responsabilidade | Contrapartida |
|----------------------------------------|-------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------|
| FUNAI / Regional Guajará-Mirim | Gerir ações financeiras do projeto | Disponibilização de barco , motor, e motorista |
| Associação Indígena Rio Guaporé | Gerir as ações organizativas e logísticas do projeto | Disponibilização de quadro técnico |
| SEDUC | | Disponibilização de barco, motor e espaço físico (escola) para reuniões |
| | | |

11. Continuidade das ações

Como se dará a participação da comunidade no projeto? Como o trabalho pode ter continuidade garantida após a conclusão do projeto?

O projeto visa, em todas as duas etapas, a ampla participação da comunidade. Seja através da participação dos artesãos nas oficinas de incentivo à produção, seja através do agente indígena que ficará responsável por articular as atividades e realizar o controle social do andamento do projeto. Além disso, pretende-se incorporar os anciãos da aldeia, como integrantes das atividades e os principais interlocutores na produção daqueles itens materiais cujo conhecimento é restrito aos mais velhos. Tais anciãos ainda terão participação ativa na consolidação de um corpo de informações etnográficas sobre a cultura material. Pretende-se também que os jovens exerçam a função de tradutores, com vista à produção do

material escrito que será um dos principais resultados do projeto. Com este amplo envolvimento da comunidade, pretende-se que a continuidade das atividades que se fizerem necessárias após o período do projeto possam ser propostas e geridas pelos próprios indígenas. Para tal, estão incluídas oficinas de formação de agentes indígenas no âmbito do projeto.

14. Coordenador Regional (FUNAI)

| | | | | | |
|-----------------------------|------------------|----------------|-------------------------|----------------------|-------------|
| Nome JOEL ORO NÃO' | | | | CNPJ/CPF | |
| Endereço AV CONSTITUIÇÃO | | | Nº 542 | | Complemento |
| Bairro CENTRO | CEP 76850 000 | UF RONDONIA | Cidade GUAJARA MIRIM | | |
| Telefone | Telefone | E-mail | | Endereço na internet | |

15. Coordenador Técnico (FUNAI)

| | | | | | |
|----------------------------------|------------------|----------|-------------------------|----------------------|-------------|
| Nome GENILTON PIVOTO | | | | CNPJ/CPF | |
| Endereço AV CONSTITUIÇÃO, 542 | | | Nº 542 | | Complemento |
| Bairro CENTRO | CEP 76850000 | UF RO | Cidade GUAJARA MIRIM | | |
| Telefone | Telefone celular | E-mail | | Endereço na internet | |

16. Coordenador Financeiro (FUNAI)

| | | | | | |
|----------------------------------------|------------------|----------|----------------------------|----------------------|-------------|
| Nome JUSCILETH DA COSTA FREITAS PESSOA | | | | CNPJ/CPF | |
| Endereço AV MARECHAL DEODORO | | | Nº 1670 | | Complemento |
| Bairro SERRARIA | CEP 76950-000 | UF RO | Cidade GUAJARA MIRIM/RO | | |
| Telefone | Telefone celular | E-mail | | Endereço na internet | |

17. Organização Indígena Responsável

| | | | | | |
|-----------------------------------------------------------|-------------------------|----------|----------------------------|----------------------|-------------|
| Nome Associação Indígena Rio Guaporé | | | | CNPJ/CPF | |
| Endereço T. I. Rio Guaporé | | | Nº | | Complemento |
| Bairro | CEP 76850 000 | UF RO | Cidade GUAJARA MIRIM/RO | | |
| Telefone (69) 4400-7637 | Telefone celular () | E-mail | | | |
| Nome do representante legal da organização Adão Wajuru | | | | Função Presidente | |

18. Coordenador Indígena

Aquelas pessoas da comunidade que vão se responsabilizar pelos trabalhos (pessoas ou grupo familiar).

| | |
|------|----------|
| Nome | CNPJ/CPF |
|------|----------|

| | | | | | |
|-----------------------------|-------------------------|------------------|-----------|-------------------------|----------------------|
| ANDRÉ JABOTI | | | | | |
| Endereço AV CONSTITUIÇÃO | | | Nº 542 | | Complemento |
| Bairro CENTRO | | CEP 76850 000 | UF RO | Cidade GUAJARÁ MIRIM | |
| Telefone | Telefone celular () | E-mail | | | Endereço na internet |

19. Assessor da Comunidade

| | | | | | |
|-----------------------------|------------------|--------|----------|----------|----------------------|
| Nome Nicole Soares Pinto | | | | CNPJ/CPF | |
| Endereço | | | Nº | | Complemento |
| Bairro | | CEP | UF DF | Cidade | |
| Telefone | Telefone celular | E-mail | | | Endereço na internet |