

Universidade Federal de Santa Catarina
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

YAWANAWA: da guerra à festa

Dissertação de Mestrado

Miguel Alfredo Carid Naveira

Orientador: Oscar Calavia Sáez

Florianópolis

1999

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

“YAWANAWA: DA GUERRA À FESTA”

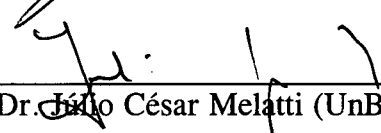
Miguel Alfredo Carid Naveira

Orientador: Dr. Oscar Calavia Saez

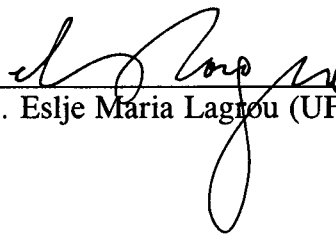
Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Antropologia Social, aprovada pela Banca composta pelos seguintes professores:



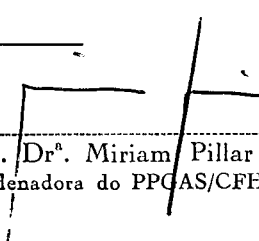
Dr. Oscar Calavia Saez (UFSC-Orientador)



Dr. João César Melatti (UnB)



Dra. Eslye Maria Lagrou (UFSC)



Prof.ª Dr.ª Miriam/Pillar Grossi
Coordenadora do PPCAS/CFH/UFSC

Florianópolis, 30 de novembro de 1999.

A meus avós, José Naveira Corral (in
memoriam) e Dolores González Raso por
terem me ensinado o mais importante.

RESUMO

O presente trabalho sobre os Yawanawa, povo Pano do Alto Juruá (Brasil), tem por objetivo apresentar uma descrição geral do grupo, ainda que resumida, e estudar a sociabilidade Yawanawa através de dois de seus eixos principais: a guerra e o ritual.

Existe um paralelismo entre as relações inter-grupais e intra-grupais que os dados permitem observar através das diferentes esferas de agressão e da participação nos rituais dos “outros de fora” e dos “outros de dentro”. A guerra é tratada principalmente através de uma abordagem etnohistórica e sociológica, o ritual introduz em maior medida a abordagem etnográfica.

O estudo das ações rituais - brincadeiras, danças, cantigas... - e a indagação a respeito dos contextos de realização levou-me, seguindo a interpretação nativa desses eventos, a focalizar o trabalho sobre as relações de aliança. Sejam cativos – principalmente cativas – na guerra ou aliados no ritual, trata-se em ambos casos de processos fundamentais de constituição da sociedade, às vezes conversíveis, e por isso também instáveis.

Os dados recolhidos permitem afirmar também que mais do que uma peculiaridade Yawanawa, algumas conclusões do presente trabalho podem se estender a outros grupos afins que privilegiariam as dinâmicas guerreira e rituais de forma parecida.

ABSTRACT

The present work about the Yawanawa, a Panoan group of the Upper Juruá River (Brazil), intends to present a general description of the group, although abbreviated, and to study the Yawanawa sociability through two of its principle focal points: war and ritual.

There is a parallelism between the intergroup and intragroup relations which the data permit to observe through the different spheres of aggression and of participation in the rituals of “others from outside” and of “others from inside”. War is treated principally through an ethnohistorical and sociological approach; ritual introduces, to a greater extent, the ethnographic approach.

The study of ritual action – games, dances, singing – and the inquiry with respect to their context of realization led me, following the native interpretation of these events, to focus the work on alliance relations. Whether captives – principally women – in war or in ritual alliances, fundamental processes of the constitution of the society are involved in both cases, at times interchangeable, and for this reason, unstable.

The data gathered permit the affirmation that more than being a Yawanawa peculiarity, some conclusions of the work can also be extended to related groups that favor the dynamics of war and rituals in a similar form.

ÍNDICE

<i>A pesquisa</i>	1
<i>Alguns comentários sobre os capítulos da tese</i>	6
INTRODUÇÃO	8
<i>Apresentação</i>	8
<i>Os "projetos"</i>	9
<i>Saúde</i>	10
<i>A cidade</i>	11
<i>Nova Esperança e seus contornos</i>	12
<i>O cotidiano</i>	16
<i>As pescarias</i>	19
<i>O final do dia</i>	22
A GUERRA	23
CAPÍTULO I- O CONTATO: ENCONTROS E DESENCONTROS	24
<i>O encontro com o homem branco</i>	24
<i>Os padrões</i>	29
<i>Religião e xamanismo: uma anedota</i>	32
CAPÍTULO II - A GUERRA	35
<i>As mulheres de Antônio Luiz e a etno-diversidade Yawanawa</i>	35
1. <i>Carminha (Iskunawa)</i>	38
<i>Observações</i>	40
2. <i>Txitxi Panani (Sainawa)</i>	41
<i>Observações</i>	43
3 <i>Angélica (Katukina)</i>	43
4 <i>Nishi (Rumunawa)</i>	46
<i>Observações</i>	47
5 <i>Elsa (Yawanawa)</i>	48
<i>Observações</i>	48
6 <i>Isaura (Katukina)</i>	48
<i>Observações</i>	49
7 <i>Dona Nega (Yawanawa)</i>	49
8 <i>Angélica (Shawanawa)</i>	50
<i>Observações</i>	50
<i>De conjuntos e subconjuntos</i>	50
<i>Algumas noções sobre parentesco</i>	51
<i>Imiki</i>	53
<i>Yura/nawa</i>	55
<i>Os etnônimos: a problemática dos nomes</i>	60
CAPÍTULO III - CHEFIA E XAMANISMO: O PODER DA POLÍTICA E A POLÍTICA DO PODER	67
<i>Shanaihu, Niai hu e Rua</i>	67
<i>O casamento</i>	71
<i>Xamãs</i>	73
<i>Chefia e xamanismo</i>	76
<i>Formas de agressão</i>	83

CAPÍTULO IV - GUERRA E ALIANÇA	88
<i>Os outros entram, mas como?</i>	88
<i>Um canto de guerra: o que se traz e o que se deixa, o que se toma e o que se oferece</i>	92
<i>Guerra e aliança</i>	96
A FESTA	99
CAPÍTULO V - O RITUAL (UMA AKI)	100
<i>Introdução</i>	100
<i>Uma breve descrição</i>	103
<i>As brincadeiras</i>	107
Observações	114
<i>A caiçuma</i>	115
<i>Os desenhos</i>	119
<i>As danças</i>	121
<i>As canções</i>	123
Observações	131
<i>Yuina yunua, um ritual de inverno</i>	134
<i>A forma ritual</i>	138
CAPÍTULO VI - NO CÉU TAMBÉM SE DANÇA MARIRI	140
<i>Reflexo e reflexão</i>	147
ALGUMAS CONCLUSÕES	150
EPÍLOGO- O MARIRI HOJE	156
<i>Brincando</i>	160
APÊNDICE DE MITOS	166
<i>Suvini (A geração das tribos)</i>	166
<i>Yawa yawa ikatē vatxi pinihu (Os que comeram o ovo do pássaro que cantava yawa yawa)</i>	172
<i>Kumaishpara</i>	175
<i>Irihusuni</i>	178
<i>Iskutēwēsēnēni</i>	181
<i>Nanēputani</i>	188
<i>Puyahunihu</i>	191
<i>Yama vai (O caminho do céu)</i>	195
Primeira versão	195
<i>Yama vai (o caminho do céu)</i>	197
Segunda versão	197
BIBLIOGRAFIA	198

AGRADECIMENTOS

A realização deste trabalho não teria sido possível sem a ajuda e o apoio de diversas pessoas e instituições.

O auxílio financeiro da CAPES, do CNPq, do projeto T.S.E.M.I.M (Transmission et transformation des savoirs sur l'environnement en milieux indigene et métis) e do PPGAS/UFSC em diferentes momentos da pesquisa foi fundamental para seu desenvolvimento.

A Manuel Gutiérrez Estévez (Universidade Complutense de Madri) devo a "iniciação" na antropologia em geral e a paixão americanista em particular, eu sou mais um das levas de antropólogos que passaram pelas suas mãos.

Sou grato a todos os professores e colegas do PPGAS da UFSC que criaram o melhor ambiente de trabalho possível, diretamente no meu trabalho influenciaram: Rafael José de Menezes Bastos que em vários cursos, "Etnologia" e "Antropologia política", e conferências generosamente me permitiu compartilhar seus amplos conhecimentos etnológicos e teóricos. E Jean Langdon ajudou-me de muitas formas, vizinha, professora e amiga, seus trabalhos e aulas me abriram novas perspectivas. O curso de teoria de Maria Amélia Smith Dickie me deu novas idéias, mercadoria preciosíssima sem dúvida.

Agradeço também a Edilene Coffaci de Lima sua disponibilidade dialógica.

A Júlio Cezar Melatti e Elsjé Lagrou, minha banca examinadora, agradeço as sugestões e o detalhe com que leram o trabalho, suas publicações foram fonte de inspiração permanentes. Com certeza o diálogo prosseguirá.

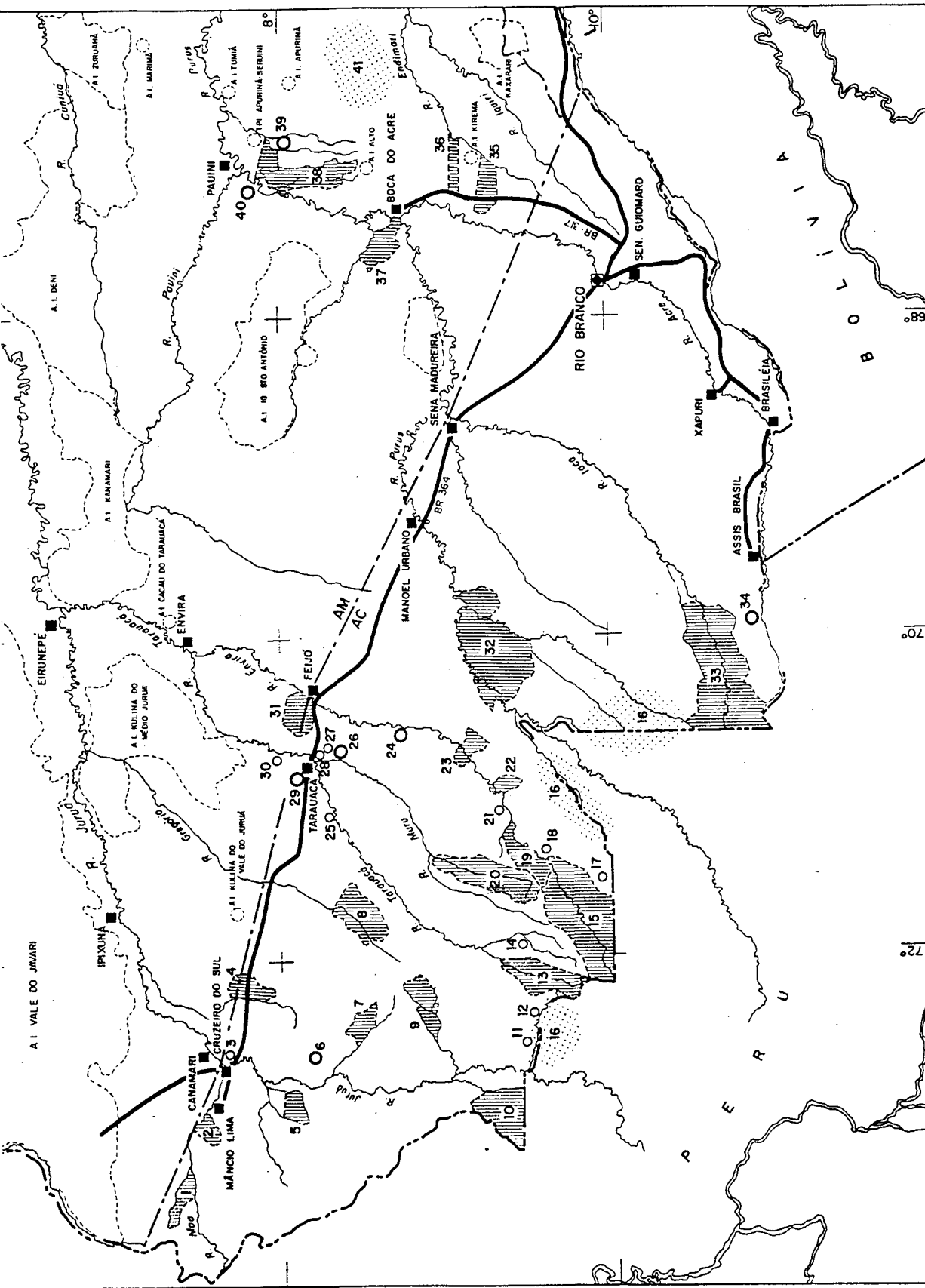
A meu orientador Oscar Calavia agradeço a confiança e o esmero no trabalho acadêmico, se foi difícil estar à altura empenho não faltou no intento, seus livros e artigos foram um modelo para mim e só posso dizer que espero continuar aprendendo a seu lado.

Sou grato também a Silvania que pacientemente me ajudou na correção ortográfica.

Este trabalho deve aos Yawanawa primeiramente a possibilidade de sua execução e uma amizade que perdura e continuará a dar frutos no futuro. Sua hospitalidade ultrapassou as normas habituais da etiqueta, o crédito no meu trabalho me deu forças nos momentos difíceis. Seu conhecimento me acompanha no presente.

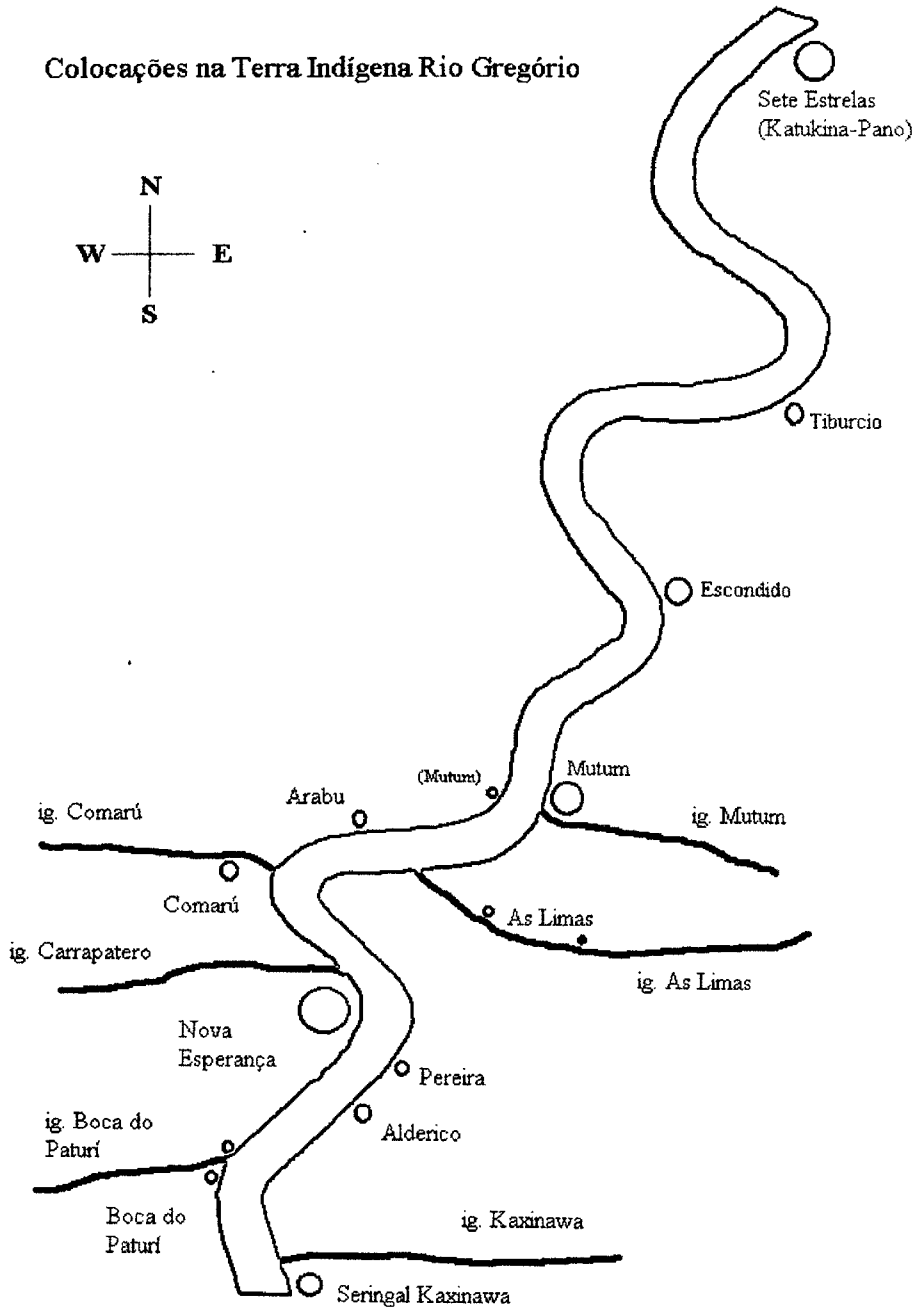
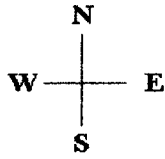
Estou agradecido a família pela paciência, a compreensão e o estímulo permanente.

A minha companheira Laura Pérez devo, entre outras coisas, fazer da antropologia e desta tese uma “coisa de dois”, sua contribuição e generosidade bem valeria em outra situação uma dupla assinatura.



Mapa das Terras Indígenas no Acre (CEDI 1985/86)
 (8) ⇨ Terra Indígena Rio Gregório

Colocações na Terra Indígena Rio Gregório



A pesquisa

Primeiramente darei alguns dados sobre as condições em que se realizou a pesquisa para melhor situar o leitor no contexto.

Quando fazia os créditos do mestrado e através de meu orientador, que trabalhou para sua tese de doutorado entre os Yaminawa e que estava ligado ao projeto T.S.E.M.I.M. (Transmission et transformation des savoirs sur l'environnement en milieux indigène et métis) familiarizei-me com a literatura da área e comecei pensar no Acre como um bom lugar para desenvolver a pesquisa e nos Yawanawa como o grupo com quem realizá-la.

Até há poucos anos todos os pesquisadores de grupos Pano começavam seus trabalhos comentando a carência de dados, e que até os anos setenta não eram, nem sequer - pelo menos no Acre, reconhecidos como contingentes indígenas adequados à imagem que a sociedade nacional se faz habitualmente desse termo. O antropólogo e indigenista Aquino comenta, a este respeito, a utilização política do termo "caboclo" como meio de mascarar os contingentes indígenas do Acre com o objetivo de não reconhecer seus direitos, sobretudo, por parte das elites tradicionais da borracha (Aquino 1983:156-157).

Após os trabalhos pioneiros nos anos sessenta e setenta de Robert Carneiro, Janet Siskind, Gertrude Dole, Júlio Melatti ou Kenneth Kensinger, para citar alguns exemplo, seguiram muitos outros até conformar hoje um estoque, que nem de longe esgotou as possibilidades, poderia-se qualificar de abundante. Porém, e apesar das aparências, existem lacunas etnográficas da área importantes: uma delas eram os Yawanawa.

O fato de fazer meu trabalho sobre um grupo que não tinha sido pesquisado antes, motivou-me na decisão ante a ausência de outros requisitos mais acurados.

Outros pesquisadores tinham estado já entre os Yawanawa e escrito algum breve relatório (Szmrecsányi 1991) mas não um trabalho aprofundado que tratasse os temas que me interessavam, fundamentalmente o ritual. Foi através de um colega, que pesquisa com seringueiros da região, que nos pusemos em contato com o elo do grupo na cidade de Rio Branco, um jovem Yawanawa membro do CPI-Acre, uma ONG que trabalha com assuntos indígenas, e constatamos as possibilidades de realizar a pesquisa na área.

Fiz o trabalho de campo com minha esposa Laura Pérez, também antropóloga, e cuja tese sobre xamanismo Yawanawa complementa a etnografia sobre o grupo.

Chegamos à cidade de Rio Branco no dia dez de maio de 1998 onde contactamos com representantes Yawanawa e nos dirigimos à FUNAI para cumprir o último requisito que faltava, a aquiescência formal do grupo a nossa entrada nas terras indígenas, com o

objetivo de regularizar a situação na área, o que finalmente aconteceu. Vários meses antes havia começado o processo burocrático.

Foi desde a chegada à cidade que pude comprovar a generosidade e grande receptividade, assim como a curiosidade que por todo o de “fora” têm, de um modo geral, os Yawanawa. Um sentido do humor especial, que aliviou os momentos difíceis e contribuiu sobremaneira em fazer do trabalho de campo uma experiência prazerosa.

Em quinze de maio partimos de Rio Branco com destino à Taracá que é a cidade mais próxima da aldeia. Lá fomos generosamente acolhidos primeiro no local da OAEYRG (Organização de Agricultores Extrativistas Yawanawa do Rio Gregório) e depois pela família de Gildo e Geraldina Yawanawa, que nos ajudaram muito no tempo que ficamos na cidade.

Em dezoito de maio viajamos num pequeno avião monomotor até aldeia de Sete Estrelas (Katukina), onde radica a pista de pouso, e que foi o ponto de partida para chegarmos até Nova Esperança, a aldeia Yawanawa que fica a umas quatro horas de canoa (com motor de rabeta).

As viagens nos rios da área surtem sempre imprevistos; após a chegada em Sete Estrelas o motor que deveria nos levar até a aldeia Yawanawa ficou inutilizado pela desapareção da peça que o fazia arrancar. Começamos a subida varejando e depois caminhamos algumas horas até que no entardecer chegamos no Mutum, uma sub-aldeia de cinco casas comandada e fundada pelo velho Raimundo, que rapidamente nos agradou com sua hospitalidade e gosto pela conversa. Anterior líder do grupo e filho de Antônio Luiz, autêntico “big man” Yawanawa durante décadas, possui um vasto conhecimento e uma capacidade didática e criativa fora do comum. Ele se apresenta como “professor de sua cultura” sem que falte a verdade. O fato de não mais trabalhar intensivamente, pela sua idade e um reumatismo crônico, facilitava diálogos prolongados dos que ele gostava tanto quanto nós, já que não existia nem entrevistador nem entrevistado, pois tanta curiosidade tinha eu em saber coisas dos Yawanawa como ele em averiguar se onde morávamos tinha montanhas ou mar.

Raimundo apresenta outra característica que faz dele um informante privilegiado: falava um português fluente e sua língua obviamente com perfeição. Existe uma regularidade que relaciona a adscrição lingüística às faixas etárias. Os mais velhos se expressam num português precário e alguns simplesmente não o falam. Todas as pessoas maiores de trinta anos falam a língua Yawanawa, porém alguns adultos que têm entre vinte e trinta anos já não a falam ainda que em grande parte possam entendê-la. Entre os jovens e

as crianças, alguns nem entendem nem falam sua língua e só se expressam em português, outros, dependendo da ênfase que os pais fizeram em sua educação a falam perfeitamente¹.

Os contextos de uso variam bastante, além de falarem em sua língua para evitar escutas exteriores, algumas pessoas podem utilizar habitualmente no âmbito doméstico o português mas empregar o Yawanawa quando falam com os mais velhos ou em outras situações. Apesar de muitos indivíduos, por causas diversas como veremos no primeiro capítulo, procederem de grupos como os Sainawa, Shawanawa ou Rununawa não percebi diferenças dialectais importantes², embora estas línguas fossem muito parecidas entre si, o idioma era um elemento de socialização do exterior pois todos foram obrigados a falar Yawanawa. O antigo chefe Antônio Luiz não deixava suas mulheres forâneas ensinarem as línguas destas os filhos.

A língua do grupo que se estuda é habitualmente uma barreira difícil de franquear para o etnólogo, no meu caso não consegui aprendê-la. Seis meses não é tempo suficiente e o fato da maior parte das pessoas falarem português tornava difícil eu ficar insistindo que conversassem comigo em Yawanawa. Comecei recebendo aulas particulares de Fernando Luiz, um dos professores bilíngües. Todos os dias duas horas por dia me defrontava com uma língua da que eu nada conhecia e sem gramática nem dicionário que me pudesse orientar a aprendizagem se dificultava muito, também o professor, porque obviamente, não estava acostumado a ensinar sua língua através da escrita ou da explicitação de normas gramaticais. Nenhum trabalho deste tipo é tempo perdido mas o desânimo invadiu-me muitas vezes o constatar que não avançava na velocidade que desejava, apesar da paciência de meu professor que agüentava estoicamente minhas insistentes perguntas. O ensinança ao estilo que eu estava acostumado se mostrava incompatível com o que eles podiam me proporcionar; minha falta de memória auditiva cuidava do resto. Por esses motivos todas as informações na língua indígena requereram a colaboração de intérpretes bilíngües para o que contei com a ajuda inestimável de Raimundo, Fernando Luiz e Fátima fundamentalmente.

Na casa destes últimos passei a segunda etapa da pesquisa o que me abriu muitas portas aparte de fazer minha convivência mais integrada, já que no armazém, o primeiro

¹ Atualmente me parece existir uma preocupação em ensinar às crianças a língua Yawanawa, a família onde eu morava por exemplo, apesar dos pais habitualmente comunicarem-se entre em português falavam com seus filhos menores na língua indígena.

² No campo eu colocava fitas gravadas dos Yaminawa, com histórias ou músicas, que eles gostavam de escutar repetidas vezes. Pareciam compreendê-las sem muitas dificuldades, sobretudo os mais velhos.

lugar onde fiquei, o líder Bira³ dormia mas nenhuma família morava permanentemente lá e a moradia não era por isso muito convencional, funcionando mais como lugar para receber as visitas do que como um autêntico lar.

O acesso a alguns informantes não foi fácil, sem ter intimidade, sem conhecê-los e sem que me conhecessem era difícil entrar nas casas e come çar a perguntar; interromper suas tarefas, seria a minha pesquisa tão importante assim. Preferia que nossa boa relação continuasse a reunir muitos dados e mostrar-me insolente. Um certo pudor ao achar-me num espaço alheio com o qual não estava familiarizado impediu-me de ser mais incisivo no começo. Tudo ia vagarosamente.

A primeira entrevista com um dos pajés⁴, por exemplo, demorou quase dois meses a realizar-se, suas reticências amáveis dissuadiam com um sorriso minhas inúteis tentativas. O português de ambos era muito precário, sobretudo para acompanhar os temas nos quais eu estava interessado, ou simplesmente para compreender minhas perguntas, a solução, como sempre, chegou através da intermediação de um terceiro. No caso de Gatão ajudou-me primeiramente Raimundo pois aquele o respeitava muito já que lhe tinha cedido uma filha e como líder do local – Gatão mora no Mutum – possuía uma influência forte sobre ele. Vicente é o pai de Fátima e portanto sogro de Fernando Luiz. No momento em que passei a morar na casa destes Vicente nos visitava com freqüência o que facilitou nossa comunicação. O fato dela ou o próprio Fernando Luiz traduzir também contribuiu. Ele cantou grande parte das canções que incluo no capítulo terceiro. Através de Vicente também Gatão, pois são bem relacionados, passou a nos visitar e conversar com soltura freqüentemente.

Tanto Raimundo quanto Vicente e Gatão ficaram muito surpresos que um *nawa* quisesse saber todas essas coisas sobre as que eu perguntava e que nem sempre são saberes públicos. O xamanismo de que falo um pouco no terceiro capítulo, tem uma gestão principalmente egocentrada.

Após o estabelecimento dos missionários na antiga sede da aldeia, o seringal Kaxinawa, o xamanismo, a ayahuasca e as festividades públicas foram fortemente reprimidas até o ponto de terem de exercer suas atividades de curá quase às escondidas. Já

³ Quando chegamos Bira não estava casado e morava na mesma casa que fazia as vezes de armazém onde Darcy, sua irmã mais velha, cozinhava para ele.

⁴ O grupo tem dois pajés, Gatão e Vicente, reconhecidos como tais por todos. Uma terceira pessoa, Valdemar, filho do irmão de Vicente tinha um status ambíguo, não reconhecido por ninguém e qualificado de brincalhão, o vi rezar junto com Vicente e me falou a respeito de sua iniciação como pajé. Pérez (1999) fala dele no primeiro capítulo de sua tese que versa integralmente sobre o xamanismo Yawanawa.

antes de nós chegarmos a situação mudara, quando os adotamos como interlocutores válidos começou um processo de revalorização geral do conhecimento que eles especialmente possuíam⁵.

Aos poucos fui conhecendo os caminhos que ligavam umas colocações à outras e as pessoas que nelas moravam, e comecei a me movimentar sem precisar de ajuda para isso. Nova Esperança é o núcleo das grandes reuniões a onde todos se dirigem, e também onde fica o único posto de saúde e de rádio. Visitar às pessoas em suas próprias casas apresentou-se em alguns casos a única forma possível de entrevistá-las. Segundo avançava a pesquisa as informações foram se diversificando e transitávamos por todos os lugares com liberdade, às vezes íamos para que as mulheres nos pintassem, porque nos convidavam para comer, porque queriam escutar as músicas de *yama yama* Yaminawa que tínhamos gravadas ou apenas para conversar.

Durante os seis meses (18 de maio- 15 de novembro) que passei na área morei na sede principal e algumas semanas no Mutum. Porém visitei todas as colocações. No meio da pesquisa passei duas semanas em Cruzeiro do Sul repondo forças e uma semana na aldeia Shanênawa de Feijó, com uma comitiva de Yawanawa que foi convidada para participar de uma reunião intergrupar com fins político-festivos.

Minha relação com todos os Yawanawa foi mudando aos poucos de um respeito amistoso para uma amizade duradoura. Compartilharam tudo, até nos momentos onde a carência põe a prova a generosidade e a faz adquirir seu valor real. Eu tentei retribuir da minha maneira e a verdade é que nossas relações não foram satisfatórias somente naqueles momentos, elas perduram.

Na última semana de maio (1999) convidei Fernando Luiz Yawanawa para passar uma semana em minha casa em Florianópolis onde aprimoramos algumas informações. Foi nesse mesmo mês que comecei a escrita da tese após ter processado a informação que se relacionava diretamente com o tema da pesquisa.

⁵ Um exemplo foi quando nos interessamos pelas armas que Raimundo sabia fazer, técnica que aprendeu de seu pai. Encorajei-o para que preparasse algumas lanças, bordunas, arcos e flechas. Em um mês de trabalho fez mais de vinte peças seguindo os modelos tradicionais que requer como materiais a pupunha brava e taboca, linha de algodão, penas de papagaio e arara, desenhos de urucum com resinas para fixá-los na madeira, cera para tingir a linha e assentá-la nas armas.

Alguns comentários sobre os capítulos da tese

Um leitor acostumado à rigurosidade anglo-saxônica constatará nas páginas que se seguem vários tipos de desordens e, de certa forma, uma heterogeneidade dos materiais. Meu projeto inicial, quando ainda não conhecia os Yawanawa, era mais ordenado e com uma trama de disposição metódica que o trabalho de campo e minhas escolhas foram aos poucos erodindo. Acrescentou-se uma dilatação temática a um afunilamento quantitativo, pois pretendia fazer uma espécie de levantamento de “todos os rituais Yawanawa”. As informações sobre o mariri, as “festas de índio”, rapidamente caíram nos encontros intergrupais; as reuniões festivas numa miríade de etnônimos; os diversos nomes reapareceram na pesquisa sobre parentesco - Sainawa, Shawanawa, Ushunawa, Iskunawa, Katukina, Paranawa ou Rununawa, tanto vinculados à festa quanto à guerra, tema este último sobre o qual o projeto não incluía nem uma só palavra. Que fazer?, tinha duas opções, ou dedicar-me integralmente a um assunto aprofundando-o mais, porém sem dar conta das conexões entre a guerra e a festa e a dinâmica intertribal em geral, ou ampliar a temática às custas de arriscar-me a não saturar cada uma das partes.

Optei pela segunda opção por vários motivos, primeiro, tratando-se da pesquisa em uma tribo que não possuía registros etnográficos publicados me parecia interessante incluir na etnografia, ainda que limitada tematicamente, o maior número de dados possíveis melhor que concentrar os esforços num só aspecto. Além disso tratamentos concentrados da guerra ou do ritual já tinham sido feitos previamente (Townesley 1988; MacCallum 1989; Coffaci 1994), mas sem inseri-los unitariamente num mesmo campo semântico e desenvolvê-lo em profundidade como os dados Yawanawa me pareciam oferecer a possibilidade. Pensei que a novidade poderia explicar melhor alguns dos elementos que intervêm decisivamente nessa dinâmica fusão-fissão tão típica de grande parte dos grupos Pano. O ritual e a guerra, o veremos no último capítulo, chegam a se solapar dando ainda maior ambivalência à já tão falada aliança precária (d'Ans 1982; Townesley 1988).

Assim organizei os dados em duas seqüências: a primeira, cujo tema central é a guerra, começa com uma breve introdução que situa os Yawanawa hoje, alguns dados orientadores sobre a área, a geografia, seus “projetos” atuais e as algumas circunstâncias que rodearam minha estadia na aldeia.

O primeiro capítulo nos leva ao começo do século, onde sigo a difícil pista dos primeiros contatos dos Yawanawa com o homem branco⁶ através das narrativas que me contaram na aldeia os filhos dos protagonistas e dos poucos registros que os viajantes deixaram a respeito.

O segundo capítulo em sua primeira parte tenta mostrar dados concretos; valendo-me das diferentes histórias que rodeiam as oito esposas do antigo líder Antônio Luiz, abordo os diferentes conflitos que têm por protagonistas grupos afins para, após esta amostra do arsenal Yawanawa, começar uma discussão mais abstrata a respeito da noção de grupo ou tribo no contexto Pano e de sua influência na constituição de uma sociabilidade característica.

O terceiro capítulo continua os temas do segundo centrando-se agora nas figuras do chefe, do xamã e nos aspectos do conhecimento como base para uma atuação política.

O quarto capítulo retoma a guerra e a aliança como dois fenômenos coexistentes e examina a posição do cativo no sistema de relações intergrupais.

A segunda seqüência, cujo tema central é a festa, trata no quinto capítulo o ritual, primeiramente desde sua perspectiva sociológica, descrevo as diferentes fases do *uma aki* (festa da caiçuma): brincadeiras, danças, canções, o ritual do *yuina yunua* (carne por pamonha)... para mudar de materiais depois, no sexto, e estudar brevemente algumas narrativas que falam do caminho do céu: míticas, cosmológicas e biográficas que apresentam um firmamento a ritmo de mariri. Os últimos comentários tentam alinhar os fios soltos nas páginas anteriores.

Finalizo, no epílogo, com uma breve abordagem à inserção do mariri nas problemáticas mais atuais.

⁶ Trata-se obviamente do primeiro contato do que têm memória.

INTRODUÇÃO

Apresentação

Os Yawanawa são um grupo do tronco lingüístico Pano com uns quinhentos habitantes que moram na Terra Indígena do Alto rio Gregório (Alto Juruá) no estado do Acre, espaço que compartilham com seus vizinhos e parentes Katukina⁷ (Pano). A área compartilhada possui 92.859 hectares e foi a primeira a ser demarcada no Acre e sul do Amazonas (CEDI 1985/86:276). Demarcada em 1983⁸ foi registrada no Serviço de Patrimônio da União em 1986 e definitivamente homologada em 1991.

Os Katukina ocupam a parte norte das terras, a jusante, por onde os Yawanawa passam sempre que vão à cidade. Quando aparece a possibilidade de uma viagem aérea é utilizada a pista de pouso idealizada pelos missionários das MNTB, e fica na aldeia Katukina de Sete Estrelas, é também utilizada. Quando as relações entre Katukina e Yawanawa estão tensas a pista se constitui em fonte de disputas⁹ menores.

O contato mais antigo com o homem branco que os Yawanawa conseguem lembrar data aproximadamente da virada do século: primeiro os peruanos que os teriam empurrado até as cabeceiras do Gregório e cuja lembrança é muito fugaz; depois os brasileiros, de trato mais afável e com os que teriam se estabelecido definitivamente nos seringais do Gregório.

As correrias mais sangrentas os atingiram ainda como índios “bravos”¹⁰, o que não significa que a convivência posterior fosse completamente pacífica. Pelos relatos parece que os conflitos se focalizaram mais sobre indivíduos do que em ações indiscriminadas como as correrias ou outro tipo de agressões coletivas.

⁷ A partir de agora sempre que fale dos Katukina me referirei aos Katukina-Pano, a menos que especifique o contrário, e não aos grupos da família lingüística Katukina: Kanamari, Katukina (*Peda Djapa*) e Tucano (*Tsomhwák Djapa*) (Labiak 1997:29).

⁸ Dec No. 89.257 de 28/12/83.

⁹ Pouco depois de abandonarmos a aldeia me contaram que os Katukina, em teoria esporeados pelos missionários, mandaram uma carta às instituições pertinentes em relação a um conflito com a utilização da pista. Parece que os Katukina almejavam a possibilidade de cobrar uma espécie de pedágio pelo seu uso. Me disseram depois que o conflito solucionou-se pacificamente e que tudo tinha sido um mal-entendido.

¹⁰ Uma classificação que os Yawanawa fazem dos índios, comum na Amazônia, divide o conjunto em índios bravos e índios amansados ou civilizados. Os primeiros seriam os que não mantêm relações estáveis com os brancos ou outros índios civilizados. Os amansados seriam aqueles que mantêm relações estáveis e absorveram portanto alguns de seus costumes. Tem também a expressão “o índio que virou nawa” referida principalmente àqueles que rejeitam ou não mais se adaptam à vida aldeã: não sabem caminhar na mata, não comem adequadamente, não falam a língua Yawanawa... *Nawa* se utiliza atualmente para designar o homem branco.

Os Yawanawa como força de trabalho desempenharam serviços nos que eram especialistas pois além de muitas famílias trabalharem nas estradas de seringa, realizavam funções diversas como abrir colocações, efetuar o transporte fluvial, prover de alimento... trabalhos estes que contribuíam para o funcionamento do barracão.

Nos anos setenta a empresa Paranacre¹¹ (Paraná) de exploração agropecuária comprou abundantes terras no Acre, entre elas o território Yawanawa. Foi só na década seguinte quando o movimento indigenista, FUNAI e CPI-Acre principalmente, e os jovens líderes educados na cidade começaram as mobilizações, que conseguiram expulsar os patrões e a demarcação da área no ano 1983.

Após estes fatos, que coincidem aproximadamente com a expulsão dos missionários das “Missões Novas Tribos do Brasil” (MNTB), começa uma nova etapa na organização do grupo e na gestão dos recursos que tem sua eclosão em 1992 com a fundação da OAEYRG (Organização de Agricultores Extrativistas Yawanawa do Rio Gregório)

Os “projetos”

Afortunadamente os Yawanawa adotaram uma nova estratégia econômica adequada aos tempos modernos. Em vez de trabalhar sobre produtos que deixam uma margem de lucro mínima como a venda de feijão, arroz, borracha, buscaram alternativas mais rentáveis que permitissem a obtenção de benefícios maiores. Após várias tentativas frustradas como o cultivo de castanhas do Pará, a obtenção de óleo de babaçu, a venda direta de urucum nas cidades próximas com fins alimentícios ou um projeto fracassado idealizado pela FUNAI para convertê-los em madeireiros, surgiu a possibilidade de cultivar urucum, que já tinha um uso tradicional como matéria prima para desenhos, e vendê-lo uma vez secado e processado adequadamente para uma empresa norte-americana de produtos cosméticos (AVEDA) que também utilizaria a imagem dos Yawanawa como anúncio publicitário e demonstração da política “ecologicamente correta” de seu trabalho. Por exemplo, publicou-se um breve artigo sobre os Yawanawa na revista que serveu para divulgar os produtos.

A meu ver o saldo desse trabalho foi bastante positivo, ainda que não isento de dificuldades e alguns inconvenientes, sobretudo nos primeiros anos de sua implantação

¹¹ Rio abaixo, já fora da área indígena, pode-se ver a placa da Paranacre como proprietária daquelas terras.

quando o grupo não conhecia bem essa nova destinação do urucum que requer períodos de um trabalho e processamento ao que não estavam acostumados.

Economicamente os Yawanawa são atualmente, pelo menos no Acre, um dos poucos povos que dispõem de placas solares e um sistema de baterias recarregáveis que permite a cada casa, incluído o posto de saúde, ter uma pequena luz elétrica. A AVEDA deu também vários microscópios com os quais um agente de saúde, preparado para essa função pelo FNS (Fundação Nacional de Saúde), faz as análises das provas de malária. Dois jovens índios Yawanawa que moravam na cidade – Joaquim em Rio Branco, Anedina em Tarauacá – foram bolsistas por vários meses para estudar inglês nos Estados Unidos e poder, assim, se comunicar diretamente com os representantes da empresa. Também várias remessas de dinheiro entraram na conta da OAEYRG que foi administrado nas necessidades que os Yawanawa consideraram prioritárias sem ter intermediários que decidissem por eles. A organização conta atualmente com uma casa em Tarauacá que é a sede da OAEYRG.

Todavia, este não o único “projeto” em que os Yawanawa estão inseridos, outros contratos, com uma empresa brasileira (Couro vegetal Amazônia S.A.) e uma francesa (HERMES), provêm de importantes bens o grupo. O trabalho aproveita a familiarização dos indígenas no trabalho da seringa consistindo na produção de lâminas de couro vegetal utilizadas para a elaboração de agendas, chapéus, bolsas...

Saúde

Um dos maiores benefícios obtidos em retribuição pelo trabalho foi o compromisso de atendimento médico feito pela HERMES e o envio de uma quantidade abundante de medicamentos. Este é um ponto importante, já que a FUNAI não fornece um atendimento direto na área que fica muito afastada da cidade e a um dia de canoa da aldeia Katukina de Sete Estrelas onde se encontram os missionários.

O tema da saúde e a atividade missionária (MNTB) não está isenta de polêmicas e situa-se dentro de um contexto político mais amplo, complexo, e a meu ver, um pouco penoso. Várias vezes enquanto estive no Gregório acompanhei os Yawanawa à aldeia Katukina e fiquei com eles lá, vi o atendimento que alguns Yawanawa receberam dos missionários por problemas de saúde e observei certa reticência convertendo um problema de saúde, às vezes grave, em um jogo de negociação. Não posso dizer porém, que em minha presença negassem o atendimento. Alguns depoimentos contudo, me deixaram claro

que há uma politização da doença por parte dos religiosos, que sabem perfeitamente a sujeição que cria depender deste tipo de atenção em um lugar onde não há outras opções e o tempo requerido para o atendimento, muitas vezes, se constitui em uma questão de vida ou morte.

Para dizer a verdade é só em circunstâncias especiais que os Yawanawa solicitam a ajuda missionária, já que o grupo conta com vários agentes de saúde, preparados desde finais dos anos oitenta, para diagnosticar as doenças comuns que a vida na floresta tropical implica, e na administração adequada de remédios industrializados.

As pessoas que atendem no posto de saúde têm todos em torno de trinta anos: Mariazinha, filha do velho Raimundo, foi instruída como enfermeira realizando práticas em um hospital da cidade; Antônio irmão dela é o responsável pelas análises com o microscópio que permite diagnosticar a malária; Duduel, sobrinho (*pia*) do líder Bira, recebeu igualmente vários cursos de capacitação geral. Além deles, os mais velhos contribuem com seu conhecimento xamânico e de plantas e outras pessoas assistiram a alguns cursos e em caso de emergência ajudam também.

Uma análise extensa da situação da saúde na aldeia Yawanawa se encontra em Pérez (1999).

A cidade

A situação dos índios que viajam à cidade, em geral, não é nada fácil, tudo muda em um lugar onde o que se quer deve-se comprar e que não provê nem de alimento, como a mata o faz, nem permite realizar as atividades que estão acostumados na aldeia, porém, a cidade exerce uma espécie de atração fatal pelo seu movimento e novidades, lá tem televisão, cachaça, ruas, muita gente, atrações que por outro lado não demoram muito a enjoar.

Os Yawanawa possuem uma certa infra-estrutura na cidade de Tarauacá¹², que é a que freqüentemente visitam e a mais próxima também, aí se localiza a sede da OAEYRG e moram várias famílias Yawanawa. Gildo e Geraldina, que atentamente nos acolheram naqueles primeiros dias de maio, ajudam muitas vezes na recepção das pessoas que

¹² Cruzeiro do Sul, Einurepé, Feijó e Rio Branco são outros pontos de visitas mas não tão freqüentes. Rio Branco, pelos cursos de formação de agentes de saúde e professores que lá acontecem e por ser a capital do Estado recebe bastantes visitas também, sobretudo das lideranças e esses especialistas em formação. Quando a estrada está fechada, a maior parte do ano, o acesso a ela só é possível em avião.

chegam da aldeia ou as que se dirigem a ela, a hospitalidade aldeã não pareceu-se perder na cidade. A família do velho Raimundo Luiz também possui uma modesta casa que acolhe os parentes que para lá se deslocam quando necessário. Casada com Zé Correia um líder Yaminawa, Lúcia Yawanawa - filha de Raimundo – também pode receber algumas pessoas se for preciso.

A relação com a cidade é ambivalente, ao mesmo tempo que possui apeteceíveis atrativos, entre outros o de romper algumas etapas de monotonia aldeã, me parece igualmente cansar rápido. A impossibilidade, por uma questão econômica, de aproveitar determinadas opções que a cidade proporciona também é um fator a ser considerado.

Além de tudo isso, é claro, a cidade converteu-se, para um grupo que tem mais de um século de contato com o homem branco, em uma referência imprescindível para a obtenção de mercadorias que são de uso cotidiano tais como: roupa, alimentos (sal, café, açúcar e leite em pó fundamentalmente), munição, pilhas, facões... e agora que têm oportunidade, em um centro de consultas médicas, para onde, por exemplo, se dirigem algumas mulheres que preferem dar à luz na cidade.

Nova Esperança e seus contornos

Nova Esperança, o principal núcleo Yawanawa, está situado na cabeceira do rio Gregório que corre em direção noroeste, situada no meio do caminho entre o limite norte da área (um pouco abaixo da aldeia Katukina de Sete Estrelas) e o limite sul à nascente do rio, habitada no seu limite por brancos (colocação América) que mantêm boas relações com os índios.

Entretanto, Nova Esperança, ou o Jabuti como também a conhecem, que é o centro principal onde mais pessoas moram e onde se encontra o único posto de saúde e de rádio, não é a única colocação. Várias outras se estendem rio abaixo:¹³ O Cumaru, onde mora a família de Manel Pequeno; as Limas onde moram em uma colocação a família do velho Arabú¹⁴ e à outra margem do rio a família do velho João; o Mutum, onde moram várias famílias, lugar liderado pelo velho Raimundo Luiz, antigo líder do grupo, e cujos filhos ocupam alguns postos de importância na gestão geral da aldeia: Antônio é o microscopista,

¹³ Só quatro famílias moram rio acima, muito perto de Nova Esperança sendo realmente apêndices desta: a família do velho Alderico, do velho Pereira, de Moacir e de George.

¹⁴ Arabú (80) é o branco mais velho da área e foi “empregado” do chefe Antônio Luiz com o que mantinha boas relações. Ele trabalhou em outros seringais até que casou com uma mulher Arara e se estabeleceu no seringal Kaxinawa, antiga aldeia dos Yawanawa no Gregório, há uns cinquenta anos.

Mariazinha agente de saúde, Sales dirige parte dos trabalhos na ausência do líder e Maria Júlia é a esposa do líder Biraçi Brasil. Quando fui embora esta última e seu filho mais novo, Paulino, estavam fazendo os cursos de capacitação para professores. Outro filho dele que morava em Rio Branco e atualmente se encontra nos Estados Unidos é um dos principais contatos dos Yawanawa com a sociedade nacional; o Escondido, onde moram várias famílias e cuja organização depende principalmente do velho Luís e de Chicó, ambos irmãos de Raimundo, conta com escola própria e prevê também a construção de um posto de saúde; o Tibúrcio, onde moram várias famílias e cujo homem principal é um Katukina (Varinawa) casado com uma mulher Yawanawa. É a colocação mais próxima da aldeia Sete Estrelas (Katukina).

O Gregório é um rio de pequeno/médio porte com o traçado bastante sinuoso e uma variação pronunciada do volume de água. O clima da área, como o de toda a região, é tropical úmido, com duas estações bem definidas: A época de chuvas (outubro-abril) e o verão quando chove menos (maio-setembro). As oscilações do rio seguem logicamente o regime pluviométrico, decorrendo lentas, limpas e muito baixas no verão o que possibilita largas caminhadas a pé pelas praias que ficam descobertas permitindo sem esforço sua passagem de um lado a outro¹⁵; com uma cor marrom turbida e de ritmo agitado entre os meses de outubro e abril quando o volume de água cresce fazendo possível a navegação de embarcações de médio porte (várias toneladas); dificultada então, pelos numerosos restos de vegetação, incluindo árvores de grão tamanho como samaúmas ou mulateiros, que o aumento das águas invadindo as margens, introduz no rio, e impedindo a passagem de uma margem a outra a não ser com canoa. Nesta época os caminhos que ligam as colocações ficam praticamente inviáveis, a lama e a vegetação os fecham. A época dos grande mariris (festas) é o verão.

São várias as formas possíveis de aceder á aldeia Yawanawa, as cidades mais próximas são Tarauacá e Cruzeiro do Sul unidas pela BR-364 que as liga com Rio Branco, a capital do Estado. Em Cruzeiro do Sul o avião das MNTB faz o vôo até a aldeia Katukina que é onde se acha a pista de pouso, em Tarauacá há um avião (monomotor) que realiza a viagem demorando uns 40 minutos.

A outra opção é a castigada estrada que cruza o Gregório em São Vicente e que com as chuvas fica absolutamente impraticável só transitada de carro entre os meses de junho e setembro. As caronas, quando possíveis, são constantes e reduz o trajeto São

¹⁵ Refiro-me ao curso alto do rio, aproximadamente da aldeia Katukina até a nascente.

Vicente-Tarauacá a pouco mais de três horas e São Vicente-Cruzeiro do Sul a cinco horas. Na maior parte dos meses em que os carros não circulam a viagem a pé se converte num agônico sofrimento, sobretudo para os mais velhos, que demora até Tarauacá uns quatro dias, embaixo de chuva, com lama até o joelho e muitas vezes com carga nas costas¹⁶.

Existe mais uma demorada opção que é seguir de barco o curso do rio Tarauacá até a cidade de Einurepé, remontar o Juruá até onde o Gregório deságua e aí subir o Gregório até a aldeia. De motor o trajeto Tarauacá-Einurepé demora três dias e o restante Einurepé-Nova Esperança, oito. Não foi só uma vez, obrigados por problemas de doenças, que os Yawanawa fizeram essa viagem até o hospital de Einurepé.

Da aldeia Katukina se pôde chegar caminhando até Nova Esperança e ainda mais acima, porém as primeiras três horas de caminho (Sete Estrelas-Tibúrcio) discorrem sem trilha aberta sendo necessário em algumas ocasiões rastejar-se pelo chão entre os espinhos para continuar um caminho que só os nativos conseguem observar. Uma vez no Tibúrcio o caminho até Nova Esperança, que passa pelas colocações que já mencionei, não é muito difícil, pelo menos no verão e uma vez familiarizado o entorno, e demora a bom passo umas quatro horas, não há relevo digno de menção e os únicos perigos são os espinhos e a possibilidade de se encontrar com alguma cobra ou pisar alguma arraia nos trechos que é preciso cruzar o rio. No verão às vezes se impõem pequenos desvios já que na época de roças (agosto-setembro) os paus caídos podem cortar as trilhas o que, quando não se conhece bem o terreno, pode entranhar o perigo de se perder mata.

Nova Esperança, rio acima, se alça na margem direita acima de um barranco de forte pendente, erodido pela chuva e sem vegetação que deixa ao ar uma terra de aparência e textura argilosa. É uma aldeia de recente construção, quando eu cheguei em 1997 os Yawanawa estavam há cinco anos lá, porém algumas famílias habitaram o lugar uns anos antes por conflitos que surgiram na antiga sede e motivaram seu deslocamento voluntário. O projeto dos jovens líderes de unir o grupo, que nos anos oitenta tinha várias famílias dispersas entre outras tribos e nas cidades próximas, e começar um novo projeto de unificação e trabalho, estimulados também pelos acordos com as empresas que já relatei e a demarcação da área, foram causas determinantes para reunir os Yawanawa como agora se encontram.

¹⁶ Contaram-me o caso de um velho Katukina que morreu fazendo essa viagem que desencoraja a muitos aposentados a se deslocarem na cidade para cobrar seu reduzido salário. Infecções pelas feridas nos pés, gripes, pneumonias e outras doenças são comuns para os que enfrentam o desafio que não são poucos, incluídas mulheres e velhos.

er um dos elementos da nova etapa, o “chapéu de palha”, uma
centros de diâmetro sem paredes, que sustenta um grande e alto
te pilares de madeira unidos por bancos corridos para se sentar. Os
bam uma armadura octogonal. A construção foi pensada pelos
lice público de reuniões festivas e políticas se inspirando na “taba”
ine Eco-Rio. Lá se realizaram a maior parte dos mariris, alguns
fe- políticas de importância geral. O lugar fica no meio do terreiro,
per- minhho que leva ao rio. É um espaço eminentemente público.

ficamos no armazém onde o líder também morava. A casa tinha
que- tradia e um, e mais próximo da entrada, onde estava o rádio que
que- comunicava com o mundo exterior, e uma sacada perto deste
que- em se reuniam para escutar as novidades ou discutir qualquer tipo
de- entre eles tinha um forno de barro onde a irmã de Bira
com- para ele e para os. No meio de nossa estadia a irmã de Bira
ma- de o depósito de para a casa que esta deixou. Bira foi morar na
cas- de sua esposa estava construindo nesse momento enquanto ele
nã- ra. Nós fomos convidados por Fernando Luiz, onde ficamos até o
fina- m com ele, seu irmão Zé Gomes, no tempo em que permaneceu
so- no casal.

ção moram nas grandes malocas que reuniam a um cabeça de
fam- conseguia reunir em volta de si, genros, noras, filhas casadas ou
so- e se era suficientemente forte, irmãos, filhos casados e inclusive
pare- de seus filhos. Mais adiante veremos que a norma de
uxor- te em um jogo político de maior abrangência que pode fazer,
con- um filho do nome Raimundo, que se opte por uma residência
vir- so é eminentemente bastante para fazer seu filho ficar e atrair sua
esp-

as seguem o modo dos regionais, construções sobre pilotes que
pos- e serrar e cobertas de palha, de madeira serrada cobertas de palha
ou de uma única divisória para o quarto onde os donos dormem e o resto

¹⁷ A norma é uxorilocal. O homem deve acompanhar sua esposa e morar com seus
sogros. Quando souberam definir muito bem, uns diziam um ano, outros até que nascesse
o primeiro filho em que construiriam uma casa própria. Durante esse período o genro
deve fazer serviços vários como a construção de casa, prover de alimento, ajudar na
elaboração

sem divisões fechadas, uma espécie de quarto amplo sem móveis onde se reúnem os visitantes sentados no chão ou nas redes, e uma parte reservada à cozinha já no limite com o exterior onde são tratados os animais. Algumas casas apresentam divisões fechadas, podendo ter três ou quatro quartos, principalmente as feitas com tábuas serradas.

É claro que Nova Esperança é uma aldeia com ar de “comunidade” que não se corresponde com os padrões tradicionais de habitação “*nawa*”. Em uma área reduzida, seu núcleo e sem incluir a escola, o posto de saúde... encontram-se onze casas, precisamente pela dissolução das malocas. Porém algumas casas grandes congregam não só famílias elementares, o casal e seus filhos, podendo reunir filhas casadas, os filhos destas, os genros e as vezes irmãos do dono também.

O padrão de assentamento do núcleo aldeão forma uma espécie de elipse irregular cujo centro é o campo de futebol que, muitas tardes, reunia primeiro as crianças e depois os jovens e adultos – incluído o antropólogo - aficionados a este esporte.

O cotidiano

Não se pode dizer que o cotidiano aldeão Yawanawa se ajuste aos modelos idealizados da perigosa e aventureira vida na floresta. O “anthropological blues” parece por momentos cair na “sonata antropológica”. Seria difícil descrever o dia a dia sem sucumbir às banalidades, sobretudo quando não se tem a arte de Neruda que extrai poesia até das cebolas, outras etnografias mais proclives a esse sentimento já o fizeram (Siskind 1973) e seus dados se ajustam bastante bem aos meus. Este sentimento não se refere só ao antropólogo, acostumado ao movimento da cidade, senão que também me parece refletir uma sensação nativa. Múltiplas ações visam romper essa teia de aborrecimento: as pescarias coletivas, as brincadeiras, o mariri, o forró, as grandes caçadas, o cipó, as histórias noturnas, as prolongadas tertúlias femininas à beira do rio, as visitas e continuo movimento das pessoas pelas diversas colocações, as reuniões no entardecer em volta do rádio ou inovações esportivas como o futebol ou o caratê¹⁸.

Não tenho muito claro se estas ações pecam de um baixo rendimento performático ou se os antropólogos que trabalham com grupos Pano não tiveram interesse ou não souberam passá-lo ao papel. Contudo, há um elemento bastante simples sempre presente para animar e entreter: a palavra. É difícil achar uma etnografia sobre um grupo Pano que

¹⁸ Um jovem (25) Yawanawa que morou na cidade vários anos é faixa laranja de caratê e algumas tardes por semana vários jovens recebiam autênticas aulas desta prática.

não ressalte um senso do humor especial e que, para dizer a verdade, o invade quase todo, até as sessões de ayahuasca relacionadas com a cura, pelo menos de doenças que não sejam muito graves. Converteu-se quase em um padrão começar estas reuniões lembrando fatos curiosos como as diferentes loucuras do pessoal após a má “digestão” da beberagem. Qualquer reunião, qualquer visita, qualquer ação, qualquer conversa, são invadidas pela brincadeira, pela observação aguda, pelo golpe de humor certo que faz rir até o objeto do riso. Não por casualidade, como veremos no sexto capítulo, o além Yawanawa é um mariri bem peculiar. As longas viagens no rio, três ou quatro dias remando embaixo de chuva, ou pior, embaixo do sol abrasador, não só não conseguem diminuir o humor senão que o incrementam, qualquer motivo vale.

De manhã bem cedo pode começar o dia com o som de algum aparelho de rádio excessivamente alto, canais evangélicos principalmente, às vezes quando ainda está escuro. O casal se mobiliza falando, vozes ainda roucas. Conforme o dia começa se iniciam as visitas ao rio ainda frio, a primeira atividade da manhã: reunir-se em algum ponto comum, habitualmente onde o chefe está. Quebrar jejum como se possa, se possível com algum tipo de carne se sobrou alguma coisa – poucas vezes sobra¹⁹ -, mandioca, caiçuma ou frutas (bananas, mamão...), pode ser só café, talvez alguns ovos ou um jabuti se alguém trouxe. Quando na casa do líder não há nada ele se encarregará de solicitá-lo a outros e depois redistribuí-lo. A comensalidade é um momento feliz principalmente quando se dispõem dos alimentos mais prezados: a carne (anta, queixada, veado, macaco...) e a macaxera, ou quando a abundância permite compartilhar mais além das partilhas usuais entre parentes próximos; se é a mulher quem reparte, são as crianças que levam os pedaços indicados ao lugar certo, e os homens os que congregam, cujo epítome se vê bem representado na voz do chefe: “Miguel *uisapu!*”(vamos!), “Bene *uisapu!*...” que usualmente se encarrega de ir nomeando às pessoas que se incorporam à comida numa ordem preestabelecida.

Aquele que mais dá deveria ser em teoria o que mais recebesse pois se cria uma dívida diferida que tem de ser saldada. Quando um homem quer uma moça a opinião dos pais tem prioridade a respeito, ele caçará para seus futuros sogros mostrando o interesse pela mulher. Se é o pai de uma mulher o que quer que ela case com um determinado homem a aconselhará nas condutas rituais como veremos no quinto capítulo que se focaliza neste tipo de relações, será ela quem pedirá ao pretendido uma peça de carne em troca de pamonha.

¹⁹ A diferença dos seringueiros e regionais os Yawanawa não armazenam carne salgando-a e defumando-a. Quando se tem muito se come muito, quando se tem pouco se come pouco.

Mas estamos adiantando conclusões, que mais acontece no diário Yawanawa? Sem dúvida a resposta segue duas divisões básicas segundo seja a adscrição de gênero e a faixa etária do indivíduo. A mulher é a responsável por prover de alimentos da roça, cozinhar, limpar a casa, lavar a roupa, trazer água do rio, tecer a palha para os tetos, construir os fornos de barro, cuidar das galinhas, coser... O homem se ocupa de seus instrumentos de trabalho, o terçado e a espingarda fundamentalmente, provê de carne, pesca, recolhe pupunha, trabalha nas estradas de seringa... As crianças vão à escola e já a partir dos quatro anos se encarregam dos irmãos mais novos, sobretudo as meninas, levando-os de um lugar para outro, ficando com eles enquanto a mãe não se encontra em casa, colocando-os para dormir na rede... a partir dessa idade já ajudam a lavar a louça, passar pano na casa ou outros serviços suaves. O divertimento porém é contínuo: lavar a louça no rio é um bom motivo para brincar na água.

Os meninos começam um pouco mais tarde com suas respectivas tarefas. Eles não se encarregam das coisas da casa nem dos recém nascidos, não carregam água, nem lavam a louça. Se alguma coisa fazem os menores de dez anos é pescar com linha e anzol ou ajudar quando é o tempo das plantações. Basicamente passam o dia brincando, jogando futebol, espantando os bois...

Os mais velhos continuam na medida do possível com suas ocupações habituais. Os que ainda podem caçar e não têm ajuda suficiente para deixar de fazê-lo vão atrás de algum tatu, continuam ajudando nos engenhos de cana, nas plantações, sua palavra tem peso nas reuniões políticas. Com elas acontece a mesma coisa: o duro trabalho da roça cessa e os mais leve de alimentarem as crianças, cozinhar... continuam.

Com a implantação da escola ou o posto de saúde apareceram novas atividades a serem desempenhadas. No mês de setembro dez pessoas, homens e mulheres, se encontravam na cidade de Tarauacá nas aulas para formarem-se como professores. Na aldeia é um aspecto que cada vez tem mais importância: as merendas escolares são às vezes um motivo válido para reunir um bom número de pessoas em torno da escola. Os que se dedicam a este serviço dispõem de turnos adequados para não ter de parar suas atividades particulares.

As pescarias

Há algumas atividades, como já comentamos, que se constituem em momentos de descompressão do ritmo diário, as pescarias são uma delas. Com razão Coffaci (1994) coaduna no mesmo capítulo elementos que a primeira vista poderiam parecer demasiado heterogêneos: pescarias (com tingui no rio), ritos (jogos e brincadeiras) e festas (forró). Alguma vez os Yawanawa qualificaram as pescarias como “*festas de comida*”.

Primeiramente dizer que existem vários tipos de pescaria, eu destacaria: as pescarias em lagos utilizando venenos fortes, leite de açacu, uma grande árvore cujo látex é ainda mais forte que o timbó²⁰ mais utilizado nas pescarias fluviais; as pescarias com timbó que precisam a introdução dos corpos no rio e que acontecem no verão quando este está suficientemente baixo²¹ para permiti-lo; as pescarias de mergulho rio abaixo onde o Gregório se alarga e os peixes obtidos podem chegar a pesar mais do que uma pessoa; a pescaria moderna usando tarrafá²²; a pesca com bolinha para a qual precisam poucas quantidades de tingui dando-lhe forma de pequenas bolas recobertas com massa de farinha de mandioca que se jogam nos lugares onde se acumulam os paus ou onde se suspeita ter peixe, que asfixiados, são rematados com os facões ou azagaias; pescarias de verão, como a anterior, onde habitualmente dois indivíduos mergulham e com bicheiro pegam pequenos peixes; a pescaria com anzol e linha ocupa fundamentalmente as crianças (menores de quatorze anos) e visa peças menores.

Estas três últimas formas não têm outro fim a não ser a obtenção do alimento justo, para salvar o dia do jejum. Mulheres e crianças podem assumir as opções de pescar com bolinha ou anzol e linha em situações de carência alimentar.

²⁰ É o termo regional que designa o veneno que se extrai dum arbusto que é plantado perto das casas e que se utiliza fundamentalmente nas pescarias de verão.

²¹ O rio Gregório apresenta oscilações grandes no volume da água que transporta, tendo seu mínimo no verão nos meses de junho-julho quando só é navegável por embarcações de escasso porte e sem motor e seu máximo no inverno nos meses de dezembro-janeiro, sendo possível percorrê-lo com batelões de tamanho médio e quando já não mais se pode transitá-lo caminhando pelas praias completamente inundadas – realmente desde o mês de outubro o transporte sem canoa entre as diferentes colocações se dificulta, pois a chuva começa a prejudicar os caminhos e não existe a possibilidade de atravessar o rio. Este incômodo e repentino fato impediu a realização de uma pesquisa mais aprofundada em colocações diferentes do Mutum ou Nova Esperança sedes principais junto com o Escondido. Espero no futuro resolver essa limitação.

²² Pequena rede de pesca, circular com chumbo nas bordas e uma corda ao centro, pela qual o pescador a retira fechada da água, depois de havê-la arremessado aberta. (Dicionário Aurélio eletrônico).

Por outro lado a tarrafá tem outra utilidade diferida já que dá a possibilidade de emprestá-la a outra pessoa que após a sua utilização deve compartilhar os peixes obtidos, de forma parecida a circulação de espingardas que nem todos possuem. O preço de uma espingarda usada na cidade de Tarauacá ronda os 200 reais o que a faz um bem escasso e muito prezado, porém existem muitas mais espingardas que tarrafas pois a carne é o alimento por excelência e mais apreciado.

A pesca com tarrafã é cada vez mais utilizada pois requer relativamente pouco esforço e o tempo necessário para uma produtividade imediata é mínimo, também não é obrigado a descer muito o rio já que não precisa lugares muito profundos para ser usada. Contudo são poucos os que possuem a ferramenta dado seu alto preço para os parâmetros nativos – por volta de oitenta reais. Nas viagens da aldeia até São Vicente, o ponto em que a estrada cruza o rio, que demoram quatro dias em canoa sem motor, a tarrafã é o melhor meio para obter o alimento pois pode-se usar de dentro da própria canoa e requer pouco tempo de execução.

Nestes trajetos se aproveita também para pescar de mergulho já que é rio abaixo que se encontram as maiores peças e que podem proporcionar carne suficiente para levar à cidade e vendê-la ou se alimentar dela lá por vários dias se a pesca tiver sucesso. O problema deste tipo de pesca é que são poucos os homens que enfrentam as profundidades de um rio onde os perigos de achar cobras, jacarés ou poraquês aterrorizam a maioria. Por outro lado se encontrar cara a cara, embaixo d'água, com peixes que podem pesar mais do que um homem e arremeter contra ele na escapada não é visto como um prato de bom gosto. Este tipo de pesca oferece a possibilidade de constituir autênticos especialistas e é muito prestigiada, até o ponto de se enfatizar a competição e se narrarem histórias que lembram pela sua forma às habituais conversas sobre caça.

As pescarias de verão no rio quando se utiliza o timbó têm, aparte de um interesse lógico pela sua produtividade, uma função lúdica também, ao reunir grande parte do grupo em volta de uma tarefa comum rodeada de brincadeiras em sua preparação e após sua conclusão.

Aquelas em que eu participei começaram todas cedo quando os homens de manhã iam recolher o tingui, quando o local de pesca ficava um pouco longe da sede Nova Esperança, umas horas rio abaixo, se descia em canoa e o veneno era socado perto do lugar. No chão, a facão, se improvisavam buracos de um metro de diâmetro e uns trinta centímetros de profundidade ou se reutilizavam os que já outras vezes tinham feito nesse mesmo lugar, nos buracos se depositava o tingui para ser machucado por vários homens com maças de madeira, algumas também reutilizadas outras feitas para a ocasião, até que sua coloração verde escurece-se bem.

A divisão de trabalho por gênero se mantém desde o começo até o fim, primeiramente na viagem de canoa os homens remam e as mulheres achicam a água, enquanto os homens golpeiam o tingui as mulheres sentadas fazem as cestas que mais tarde deverão se encher de peixes, este momento estabelece também o tempo das brincadeiras

separadas onde os homens brincam entre si e as mulheres entre elas, comentários vários sobre as formas corporais, a força, lançamento de barro nos genitais... as mulheres, sentadas, mais perto do rio, os homens, em pé, mais introduzidos no mato.

A diferença se mantém no momento em que os homens escolhem o lugar onde colocar o veneno, o padrão segue bastante bem a descrição que, em termos mais gerais, Lévi-Strauss fez no volume primeiro das mitológicas,²³ se bem que as mulheres pegam peixes vivos com o facão e não só os recolhem, estas se situam rio abaixo com as cestas e eles rio acima com os instrumentos melhores (zagaias) para a pesca, elas também nunca mergulham embaixo dos paus, atividade eminentemente masculina. É após a pesca, quando as mulheres carregam o produto da mesma ou quando é depositada nas canoas enquanto o tratam, que a brincadeira volta a opor complementarmente os gêneros e não mais a segregá-los.

As pescarias nos lagos é a modalidade que consegue mobilizar maior número de pessoas. Podem demorar dias, o primeiro para alcançar o lugar e ajeitar o local, o segundo para pescar, limpar o peixe e consumir parte dele, e o terceiro para o regresso.

Na ida os homens vão pescando com tarrafá ou bicheiro já com tom de brincadeira. Uma vez escolhido o lugar e feita a limpeza do terreno as famílias se instalam seguindo os parâmetros da aldeia porém a própria situação espacial promove uma troca mais fluida, reuniões para brincar de baralho, compartilhar a comida, escutar o rádio... Estas pescarias são momentos aptos para o namoro e o anúncio de casamentos inclusive, possivelmente por este mesmo motivo era antanho uma atividade de confluência inter-grupal.

Nem o trabalho na roça, nem a caça que é vista de uma forma muito mais ambivalente, possuem o toque lúdico-festivo das pescarias. Só as caçadas rituais que examinaremos no capítulo quinto seriam comparáveis.

²³ *“La técnica de la pesca respeta también la complementariedad mítica, puesto que los hombres y las mujeres satisfacen funciones distintas. Los primeros tienen un papel activo, preparan y manipulan el timbó y hacen frente a los peces vivos. El papel de las segundas es pasivo; consiste en agruparse río abajo para esperar la llegada de los peces muertos arrastrados por la corriente y que las mujeres se limitarán a recoger”* (Lévi-Strauss 1996:274).

O final do dia

À tarde é o momento do posto de rádio, lá se reúnem homens e mulheres que comentam os fatos do dia e recebem notícias do mundo exterior: quando chega alguém da cidade, como se encontra o parente que está no hospital, as notícias dos “projetos”...

É um momento especial também porque os homens que foram caçar e não obtiveram um sucesso rápido podem voltar pouco antes do sol desaparecer. Se tiveram sorte uma janta geral, não só restrita ao círculo de parentes habituais, pode fazer da noite uma hora especial de reunião.

De qualquer forma a noite acostuma chegar tranqüila, em volta do fogo. Os movimentos das pessoas que circulam entre as casas clausuram o dia. A menos que uma reunião com cipó ou um mariri a transformem num bulir contínuo.

A GUERRA

CAPÍTULO I - O CONTATO: ENCONTROS E DESENCONTROS

*“Assim, não pareceria tão ingênuo da parte de Júlio César Arana defender-se alegando, sob a pressão dos interrogatórios da Comissão Seleta da Câmara dos Comuns, que ‘essa palavra ‘conquistar’, pelo que me disseram em inglês, soa muito forte. Nós a empregamos em espanhol para atrair a uma pessoa, a fim de conquistar sua simpatia’... O objetivo de uma conquista prosseguia Arana, é distribuir mercadorias e equipar expedições tendo em vista a conversão dos índios a um sistema de escambo – dar-lhes mercadorias em troca de borracha: ‘Outro termo empregado para isso é a palavra *correria*’ ” (Taussig, 1993:46).*

O encontro com o homem branco

O ardil de Arana, comerciante e nexa de união da exploração do Putumayo e a companhia de borracha peruana, para se evadir das acusações do tribunal de explorar indevidamente o capital humano – pois o outro capital parecia saber explorá-lo muito bem – na região de Putumayo (Colômbia), acusado por testemunhas de organizar torturas e correrias que visavam a obtenção de escravos e o assassinato dos que recusassem a se submeter, aproveita, não sem certo descaro, a ambigüidade da história colonial contemporânea. Desde a aparição, na área que os Yawanawa ocupam, dos caucheiros peruanos primeiro e dos seringalistas brasileiros depois até a atuação dos movimentos indigenistas governamentais e não governamentais, a relação do mundo indígena com o mundo não indígena dificilmente poder-se-ia descrever de uma forma linear.

O ponto zero em que se decidiu não mais fugir para as cabeceiras dos rios e “se entregar” é datado na virada do século quando Antônio Luiz²⁴ e seu primo, ainda meninos, aventuraram-se a descer o rio Gregório e aparecer no barracão dos brancos. Esta

²⁴ Antônio Luiz será protagonista de múltiplas referências ao longo desta tese, além do papel importante que como líder dos Yawanawa teve quando vivo, ainda continua sendo um ponto de referência para o grupo. Quando criança, fez o contato definitivo com os brancos e se constituiu num autêntico “*big man*” da área, assumindo a chefatura e a direção dos índios no trabalho da seringa durante décadas. A morte lhe sobreveio, segundo os cálculos nativos, com 116 anos, em bom estado físico ainda pois caminhava por seu próprio pé e não tinha perdido a fortaleza que o caracterizara durante toda sua vida e com a qual até hoje é lembrado.

primeira aproximação²⁵ realizou-se através de uma comunicação alimentar, os dois meninos levando um veado, os brancos oferecendo a exótica farinha. O fascínio começou por intermédio de outros grupos que já possuíam relação com os *nawa*²⁶ e mostravam alguns de seus bens; nas festas intertribais disparou-se a curiosidade:

“mariri parou todinho para todo o mundo ver aquele chapéu, todo o mundo queria faca, não dava para fazer mais mariri não, todas aquelas três comunidades grandes, todo o mundo queria ver faca e chapéu de palha. Ai queria fazer perguntas” (Raimundo Luiz).

Após vários diálogos alimentares e da troca de carne por farinha, facas... a aproximação se fez definitiva apesar da oposição dos mais velhos. Antônio Luiz que iniciara a relação se converterá anos mais tarde em líder do grupo e durante décadas até a atualidade num ponto de referência básico.

O narrador da história a que me acabo de referir, o velho Raimundo Luiz, filho mais velho de Antônio Luiz, da mesma forma que a história em que se insere, também não é uma personagem linear. Ele marca seguindo o caminho de seu pai um ponto intermário entre o antigo e o moderno. Se Antônio Luiz foi em sua juventude um “índio bravo” que depois se “entregou” e entregou seu grupo aos brancos, e regeu a chefia em plena época dos seringais, Raimundo foi criado pelo seu pai – líder e xamã²⁷ - conhecendo dele os saberes indígenas, pelos padres católicos na cidade de Einurepé, e mais tarde, quando adulto, participando ativamente das ensinanças dos missionários protestantes das MNTB chamados a seu convite para se assentarem na aldeia Yawanawa. Deste modo Raimundo conhece três bíblias, que mantêm sua independência mais do que se misturarem numa única unidade sincrética. Os ensinamentos, de seu pai e suas próprias práticas, constituem um corpus que contrasta com seu posterior contato com a palavra de Deus, fato do que ele é consciente e que lhe permite a possibilidade de pôr tudo em questão o que não poucas vezes lhe gera uma certa confusão. É frequente, por exemplo, que Raimundo estabeleça paralelos entre o mundo mitológico Yawanawa e os mitos bíblicos ou inclusive os compare

²⁵ Não registrei nenhuma referência a contatos prévios aos do século XIX, este teria sido o definitivo mas não o primeiro pois já conheciam aos caucheiros peruanos e fugiam dos regionais para as cabeceiras dos rios.

²⁶ É o termo utilizado na atualidade para branco, monopolizando o que teria sido seu significado anterior como aparece nos mitos ou nas narrações sobre guerras quando falavam que iam matar *nawa*: “estrangeiro”, “inimigo”.

²⁷ Apesar de que as etnografias não o enfatizam muito, veremos mais adiante que Antônio Luiz não é a única liderança-xamã dentro do contexto Pano.

com algumas informações científicas que escuta na televisão quando vai para a cidade ou quando algum branco que visita a aldeia é interrogado a respeito. Assim, vê no mito de *Puyahunihu*²⁸ que narra o caminho do céu, e que fala de um lugar escuro onde se ouvem gritos horríssonos uma representação possível do inferno cristão, ou nos gorilas da África que aparecem na televisão uma confirmação do mito onde aparece o povo dos grandes macacos, ou nos homens baixinhos *Te ika* uma analogia desses pigmeus da África dos que os missionários lhe tinham falado.

Perguntado em uma ocasião por um índio Yaminawa como podia acreditar no *suvini* (a geração das tribos) se foi Deus quem criou Adão e Eva, Raimundo respondeu que ele não estava falando da criação do homem senão do surgimento das tribos que não era a mesma coisa: “*esse índio Yaminawa queria-me confundir*”.

O raciocínio que se move em várias direções ou para se confirmarem ou separando-as por se referirem a questões diferentes, não impede também confluências “perigosas”. Enquanto estava no campo Raimundo adoeceu de forma inexplicável tendo febres fortíssimas e inquietantes sonhos entrando num estado de forte delírio. Sonhou com *Samiru* e o caminho do céu do qual miraculosamente conseguiu voltar²⁹ graças às rezas de sua família – em grande parte evangélica da igreja batista que tem uma congregação na cidade de Tarauacá.

Nos meses anteriores Raimundo começou tomar cipó (*uni*) depois de muitos anos sem fazê-lo e a reconsiderar a possibilidade de finalizar sua iniciação a xamã, inconclusa por ter quebrado um dos resguardos, essa possibilidade gerou preocupação entre seus parentes mais próximos, sobretudo em suas mulheres, ambas evangélicas. A doença de Raimundo chegou num momento de forte tensão emocional e ainda que foi interpretada por um dos xamãs do grupo como o sinal para continuar sua aprendizagem, ele decidiu deixá-la para mais adiante. Observe que nem a história de *Samiru* nem sua fé em Deus saíram desmerecidas do conflito.

Raimundo se insere também em um contexto de transição mas sem o mesmo sucesso mediador que teve seu pai. Ele introduziu os missionários das MNTB na aldeia Yawanawa e padeceu o vertiginoso ritmo da modernidade que privilegiava, e continua a fazê-lo, os contatos políticos com a cidade e o domínio dos caminhos abertos nas últimas

²⁸ O mito aparece no apêndice.

²⁹ O *huru yuxin* uma vez entra no caminho do céu é levado sem remissão para o seu destino final. Só algumas personagens mitológicas e *Samiru*, que em teoria foi uma pessoa real, conseguiram voltar dos patamares celestes.

décadas para o acesso à chefia, e também a formação de um senso comunitário forte que tem na palavra “projeto” uma das forças de sua coesão.³⁰

Mas voltemos a esse primeiro momento do encontro com os *nawa*, curiosamente o relato manifesta um contato em direção inversa à habitualmente concebida pois de certo modo foram os índios os que descobriram os brancos. Da mesma forma que os pajés Tupinambá atraíram aqueles estranhos seres que cruzaram o imenso mar desde Europa, um xamã Yawanawa já tinha prognosticado, antes de que acontecesse, a chegada de “*um povo muito numeroso que faz zoada como moscas e vêm do outro lado do mundo. Eles vão encapados e levam suas crianças todas vestidas*”.

Isto de certa forma enquadra o conceito Yawanawa de contato, onde é um atrevido menino o que media o encontro, fato nada surpreendente se levarmos em conta os numerosos relatos dos missionários que narram a ação “salvadora” do menino poliglota que adverte seus parentes que os brancos vêm em paz para evitar a segura matança. Calavia já sublinhou este ponto comentando o depoimento de Oscar Yaminawa:

“Uma vez os brancos pegaram uma criança (Yaminawa) e a levaram para criar, cresceu com os brancos, aprendeu português. Foram então os brancos, uma turma grande, cinqüenta brancos, armados, com o menino que sabia português na frente” (Calavia 1994:144).

O relato Yawanawa enfatiza a ação voluntária e arriscada de Antônio Luiz, justificável porque era criança, do qual Bira, atual líder do grupo, tira sua conclusão ao enfatizar que foi graças a estes inícios que os Yawanawa mantiveram relações especiais com os brancos, e a diferença de outros grupos indígenas, as aproveitaram em seu próprio benefício.

A memória dos velhos Yawanawa sem alcançar épocas muito longínquas não fica apenas nos últimos trinta ou quarenta anos, acontecimentos escutados dos próprios protagonistas – seus pais e avós – quando estes ainda eram jovens nos levam aos últimos anos do século XIX com nomes e feitos concretos. Os primeiros teriam sido os violentos

³⁰ Uma vez escutei de um informante a respeito de outro grupo Pano muito desagregado que o chefe só conseguiria voltar a uní-lo se este regressasse com um projeto. Projeto aqui não tem o significado abstrato de idéia comum ou o esboço de um objetivo a alcançar. Projeto refere-se bem a um financiamento concreto e ao apoio de entidades externas à aldeia.

peruanos, um tal Siquibo³¹ que possuiria dezesseis esposas índias e cuja tática de aproximação se valia dos índios amansados que ia juntando a ele progressivamente.

A lembrança dos peruanos é fugaz como sua passagem pela região, só as matanças sangrentas e algumas anedotas, como a utilização de táticas camaleônicas por parte dos Yawanawa que observaram a semelhança física que tinham com os invasores. Nas emboscadas matavam sigilosamente um para se apoderarem das roupas que vestia, e depois que um Yawanawa do grupo se cobrisse com elas, dava a idéia aos peruanos para pegá-los de surpresa num lugar favorável para a cilada. Foi-me dito, imagino que com um certo exagero, que ao final era tal a confusão que os peruanos acabaram lutando entre eles.

Contudo, os peruanos pareciam conhecer bem os índios pois só através das flechas ou enfeites reconheciam os grupos a que pertenciam talvez porque outros índios – Aruaque ou Pano - os acompanhavam. Foi com a ajuda dos “brancos” – brasileiros - e com as táticas de guerra que já comentamos que conseguiram mandá-los embora.

Sobre acontecimentos da mesma época Castelo Branco escreveu:

“Mais tarde, quando os peruanos dispuseram-se à extração do caucho, fizeram verdadeira devastação no meio indígena: dando lugar a que algumas tribos se coligassem contra eles, como, entre outros casos, convém assinalar o agrupamento de famílias Cachinauás, Eskinauas e Ruminauas que, sob a direção do célebre Tescón³², praticou várias proezas nas lutas contra os peruanos, gabando-se o próprio Tescón de que somente ele matara trinta e quatro inimigos” (1950:14).

³¹ A grafia é aproximada pois não gravei o nome e a memória traiçoou-me na hora de anotá-lo em meu diário. Não achei registro histórico que verifique a informação, poderia ter sido um dos homens de Carlos Scharff que em 1897 abria colocações no rio Gregório com seus 360 caucheiros atraídos “pelos novos cauchais nas cabeceiras do Juruá ou nos cursos altos de seus afluentes meridionais” (Tocantins 1973:722).

³² Sobre Tescon veremos mais adiante neste capítulo. Ele foi morto em 1914 numa cilada que os Arara lhe tinham preparado (Castelo Branco 1950:50) o que confirma as informações que obtive sobre ele dos Yawanawa.

Os patrões

Estes primeiros encontros provocaram o deslocamento do grupo para algum lugar entre as águas do Gregório e o Tarauacá chamado Fronteira³³. Será lá que o cearense Ângelo Ferreira os encontrará poucos anos depois. Raimundo conta como foram obrigados a se movimentar e abandonar seus territórios habituais “fazendo aquela coisinha, aquela vidinha...” sem que puderam escolher boas terras e se assentar tranquilos nelas, as fontes pareceram reparar nisto também:

“Já os Nauas dos rios Liberdade e Gregório ou melhor Cachinauás usavam vários ‘tapiris’ para sua morada, constituindo verdadeiras aldeias. Talvez essas construções³⁴, quando vistas em 1907, tivessem um caráter provisório, devido às constantes correrias dos peruanos” (Castelo Branco 1950:32).

Ângelo Ferreira teria chegado com “guarda-costas” e mediadores Katukina e de outros grupos sendo recebido com receio pois um filho do líder morrera nas lutas contra Siquibo, e ele foi confundido com os peruanos. De imediato levantaram as armas contra ele no momento em que um dos índios que o acompanhavam gritou: “*Não o matem!, ele não é quem matou seus filhos, é homem de paz, é um líder que nem vocês, ele só quer conhecer vocês, não vem para matar ninguém, é um líder!*”. Os Yawanawa abaixaram suas armas e o convidaram para uma rodada de rapé pois já que era líder devia ser tratado como tal. Na primeira soprada caiu e foi desculpado pelos tradutores que aduziram sua falta de costume. Depois comeram todos “comida de índio” temperada só com pimenta e Ângelo Ferreira pediu para colocar sal o que lhe permitiram. Anos mais tarde morreria nas mãos de seus empregados pois “*já estava dominando terras demais*”.

Tastevin (1926:47-48) menciona Ângelo Ferreira como o primeiro cearense que em 1905 consegue reunir ao redor de si os Yawanawa, Rununawa e Iskunawa. O fato de ser apresentado pelo mediador Katukina como “*líder que nem vocês*” não é isento de lógica pois como escreve Castelo Branco, “*o gentio da língua Pano que povoou o território do Departamento do Alto Juruá, e aí foi encontrado pelos seus exploradores e povoadores,*

³³ Foi referido também como o deserto, não sei se é o nome do lugar ou um qualificativo do mesmo.

³⁴ Townsley comenta a mesma coisa, o abandono temporal das malocas nos casos de cisões comunitárias e separação do grupo ou como consequência das migrações contínuas do período da borracha. (1994:322-323).

*consideravam-se em pé de igualdade a qualquer outra pessoa e os seus tuchauas*³⁵, só consentiam em falar com outros chefes e, quando estes eram civilizados, eles indagavam logo se eram possuidores de igual título, para, então, entabular conversaço” (1950:60). A este respeito Calavia aponta um fato interessante: “ o estereotipo do branco escolhido como chefe de um grupo indígena, tão caro ao imaginário aventureiro do ocidente, tem seu lugar na reorganizaço dos grupos Pano e na criaço de um novo modelo de chefia” (1994:189).

Sem dúvida foram aqueles que conseguiram se integrar de uma forma sólida: estabelecendo laços de parentesco através de casamentos, aprendendo as línguas indígenas... os que conseguiram unir de uma forma sólida vários grupos e ampliar seu domínio o que não era novidade nas práticas indígenas cujos grupos tinham seu tamanho definido pela força e caráter de seu chefe e o nível de aceitação que este conseguia. Tais foram os casos do mencionado Ângelo Ferreira acompanhado de uma peruana poliglota e provavelmente devia conhecer também alguma língua Pano, e Felizardo Cerqueira patrão dos Kaxinawa nas primeiras décadas de século que “ *a réussi a fanatiser les Indiens qui sont tous prêts à verser leur sang pour lui. Il possède un harem de neuf femmes qu’il met à la disposition de ses compagnons civilisés, pour le temps qu’ils resteront avec lui. Il n’admet qu’on sait célibataire on milieu de ses Indiens*” (Tastevin 1926:48).

Estes chefes fortes que conseguem aunar em torno de si vários grupos lembram os líderes-pajé que conseguiram a junção na figura de sua pessoa das capacidades para exercer ambas funções, alguns exemplos sobre os que voltaremos nas páginas seguintes são: *Pëkarua*, *Pëkarasu*, Antônio Luiz (os três Yawanawa), Salomon (Kaxinawa), Crispim (Sainawa), João Tuxaua (Marubo) ou *Hëwa* (Katukina).

A este respeito não achei informação alguma na documentação – nem eu muito inepto perguntei no campo – sobre o papel destas personagens meio patrões meio tuxauas: “*conheci no alto Juruá mais de um brasileiro, branco, que se insinuara no seio de tabas indígenas, granjeando sua estima, pelo que se tornavam seus chefes e como tal dispunham de várias mulheres...*” (Castelo Branco 1950:31).

Além da questão das mercadorias, muito sublinhada por todos, faltam informações sobre as concepções que os índios faziam destas personagens e se, por exemplo, lhes eram atribuídos poderes especiais ou se desenvolviam alguma atitude em questões como a da cura. Para os Pano, do lado brasileiro pelo menos, a Umbanda ou inclusive técnicas de cura

³⁵ Chefes, líderes.

populares dos seringueiros são requeridas com assiduidade gozando de grande prestígio. Entre os Yawanawa um seringueiro que mora com eles é solicitado em casos de doença porque sabe “rezar”. Algumas visitas à cidade de Rio Branco foram feitas para assistir sessões de Umbanda. As igrejas protestantes da região seguem a mesma linha.

Segundo Raimundo depois de Ângelo Ferreira teria sido um tal Guilherme, o outro branco que relacionou-se com eles e do qual têm memória. Não achei muitos dados a respeito, no ano 1909 o prefeito Bueno de Andrada em seu “Relatório” escreve:

“Alguns índios domesticados trabalharam contentes nas oficinas da ‘Comissão de Obras’, entregando-se os do rio Gregório, à lavoura para o próprio consumo, considerando-se como proprietários dos campos que cultivam, chegando a tal ponto ‘sua civilização que, a troco de roupas, armas, instrumentos de lavoura, limpavam mais de trinta quilômetros no leito da estrada, que liga as três Prefeituras. A primeira dessas turmas era dirigida por Guilherme Duque de Azevedo...”. (Castelo Branco, 1950:18).

É difícil saber se esses índios do Gregório eram os Yawanawa e inclusive se este Guilherme era aquele Guilherme, de qualquer forma depois da etapa dos encontros com Ângelo Ferreira e Guilherme os Yawanawa já não voltariam a fugir apesar dos velhos do grupo serem bastante renuentes ao contato.

A convivência não esteve isenta de conflitos. Os patrões que se assentaram no Gregório foram os chamados “cariocas”, um grupo de irmãos: João, Antônio e Artidão que estabeleceram seringais em Sete Estrelas – atual aldeia dos Katukina – e no Kaxinawa – antiga sede da aldeia³⁶ Yawanawa –. Sua relação com os índios e seringueiros não parece ter sido das piores e várias pessoas vindas de outros seringais para tentar melhor sorte acabaram se estabelecendo definitivamente no Gregório³⁷.

³⁶ No seringal Kaxinawa ficaram até começos dos anos noventa quando abriram um novo local onde fica hoje a sede principal “Nova Esperança” – também chamada “Jabuti” -, várias colocações importantes se situam ao longo do Gregório entre as que destacam “as Limas”, “O Mutum”, “o Escondido” e o “Tibúrcio” já perto da aldeia Katukina, cujo homem principal é um Katukina casado com uma mulher Yawanawa.

³⁷ Outra referência positiva ao bom trato dado pelos cariocas aos índios aparece num depoimento dos Kanamari: “*Alegando a exploração de que eram vítimas, os Kanamari disseram ao autor que preferiam não trabalhar para os civilizados, mas fizeram boas referências a João Carioca, seringalista do Juruá, o que é indício de que suas poucas transações se fizessem com esse rio*” (Melatti 1981:26). Imagino que se refere ao mesmo patrão que estabeleceu seus seringais no rio Gregório.

As conseqüências do contato e sobretudo do assentamento no seringal foram muitas e não aprofundarei nisso. O grupo de Antônio Luiz moraria num lugar afastado do local onde se instalaram os brancos, com o rio como divisória. Se os vínculos dos seringueiros com o patrão eram individuais os Yawanawa teriam em seu chefe o mediador e responsável direto das relações que desenvolveria seu serviço de uma forma misteriosa, pois nem seus próprios parentes pareciam entender seu português. De todas formas parece que Antônio Luiz gozava da confiança dos “cariocas” e inclusive teria viajado várias vezes à Manaus para se abastecer de mercadorias que ele repartia depois com seu grupo, o que dá mostras de uma certa capacidade de autogestão.

O teor dos conflitos não parece que chegue as lembranças que têm das correrias e matanças dos peruanos, e mais se concentram em brigas localizadas por causa de bebidas alcoólicas e festas, pois muitos índios participavam dos “forrós” que perduram até hoje, do que à algum tipo de correria organizada e generalizada.

A mestiçagem aconteceu em proporções consideráveis, as vezes através de relações furtivas ou também de casamentos regulares. O mestiço é aceito como membro grupal e de certa forma dá-se uma importância reduzida a este fato. Existe a noção de mistura e é comum escutar a frase: “*nós somos todos misturados*”, porém mais do que dar a entender que se constitui uma pessoa intermediária entre dois termos, o que parece se formar é um ser que os inclui aos dois grupos. O estudo de Calavia sobre os Yaminawa aponta na mesma direção: “*Vale a pena destacar que , embora os ‘filhos de branco’ sejam reconhecíveis e reconhecidos e não escondam em modo algum essa origem, não existe a categoria de ‘mestiço’ . No limite, é possível ser índio e branco ao mesmo tempo; não um ser intermédio*” (1994:127).

Religião e xamanismo: uma anedota

Um outro aspecto com o qual os Yawanawa começaram a familiarizar-se como conseqüência do contato e o assentamento no seringal, foi com a nova religião que os padres traziam quando visitavam a aldeia para as “desobrigas”, sessões intensivas de casamentos, batismos... A própria figura do padre levantou uma enorme curiosidade depois dos Yawanawa ouvirem que tirava o pecado do corpo e se perguntavam, “*que seria isso do pecado?, pecado é doença, é espírito?*” . Os padres, sem dúvida, se apareceriam ante os olhos dos Yawanawa como seres esotéricos possuidores de um conhecimento segredo e provavelmente de poder também, pois tiravam o pecado do corpo. Aquelas

misteriosas reuniões onde os fiéis caminhavam com velas acesas nas mãos enquanto oravam despertaram a já exacerbada inquietação dos mais curiosos índios.

Raimundo narra com humor o espanto que sentiu quando ainda jovem buscando algum objeto no sótão do padre achou a figura de um homem “*meio nu e todo flechado*”. Fugindo assustado porque, quem senão um índio iria flechar um homem?, no final era a escultura de um santo, provavelmente São Sebastião.

Cedo intuíram que o padre não curava doenças nem fazia milagres mas continuavam sem saber o que era aquilo de tirar o pecado. Raimundo foi para a cidade de Einurepé, onde passou três anos, para estudar com os padres e para estudar os padres. Instruiu-se na leitura da bíblia, da qual ainda é ávido leitor, conheceu os santos, personagens que chamaram muito sua atenção, as orações e averiguou também o que significava aquilo do pecado, chegando a conclusão de que pouco poder devia ter o padre pois não curava doenças, e além disso, rapidamente detectou que o pecado era um engano já que quando se mentia na confissão a trapaça não era detectada. Tudo isso pesquisou Raimundo antes de voltar para a aldeia reforçado no maior poder de suas crenças de índio.

Também por outro lado, rápido se despertara o interesse que, surpreendentemente, se referia também a algo que os pajés tiravam do corpo. Neste caso não eram pecados e sim pedras. O padre Guilherme, encarregado de converter no Gregório as almas indígenas aos costumes cristãos, não acreditava que os *rumëya* curassem doenças e muito menos que o fizessem colocando e tirando pedras de seus corpos. Para comprová-lo idealizou um mecanismo para desmascarar o engano, ele mesmo submeteu-se ao tratamento cuidando-se de que duas irmãs, cúmplices no objetivo de averiguar a barganha, vigiassem de um quarto contíguo os movimentos do *rumëya*. Aí começou a sessão, primeiro o pajé tirou as pedras do próprio corpo e as mostrou ao padre, depois voltou a metê-las num antebraço e depois no outro. Após isto o *rumëya* introduziu as pedras no corpo do padre seguindo as técnicas habituais: primeiro a pedra está na mão, depois se esfrega no braço do padre, em seguida assopra e as pedras se introduzem. Nem rastro. Após todo o processo o pajé voltou a assoprar e as retirou.

Perguntadas as irmãs pelo ainda incrédulo padre elas narraram tudo tal e como tinha acontecido: primeiro havia pedras, depois desapareciam, depois não havia pedras e a continuação estas volviam aparecer.

As atitudes de ambos eram bastante parecidas com alguma pequena diferença, enquanto Raimundo acreditava e queria saber mais, o padre Guilherme não acreditava e

ficava sabendo menos. Não por casualidade acabou crendo que o *rumëya* devia ser uma espécie de mágico pois por muito que tentava não achava explicação melhor.

CAPÍTULO II - A GUERRA

As mulheres de Antônio Luiz e a etno-diversidade Yawanawa

“Depois de conviver bastante tempo com essas duas tribos pude ter conhecimento de seus costumes e forma de vida, suas festas tradicionais suas leis, suas fraquezas e suas táticas de guerra (...) Estas duas tribos, que atualmente viviam unidas, em tempos idos já haviam lutado em guerras tremendas das quais saíram vitoriosos a tribo das cobras, sendo vencidas as araras. A partir daí as cobras passaram a ter as araras como prisioneiras. Portanto de acordo com as leis dos indígenas tudo que houver no raio de ação dos vencidos passará para o domínio dos vencedores sendo apressado pelos vitoriosos. Os vencidos passam a serem escravos dos vencedores até que pela continuidade dos tempos as duas tribos venham a ser uma única família”

Felizardo Cerqueira, Diário (1905), ms.

Foi quando tentava fazer uma lista com os nomes das esposas do líder Antônio Luiz, “big man” Yawanawa durante décadas e falecido nos anos setenta, que percebi a procedência exterior da maior parte delas. Estas mulheres não foram todas esposas dele num mesmo momento pois foram se incorporando no transcorrer das anos. A lista é incompleta já que disseram-me que Antônio Luiz chegou a reunir entorno dele até doze mulheres, das quais eu só consegui registrar oito.

Repassando as histórias de como essas mulheres chegaram ao grupo desenha-se um panorama suficientemente amplo para ter uma idéia aproximada da formação da sociedade Yawanawa do último século e expõe, resumidamente através das conseqüências de tais acontecimentos, a tão referida variedade *nawa* dos Pano interfluviais³⁸. As tribos principais com as quais tiveram relação naquela época aparecerão nessas histórias.

É difícil saber quão profundas temporalmente foram esses vínculos. Em alguns casos, como acontece com os Iskunawa ou Katukina, a memória alcança os primeiros

³⁸ Emprego a divisão fluviais/interfluviais por comodidade e porque está assentada na literatura etnográfica, também não tenho outra melhor. Calavia (1994:37-38) alerta para a ambivalência de tal divisão.

momentos do contato entre estes grupos, apresentado como inédito: “ninguém sabia de onde os *Iskunawa* vieram”.

Famílias Katukina chegaram ao Gregório fugindo de grupos Kulina e Djapa³⁹ dos quais os Yawanawa só teriam notícias posteriormente. Outros acontecimentos deixam claro ligações intergrupais prévias aos fatos narrados, por exemplo, a chegada de Angélica Shawanawa nos anos cinquenta (Arara), cuja mãe, que já morava entre os Shawanawa, era irmã do chefe Yawanawa; ou o caso dos Rununawa que foram exterminados no começo do século numa acirrada guerra contra os Arara quando os Yawanawa já tinham relações com o grupo Rununawa.

Esse contexto supralocal levar-nos-á a uma pergunta não trivial: Quais eram os limites do grupo? Corresponde a noção de etnia com a de tribo ou grupo? Quais são os fatores diferenciais?. Veremos ao longo deste capítulo, e provavelmente a tese inteira não possa se independentizar desse fato, que as metáforas utilizadas por outros pesquisadores para dar conta do contexto Pano não são casuais, “*nebulosas compactas*” (Erikson 1993) ou “*calidoscópios*” (Townsend 1994) elas transmitem a idéia de pequenos corpúsculos similares e em contínuo processo de movimento e formação, autônomos e dependentes entre si simultaneamente. Com a descrição destas primeiras histórias pretendo documentar, através de dados concretos, os argumentos que mais tarde serão expostos de uma forma mais teórica e abstrata, espero que os fatos aportem alguma luz a respeito.

Os que me contaram essas histórias, das que eu apenas conservei os retalhos, foram as pessoas de mais idade. Entre elas a mais velha é sem dúvida *Txitxi Panani* – avó *Panani* – uma mulher Sainawa raptada pelo antigo líder Yawanawa Antônio Luiz. Imobilizada por uma doença óssea que a impede caminhar desde faz anos, nos recebeu na casa de sua família, e escutamos de seus lábios tatuados pelo rapto as coisas dos antigos. Ela tem uns oitenta e cinco anos e só fala sua língua.

As outras pessoas de idade que rondariam os setenta anos são homens: João Ferreira (Gatão), xamã de memória prodigiosa, o velho Raimundo Luiz, filho de Antônio Luiz e tio (*kuka*) do atual líder Bira, e o velho Vicente, também xamã. Mais velho do que eles o senhor Arabú, branco que trabalhou em vários seringais da região até ficar com os

³⁹ O velho Raimundo filho de Angélica (Katukina) me deu esta informação, não gravei a entrevista e em meu diário tinha anotado: “Katukina fugindo dos In Djapa”. Os Katukina estariam sendo perseguidos por algum grupo *Djapa*, ou seja, pelos Katukina da família linguística Katukina (Katukina, Kanamari, e Tucano). O dado que mais se aproxima ao nome que aparece em minhas anotações seriam os Om Djapa (gente do sapo), remanescentes dos quais estão hoje junto com os Kanamari do igarapé Matrinhã (Labiak 1997:37). Veremos que o trajeto suposto dos Katukina até o Gregório partiria do Matrinhão, passando pelo Ataláia e o Tavari. Estas informações provêm de fontes orais e não pude constatar-las nos documentos.

Yawanawa e casar com a velha Adelaide, mulher Arara de uns sessenta e cinco. Ele teria aproximadamente oitenta.

Foram os mais velhos os que forçaram a memória lembrando o que outros tinham contado para seus pais com o fim de solucionar os problemas do antropólogo pois desde o começo deparei-me com um grupo heterogêneo onde os nomes tribais se multiplicavam e se misturavam sem que eu soubesse muito bem a que se devia a amálgama. Ao conservar a ascendência tanto por parte de pai quanto de mãe, uma pessoa ora era Yawanawa, ora Katukina “puro”, ora Yawanawa e Katukina simultaneamente. Iskunawa, Shawanawa, Ushunawa, Sainawa, Rununawa, Paranawa, Katukina... foram nomes que começaram a desfilar na pesquisa sobre parentesco e que formam parte do arco de relações que no último século os Yawanawa estabeleceram com outros grupos, ou melhor dito talvez os Yawanawa sejam dessas relações uma das partes que ficou.

Opto neste segundo capítulo por uma primeira apresentação de feição literária por dois motivos: o primeiro se refere às próprias informações que provêm de várias pessoas e que portanto umas complementam as outras. Se duas versões do mesmo fato às vezes coincidiam em grande parte, ao mesmo tempo sublinhavam detalhes diferentes ou aportavam informações novas sobre o mesmo assunto. Assim, obrigado a uma espécie de colagem, pensei que unir as peças numa única narração me permitiria apresentar os dados de forma mais unitária, resumida e menos tediosa. O segundo, que não depende do material, diz respeito à minha intenção de tentar mostrar fatos concretos e precisos para que a discussão teórica possa ter um referente ilustrativo e quando a continuação falar de fusão/fissão, rapto de mulheres ou envenenamentos se tenha uma idéia de como isto acontecia e porquê. Sem dúvida os Yawanawa contaram na sua língua de uma forma muito mais rica e apropriada mas só disponho de traduções empobrecidas para português das histórias originalmente contadas em Yawanawa, assim teremos que nos conformar-mos com minha narrativa um pouco truncada. Entenda-se que nenhum acréscimo proveniente de minha imaginação foi introduzido.

1. Carminha (Iskunawa)

Os Iskunawa dos quais vou falar são os Shanênawa de Feijó, que aparecem em algumas fontes como Katukina. Provavelmente passaram a se chamar Shanênawa quando fugiam dos Yawanawa após os eventos que vou relatar em seguida. Depois de várias brigas com grupos arredios e algumas mudanças de território se estabeleceram no rio Envira onde hoje vivem.

Sem muitos aprofundamentos as informações foram confirmadas pelos próprios Shanênawa ainda que não se pronunciaram sobre a substituição do nome.

Foi provavelmente por volta dos anos vinte que os Iskunawa chegaram trazidos pelo chefe Yawanawa *Pëkarua*, avô⁴⁰ do velho Vicente, instalando-se na cabeceira do Paturi⁴¹. Ninguém soube de onde vieram os Iskunawa. Estabelecidos no rio Gregório, e como é costume entre estes grupos quando o que se pretende é estabelecer relações de amizade, rapidamente começaram os intercassamentos.

O chefe *Pëkarua* quando ficou velho foi sucedido pelo seu sobrinho *Pekarasu*⁴², Yawanawa também, formado na pajelança “*com muita capacidade de rezar e ensinar*” e invejado pelo outro aspirante a chefe, o Inácio⁴³, homem eminente dos Iskunawa que tinha cedido várias mulheres para o *Pëkarua* e estava raivoso por ficarem agora sob o domínio de seu rival.

Foi numa roda de cipó que Inácio envenenou *Pekarasu*, que morre da noite para o dia e o que rapidamente o converte em motivo de suspeita de seus parentes que começam a analisar as possíveis causas – envenenamento ou feitiço provavelmente – e entre os prováveis culpáveis ganha força o nome de Inácio, “*porque uma morte assim tão de repente dá para a pessoa pensar muito tempo*”.

Com os boatos circulando de casa em casa, Inácio foge para o rio Tarauacá acompanhado por várias famílias. A situação fica tensa e tomam-se as devidas precauções, as pessoas posicionam-se segundo seus laços de parentesco. Alguns indivíduos decidem sair do Gregório para se encontrarem com os Iskunawa no rio Tarauacá, um homem

⁴⁰ Pai classificatório de seu pai.

⁴¹ O Paturi é um igarapé que deságua no rio Gregório num ponto habitado hoje em dia por algumas famílias Yawanawa e perto da atual sede principal, Nova Esperança, também conhecida como Jabuti.

⁴² Sem que seja uma norma sucessória rígida, a sucessão no comando do grupo costumava apontar para familiares próximos do líder que deixava o cargo. Desenvolverei este tema no capítulo seguinte.

⁴³ Uma colega que trabalhou no CPI do Acre, - ONG que trata assuntos indígenas – visitou a aldeia de Feijó faz uns dez anos quando o Inácio estava ainda vivo mas muito velho como ela me contou. Calculou pela aparência física que bem poderia passar dos oitenta anos.

Yawanawa é morto lá, o que só faz avivar os planos de vingança que os familiares de *Pekarasu* tinham pensado.

Os irmãos do homem morto foram atrás do Inácio (Iskunawa) e após uma longa viagem alcançaram o rio Tarauacá para onde este tinha fugido. Ficaram no barranco esperando a mínima oportunidade para acabar com ele e fugir. Ao amanhecer Inácio acompanhou sua mulher na roça. Para pôr-se à distância de tiro adequada começaram a descer pelo barranco e quando Inácio ouviu o barulho foi armando a espingarda sem vélos, os homens pensaram que tinham sido descobertos e dispararam uma bala que quebrou parte do rifle do Inácio e pegou, só parte da bala, no peito dele. Caiu como morto mas só estava ferido. Os homens escaparam e ele fugiu depois para a cabeceira do Riuzinho.

Simultaneamente outros conflitos aconteceram no Gregório *Pëshá* – Iskunawa – envenenou outro Yawanawa para tomar sua filha de volta pois a tinha dado previamente em casamento, com o homem ainda doente e agonizante, *Pëshá* pegou sua filha e fugiu junto com outros para o Riuzinho onde também estavam Antônio Luiz e dois primos deste que tinham ido lá trabalhar para os brancos.

As mercadorias dos brancos começavam a se expandir com rapidez através dos contatos entre os diferentes grupos indígenas, aqueles que já tinham sido amansados diretamente da mão dos patrões, e os que ainda não, os recebiam através de outros grupos que faziam de intermediários, foi com a idéia de obter ditos bens e para “*passear*” que os Yawanawa foram ao encontro dos brancos.

O encontro entre *Pëshá* e os três jovens rapidamente virou conflito pois este achava que estavam lá perseguindo-o para se vingar, apesar de tudo se instalaram juntos e Antônio Luiz, como se as coisas não estivessem já o suficientemente complicadas, começou namorar com Carminha, a esposa do irmão de *Pëshá* – avó do atual líder Bira -. Quando já todos estavam sabendo do lance os *Iskunawa* decidiram partir ao encontro de seus familiares. Foi então que os três jovens pensaram: “*Há tempo eles queriam matar a nós será que na saída deles não querem matar a gente? Antes de que façam isso vamos logo matar eles*”. Entre o dito e o feito não transcorreu muito tempo, mataram alguns deles, ficaram com a mulher, e outros fugiram.

Depois do incidente as relações se cortaram completamente até tempos recentes, os grupos se dividiram segundo a situação e escolha de cada um no momento, o pai do atual líder Yawanawa era Iskunawa e ficou com os Yawanawa, por exemplo, e algumas mulheres Iskunawa que fugiram levaram consigo os filhos de pais reconhecidos como Yawanawa, e assim continuam-se a reivindicar hoje em dia sem esquecer as turbulências

do passado. Irmãos pois, ficam em uma aldeia e em outra. Contudo, os novos líderes parecem ter pacificado as relações que continuam mais tensas entre os velhos.

Um tênue fio sempre ligou os dois grupos ainda após a ruptura, nesse tipo de aliança diferida que alguns conflitos guerreiros conseguem criar. Antônio Luiz, o chefe mais forte dos Yawanawa neste último século, posteriormente ao conflito sempre queria saber por onde é que andava o Inácio e os Iskunawa, perguntava as pessoas que chegavam de outros lugares, temeroso, talvez, das represálias que outrora constituíam a base de um sistema de relações intertribais que tinham na guerra um de seus principais pólos.

Nas últimas décadas e devido à aparição das associações com caráter representativo pan-indígena, como a UNI por exemplo, e a forte atividade política e a inserção dos grupos no sistema nacional, se geraram oportunidades de coincidir novamente. Estas reuniões não estavam isentas de precauções e suspeitas de possíveis ações de envenenamentos ou feitiçaria. Em agosto de 1998, organizou-se um encontro político na aldeia de Feijó que reuniu vários grupos: Kaxinawa, Yawanawa, Shanênawa e representantes afiliados a partidos políticos que estavam em campanha por motivo das eleições do 4 de outubro. Eu assisti junto com os Yawanawa.

Observações

Da narrativa destacar primeiramente o papel dos envenenamentos como uma forma de agressão interna. Vinculado a isto, mas não só aos envenenamentos, a importância das acusações dentro do seio do próprio grupo, pois já tinham acontecido casamentos entre eles que os faziam parentes, e também a posterior tomada de posições que definirá a feição dos novos grupos formados trás a cissão.

O envenenamento é um tema vigente até há pouco tempo e não esquecido atualmente. Pouco antes de chegar-mos houve uma reunião em que o líder solicitou das pessoas o compromisso de não continuar utilizando essa prática que era a causa de acusação de várias mortes nos últimos anos.

Existem várias formas de envenenar uma pessoa e todas requerem uma proximidade física com a vítima e o conhecimento das misturas que incluíam substâncias vegetais, como as utilizadas nas pescarias, para a elaboração do veneno que era de certa forma um conhecimento esotérico e continua sendo. É comum a utilização de meios fluidos, aptos à dissolução e mistura, consumidos muitas vezes de golpe como as caiçumas e mingaus. Como vimos no caso anterior a vítima morreu numa roda de cipó,

habitualmente nestas ocasiões a única coisa que se ingeria era o próprio cipó, o rapé de tabaco e às vezes caiçuma após a ayahuasca, pelo que teoricamente em alguma destas substâncias teria sido colocado o veneno. O rapé que é aspirado de forma súbita não faria perceptível a mistura. Outra técnica era levá-la embaixo da unha tapada com cera e na excitação e contato físico do mariri, por exemplo, ferir a outra pessoa para pôr o veneno em contato com seu sangue.

Uma morte repentina de um indivíduo em aparente bom estado de saúde é objeto de um desencadeamento de rumores, acusações e tensão que pode derivar numa fragmentação grupal já seja pela perseguição dos acusados, já pela separação territorial de algumas famílias como resposta ao conflito.

Neste caso a fragmentação grupal segue uma separação entre consangüíneos e afins, porém há algumas exceções: alguns homens Iskunawa e suas esposas Yawanawa e filhos ficaram no Gregório e alguns Yawanawa tentaram fugir com os Iskunawa. Isto significa que ambos os grupos deixaram parentes próximos do outro lado, relações conflituosas surgirão no futuro, pois ainda que o confronto não foi esquecido os laços de parentesco estabelecidos também não.

Observe também que os protagonistas da geração anterior a Antônio Luiz não possuíam nomes em português pois o contato com os brancos naquela época, se existiu foi muito circunstancial. As informações de que foi na juventude de Antônio Luiz que o contato se intensificou até fazer-se estável e constante parece dessa forma se confirmar.

2. *Txitxi Panani* (Sainawa)

A inimizade entre os Sainawa e os Yawanawa vinha já de anteriores confrontos, pois como a própria *Txitxi Panani* contou, quando ela era menina – há uns oitenta anos - os Sainawa não podiam nem ver os Yawanawa, tanto é que quando a avó de Dona Nega⁴⁴ que era Sainawa casou com um homem Yawanawa, este foi morto na primeira visita que fazia à maloca de sua esposa para conhecer seus novos parentes no Riuzinho da Liberdade. Este homem era irmão de uma das mulheres de Antônio Luiz que por aquelas datas era já líder do grupo, foi ela a que mais insistiu em vingar a morte de seu parente.

⁴⁴ Dona Nega é uma das conhecedoras mais prestigiadas de remédios do mato – plantas - . Viúva de Antônio Luiz e do filho dele com outra mulher, Antônio Luiz (Jr.). Algumas notas biográficas dela aparecem em (Pérez 1999).

Txitxi Panani descreveu com tristeza a morte do marido (Yawanawa) de sua tia (Sainawa). Ele tinha ido morar no *Cupishawa* de seus sogros (Sainawa), mas estava sempre alerta pelas desavenças já conhecidas. Um dia descansava na rede, com o rifle do lado, homens de um outro *Cupishawa*, que eram também Sainawa, se aproximaram e entraram na casa, o renderam a força, enquanto um segurava suas pernas o outro passou uma corda no seu pescoço e tentava asfixiá-lo. A mãe (Sainawa) de *Panani*, irmã da esposa da vítima, sobressaltada gritou: “*Estão loucos, não brinquem, é o marido de sua tia!*”, mas foi tarde demais.

Foi depois desse acontecimento quando chegou aos ouvidos dos Yawanawa que tinha caboclos nas proximidades, organizou-se uma expedição com uns cinquenta Yawanawa armados para o qual obtiveram permissão e uma carta de apresentação dos patrões, “os cariocas”, com o objetivo de visitar os territórios de um outro patrão seringalista chamado Manel De Pin⁴⁵ onde, em teoria, se encontravam os recém chegados. Obviamente Antônio Luiz não contou para o patrão com que intenções mandava seus homens, pensando que esses “caboclos” eram os Sainawa, que teriam decidido não esperar a “contra” dos parentes do homem assassinado por eles, e se aproximavam para atacá-los.

Quando chegaram ao encontro do grupo os Yawanawa viram todas aquelas pessoas que não conheciam e só então souberam que esse grupo eram os Katukina, os quais lhes contaram que vinham cruzando o Matrinhão, Ataláia e a cabeceira do Tavari, escapando de outros povos Kulina e Djapa⁴⁶ com os que brigaram. Pediram a proteção do líder Yawanawa no caso dos perseguidores chegarem na área, pois eram os Yawanawa os que dominavam aquele território⁴⁷.

O morto era cunhado de Antônio Luiz que não esperou muito para se vingar. Organizou-se outra expedição para retaliar a ofensa. Se dirigiram para o rio Besta onde estavam os Sainawa e a mulher do falecido. Se apresentaram ao patrão Barroso – primo de Manel De Pin – como homens de paz que só queriam conhecer seus parentes.

Os Sainawa não temiam o ataque uma vez que não foram eles os que tinham matado o Yawanawa e sim outras famílias Sainawa. A confusão teve conseqüências desastrosas. À noite todos os Yawanawa armados de espingardas os surpreenderam atirando sem piedade. A *Txitxi Panani* que era uma menina de uns dez anos pulou da rede

⁴⁵ Não estou certo de ter recolhido a grafia corretamente mas Coffaci, que pesquisou entre os Katukina, confirmou o nome (Coffaci de Lima comunicação pessoal).

⁴⁶ Como já expliquei provavelmente os Om Djapa (Kanamari).

⁴⁷ Os Katukina que atualmente compartilham a Terra indígena do Gregório e tem uma outra aldeia (Nova Olinda) aberta nos anos sessenta perto da cidade de Cruzeiro do Sul.

e correu no caminho que levava até a “aldeia” dos brancos, correr em com toda aquela confusão parecia ser o único modo de fugir mas dessa vez cortaram o caminho.

O massacre deixou alguns vivos – mulheres e crianças como era costume – que foram levados como cativos. Como as mulheres atrasavam a escapada e não faziam mais que chorar mataram uma e ameaçaram o resto sem contemplações. Pararam num igarapé para decidir o destino delas, o valor da juventude e beleza foi levado em conta e continuaram às pressas. O caminho de volta foi duro e agitado, abrindo caminho por onde não o havia, cortando a mata e seguindo o curso do rio Forquilha até dar no Gregório.

Observações

Diferentemente da história anterior os Sainawa não moravam junto com os Yawanawa nem as relações de parentesco eram tão intensas. Em vez do envenenamento opta-se por uma morte não muito comum, o enforcamento. A resposta é uma guerra generalizada típica de uma agressão sobre inimigos exteriores onde o objetivo que se persegue é exterminar o grupo e se apoderar de cativos.

O que foi relatado como um erro, pois atacaram famílias Sainawa que não foram os que assassinaram a vítima Yawanawa, é um dado ilustrativo de como a distribuição por malocas diferia da atual designação de “comunidade”, que é mais acorde com o conceito clássico de tribo, e promovia a criação de facções inclusive sob um mesmo etnônimo.

Como no primeiro caso são os irmãos do morto – agora uma irmã – os que reclamam vingança de forma mais veemente. Diferentemente do primeiro conflito que narrei, neste mobiliza todo o grupo, talvez porque os laços de parentesco eram menos intensos com os Sainawa do que com os Iskunawa e a opinião em favor da agressão seria então unânime sem laços de parentesco que tivessem que ser considerados .

3 Angélica (Katukina).

A relação dos Katukina com os Yawanawa atualmente são constantes pois os dois grupos formam parte da mesma área indígena, TI do rio Gregório. Porém, parece que nem sempre foi assim já que os Katukina, segundo a versão Yawanawa, teriam chegado fugindo

das represálias de grupos Kulina e Kanamari⁴⁸, primeiramente só umas poucas famílias, entre as que se achava Angélica, durante décadas a *Tsauihu*⁴⁹ de Antônio Luiz. Seria muito arriscado inferir que os Katukina não tiveram relação com os Yawanawa até seu encontro no Gregório pois a memória não muito profunda impede tais afirmações. Onde estariam os Yawanawa há duzentos anos? Eles não sabem. O que é verdade e que esse encontro marca o momento fundador das relações “modernas” entre estes grupos.

Angélica (Kamanawa⁵⁰, “a gente da onça”) foi mandada pela sua mãe junto com seu tio, pois temia pela sua vida já que os ataques de grupos Kulina contra eles estavam se recrudescendo. Várias famílias foram chegando aos poucos. Antônio Luiz, avisado pelos seus capangas de que tinha índios desconhecidos por perto decidiu encontra-los. Naquele tempo o chefe Yawanawa estava doente e vários tratamentos para curá-lo tinham fracassado, um dos Katukina recém chegado o curou e travou amizade, depois do qual Antônio Luiz instalou sua família na Extrema, um igarapé próximo à antiga aldeia Yawanawa, o seringal Kaxinawa. Aos poucos várias famílias chegaram e se instalaram no Gregório.

Angélica era uma mulher casada que tinha três filhos e chegou grávida esperando uma quarta quando foi conhecida por Antônio Luiz se apaixonou por ela e a solicitou em matrimônio ficando na aldeia Yawanawa. A versão Katukina (Coffaci 1994:127-128) parece ser diferente pois Angélica teria sido levada à força e não solicitada. Provavelmente as duas ações se deram ao mesmo tempo e seja uma questão de interpretação e interesse pessoal decidir qual tem mais peso para ser contada.

Muitos dos descendentes de Angélica são pelo tanto *imiki*⁵¹ dos Katukina e não têm problema algum em assim se reconhecerem. Curiosamente o trabalho de Coffaci mostra o contrário a partir da perspectiva Katukina: “*O rapto de tal mulher exprime a ambivalência das relações com os Yawanawa, pois ela teve filhos na aldeia opositora e*

⁴⁸ O que coincide com informações do padre e viajante Tastevin sobre as hostilidades entre Curina e Catuquina com relatos muito interessantes de festivais canibais que envolviam danças entorno de paus que sustentavam as cabeças dos inimigos katukina (Tastevin 1928:212).

Quando utilize como fonte Tastevin ou outros autores empregarei as grafias dos grupos como aparecem nos seus escritos pois sua identificação não me parece difícil.

⁴⁹ No capítulo seguinte abordarei a figura da *Tsauihu* que poderia-se traduzir por esposa principal e que assume uma certa liderança entre as mulheres.

⁵⁰ Coffaci (1994) que pesquisou para sua tese de mestrado na aldeia Katukina de Nova Olinda – perto de Cruzeiro do Sul -, uma cisão da aldeia de Sete Estrelas do rio Gregório que aconteceu nos anos sessenta, identificou oito Clãs um dos quais seria os Kamanawa.

⁵¹ *Imiki* significa “que têm seu sangue” e faz referência neste contexto à medição do grau de parentesco que têm com os *katukina* pois levam seu sangue. Sua utilização é ego-centrada pois nem todos são *imiki* em bloco das mesmas pessoas.

assim alguns Katukina são genealogicamente ligados aos Yawanawa. Contudo, é difícil encontrar alguém que reivindique este vínculo; em geral, ocultam-no ou descartam-no” (1994:128).

As relações atuais entre os Katukina e os Yawanawa se devêm a uma ligação entre os grupos por mais de meio século. Os Katukina situados no rio Gregório aparecem já nos trabalhos de Tastevin e Castelo Branco referidos às primeiras décadas do século. Tastevin interpreta que seriam vários grupos diferentes os que adotariam o nome de Katukina, pelas boas relações que esta tribo mantinha com o homem branco, entre eles os Kamanawa (um dos clãs atuais dos Katukina (Coffaci 1994)) e os Yawanawa⁵², segundo lhe contara um informante Arara (Tastevin 1925:417).

Muito provavelmente, da mesma forma que aconteceu com o anterior relato sobre os Sainawa, teriam sido diversas famílias Katukina as que chegaram em diferentes momentos, num dos quais se inclui a entrada de Angélica entre os Yawanawa.

A versão Yawanawa dos fatos a respeito da integração dos Katukina no Gregório foi-me contada por uma filha que a própria Angélica já tinha de um casamento anterior, então é Katukina por parte de pai e mãe, e por um filho de Angélica e Antônio Luiz. Eles a teriam escutado da boca da própria Angélica. O chefe Yawanawa seria quem permitiu seu assentamento e intermediou sua chegada ao ser pedida proteção. Curiosamente Coffaci (1994), que pesquisou os Katukina, comenta que uma vez perguntados a respeito os Katukina negam a versão Yawanawa e dizem que foi ao contrário, os que teriam integrado aos Yawanawa no mundo do homem branco seriam os próprios Katukina. A intermediação, que implica sem dúvida no amansamento, estabelece uma posição hierárquica que não é estranho os Katukina disputem.

Coffaci já reparou nas ambivalências das relações Katukina/Yawanawa (1994:125-133) tomando como ponto de referência as informações dos primeiros. Pelo que eu percebi parece-me que os Katukina concedem uma centralidade ou importância aos Yawanawa que não tem sua contrapartida simétrica, acusando-os constantemente de feitiçaria, por exemplo. Em teoria, foi um conflito que tem aos Yawanawa como protagonistas, um dos fatores que influenciou na abertura da aldeia de Campinas nos anos sessenta longe do Gregório à qual se trasladaram várias famílias Katukina. As relações de parentesco – óbvias – entre os dois grupos são negadas por eles.

⁵² Tastevin cita também a informação de uma mulher Tachinawa que obteve através de Ângelo Ferreira: *“Ces gens-là se’apellent des Katukina, mais c’est un mensonge! Ce sont des Yawa-nawa (sangliers)”* (1924:79).

Já os Yawanawa não tem muito inconveniente em se declararem publicamente aparentados com os Katukina tratando algumas pessoas, segundo uma política egocentrada, pelos termos de parentesco correspondentes.

Nas várias ocasiões em que junto com os Yawanawa visitei a aldeia Katukina de Sete Estrelas, um fato chamou-me bastante a atenção, ninguém saiu para receber a comitiva, nenhum líder intermediou a entrada na aldeia, ninguém nos chamou nem fomos conduzidos a algum lugar público de reunião – casa do chefe, escola... -. De alguma forma as pessoas se ocultavam dos visitantes, fato que contrasta com a atitude Yawanawa perante qualquer presença forânea na aldeia. Toda visita passa por uma intermediação pública. Não teve tampouco nem comensalidade nem oferta alimentar e se em alguma ocasião trocaram farinha ou mandioca por peixe ou carne para comer, sem muitas contemplações a respeito os Yawanawa se apoderavam da carne, tendo-a que pegar eles mesmos diretamente. Esta atitude não é vista como uma sovínice e é “desculpada” sob a justificativa de que realmente os alimentos faltam na aldeia de Sete Estrelas: “*eles não dão porque não têm*”.

Uma vez passei na aldeia com um Yawanawa evangélico, fomos recebidos por uma família Katukina com uma hospitalidade bastante ortodoxa mas dentro de um contexto privado, sem que outras famílias chegassem perto nem chefes que efetuassem uma recepção pública.

As decisões a respeito de várias questões importantes foram discordantes. Os Yawanawa expulsaram os missionários das MNTB após uma reunião do grupo e decisão irrevocável, o que fez com que as áreas de saúde e educação dependessem da formação de especialistas do próprio grupo – instruídos fundamentalmente pela CPI do Acre -. Já os Katukina possuem uma missão estabelecida em sua aldeia com instalações bem aparelhadas das que dependem, entre outras coisas, o atendimento de saúde e educação, e que centralizam também o comércio de produtos industriais. De certa forma o ritmo da aldeia começa com o som do sino tocado pelos missionários.

4 *Nishi* (Rununawa).

Nishi ou Rita, como é chamada em português, é a atual esposa de Gatão, um dos pajés Yawanawa, e já foi esposa também do chefe Antônio Luiz. Sua ascendência é Rununawa (gente da cobra). O grupo teria sido desagregado nas guerras intestinas do

começo do século contra outras tribos, a mais importante teve por oponentes os Shawanawa (Arara).

Foi nos tempos do importante líder *Tësku* (Rununawa) – a personagem que Tastevin grafa como *Teskon* (1928:211), e que aparece no começo da citação do desbravador Felizardo Cerqueira - que os Rununawa estavam enveredados numa atividade intensa de guerras, com os Arara mantinham, em teoria, boas relações, sendo que até o próprio chefe *Tësku* tinha cunhados⁵³ entre eles, mas estes foram avisados que os Rununawa estariam preparando uma emboscada contra eles por isso decidiram se adiantar.

Convidaram os Rununawa para uma grande pescaria num lago. Lá os esperavam bem armados e sem opção de resposta pois os Rununawa estavam desprevenidos. Algumas mulheres foram incorporadas aos Shawanawa⁵⁴.

A gente da cobra participava habitualmente dos mariris Yawanawa e as relações eram de uma certa estabilidade com inter-casamentos, apesar de terem sido os Arara que acabaram com eles, os Yawanawa contribuíram com suas rezas para eliminar o *Tësku*, caracterizado por vários informantes como “*muito ruim e sem respeito por nenhuma nação*”⁵⁵.

Observações

A tática utilizada parece bastante habitual nas lutas intergrupais e baseia-se na traição, que é um dos métodos mais utilizados nas guerras que não costumam ter uma declaração prévia de inimizade, muito pelo contrário às vezes cria-se um contexto favorável à confiança do rival, como neste caso o convite à pescaria, com o objetivo depois de atacá-lo de surpresa. Estas pescarias nos lagos, unem grande parte da comunidade numa atividade comum na qual não raramente surgem relacionamentos e inclusive casamentos oficiais. Significativamente foram descritas como “*festas de comida*”.

Em outros casos e para obter informações do grupo rival pode-se até dar mulheres em casamento que funcionariam como espiões.

O rumor tem um papel importante também como motor das agressões – aqui trazido por mulheres Shawanawa casadas com homens Rununawa -, o que também é

⁵³ Com razão mais adiante falaremos do “perigoso planeta dos cunhados”.

⁵⁴ Em Tastevin (1928) a guerra é datada em 1914.

⁵⁵ Mais adiante tratarei a importância que a figura do líder tem para a constituição do grupo, pelo momento só quero ressaltar a relevância que os informantes dão ao chefe como marca definidora do caráter grupal.

válido tanto para as agressões internas quanto para as externas. Ataca-se para não ser atacado quando se cria alguma informação que dê indícios de tal perigo.

5 Elsa (Yawanawa).

Era uma mulher de ascendência Yawanawa, filha do pajé João Grande. Depois de João Grande dar sua filha para o líder Antônio Luiz e este dar uma de suas esposas (a cativa *Panani*) para o João Grande, o pajé ensinou-lhe seus conhecimentos sobre remédios do mato e rezas.

Observações

Os conhecimentos sobre rezas, plantas e venenos não são ensinados publicamente nem para qualquer um, já que dão um poder prezado e custoso muito valorizado. Mas vemos também que isto não implica que a linha de transmissão seja só de pais para filhos ou entre consangüíneos muito próximos. Às vezes um marido pode passar seu conhecimento para sua esposa, Antônio Luiz por exemplo ensinou para sua mulher Dona Nega o conhecimento sobre plantas, sendo ela hoje uma das mais prestigiadas curadoras. Já com Txitxi Panani (Sainawa) ele negou-se a ensiná-la por temor à utilização do poder contra ele. Noutros casos se a relação é muito forte gerada por uma aliança sólida, como no caso visto acima uma pessoa também pode ensinar a outra.

6 Isaura (Katukina).

Isaura foi dada para Antônio Luiz quando ainda era nova. Na realidade a iniciativa partiu de Angélica (Katukina) que queria dar mais uma esposa para seu marido. Isaura era prima paralela de Angélica, e foi quando o líder Yawanawa convidou os Katukina para um mariri, quando sua esposa solicitou que seu *epa utsa* (tio paralelo) trouxesse também a menina para lhe fazer companhia. Quando a festa acabou depois de vários dias ela pediu aos pais da menina que a deixassem lá com ela ao que acederam apesar de Isaura não querer ficar.

A menina passou duas semanas baixo uma vigilância estreita para evitar sua fuga até que se acostumou. Quando cresceu, Angélica começou habituá-la a dormir com Antônio Luiz, para o qual, quando as duas ficavam dormindo juntas Angélica levantava e o

marido passava a se deitar junto com Isaura na mesma rede. Quando acordava e o via do seu lado, Isaura pulava da rede e fugia correndo assustada. Foi-se acostumando até casar com ele e ter uma filha.

Observações

Esse fato é sempre ressaltado como um ato de generosidade e respeito que Angélica teve com seu marido, pois é uma das características mais apreciadas da *Tsaiihu* não ter ciúmes. Mas a história não acabou aí porque Isaura terminou como esposa de Vicente, um dos pajés do grupo. A sua mulher anterior morrera e a irmã de Vicente – que era Elsa, uma das esposas de Antônio Luiz – conversou com seu marido para que desse uma de suas mulheres para o irmão ao qual acedeu escolhendo a Isaura.

O relato mostra a autonomia dos pais para dispor sobre o casamento de seus filhos e assim estabelecer as alianças adequadas. Não era atípico que as moças jovens recém casadas rejeitassem a parilha escolhida para elas porém parece que muitas acabavam aceitando a situação. Atualmente, a porcentagem de separações e mães com filhos “não reconhecidos” ou desatendidos pelos pais que os procriaram após a separação, é visto pelos Yawanawa como uma conseqüência da modernidade, onde as filhas já não respeitam os conselhos paternos. O chefe é posta de lado sem intermediar estas relações, e a rejeição da poligamia faz com que um homem não possa conviver com várias mulheres tendo assim que optar só por uma apesar de ter filhos com várias. Nos casos que registrei os filhos costumam ficar com as mães que passam a ser ajudadas por seus progenitores se o pai da criança decide romper o casamento.

7 Dona Nega (Yawanawa).

Dona Nega, curadora muito prestigiada, é filha de uma das mulheres trazidas por Antônio Luiz numa das guerras contras os Sainawa e sobrinha de Elsa. Foi entregue por esta a seu marido quando ainda era criança. Dona Nega não queria ficar com o velho líder e chorava pela sua situação mas foi fortemente ameaçada e com poucas opções de escolha teve de aceitar. Muito corajosa aprendeu seus conhecimentos do marido que a levava no mato para ensinar. Antônio Luiz fez o “mistério” do *rarë* para que ela aprendesse os remédios do mato. Após a morte deste casou com um dos filhos que seu marido tivera com outra mulher.

8 Angélica (Shawanawa).

A chegada de Angélica é mais recente e pacífica do que a das mulheres Sainawa, Katukina e Rununawa. Faz uns cinquenta anos um grupo de índios *Arara*, aparentados com os Yawanawa através de uma irmã de Antônio Luiz que tinha sido raptada por aqueles no confronto com os Rununawa que já contei, vieram para o Gregório buscando melhorar sua situação - talvez fugindo de uma epidemia de sarampo que assolava seu grupo naquele tempo - e em virtude dos laços de parentesco com o chefe Yawanawa. O grupo de irmãos casou com as filhas de Antônio Luiz, duas irmãs com um filho da chefe Yawanawa. Angélica que era a menor de todos casou com Antônio Luiz, mais tarde se uniria a suas irmãs como esposa de Raimundo Luiz filho deste.

Observações

Este é um exemplo de aliança pacífica que aproveita os laços de parentesco prévios. Deu-se mediante um caso típico de troca restrita que teve um impedimento na prolongação das alianças familiares pelas desavenças dos filhos de Antônio Luiz que fez, por exemplo, com que estes abrissem colocações distantes entre si e diferentes da aldeia principal.

De conjuntos e subconjuntos

O tema da identidade/alteridade Pano e seus concomitantes: definição de grupo, linguagem de parentesco, relações interétnicas... nos obrigam a meditar sobre o instrumental clássico com que a antropologia vinha abordando tais temas: Metades que se ocultam sem desaparecer totalmente (Matis), onomástica Kariaera sem seções (Yawanawa), grupos internos que são os de fora (Kaxinawa), o emaranhamento da etnonímia, forças vitais⁵⁶ do indivíduo definidas pela figura do outro (Pan-Pano)...

⁵⁶ Refiro-me ao *huru yuxin*. Traduzo *yuxin* por espírito na falta de outro termo melhor, os informantes quando falavam português utilizavam indistintamente alma ou espírito.

Os Pano não são os únicos que repararam neste fato curioso. Pupila, do grego *Koré*, significava “menina” e também designava essa parte do olho, provavelmente em referência a figura que pode-se ver na íris do olho da pessoa que temos em frente. Ao latim passaram os dois significados, *pupilla* como diminutivo de *pupa*, “menina, boneca” e que servia também para se referir a zona do olho que se contrai e dilata com a intensidade da luz. Em espanhol por exemplo, as pupilas chamam-se “niñas de los ojos”. Numa acepção já em desuso significava também hóspede: “Órfão menor de idade que a lei coloca baixo a proteção de um tutor” (Buitrago e Torijano 1998:422). Outrossim, esta última acepção não deixa de ter relação com o tema

O que pretendia nestas páginas prévias era mostrar através de dados concretos do arsenal Yawanawa fatos que em outras etnografias Pano, às vezes de uma forma mais teórica, já tinha-se reparado: quais são as causas que levam os Pano a mostrar uma ávida tendência a se fusionar e fissionar constantemente? como se dão estes processos? se existe agressão interna, quais são os limites do conjunto maior onde esta não se realizaria? difere a agressão interna da externa?, como se faz a guerra?... e tantas outras perguntas que só introduzi parcialmente à luz de um material insuficiente e uma análise limitada.

Em seguida tratarei de alguns conceitos básicos que definem as noções de identidade e alteridade entre os Yawanawa, primeiro no que tange ao próprio grupo e depois as relações com o exterior.

Algumas noções sobre parentesco

Antes de iniciar a discussão, e para orientar posteriores informações, darei alguns dados básicos do sistema de parentesco Yawanawa.

O casamento de um ego é preferencial com os filhos de seu MB (*kuka*) ou de sua FZ (*atxi*)⁵⁷. Existe uma distinção terminológica por idades e sexo na geração 0, e um privilégio dos seniores no casamento com suas FZD e FBD, sendo a poligamia não só

que nos ocupa já que é quando o corpo morre que seu “hóspede” sai e começa o caminho do céu, ou melhor talvez, é quando o *huru yuxin* abandona seu “anfitrião” que o corpo morre.

⁵⁷ Casamentos oblíquos não são bem vistos, nem em teoria permitidos, ainda que a punição de relações incestuosas é concebida gradativamente. Dentre estas relações o vínculo entre um ego e sua FZ (*atxi*) convoca aspectos encontrados. A *atxi* não está isenta de ambigüidades, existe uma assimetria terminológica que tem por protagonistas a *atxi* e o *kuka*. Se o *kuka* (MB) tem um só termo que o designa independentemente de que o ego que fale seja masculino ou feminino, a FZ possui dois: *atxi* quando o ego é masculino e *yaya* quando é feminino, esta distinção é encontrada também entre os Yaminawa (Townsend 1988) mas não é geral a todos os grupos Pano, por exemplo, os Katukina não a possuem.

Não é só a um nível terminológico que a *atxi* situa-se em frentes diversas, no mito de *Samiru* narra-se a história deste homem cujo *yuxin* (espírito) conseguiu voltar, quando considerado por todos morto, tinha começado já o caminho do céu:

“Samiru estava casado com uma mulher que não sabia fazer nada, nem cozinhava, nem trabalhava nem nada o único para o que servia era para lhe dar prazer ao Samiru, ela era como elástica – o sexo que os brancos fazem na televisão, assim acontecia com Samiru! – então ele abria as pernas dela e começava a mimar sua vagina, a acariciá-la, a passar a cara nela e chamá-la de tiazinha”.

Histórias Yaminawa falam de relações sexuais –sem casamento - desta vez bem menos sutis com a FZ, (Calavia 1994: XLII).

As brincadeiras entre irmão e irmã não são bem vistas e os pais costumam interditá-las. A doença *shumua* produz-se quando irmãos de diferente sexo brincam, se agarrando ou tocando-se. Como consequência destes jogos pode aparecer uma inflamação na ponta do pênis do menino ou nos genitais femininos, para curá-la é a *atxi* a única que deve estourá-la no caso do menino e o *kuka* no caso da menina.

Se o casamento e relações sexuais com a *atxi* são proibidos, sua figura parece evocar uma relação complexa entre o erotismo e a vergonha. Não sei bem como interpretar este fato, hipoteticamente apontaria que alguns acontecimentos singulares confluem na *atxi*, como o antigo costume de pedir em matrimônio a filha que ainda estava no seu ventre. Isto obviamente não podia acontecer na relação com o MB seja desde um ego masculino seja feminino, o que introduz uma certa assimetria entre a FZ e o MB.

privilégio do chefe. A residência após o matrimônio é uxorilocal contornável segundo a preeminência política dos implicados.

A transmissão de nomes é ambi-lateral e segue um sesgo *kariera*: os pais dão os nomes de seus F e FB para seus filhos e as mães dão os de seus MB; para as filhas os pais passam os de suas FZ e as mães os de suas M e MZ. Porém as pessoas podem acumular mais nomes dados por seus avós ou outros parentes. O sistema de vocativos que ao basear-se nos nomes faz com que um pai chame seu filho de pai ou que uma filha chame sua mãe de filha só o vi utilizado num âmbito privado e acrescentado ao termo o sufixo *-shita* (ex: *epa/pai*, *epāshita/paizinho*) que enfatiza um tratamento carinhoso.

As relações entre primos (cunhados) se movem na jocosidade e a brincadeira mas envoltas sempre de um perigo que paira podendo fazer, por exemplo, como brincadeira, que um indivíduo faça seu primo pisar um formigueiro o lhe dê a tarefa mais pesada num determinado trabalho. Ao mesmo tempo que se “brinca com” (ele) se “brinca de” (ele).

Entre primos de diferente sexo (casáveis preferenciais) as relações se desenvolvem numa jocosidade explícita que tem no ritual, como veremos nos últimos capítulos, seu máximo expoente.

As relações entre pais e filhos é de respeito mas sem evitação. A relação com os sogros implica uma certa evitação sobretudo do genro para sua sogra. Se existem termos para a afinidade efetiva, para sogros, genros/noras e cunhados, não se empregam como vocativos nem se referindo a eles na sua presença.. Acostuma-se seguir chamando-os de *kuka* ao sogro e de *atxi* à sogra, quando esta é a FZ.

Existe uma relação forte entre grupos de germanos marcados por uma hierarquia de idade. Como as relações sexuais entre cunhados são permitidas, se estas se estabilizam com o consentimento do marido, o irmão deste passa a ocupar uma posição parecida a de genro/sogro mas sem a intensidade desta.

A relação avós/netos são mais descontraídas do que a relação pais/filhos.

Após esta breve descrição passaremos a examinar mais de perto algumas distinções básicas.

Imiki

O campo social interno acha-se estruturado gradativamente por um conceito que ao mesmo tempo engloba e pertence ao domínio do parentesco: aquele que divide as pessoas em *imiki/imikima*, “meu sangue/sem meu sangue” ou, utilizando uma metáfora espacial usada pelos próprios Yawanawa, “parentes perto mesmo/parentes longe”. Esta divisão não equivale com aquela entre consangüíneos e afins nem se refere a algo parecido com as metades, distinção esta última mais terminológica e sociocentrada. Também não são “categorias de troca matrimonial e as obrigações que lhe são associadas” (Coffaci 1994:47), como a oposição *kaivo/kaivo* ma dos vizinhos Katukina.

Imiki inclui tanto consangüíneos quanto afins e parte da teoria da concepção, segundo a qual, o pai junto com a mãe geram a criança, o primeiro através do sêmen e ela do sangue. Uma mesma pessoa pode ter vários pais se vários homens deram sêmen para sua mãe quando estava grávida: *êwê imiki uniahu* (*êwê/meu, imiki/sangue, uni/gerar, -hu/coletivizador*) “aqueles que geraram o meu sangue”⁵⁸. As informações não foram muito claras ao respeito, a participação do homem na conformação da criança parece ter mais peso do que a da mulher que seria o receptáculo, apesar de que foi dito várias vezes que ela colabora com o “restinho” de seu sangue. Contudo, parece que conferem uma maior influência na geração da criança ao sêmen do que ao sangue, fato que precisaria ser contrastado. A expressão *sovimã êpa* (*sovi/gerar, mã/pronome pessoal de segunda pessoa do plural, êpa/pai*) se utiliza só referido ao pai e me disseram que a expressão correspondente que teria por sujeito a mãe *sovimã êwa* (*êwa/mãe*) não se usa.

Imiki é uma categoria ego-centrada e gradativa, todos as pessoas com as que tenho laços de parentesco baseados na união de nossos sangues são meus *imiki*. É gradativa porque as pessoas, segundo as posições de classe que ocupam, são mais ou menos *imiki*. Assim meu pai é mais *imiki* do que meu sobrinho, ou meu primo que seu filho se aquele casou com alguém fora da linha⁵⁹, por exemplo.

Estes laços dependem obviamente da memória ou do reconhecimento atual de algum nexos de união entre duas pessoas. Se uma pessoa contribuiu com seu sêmen na formação de uma criança e tem filhos com outra mulher, as crianças são *imiki* mas não tanto quanto os irmãos por parte de pai e mãe.

⁵⁸ *Uni* em outros contextos significa também cipó (ayahuasca).

⁵⁹ É a expressão usada para referir-se aos casamentos inadequados por ter o esposo/a um grau de distância superior ao preferencial entre primos cruzados, a FZD ou MBD desde um ego masculino.

Este é um desvio do que seria um sistema dravidiano clássico que classifica terminologicamente todos os membros da comunidade não como parentes “reais” mas sim como classificatórios. Não posso dizer que isto é o que acontece entre os Yawanawa, tem pessoas vistas desde um ego como sendo “*muito longe*” ou “*nada*” dele. Dirige-se a ela pelo nome e não percebi que utilizaram a terminologia. Nem todas as pessoas da geração do pai de um ego qualquer são chamadas por ele de *epa* ou *kuka*.

O casamento correto é sempre de um grupo de *imiki* pois os primos cruzados em primeiro grau são *imiki*, como eles falam “*o certo e casar dentro da linha*”. Os casamentos com não *imiki*, sobretudo se é a primeira ou única esposa, não são bem vistos principalmente pelos *imiki* dos pretendentes. Se por exemplo, dentro um grupo de irmãos um casa “fora da linha” é, de certa forma, como se estivesse saindo dela, só o casal demonstrando serem bons parentes com um recalque do comportamento típico entre estes, serão admitidos normalmente. Estes casamentos são ditos *mita numahia*, glossado como “*coisa à que ele não tem direito, da que não deve participar, coisa isolada*”. Existe pois uma ruptura da continuidade do *imiki*, do que poderíamos entender, de certa forma, como uma endogamia de sangue.

Esta gradação de substância é também uma gradação de distância. Louis Dumont (1975) vê no casamento entre primos cruzados não uma consequência dos laços de consangüinidade mas a causa da perpetuação das relações de aliança, onde a afinidade é pois, também herdada, sendo a oposição diacrônica consangüinidade/afinidade a matéria prima de um sistema que funciona na diacronia. A lógica Boleana à que aludem Viveiros de Castro e Carlos Fausto (1993) deveria ter uma profundidade genealógica, obviamente nem sempre as pessoas atuam seguindo os parâmetros básicos do sistema, além de este estar sobredeterminado por outro tipo de acontecimentos e variáveis (fusões, fissões, guerras, estratégia...).

As divisões estabelecidas pelo gradiente de distância são levadas em conta, parece existir no plano da afinidade potencial uma distinção entre os parentes distantes, que cairiam do lado da afinidade perigosa, a inimizade, e os *imiki* casáveis equacionados como afins efetivos – ainda que não o sejam.

Se comparamos o visto até agora com o caso Shipibo⁶⁰ veremos que várias questões se invertem, o casamento deve-se dar entre parentes com uma distância considerável, não fica claro se é medida genealógica ou em graus, cada intervalo

⁶⁰ Baseio-me fundamentalmente nos dados de Keifenheim (1990).

para que uma pessoa seja efetivamente casável tem como limite mínimo quatro gerações para repetir a aliança. O termo *kikin* remeteria a consangüinidade máxima, a mais próxima, opondo-se a *ocho* que marca a distância de uma forma escalar. No extremo *kikin ocho* marca a classe dos casáveis, pois nem todos os *ocho* são por não estarem o suficientemente longe. É de fora que vêm os afins efetivos, ao contrário que entre os Yawanawa pois como vimos o casamento certo é entre os *imiki* próximos (FZD ou MBD preferencialmente).

A conformação das relações internas seguem diversos gradientes onde os mais próximos seriam aqueles responsáveis pela minha geração e aqueles que eu gerei, seguindo uma gradação continua baseada na “dispersão” do sangue desembocando naqueles com os que não é possível estabelecer nenhum nexo de união. O meio é ocupado pela categoria dos casáveis, suficientemente perto para admitir uma mutualidade não agressiva e bastante distantes para evitar o incesto, um acumulo perigoso de semelhança que escaparia ao afastamento necessário às relações de aliança. Portanto o meio próximo tem um fator de atração para a consangüinidade (emic). O meio distante, ainda sendo *imiki*, começa a se afastar ameaçadoramente prestes a cair do outro lado, aqueles com os que não se teria nenhum laço de parentesco identificável.

Nas relações externas o meio próximo seria ocupado pelos grupos qualificados com *yura utsa* e o mais distante como *nawa*. Vejamos como se articula esta divisão.

Yura/nawa

Existem entre os Yawanawa algumas divisões gerais do campo social que nos ajudarão a entender melhor os processos comentados até agora, comecemos pelas mais abrangentes. Da mesma forma que em outros grupos Pano, as relações com a alteridade reconhecem diferentes “outros”, que se incluem dentro de um campo conceitual que determina o sistema de parentesco. Aqueles que são *êwê yura* “meu corpo” referido a meus parentes já que *yura* pode designar em outros contextos pessoa versus bicho ou gente versus *yuxin*, e que incluem em princípio todas as pessoas do grupo⁶¹ e aquelas que sem sê-lo ou morando num outro lugar tem relações admitidas de parentesco com um

⁶¹ Por grupo entendo grupo local, aqueles que estabelecem entre si relações contínuas de todo tipo, falam a mesma língua e se definem como grupo frente aos outros, na atualidade os 500 Yawanawa ainda que morem em colocações distantes. É interessante sublinhar que os diferentes contextos e também porque não as políticas de uso, definem o referente do termo *êwê yura*, assim se falo para me contrapor a um outro grupo. *êwê yura* seriam todos os Yawanawa, se o outro termo da relação são meus parentes mais próximos então *êwê yura* serão os outros Yawanawa. Posso falar de um branco que compartilha os meus costumes e com o que mantenho uma relação amistosa: “ele é *êwê yura*”.

indivíduo qualquer, neste caso a classificação passa por um ego e não por uma visão sociocêntrica ou de oposição de grupos.

Yura utsa, “outro corpo” referido a “outro grupo”, termo dobradiça que pode designar tanto proximidade, oposto a *nawa*, quanto distância, oposto a *êwê yura*. Observe que a distância é marcada por uma modificação de grau – pronome – e a proximidade (em oposição a *nawa*) por uma diferenciação radical; sem se assimilar completamente a nenhum dos dois pólos *utsa* marca um nível intergrupar os “outros com eu” e não a alteridade radical, os “outros diferentes”(nawa). *Yura utsa* é de certa forma marcada pelo mais exterior – *nawa* - e pelo mais interior – o que é de meu sangue (*imiki*), meu pensamento (*ewê shinai*).

Yura utsa pode-se referir a um único indivíduo ou a um grupo inteiro, neste último caso existe outra expressão com o mesmo significado: *mani utsa*, *mania* é “que estão juntos”, *mani* significa “amontoar”, faz referência a um coletivo.

Nawa significaria estrangeiro, por extensão inimigo, e marcaria aqueles com quem não se tem, antes de tudo, outra relação a não ser a guerra. Hoje é utilizado exclusivamente para o branco. É interessante notar que as relações nas últimas décadas têm mudado, agrupações políticas pan-indígenas dominam o cenário intertribal, e as guerras subsistem só como lembrança deixando seu lugar, no conjunto das agressões, às ainda constantes acusações de feitiçaria e sua conseqüência – e causa -: a produção de doenças.

Parece claro que a imagem do branco pouco contribuiu para a aparição de novos termos que designassem a alteridade, porém preencheu, na atualidade completamente, um já existente⁶², o sistema modificou-se. Fora a aparição do homem branco deu-se uma certa “unificação” da política indígena⁶³, assim apareceu uma nova forma de significar “índio”, ou melhor dito, apareceu o próprio conceito de índio como oposto a *nawa* – branco -, designando agora pela palavra *Yura* ou *Yurahu*. Como já vimos o termo também não é novo, os pronomes que qualificavam a distância desaparecem quando a oposição passa a ser bipolar e em certo sentido heterogênea: índio/branco.

Mas o esquema desenhado torna-se mais complexo pela abertura e ampla variabilidade dos contextos, veja que *yuxin*⁶⁴, termo polivalente, está ao mesmo tempo

⁶² Pelo menos de um ponto de vista lingüístico, desde uma perspectiva conceitual o tema se complica.

⁶³ No epílogo “O mariri hoje” aprofundarei estas mudanças relacionando-as ao ritual.

⁶⁴ P. Deshayes e Keifenheim (1994) incluem as relações dos Kaxinawa com os espíritos e de ambos com a alimentação para pensar a sociologia do grupo, - ver a não inclusão dos tabus na sua análise campo hábil pela confluência de homens, animais e *yuxin* sobre um eixo comum, a comunidade de substância que é interdita de comer – *kuin* – contrapor-se-ia aos não eu – *kuinman* – e aos outros: Pano, incas, *yuxin* – *bemakia* - que

dentro e fora de uma forma muito semelhante a *yura* que é o mais interior, mas também o exterior. *Ê yura shinai* significa “penso (nas minhas coisas)”, dupla auto-referência, da mesma forma que o *huru yuxin* é a referência da vida se pensarmos que só quando ele já não se vê mais no olho é que a pessoa é considerada morta. Ao mesmo tempo *Yura* é gente e portanto aquilo se do qual eu formo parte não sou eu. Se as categorias são rígidas vistas como pares de opostos, em si mesmas são sempre conversíveis dependendo dos contextos e também dos acontecimentos, assim como *nawa* passou a ser branco e *yura* índio, não é raro que *yura utsa* passe a ser parente e o parente passe a ser *yura utsa* o que provoca conflito conceitual só no antropólogo. Não é casualidade pois, as tribos (*suvini*)⁶⁵ se originarem a partir do *rëku*⁶⁶ de um *nawa*.

Os estudos sobre identidade e alteridade no contexto Pano remetem, é claro, aos trabalhos de Keifenheim e Deshayes que desenvolveram profusamente tais conceitos baseando-se fundamentalmente no modelo Kaxinawa. Keifenheim, num artigo que visa o estudo comparativo das categorias de identidade e alteridade tomando como ponto de referência o sistema Kaxinawa, topa com algumas dificuldades que resumindo resolve afirmando para os “Pano eclatés” uma ausência de modelo: “... *Je ne pense pas, pour ma part, que les termes en question constituent une opposition de type classificatoire et en conséquence constituante d'un modèle*” (1992:85).

Os Kaxinawa possuiriam um campo identitário⁶⁷ com uma nítida definição do outro⁶⁸ – Inca, branco, *yuxin*... - dando lugar a um sistema ternário de identidade cujo polo exterior seria o outro, o pólo interior o “self”, e uma área intermediária qualificada como não “self” / não outro. Os “Pano eclatés” caracterizar-se-iam por uma ausência de “outro” que faria seu esquema classificatório unipolar, baseado no eu, e conseqüentemente se entendendo bem, a-relacional já que se teria só uma categoria e a outra não. Para demonstrar

sim poderia comer. Numa clara referência a que o ideológico ultrapassa o sociológico, Oscar Calavia (1994) inclui o *yuxin* no estudo das categorias *Yura*, *Yura utsa*, *nawa* sem a qual a análise ficaria incompleta.

⁶⁵ Ver o mito do *suvini* no capítulo primeiro.

⁶⁶ Maçã faz referência ao bezoar, uma bola de cabelo, vegetais... que se encontra no intestino do homem e alguns animais. Pensa o protagonista do mito que por ter-se feito com essa parte iria ficar “famoso”, possuidora de algum poder misterioso. Crepeau (1997:5) fala da utilização de bezoares entre os índios Kaingang como objetos com poder utilizados nas práticas xamânicas. Imagino que se refere ao mesmo objeto do que falam os Yawanawa.

⁶⁷ A alteridade não passa de uma identidade às avessas, o que não significa que a identidade do outro – a que eu lhe dou pois é a única que posso conhecer-, seja oposta à minha, nem sempre é assim pois as relações são múltiplas, refiro-me a que o campo definido pelo par identidade/alteridade é uma relação de termos homogêneos, ou seja, necessariamente hábeis à comparação.

⁶⁸ Sublinhemos já que os Yawanawa não possuem mitos com a figura do Inca mas sim outras personagens que assumem sua posição. Outros diversos cujas histórias remetem à ações do Inca, assim se o referente não é o mesmo – e deveríamos nos perguntar que significação tem este fato – as relações estabelecem-se de forma parecida.

isto Keifenheim analisa o termo *utsa* “outro” concluindo que é realmente um qualificativo e não uma categoria classificatória.

Estas observações requerem algumas matizações : primeiramente nem tudo aquilo que não é *êwê yura* é por necessidade *yura utsa* como afirma várias vezes a autora (Keifenheim 1992: 84-85), Keifenheim margina, sem introduzi-lo em sua análise, a importância que o termo *nawa*⁶⁹ também tem para estes grupos Pano. *Utsa* é sobre-determinado pelo seu lado mais externo pelo termo *nawa*, e pelo seu ponto mais interno pelo pronome *êwê*. Se os Kaxinawa classificariam os outros Pano, ou seja, os outros grupos que não o meu, em termos identitários como nem eu – *kuin* - nem outro – *bemakia* - , os Yawanawa vêem uma plêiade de possibilidades que percorrem todas as possibilidades internas e alguma mais, parente, afim ou inimigo e provavelmente transições destas categorias.

Assim o esquema desenhado por Calavia para os Yaminawa e que não por acaso utiliza uma metáfora espacial, define o tema que estamos a tratar da seguinte forma:

“... Poderíamos dizer que se *yura* é *aqui* e *dawa* é *lá*, *yushi* é *aqui e lá* e *yurautsa* *nem aqui nem lá*”(1994:249).

A divisão não difere muito da proposta por Keifenheim em termos mais substantivos e menos gradativos onde *kuin* é eu, *kuinma* não eu, *kayabi* outro e *bemakia* nem eu nem outro. Agora bem, entre os Kaxinawa o não eu – outro de dentro? – define-se de forma sociocentrada partindo das metades enquanto entre os Yawanawa não existe tal nitidez, ou melhor dizendo, a nitidez parte do indivíduo; é aqui onde a classificação se faz mais clara ainda que como já vimos pode-se aplicar também a contextos grupais. Não há uma ausência do outro no sistema classificatório Yawanawa apesar de não terem Incas. O que sim é verdade é que para estes, os outros grupos Pano não ocupam univocamente uma posição genérica e predeterminada, como parece ser para os Kaxinawa como sugere Keifenheim, existem nuances importantes, mantêm-se como extremos o polo da inimizade, o exterior (*nawa*) cuja relação característica é a guerra, e o polo do parentesco, o interior (*imiki*, entre os Yawanawa) cuja relação característica é a mutualidade que vai desde as relações diárias típicas entre os consangüíneos até às menos frequentes que são as rituais.

⁶⁹ Num outro artigo (Keifenheim 1990), curiosamente prévio, a autora aborda o estudo do termo *nawa* entre os Kaxinawa e os Shipibo.

As relações intergrupais variam também. No caso Yawanawa documentamos relações de alianças mais ou menos permanentes – até que deixam de sê-lo – com trocas continuadas de mulheres, compartilhamento do espaço geográfico, participação nos rituais; alianças precárias com poucos casamentos, participação em rituais; e numa esfera indeterminada, relações de inimizade aleatória e relações de inimizade continuada, com raptos de mulheres e sem participação em rituais nem partilha territorial.

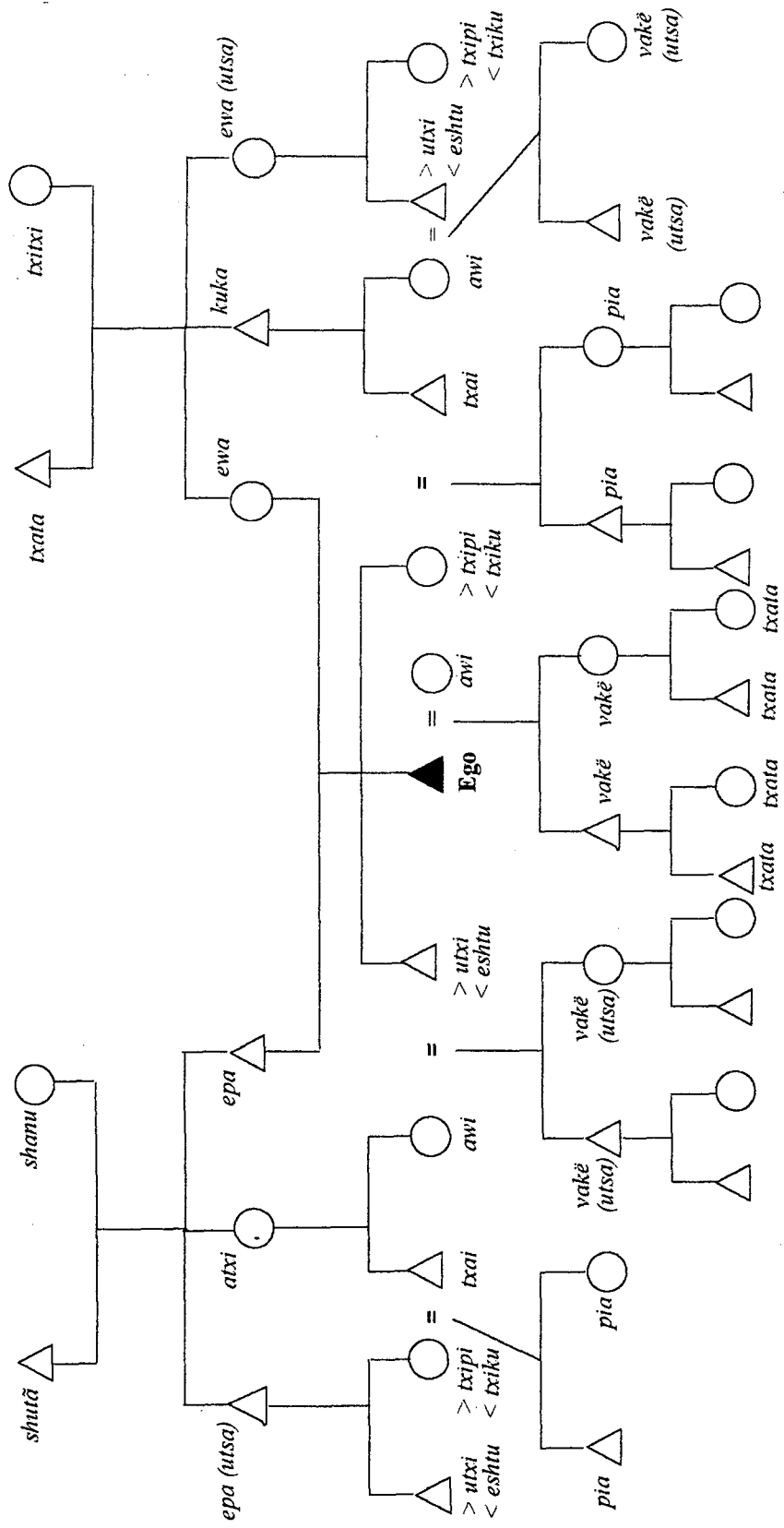
É claro que não é fácil distinguir vários tipos de aliança mas é claro também que os vínculos diferem, sobretudo, devido a intensidade das relações: Número de casamentos, proximidade... Quando esta intensidade é muito alta é difícil diferenciar esse grupo diferente daquelas situações em que famílias extensas da própria tribo, por problemas que podem ter origens diversos – acusações de feitiçaria, desavenças pessoais... decidem se afastar do núcleo principal e delimitar uma área de influência particular com chefes fortes, que nem sempre estão sujeitas às decisões do líder principal, ainda que este seja reconhecido por todos como tal e não exista luta política para ocupar seu lugar. Vemos assim, que o interior e o exterior tem áreas de contato onde se solapam. É o lugar onde o consanguíneo afiniza-se e o afim se consanguiniza absorvendo um os atributos do outro.

Yura utsa seria o meio nas relações intergrupais, categoria sobredeterminada pelo que a rodeia por fora e por dentro, onde teríamos uma correspondência com a divisão do campo social intragrupal, pois já vimos que o meio – e nunca mais adequada uma imagem espacial – ficava entre o mais interior – consanguinidade máxima – e o exterior grupal – consanguinidade nula.

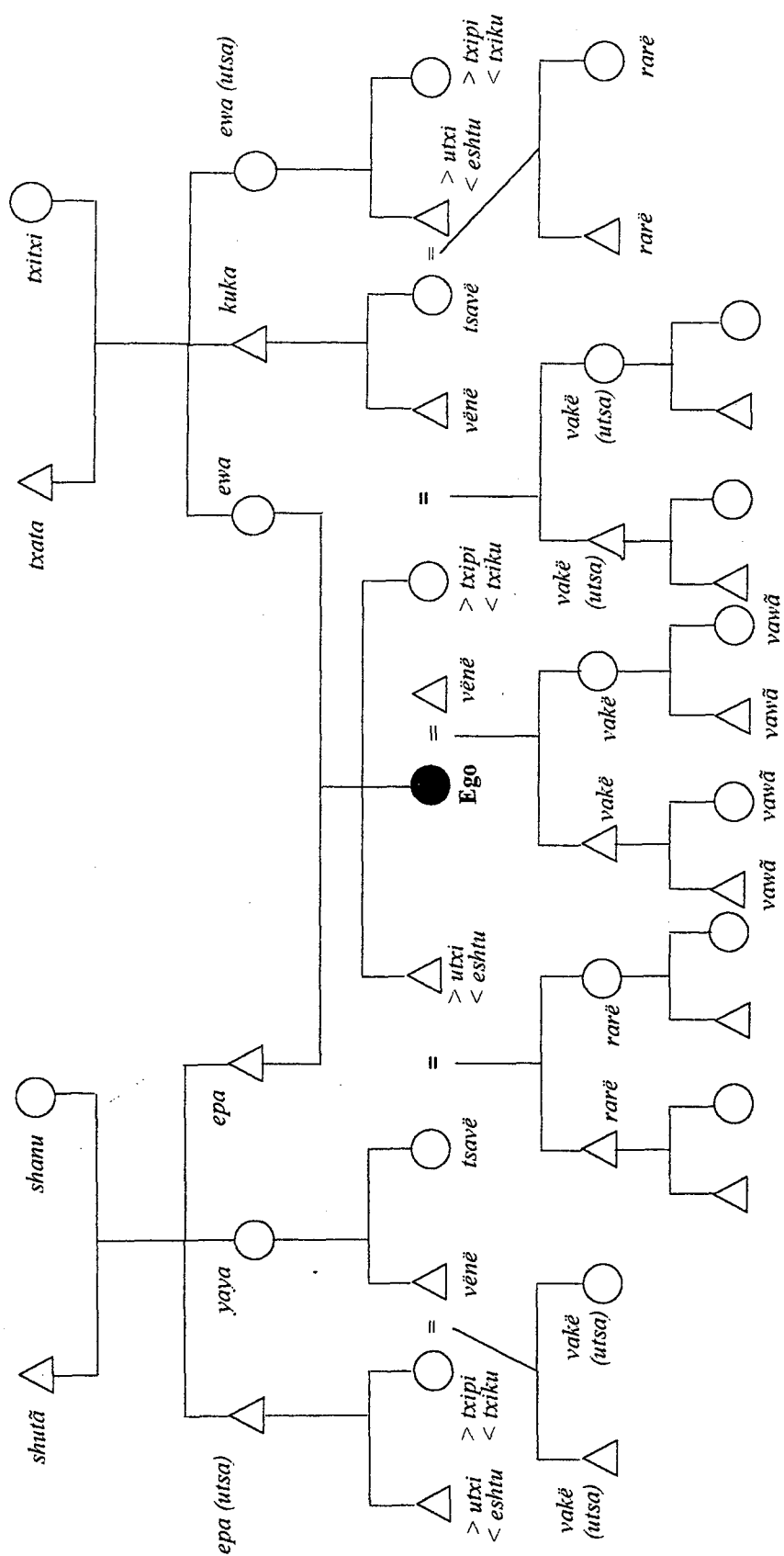
Os dados Shipibo, invertem a concepção do espaço social interno: seriam os afins efetivos aqueles escolhidos dentre os mais distantes dos afins, com uma diferença não menor de quatro gerações. De certa forma as esposas e os maridos são resgatados do exterior. Não disponho de muitos dados sobre o parentesco Shipibo mas parece que se distancia dos sistemas de troca restrita situando no meio aqueles afins (próximos) com os que o casamento está proibido.

Já para os Kaxinawa que parecem ter uma fronteira étnica bem mais rígida veriam no exterior, além daquele mais longínquo representado pelo Inca e o branco, um todo sem diferenças que coincide muito bem com o etnônimo geral com que designam aos outros grupos: Yaminawa. Nos seus rituais o outro é encenado por uma das metades que faz o papel do exterior, já para os Yawanawa como veremos mais adiante, o outro vêm de fora e encena o de dentro. É obrigado a trocar ao tempo que o de dentro é obrigado a sair: O mariri, veremos, é uma máquina de criar parentes.

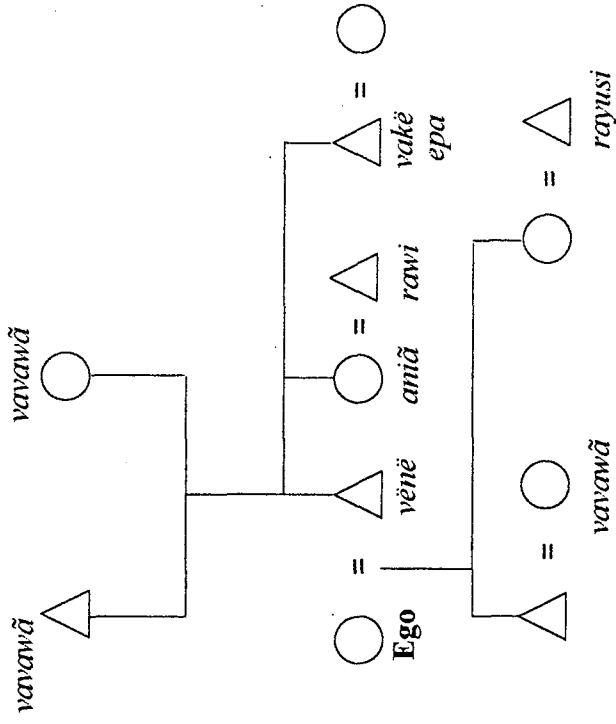
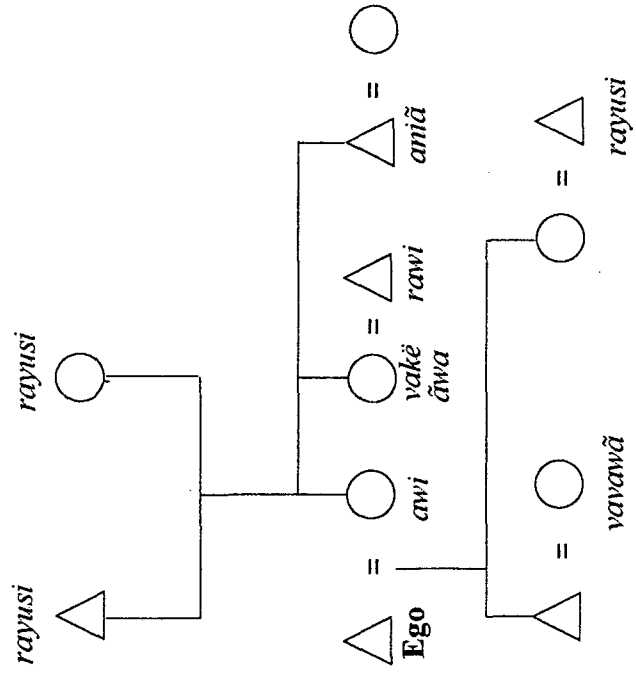
Terminologia de parentesco (ego masculino)



Terminologia de parentesco (ego feminino)



Terminologia de afinidade efetiva



Os etnônimos: a problemática dos nomes

Esta breve olhada de alguns conceitos sobre a identidade e alteridade nos leva à problemática dos etnônimos. Os Pano foram qualificados por Erikson (1993) como uma “*nebulosa compacta*”, onde o primeiro termo aludiria à plêiade de grupos diferentes e o segundo à uniformidade do macro-conjunto Pano. É também na acepção de nebulosa como um universo em formação, pois, e os relatos deste capítulo assim o sugerem, há uma tendência contínua à reestruturação que passa por momentos de expansão e contração que a chegada do homem branco não fez mais que acelerar num primeiro momento e congelar depois: com o final das guerras intertribais, a aparição das cidades, a demarcação das reservas e os aldeamentos mais ou menos fixos, além das alterações demográficas.

É devido a esta nebulosidade que grande parte dos trabalhos sobre estes grupos começam com um capítulo do tipo “Quem são os Matis?”, “Quem são os Katukina?” ou com esclarecimentos a respeito da natureza fragmentária do grupo que é objeto da pesquisa, expressão da dificuldade em ajustá-lo a um todo homogêneo de limites bem definidos.

Parece que os parâmetros habituais de unidade de cultura, língua, território... que servem para definir entidades mais ou menos fechadas se esvaem entre as mãos do pesquisador para seu desconforto. Uma solução rápida e fácil é colocar do lado da irrupção conquistadora tudo aquilo que não se ajusta adequadamente aos parâmetros previstos ou para o que não se possuem explicações mais satisfatórias, entre outras coisas porque, como já vimos, é inegável que o branco introduziu mudanças profundas. Contudo, produz-me um certo desassossego ceder a uma explicação que serve para quase tudo, sem mais base às vezes que a falta de outra explicação melhor, sem explorar antes outros caminhos que, penso, a própria dinâmica interna destes grupos nos oferece, nesta tentativa se inserem as seguintes reflexões.

Conta Constantin Tastevin que seria o viajante inglês Chandless, em 1867, o primeiro a chamar a atenção sobre um dos gregários do Juruá inexplorados até o momento, um rio que ele batizaria com o nome de seu remeiro Gregório (Tastevin 1920:8)

Consultar os escritos dos cronistas nos introduz no complicado tema dos nomes: quem seriam esses Catuquina - chamados assim pelos regionais da época – que se autodenominariam Iskunaua, Rununawa, Cachinaua e teriam por líder um tal *Tescon*⁷⁰? Seriam estes grupos diferentes aliados em determinadas empresas como a guerra contra outros

⁷⁰ O *Tesku* do que já falamos.

inimigos – indígenas ou brancos - ou nomes de seções de um mesmo grupo como acontece entre os Marubo, por exemplo? (Melatti 1986:6). E os Katukina-Pano do rio Tarauacá, que segundo um informante Arara do viajante e padre francês, são realmente Yawanawa, seriam eles os Yawanawa com os que eu trabalhei? O tema se complica mais ainda já que estes Katukina, segundo soube Tastevin, eram realmente uma reunião de Waninawa, Kamanawa, Nainawa e Varinawa. E estas partes funcionariam como grupos que se reuniram em algum momento concreto ou clãs? O mesmo nome pode aparecer em vários lugares como qualificativo de um clã ou seção de um grupo ou ainda de um conjunto de clãs ou seções diferentes.

A questão dos nomes não é trivial, desde já pode-se perceber a dificuldade em definir os limites tribais ou grupais nos termos clássicos em que se enunciam estes termos – unidade de língua, costumes... trata-se aqui de não demarcar o sistema pelos objetos que este inclui senão pelas relações que possibilitam ao sistema possuir tais objetos e incluir outros novos. Neste sentido tomaria tribo, no contexto Pano, da forma em que esta palavra é utilizada em análise matemática, como um “*subconjunto não vazio das partes de um conjunto, estável sobre complementação e uniões enumeráveis entre seus elementos*” (Augusto Lacerda 1996).

A tribo é um grupo interdependente, inclusivo e incluído, que se caracteriza por relações enumeráveis, e que sua estabilidade – num momento “x” – depende de tais relações. Esta é obviamente uma definição simplificada e abstrata, trata-se enfim de averiguar quais são essas relações para definir a abrangência dos grupos que estão a agir.

O fato de contemplar a tribo como um “*subconjunto de um conjunto*” que depende das “*uniões entre seus elementos*” e que só é “*estável sobre complementação*” destes, sem dizer nada concreto nos adverte contra uma visão “apriorística” do grupo como um todo fechado, unitário e autocontido que não funciona entre os Yawanawa, e antes muito menos do que agora.

Que a tribo é um subconjunto de uma realidade supra-local é claro, mas me parecem existir várias unidades supra-locais de diferente abrangência e matiz onde o grupo local seria englobado, as fissuras porém, parecem reproduzir no interior a labilidade das alianças externas. Esta tese versa sobre dois organizadores básicos das uniões entre seus elementos: a guerra e o ritual. É através do exercício da guerra e do ritual que o conjunto adquire seu caráter ou pelo menos onde este se mostra mais concentrado.

Uma esclarecimento se impõe, falar de contexto Pano viola os particularismos que não são poucos e não dá conta de sua variedade. Teríamos por exemplo, os Shipibo ucayalinos

com um aroma de nação, ao passo que os Kaxinawa parecem se ajustar melhor à noção clássica de tribo, os primeiros com uma norma de casamento distante que possibilita a comunicação das diferentes unidades residenciais, os segundos com uma exogamia de metades e um dualismo ideológico-sociológico que acompanha uma delimitação étnica tão estável que lhes permite classificar o resto dos grupos *nawa* como Yaminawa.

Curiosamente o mesmo parece acontecer, do lado peruano, mas desta vez tendo por protagonistas os Shipibo, segundo Frank essa unidade tribal conhecida como Cashibo só teria existido como grupo tribal ou étnico nas cabeças de seus inimigos os Shipibo, Conibo e os mestiços caucheiros (1991:79).

O título do artigo de Frank é iluminador: “Etnicidad: contribuciones etnohistóricas a un concepto difícil”. O problema dos etnônimos Pano é um dos quebra-cabeças com o que qualquer estudioso destes grupos topa mais cedo ou mais tarde. Provavelmente o eixo das múltiplas peças radique na facilidade destes numerosos grupos para se contrair e dilatar, recolher e expandir, se fissionar e re-fusionar... a mobilidade política e as contínuas fragmentações estariam de acordo com as mudanças e confusões dos etnônimos que de certa forma funcionariam mais como nomes de agrupamentos, que se repetem em lugares diversos, que como rígidos emblemas étnicos. É bom advertir também que falar de fusão-fissão não pressupõe dois grupos sem mistura que começam num momento determinado a casar entre si, se logicamente existem as circunstâncias históricas e os acontecimentos concretos, estes formam parte de uma dinâmica em funcionamento sem que seu tempo zero esclareça grande coisa.

A história do relacionamento Yawanawa/Iskunawa que já comentamos acrescenta mais uma peça ao puzzle, primeiro os Iskunawa que vêm de não se sabe onde mas que falam uma língua idêntica ao Yawanawa. Em seguida uma estadia no Gregório com intercassamentos mas com uma certa autonomia espacial e residencial. Vários conflitos internos relacionados com o acesso à chefia e o domínio sobre as mulheres que tem como consequência envenenamentos e a morte de duas pessoas. Para finalizar a cisão, perseguição, mais algumas mortes, e a troca de nome.

Mas a história não acaba aí, os Shanênawa aparecem em várias fontes como Katukina. Aguiar desvela o mistério num artigo recente, onde através do depoimento do velho Alberto (Shanênawa), averigua que a mudança parte de uma confusão devido à colocação de uma placa com o nome de Katukina nas terras que habitavam. Os regionais passaram a chamá-los por esse nome e quando eles reclamaram foram advertidos pelas

autoridades que se insistissem em negar que eram realmente Katukina perderiam suas terras, por isso não polemizaram mais (1993:144-145).

Este exemplo deve-nos alertar sobre a suposta desapareição de alguns grupos que não mais são designados como tais: são os etnônimos Pano perenes? O tema é complexo, por vezes parece que os nomes nada mais são que conjuntos vazios prontos para serem preenchidos, de outro lado temos uma fagocitose “hierárquica”, como no caso dos Yawanawa, onde só uns poucos seriam ditos “puros”, Yawanawa por parte de pai e mãe, mas onde a língua e o nome se impôs a todos.

Se o que estou chamando Yawanawa são realmente pessoas de diferentes procedências adscritas previamente a conjuntos da mesma abrangência é lógico supor que o que desaparece, seguindo o árduo rastro dos etnônimos, é o nome mas não seus integrantes. As circunstâncias puderam ser múltiplas: uma mudança radical de nome, como no caso dos Iskunawa/Shanênawa; uma dispersão como consequência das epidemias ou guerras devastadoras que provoca a integração de diversas famílias em outros grupos através de seus laços de parentesco; alianças permanentes que gerem um novo nome para designar o conjunto, este parece ser o caso dos Katukina-Pano por exemplo... As pessoas parecem se camuflar nos nomes mais do que desaparecerem com eles.

Os Kanamari (Katukina), aqueles de quem os Katukina-Pano fugiam quando chegaram no Gregório, parecem apresentar uma dinâmica semelhante:

“Com a chegada de outras sociedades, alguns grupos locais na medida em que, perderam seu território de origem, identificado por um determinado Djapa, agregaram-se aos Djapa afins. Um exemplo disto é o caso dos Om Djapa/Gente do Sapo, que habitavam o igarapé Rivalista, m.e. do alto rio Juruá. Os Kanamari afirmam que este Djapa não existe mais, foi extinto. No entanto, encontra-se Gente do Sapo, nos Peda Djapa (Katukina) do rio Biá, nos Kanamari do rio Itacoai e do ig. Matrinchã, m.e. rio Juruá. Está claro que a perda territorial implicou na perda também de sua organização enquanto grupo local e enquanto Djapa constituído e representativo” (Labiak, 1997:37).

Entre os grupos que estou a tratar as similaridades básicas de língua, sistema de parentesco, tecnologia... facilitariam a transição contínua dos indivíduos entre diversos

grupos que se constituem a partir destes movimentos e que se desagregam por causa deles também. É difícil saber até que ponto o sistema de classificação totêmico nativo foi exacerbado com os anseios do homem branco em delimitar seu objeto de encontro passando a converter nomes em etnônimos “fortes”. Viveiros de Castro num artigo onde consegue sintetizar teoricamente idéias registradas e tratadas brevemente em múltiplas etnografias ameríndias⁷¹ de uma forma magistral, sublinha este aspecto ampliando sua abrangência: as autodesignações funcionariam mais como pronomes do que como nomes dando amplo margem à variabilidade contextual das categorias de identidade e concluindo que “*sua coagulação como etnônimo parece ser, em larga medida, um artefato produzido no contexto da interação com o etnógrafo*” (1995:125).

A este respeito as inquirições, algo desesperadas, de Tastevin em situar seu interlocutor sob um etnônimo reconhecível são um bom exemplo deste fato. Não por casualidade Coffaci (1994) começa seu capítulo “Quem são os Katukina?” com a seguinte citação⁷²:

- *“Etes-vous vraiment Katukina? Quelle sorte de gens êtes-vous?”*

- *Nous sommes Katukina!*

- *Porquoi alors parlez-vous la langue des Kachi-nawa! Ne seriez-vous pas des Kachi-nawa?*

- *Nous, des Kachinawa! Mais les Kachi-nawa sont nos ennemis...*

- *Ne seriez-vous pas Huni-kui (vrais hommes) comme les Kachi-nawa!*

- *Non, père, nous nous appelons Nuke (nouke), les hommes.*

- *Bien! Mais n'auriez pas aussi un autre nom comme les Kachi-nawa (vampires); les Poya-nawa (crepauds)...*” (Tastevin 1924:78).

Apesar de toda esta variabilidade alguns dados se confirmam através dos nomes, a guerra de *Tësku* contra os Arara aparece nos escritos de Tastevin quase identicamente a como me foi contada, com a emboscada na pescaria do lago e incluída uma vingança posterior dos Rununawa contra os Arara, que deixa bem claro o papel da guerra como

⁷¹ Começando pela dele próprio sobre os Arawete onde já avança alguns aspectos do perspectivismo (Viveiros de Castro 1986:608).

⁷² Escolhi só alguns fragmentos da citação.

elemento dinamizador das atividades inter-tribais, pois não há guerra sem reestruturação do campo de relações, seja através de alianças, de mudanças geográficas ou através das próprias vinganças ou uma certa violência equilibradora⁷³. Escutemos o relato de Tastevin:

“D’autre part les Indiens ne surent pas s’unir pour se défendre. Le grand chef Tescon dont le carbet se trouvait entre le Marajá et le Forquilha faisant une guerre terrible aux Arara du Tauary et du Forquilha. Ceux-ci un jour l’invitèrent à une pêche et le tuèrent par trahison dans un petit lac qui se trouve juste en amont de la bouche du Forquilha. A la suite de ce crime, ils se réfugièrent auprès des civilisés de l’igarapé da Divisão, affluent du Têjo par le Bagé, vers les sources du Liberdade. Les Indiens de Tescon (...) résolurent de venger leur cacique. Ils firent alliance avec les amahuaca ou Chipinaua (ouistitis) du rio Branco, branche gauche du Haut Amahuaca dont le formateur de droite s’appelle <Nilo>; et par l’intermédiaire de ceux-ci invitèrent les Araras ou Tachinaua à une grande pêche. Quant à eux ils s’embusquèrent à mi-chemin du rendez-vous, bien armés de fusils modernes à répétition achetés ou empruntés à des civilisés sous un faux prétexte. Quand les Araras apparurent, ils firent feu sur eux à bout portant. Ceux-ci repostèrent gaillardement, restèrent maîtres du champ de bataille, et poursuivirent les fuyards qui s’en retournèrent entièrement débandés au Gregório”. (1928:211)

Há várias relações entre estas pescarias nos lagos⁷⁴ e os rituais. A mobilização de um grande contingente de pessoas e seu caráter intergrupais é comum às duas atividades. Duas que eu acompanhei no campo, só com os Yawanawa como partícipes, demoraram três dias: o primeiro para alcançar o lugar e ajeitar o local, o segundo para pescar tratar o peixe e consumir parte dele, e o terceiro para retornar.

Apesar de seu ambiente festivo não são poucos os depoimentos que dão às pescarias nos lagos uma conotação de periculosidade da que participam também os mariris.

⁷³ Vimos a aliança que os Katukina pretendiam com os Yawanawa no caso dos seus inimigos os Kulina e Kanamari, dos quais fugiam, alcançassem o Gregório. A mudança exemplifica-se bem com os Iskunawa que tiveram de fugir do Gregório e foram dar no Envira. Uma vingança maciça vimos no caso da guerra dos Yawanawa contra os Sainawa.

⁷⁴ Aparece uma breve descrição na introdução.

Eram estas ocasiões de reunião onde o relaxamento predominava, propícias para vinganças pessoais ou guerras acirradas com grande número de mortes pois a ocasião permitia emboscadas sobre grande número de pessoas.

Os grandes rituais inter-tribais têm sua face traiçoeira também; de uma perspectiva individual permitia a cercania necessária para os envenenamentos, alguns dos quais aconteciam na própria ação das danças ou brincadeiras quando a proximidade permitia arranhar a vítima e colocar o veneno que o indivíduo portava fechado com cera debaixo de sua unha. Uma interpretação mítica da confusão guerreira na que pode acabar um mariri pode-se ver no mito de *Kumaishpara* que por outro lado têm sua face utilitária no contexto xamânico⁷⁵.

⁷⁵ Ver apêndice de mitos. O estudo de Pérez (1999) sobre os Yawanawa tem no xamanismo seu tema central. Seu terceiro capítulo trata da relação que existe entre os mitos, as rezas e os sonhos como um ponto central da prática xamânica tanto na cura quanto na feitiçaria, sendo que o mito de *Kumaishpara* é utilizado neste último aspecto como meio de gerar doenças.

CAPÍTULO III - CHEFIA E XAMANISMO: O PODER DA POLÍTICA E A POLÍTICA DO PODER

É difícil escrever uma tese sobre relações intergrupais sem dedicar uma parte importante à instituição da chefia, e no modelo Pano, a um debate sobre as relações entre o xamanismo e a política, para deduzir o surgimento de um dualismo constitutivo: líder/xamã. Usualmente também, se vincula esse dualismo a outros: metades, interior/exterior... Seguindo esta linha o modelo mais aprimorado é o de Deshayes (1992) e o de Keifenheim e Deshayes (1994) baseado no exemplo Kaxinawa.

Nas seguintes páginas, dada a importância que estas figuras têm na organização social do grupo, tratarei de fazer uma abordagem da questão pois os dados Yawanawa, e como veremos talvez também os de outros grupos, me parecem questionar essa visão como um modelo geral.

Shanaihu, Niaihu e Rua

Duas palavras na língua Yawanawa se empregam para se referir ao líder, liderança ou chefe como eles falam em português⁷⁶, *Shanaihu* e *Niaihu*. A primeira foi glossada como “dono do lugar”, *ihu* significa dono e a palavra *Shana* foi contraposto a *pēshe* – casa. *Niaihu* (*nia*/sombra, *ihu*/dono) significaria textualmente “dono da sombra” ou numa outra tradução que não deixa de estar relacionada com a anterior “o que fica em pé”, pois *nia*⁷⁷ também quer dizer “ficar em pé” e figuradamente pode ter ainda o sentido de “viver”.

É interessante ressaltar que a capacidade de liderar se define por ser possuidora de uma qualidade “a posição de firme e por extensão de vida, fortaleza...” ou, abstratamente, de um lugar, talvez domínio de um território que expresse a capacidade de mando em limites determinados.

A questão da territorialidade não está isenta de importância e vincula-se obviamente às relações políticas, o surgimento de novas colocações deve-se, em muitas

⁷⁶ Estranhavam muito a utilização do termo Tuxaua – termo português tomado do tupi tu'xawa (Augusto Lacerda 1996)- que conheciam mas dificilmente o usavam. As famílias Shawanawa provenientes do Bajé o utilizavam com maior frequência.

⁷⁷ A tradução que me deram foi “ficar em pé”, mas parece interessante ressaltar que *nia* significa também sombra e que o *nia vaka* é um dos princípios vitais que animam o corpo, concretamente a parte que fica na terra após a morte.

ocasiões, a desavenças deste tipo e na medida em que estas colocações crescem, ou não, o poder do chefe pode-se ver erodido pelos cabeças de família que estão a constituir lugares com nome próprio, roças, trilhas e normativas diferenciadas.

Hoje em dia vários elementos diferenciam a aldeia principal Nova Esperança dos outros centros importantes. Lá estão o posto de rádio e de saúde, a plantação de urucum que vincula os Yawanawa a um projeto de desenvolvimento sustentável com a AVEDA, uma empresa de cosméticos da América do Norte, e é na sede principal fundamentalmente, onde são hospedados, os visitantes brancos, o que é motivo de pequenos conflitos. Cientes destas relações de dependência os principais das colocações já se mobilizaram tendo nas maiores, o Escondido e o Mutum, escola própria e tentando obter, quando nós saímos de lá, o seu próprio posto de saúde e seus correspondentes agentes.

Existe ainda outra palavra que designaria um tipo particular de líder, pois ela mesma significa o elemento especial dentro de uma determinada classe: *rua*. *Rua* foi dito aquele escolhido pela sua beleza, diferente dos demais, sábio desde o começo. Townsley (1988:100) analisou este termo expresso na organização das metades Yaminawa, *Roa andiwo wakëwo* (filhos dos velhos chefes) e *Dawa wakëwo* (filhos dos outros, estrangeiros...), onde a primeira associar-se-ia ao “exemplar perfeito”, no domínio humano representado pelo líder, e aos poderes da vida interna da sociedade, se opondo à metade *Dawa wakëwo* vinculada ao xamanismo, à guerra e ao exterior.

Entre os Yawanawa, *rua*, pertence à memória difusa de um tempo passado, até onde a memória genealógica alcança não se têm dados de *rua*, *rua* não tem nome próprio e seu lugar de aparição se manifesta nos mitos. Um, principalmente, – *Puyahunihu* (“Os que foram com tudo”)- caracteriza o *rua* como o líder de um grande povo, primeiro a morrer na época em que a morte era desconhecida e gerador dos diferentes tipos de *uni* (ayahuasca), do *xupa* (datura), do *yutxi* (pimenta) e do *nawë* (tabaco), que se geram das diferentes partes do corpo uma vez sepultado⁷⁸. Assim, será de um grande líder, conspícuo caçador e polígamo, que nascerão os elementos por excelência vinculados ao xamanismo (ayahuasca, datura, pimenta e tabaco) e que permitirão na viagem posterior de *Puyahunihu* pelo *yama vai* (*yama*/morte, *vai*/caminho. “O caminho da morte” ou “o caminho do céu”) superar os diferentes perigos que aparecerão no trajeto

Rua refere-se também à territorialidade, pois os seus domínios são maiores e o respeito que merece é dado pelos diferentes grupos que o habitam. O poder do possível *rua*

⁷⁸ Ver apêndice de mitos.

ultrapassaria o âmbito do grupo, e falo possível porque não me ficou muito claro se *rua* tratava-se de uma figura histórica mitologizada ou de uma figura mítica historicizada, ou talvez as duas coisas ao mesmo tempo, porém não são muitas as informações que tenho a respeito.

Uma das fontes de legitimidade do chefe, como foi apontado várias vezes, é o fato dele não ser escolhido por ninguém, ele emana e se constata pela conduta correspondente a sua figura. Contudo, é dentre as famílias eminentes de onde costuma surgir o futuro líder, onde a articulação do parentesco joga um papel fundamental.

O atual líder, Bira, é sobrinho do anterior líder, Raimundo Luiz, que é filho do precedente, Antônio Luiz, que comandou o grupo com forte autoridade durante várias décadas. Este por sua vez era sobrinho (de criação) do anterior chefe. Acrescenta-se que Bira chegou ao comando do grupo depois de Raimundo ter tentado sem sucesso, um atrás outro, que seus filhos o substituíssem no comando do grupo. Este é um bom exemplo da sintonia necessária que o chefe precisa para liderar uma comunidade se esta se negasse à imposição.

Este aspecto não costuma ser ressaltado, curiosamente são os testemunhos dos cronistas e viajantes os que mais enfatizam o lado impositivo da chefia sendo que a maior parte dos trabalhos dos antropólogos se ajustam melhor ao modelo Clastriano da chefatura sem poder. O artigo de Whiton et al. sobre os Iskonahua sublinha também a importância da posição de parentesco no acesso à chefatura e uma certa tendência hereditária da mesma, curiosamente o nome empregado para designar o líder seria *roa*:

“Joiga told us that a dying roa appointed his successor, generally his son”. (1964:102).

Contudo não me parece haver uma sucessão sanguínea rígida, mas sim uma economia política do conhecimento que faz com que algumas pessoas estejam melhor posicionados para a promoção à chefatura sem que esta seja garantida.

De certa forma existe também uma iniciação para chegar a ocupar o lugar de líder, todo um processo de aprendizagem em conhecimentos que vão desde o aperfeiçoamento de práticas valorizadas para qualquer homem adulto: caçar, mariscar, ser generoso... até

questões mais concretas, pajelança, conhecimento dos mitos e tradições... que o distinguem das pessoas “comuns”⁷⁹.

Parece existir também um tempo em que a “velho” chefe convive junto com a emergente, que como vimos é habitualmente um parente próximo. A aprendizagem se dá, pelo menos de uma forma ideal, pela proximidade e transmissão direta do conhecimento. As responsabilidades começam a ser delegadas no líder emergente, mas ainda tutelado pelo mais “velho”, até que chega o momento propício e a confiança do grupo foi ganhada.

Se o consenso é certamente necessário nem sempre é conseguido desde o que Clastres qualificou como uma instituição vazia de poder, uma tipologia émica dos diferentes chefes Yawanawa revelou que a coerção, e por vezes a violência, é exercida, sim. Pessoas concretas concebidas como protótipos deram lugar a uma classificação que definiu os líderes como guerreiros – guerras intergrupais; violentos – coerção física intracomunitária; traiçoeiros – utilização de poderes xamânicos ...

A incapacidade de acumular bens é assinalada às vezes como a prova das escassas possibilidades que o líder tem de impor e efetivar seu poder sem a aquiescência dos demais, em primeiro lugar sublinhar que raramente existe esse “demais” abstrato pois o jogo se dá sempre entre famílias e parentes concretos, e múltiplas e diferentes atitudes podem-se tomar a respeito, as mais radicais a utilização de venenos e feitiços que buscam a morte do rival não são pouco comuns. Em segundo lugar o acúmulo existe pois se acumulam mulheres, influência na ativação das forças de trabalho, saberes...

Só possuindo várias mulheres se poderá servir e convidar a muitas pessoas, a parentela será extensa e uma parte da caça obtida por outros, entre outros elementos, poderá ser requerida. É a capacidade de distribuir e dispor e não só a posse de bens o que forma a estrutura de poder. Isto observa-se com nitidez na atualidade quando bens de branco chegam na aldeia, primeiramente o líder os centraliza para depois de ficar com sua parte distribuí-los, é verdade que favorece a umas pessoas mais do que a outras, porém, mais importante ainda, é que de certa forma os que recebem contraem uma dívida, por isso a recusa do chefe a que seja o próprio branco que distribua os presentes. Distribuir é um privilégio. Na possibilidade de distribuir, que não está ao alcance de todos, a riqueza se difere do objeto para a relação que sua concessão cria entre as pessoas. E a memória neste sentido é prodigiosa, por gerações guarda-se lembrança de uma moringa que alguém deu, da casa que alguém ajudou construir...

⁷⁹ Esta é uma categoria émica, o que é difícil é saber até que ponto a introdução dos bens de branco não provocou uma maior diferenciação que, de todas formas, foi referida como prévia.

A capacidade de distribuir passa pela habilidade na caça e na pesca assim como na habilidade de dar saúde – ou tirá-la –, de curar através do conhecimento de folhas ou da pajelança⁸⁰. A marginalidade dos pajés Yawanawa não fala, nem um pouco, de sua eminência.

Só quem é capaz de reunir tem possibilidades de distribuir, a casa do líder constitui-se em centro de reuniões, hoje em dia as famílias adotaram o sistema de casas dos regionais e a do líder continua sendo uma casa voltada para fora, pois este caracteriza-se pela sua capacidade de iniciador, é uma espécie de interruptor que consegue ativar, e não é qualquer um que o consegue, o movimento de muitas pessoas ao mesmo tempo, as relações alimentares e a comensalidade jogam um papel central pois concentram significados múltiplos a este respeito: desde o meio de uma grande parte dos envenenamentos, posição central nos rituais públicos, alimento que permite o crescimento, pivô inicial da relação desejável sogro/genro, até um dos eixos das ligações inter-gênero ou mediador das relações de trabalho pesado...

O casamento

Um indivíduo que aune as características de chefe será sempre um genro desejável e várias famílias competirão para atraí-lo para seu núcleo. A poligamia era quase uma necessidade, causa e consequência do status de líder. Na atualidade só três homens mantêm poligamia reconhecida, o velho Raimundo, anterior líder, com três esposas, irmãs, de procedência Arara mas que eram filhas de uma irmã de seu pai que tinha mudado para o Bagé, sendo por isso primas dele. Anália, a mais velha, mora na cidade por problemas de doença crônica. Curiosamente, pouco antes de sairmos do campo, as outras duas esposas e o velho Raimundo tinham chegado ao acordo de morar em duas casas diferentes, ou seja, Angélica em uma e Maria em outra, com o Raimundo transitando entre as duas. O fato deles serem evangélicos – sobretudo as mulheres – poderia ter sido a causa da inédita solução. O velho Luís irmão do anterior é casado com uma branca regional e Maria, uma mulher Katukina, ele é chefe de uma colocação que reúne em torno de si umas oitenta pessoas. George com duas esposas, irmãs, que já foram três antes da separação de uma delas.

⁸⁰ Vários pajés decidiram se iniciar após uma experiência de doença e comprovar sua dependência daqueles que no momento sabiam curar. Para um estudo da iniciação ao xamanismo Yawanawa ver o primeiro capítulo de Pérez (1999).

Outros homens em anos precedentes também possuíam várias esposas mas hoje em dia é difícil uma mulher aceitar compartilhar o marido, fonte de não poucos problemas pois continuam a ter filhos sem que em algumas ocasiões o pai sustente as crianças, que passa, às vezes, a ser criada pelos avós maternos. O fato do chefe ser cada vez menos consultado na hora dos casamentos faz com que sua capacidade de intervenção na hora da separação seja menor.

Nem todas as esposas têm a mesma posição e privilégios, dentre elas uma era a *tsauihu*, esposa principal, que atuava como uma espécie de líder feminino. O significado da palavra *tsauihu* (dona do assento) contrasta com aquele dado ao líder masculino, *niailu* (o que fica em pé). Ela era a que organizava o trabalho e as reuniões coletivas. Se distinguia do resto da mesma forma que o líder masculino, por uma conduta adequada ao papel que devia assumir e pelas características que a faziam, de certa forma, o exemplar ideal de seu gênero. Em seu caso era fundamental dar conta de várias atividades: devia ser hábil no trabalho da cerâmica, elaboração de alimentos, é valorizada também por não ter ciúmes, cuidar dos filhos de seu marido... A *tsauihu* surge pelo seu fazer, pela sua conduta, em teoria, ninguém a nomeia, chega-se a um pacto tácito definido pela emergência de atitudes apreciadas por todos, como no caso do líder, se bem que sua área de atuação vincula-se mais às relações internas que às externas pois é essa a esfera em que se desenvolve a feminidade Yawanawa.

O casamento em geral, e mais ainda o casamento de um jovem líder, é uma decisão que tem na relação das parentelas e na opinião dos pais dos implicados a parte de mais peso na escolha do cônjuge, e isto não quer dizer que às vezes, sobretudo quando os pretendentes já são adultos experientes, a voz deles não seja ouvida, alguns casamentos se realizam apesar da oposição de parentes ou sem a aceitação geral do grupo, porém, é mais fácil para os pais impor sua opinião a respeito, do que para os filhos fazê-lo, e é mais fácil também os parentes ou o grupo como um todo impor seu sesgo do que a este aceitar o dos jovens que vão-se casar.

Observe que isto acontece já desde crianças quando os pais indicam a seus filhos quais são os termos de parentesco com que devem tratar as outras pessoas. Em algumas circunstâncias podem-se ativar várias linhas diferentes de união entre duas pessoas – e portanto entre seus correspondentes filhos – podendo-se escolher os laços paternos, maternos, de criação, através de algum outro parente comum ... Assim um jovem e uma jovem poder-se-iam chamar, segundo a linha ativada, de irmãos ou primos interditando ou promovendo o casamento entre eles segundo o interesse dos pais, que são

indefectivamente os que designam o termo correto a utilizar. Embora pudesse existir a reversibilidade deste fato – não registrei nenhum caso a respeito -, repito que seria um deslocamento contra a inércia geral do sistema que tem na posição dos parentes, e concretamente dos pais, o gerador da força mais importante de seu movimento. Falo obviamente do casamento de pessoas jovens. Um dado sugestivo tomando como amostra os matrimônios de homens maiores de 30 anos, é o fato de terem num 90 % dos casos (aprox.) uma diferença de idade em relação a suas mulheres não inferior a seis anos, o que indica que grande parte casaram ainda púberes, momento em que sua opinião é mais manejável pelos pais.

Em várias ocasiões foi-me dito tanto por parte dos homens quanto das mulheres que seus casamentos foram sancionados pelos pais sem muita consulta prévia aos implicados, ou que ela ou ele não queriam realmente casar com a parilha escolhida no âmbito de uma decisão consensual entre os parentes de ambos, ou até que nenhum dos dois queria realmente. De fato é comum entre os mais velhos pensarem que estes casamentos seriam os únicos com possibilidades de perdurar. A introdução dos modos de relação do homem branco é visto como causa dos constantes divórcios, gerando contínuos conflitos e truncando as relações habituais como já comentei a respeito da poligamia.

Xamãs

Não me prolongarei muito neste assunto que nos levaria longe demais, Pérez (1999) dedica seu trabalho exclusivamente ao xamanismo Yawanawa por isso tratarei só alguns aspectos que se relacionam com o tema geral deste capítulo.

As histórias do aprendizado dos diferentes especialistas partem de situações bem diferentes, curiosamente comparadas pelo líder Bira com as diferentes possibilidades econômicas dos indivíduos na sociedade capitalista. Alguns não chegaram a instruir-se completamente por falta de alguém que quisesse ensinar-lhes, e mais, o conhecimento adquirido nesses casos foi duramente conquistado, respigado aqui e acolá, quase subtraído furtivamente, como no caso de Pereira (Sainawa) que acompanhando um grupo de aprendizes, sem ser chamado, pegou às escondidas uma das plantas (*rarë*) utilizada para aprender os remédios do mato, ele deveria ter consumido a batata da planta e fazer os resguardos adequados mas só conseguiu a folha e fez o resguardo para ser matador de caça que é menos estrito.

O conhecimento das rezas e das histórias, por exemplo, se expressa lingüisticamente através de uma relação biunívoca; aprender, referido aos mitos e rezas se fala “*nika*” (escutar). Quando alguém se dirige a um pajé para lhe dizer: “eu quero aprender”, fala: “*ê nika pai*” (*ê*/eu, *nika*/escutar, *pai*/quero. Quero escutar). “Ensinar” é “*nika nai*” (fazer ouvir). “Eu conheço” ou “eu sei” não se diz diretamente, deve-se falar: “*ê niki paiki rana*” (pelejei de escutar) ou *arimariwa* glossado como “aprendi um pouco”, “cheguei até lá”, onde *ari* significa lá.

Sempre se escuta algo ou alguém, como é o caso, por isso dois elementos são necessários no mínimo. Pelejar faz referência às dificuldades da aprendizagem onde as operações sobre o corpo, sejam negativas - privações - sejam positivas - marcações corporais - competem em dureza com os não menores sacrifícios intelectuais, pois a memorização e a resistência requerem um vigor fora do comum, como as numerosas desistências dos aprendizes o demonstram. A aprendizagem xamânica é eminentemente agonística. A própria atividade do xamã é marcada por esta característica visto que *rana* que quer dizer pelejar se utiliza também como o termo que engloba todas as rezas de cura, o que não está isento de lógica, visto que várias partes dos textos que transcrevemos destas rezas se expressam na estrutura de uma luta contra os agentes causadores da doença.⁸¹

Esta situação cria uma economia política do conhecimento, já que não existe um lugar público onde todos tenham acesso ao saber dos mais velhos, os conhecimentos dos aprendizes - a xamã, a líder... - são sempre, pelo menos no começo, conhecimentos *a posteriori*, baseados na experiência e esta é sempre individual, parcial e contextual.

Sob outras circunstâncias, este fato constata-se nitidamente na atualidade. Alguns jovens líderes foram criados na cidade através de variados discursos, entre os que se destacam os das ONGs e indigenistas adscritos a organismos oficiais com uma visão às vezes um pouco idealizada do mundo indígena: lá onde não existe desigualdade, lá onde a comunidade se sobrepõe ao indivíduo, pois hierarquia e individualismo já temos bastante no mundo “civilizado”. Estes líderes assumiram várias idéias que contrastam com a dinâmica social intra-grupo, a saber: a de que existe algum conhecimento *da comunidade*, o que dá a entender uma imprecisão dos limites parentais ainda atualmente efetivos, deslocando a economia política do conhecimento interno para jogos políticos com o exterior do que nem todos participam de igual forma.

⁸¹ Uma análise destes textos aparece em (Pérez 1999).

Obviamente o contexto de rápida mudança, não assimilado do mesmo modo por todas as faixas etárias, favorece a variedade de interpretações e é motivo de não poucos desencontros. Algumas das pessoas que agora têm entre vinte e quarenta anos preenchem completamente os cargos da coordenação da “OAEYRG”, Organização de Agricultores Extrativistas Yawanawa do Rio Gregório⁸², desde o coordenador geral que é o líder do grupo até o tesoureiro, secretário... e lembro ainda com clareza quando um dos velhos mais influentes da comunidade levantou de seu banco numa reunião pública que juntou uns setenta adultos, homens e mulheres, e ironicamente desafiou, sem acreditar desde o começo que a resposta lhe fosse satisfazer muito, que lhe explicassem que era isso de ser vice-secretário e se ele podia votar em sua filha que já tinha outro cargo e não era candidata.

Esse pajé, apresentado às vezes pelos líderes mais jovens como *da comunidade*, levado à praça pública⁸³, contrasta notavelmente com a gestão individual de seu conhecimento adquirido através de consideráveis esforços e sacrifícios que não foram de maneira alguma possuídos comunitariamente – nem os sofrimentos nem os conhecimentos.

Os eruditos nos conhecimentos tradicionais, que são os mais velhos, não abrem mão do seu saber facilmente, ainda que quem o requeira seja outro Yawanawa, e mais, a “raça” do que quer aprender parece-me ter muito menos peso do que a atitude e posição individual de quem o solicita. Um branco poder-se-ia iniciar a pajé, por exemplo, se morasse na aldeia, aprendesse a língua e sofresse o que eles sofreram quando se iniciaram. Entretanto um Yawanawa que more na cidade e visite a aldeia só durante umas semanas sem se adequar às vias usuais de aprendizagem, pode-se encontrar com a desagradável surpresa de que o conhecimento de um indivíduo não é compartilhado mesmo que esta pessoa seja membro da comunidade, e muito menos se não é parente próximo dessa pessoa, inclusive poderia ficar fora automaticamente por situar-se numa posição genealógica conflituosa.

⁸² Na introdução explico brevemente o contexto de surgimento da associação.

⁸³ Não falo metaforicamente, quando chegamos em Nova Esperança escutei de uma das lideranças que os pajés iam rezar no chapéu de palha – construção octogonal sem paredes e com um teto alto de palha onde se organizam reuniões públicas e festas – e que nós poderíamos assistir. Temo que a iniciativa de trasladar a reza ao espaço mais público possível, o chapéu de palha, surgiu da liderança e não dos pajés que nunca nos seis meses que passei na aldeia rezaram lá. Aquele dia também não.

Chefia e xamanismo

Parece haver consenso em que existe um certo desentendimento “simbólico” entre as figuras do líder e do xamã, este é o aspecto mais ressaltado na maior parte das etnografias (Braun, 1975:5; Deshayes, 1992; Deshayes e Keifenheim, 1994:69-92; Erikson, 1996: 81; Lagrou 1998:124-126; Townsley, 1993:451...).

É instigante pensar na separação nítida entre outros grupos Pano dos domínios xamânico e político cada um adscrito, na figura de seu máximo especialista, a uma metade (Deshayes e Keifenheim 1994:75; Lagrou 1998:124-126; Townsley 1989:99-103) e da reunião comum entre os Yawanawa, e em outros grupos Pano, dos dois domínios na mesma pessoa. Para comentar este ponto com rigorosidade requerer-se-iam estudos de casos concretos que permitissem generalizações bem fundamentadas e uma certa profundidade genealógica para comprovar a recorrência do sistema, o fato de que entre os dados disponíveis, ainda que fragmentários, abundem os exemplos discordantes com esse modelo geral, põe em xeque sua abrangência explicativa.

No caso dos Kaxinawa⁸⁴, como são descritos por Deshayes e Keifenheim (1994), chefia e xamanismo associar-se-iam a cada uma das metades, a ancoragem destes especialistas em partes diferentes interiores à sociedade viria a ser um dualismo entre mais outros com o que opera a lógica das metades. Contudo não parecem escassos os depoimentos sobre personagens que teriam assumido os dois papéis, inclusive entre os próprios *Kaxinawa*:

“La capacité d’organiser, de “dire ce que tout le monde pense” ou plus précisément de dire ce que les autres ne font que penser, a gait de Salomon un shanen ibu au sens Inubake du terme: maître de la parole, mais de celle qui est en accord avec la pensée des autres. En plus de son côté Inu, Salomon était mukaya⁸⁵” (Deshayes e Keifenheim 1994:85).

⁸⁴ O trabalho de McCallum (1989:86-93, 392) baseado em seus dados etnográficos, introduz novidades interessantes que levariam a uma reformulação do modelo herdado de Kensinger. Para a presente discussão fica difícil abordar essas novas interpretações pela falta de um trabalho amplo sobre o xamanismo Kaxinawa, já que se estes parecem negar a existência atual do *mukaya* (xamã) (McCallum 1989:398) e outros aspectos do xamanismo Kaxinawa não estão muito presentes, até o momento, nos trabalhos sobre estes grupos.

⁸⁵ *Mukaya* (que tem o amargo) seria a designação *Kaxinawa* para pajé. Já entre os Yawanawa *tsimu* seria a palavra para amargo e *tsimuya* (que tem amargo) um dos tipos de xamã. Sobre uma tipologia dos xamãs Yawanawa ver (Pérez 1999). Keifenheim e Deshayes (1994) não especificam como se resolveu a junção, descrita por eles tão antagonicamente, nem o que a justificou.

Não é o único exemplo do que tenho conhecimento, entre os próprios Yawanawa vários líderes foram formados também como xamãs, o velho Raimundo ex-líder e tio do atual chefe, não completou seu aprendizado porque quebrou um resguardo no fim de sua iniciação, porém conhece não só a linguagem dos mitos ou os remédios do mato quanto a das rezas. Seu pai Antônio Luiz, chefe do grupo durante décadas era também xamã e conhecedor dos remédios do mato (plantas) pois estes âmbitos não são necessariamente separados como parece acontecer entre os Kaxinawa. Eles dois conviveram no mundo do homem branco de forma constante, já um terceiro que foi-me dito líder e pajé (*Pekarasu*) situar-se-ia nos momentos prévios ao contato, ou melhor anteriormente ao estabelecimento dos Yawanawa nos seringais permanentes, pois já se tinha conhecimento do branco e se fugia dele.

Mas os Yawanawa não parece ser o único grupo que una sob uma mesma pessoa os papéis da chefia e do xamanismo, é bom lembrar que se chefe, *strictu sensu*, só há um, não se exclui a instituição de pretendentes. Dentro de um grupo era e é habitual encontrar várias pessoas com conhecimentos sobre rezas, venenos... pois se a fala pública é uma das causas e conseqüências da instituição da chefia, a fala privada – rezas – é uma das características definidoras da pajelança. Possivelmente tal “privatização” do conhecimento xamânico tenha algo a ver com a diversidade de métodos, rezas e até poder-se-ia dizer com a variedade de tradições xamânicas, pelo menos entre os Yawanawa. Este parece ser também, por exemplo, o caso dos Shipibo (Gebhart-Sayer 1986:200), pois a escolha de um curador é definida em parte pelos laços de parentesco e tem uma profundidade temporal instituindo uma espécie de “médico de família”. O âmbito da consangüinidade marcaria o limite da privatização (Gebhart-Sayer 1986:200).

Líderes de outros grupos bem conhecidos dos Yawanawa por manterem relações às vezes pacíficas às vezes guerreiras com eles desde meados do século para trás, eram simultaneamente chefes e pajés, mais talvez dos que poderiam se ajustar à exceção da regra, tal é caso de Crispim tuxaua⁸⁶ Sainawa, *Mame*⁸⁷ e *Hëwa* (Katukina) ou os próprios

⁸⁶ Tuxaua é uma palavra de procedência Guarani que designaria o chefe político. Os Yawanawa a conhecem porque é utilizada na região por outros grupos indígenas mas não a utilizam nem sabem muito bem de onde é que vem.

As poucas informações que obtive em campo sobre Crispim batem com os dados que Egon Heck (CIMI 1986) coloca em seu relatório da visita ao rio Bagé na colocação Bananal entrevistando entre outros a viúva do próprio Crispim, “filha de uma mulher Yawanawa do rio Gregório”.

⁸⁷ “Le cacique (Katukina), qui cumulait les fonctions de médecin, prêtre et sorcier, s'appelait Mame” (Tastevin 1924:67).

Pekarua, *Pekarasu* e Antônio Luiz (todos Yawanawa). Entre os Marubo aparecem as figuras de *Reissamon* ou de João Tuxaua, *um venerado líder, pelos seus conselhos, conhecimento das tradições, mitos e cantos de cura*⁸⁸ (Montagner-Melatti, 1985:186). Entre os Kaxinawa como já vimos o de Salomon (Deshayes e Kefeheim 1994:85).

Estas personagens têm alguns pontos em comum: todos eram poderosos líderes capazes de aglutinar em torno de si várias malocas e inclusive estabelecer alianças intergrupais através de casamentos que implicavam em longas viagens e visitas para os rituais, a época dos grandes mariris como é lembrada hoje: “*Os Kaxinawá*⁸⁹ *lá do Gregório, do Antônio Luiz de lá que eles vem e visitavam ele (Crispim, no Bagé). Eles vai também lá e chamavam ele prá virem... faiz festa e ai dançam no terreiro. Viviam bem mesmo*” (Heck, 1986:2).

Outros depoimentos confirmam o já apontado, Manuela Carneiro afirma sobre Crispim: “*foi o mais reputado xamã do alto Juruá, tanto junto aos índios como aos seringueiros*” (1998:12); Seeger e Vogel no seu relatório de visita ao Juruá acrescentam: “*Se o líder Crispim morrer, é provável que os sobreviventes deixem a área*” (1978:2); assim Montagner-Melatti diz a respeito do curador João Tuxaua⁹⁰ (Marubo): “*Pode ser um dos Marúbo mais velhos e ter sido um dos líderes que reagrupou os Marúbo dispersos, tornou-se personagem quase lendário*” (1985:410); Deshayes e Keifenheim falam do líder Kaxinawa Salomon que conseguiu unir o grupo contra os brancos e afastá-lo deles “*ensuite ils retournèrent aux sources des fleuves*” (1994:85).

Outro ponto em comum e que são personagens bem lembradas ainda no presente cujas mortes lhes sobrevieram consequência de ações agressivas, envenenamentos ou feitiçaria fundamentalmente. Assim, por exemplo: “*Salomon serait mort ensorcelé par les Indiens Culina*” (Deshayes e Keifenheim 1994:85-86); Antônio Luiz morreu envenenado por um índio *Kaxinawa* que teria colocado a substância fatal em seu rapé; *Rasu* (Yawanawa), como já vimos, foi envenenado numa sessão de ayahuasca; sobre Crispim

⁸⁸ Estou utilizando a palavra pajé ou xamã num sentido amplo. Cada grupo tem sua tipologia própria habitualmente com vários tipos de especialistas e especialidades. No caso dos Marubo, por exemplo, *romeyá* (xamã) é aquele que incorpora o Yobe após um chamado sobrenatural (Montagner-Melatti 1985:401-402). Os Yawanawa teriam tido um tipo de xamã parecido e outros especialistas em rezas que agrupo sob o termo xamã. Os vizinhos Katukina teriam especialistas em tirar pedras, *romëya*, e rezadores diferentes desses. Para um dos escassos trabalhos com ênfase comparativa sobre xamanismo Pano ver, Pérez (1999).

⁸⁹ É um depoimento de Maria Ferreira Yaminawa, viúva do tuxaua Crispim. Obviamente refere-se aos Yawanawa, a referência aos Kaxinawa pode provir quicá de uma confusão porque a aldeia do grupo se achava no seringal Kaxinawa.

⁹⁰ Montagner Melatti (1985) menciona que quando jovem João Tuxaua foi xamã (*romeyá*) abandonando tal prática por conselhos de seu irmão. Não sei se a unificação se deu quando era ainda xamã. Ele é atualmente curador.

(Sainawa), João Tuxaua (Marubo), *Hëwa e Mame* (Katukina) não tenho dados de como aconteceram suas mortes.

Líderes durante décadas de seus grupos eram temidos também como xamãs e utilizavam seus conhecimentos tanto no âmbito relacionado exclusivamente com a cura quanto no domínio político. Este é um dos pontos principais, entenda-se que nas relações referidas a cada prática concreta têm mais sentido um chefe querer ser pajé do que o inverso, ou seja, e mais útil para o exercício da chefia as capacidades do pajé do que para as funções do pajé exercer a chefatura.

Uma das chaves do assunto é saber como o sistema xamânico se faz compatível com a chefia, e ainda, que *xamanismos* o são.

O modelo criado por Deshayes (1992) apresenta duas figuras antagônicas, o xamã assexuado e com uma linguagem exterior ao *socius*, o líder hiper-caçador e polígamo por excelência dono da palavra. Cada especialista ancorado em sua metade de referência situar-se-ia do lado de fora ao romper paradoxalmente o fundamento da sociedade Kaxinawa: a aliança. O primeiro celibatário e hiper-panemo – o que lhe impede distribuir -, o segundo hiper-distribuidor, polígamo e dono da palavra informativa – o que faz com que doe em excesso⁹¹. Contudo, e apesar do modelo belamente fechado que o autor consegue desenvolver, os próprios Kaxinawa, como já mencionamos através do exemplo de Salomon, também possuíram pessoas que aunaram as duas características. Como poderiam tais antagonismos conviver? Eu não tenho resposta e Deshayes e Keifenheim (1994) também não explicam a falta de adequação desta personagem ao modelo ou quais justificativas foram dadas a respeito. Mas já vimos também que não é a única exceção já que os casos de líderes-pajé parecem proliferar entre os grupos Pano, isto não quer dizer que o modelo Kaxinawa não seja válido, só que é questionável a extensão de dito modelo ao resto dos grupos Pano.

Neste sentido os Yawanawa desviam-se bastante do exposto para os Kaxinawa tal e como Deshayes e Keifenheim os descrevem, talvez se aproximem mais à visão que deles dá Kensinger (1976:20-25), com um xamanismo menos concentrado nas mãos de um único especialista e sem parecer se inscrever em unidade sociocêntrica alguma. Assim, o xamanismo Yawanawa não é responsabilidade de um único especialista nem se reduz à atividade de umas poucas pessoas, a abstinência sexual limitar-se-ia ao período de aprendizagem. Os casos que conheço, inclusive dos dois xamãs que ainda exercem no

⁹¹ Deshayes utiliza o termo informação enfatizando sua estrutura não recíproca, em oposição à comunicação.

presente, os apresentam num passado recente como polígamos; em virtude de seu poder o xamã seria um genro desejável. Este parece ser também o caso dos Shipibo (Gebhart-Sayer 1986:200), dos Marubo⁹² (Montagner-Melatti 1985:461) e dos Yaminawa (Calavia 1994:107).

Várias vezes foi comentada a utilização do conhecimento xamânico como vingança às negativas dos pais em ceder suas filhas à pessoa que o requeresse, e mais, as guerras intergrupais que como vimos tinha na captura de mulheres um de seus benefícios, foram descritas como a consequência da falta de mulheres casáveis, efeito por sua vez das constantes disputas internas e ações xamânicas que provocavam a morte sobretudo de meninas jovens.

É difícil saber até que ponto existe exagero nos depoimentos a respeito e averiguar quão significativa era a carência de mulheres, sim me parece coerente com esta percepção de escassez a existência de um ideal generalizado de poligamia não sendo só restrito à figura do líder. Na atualidade com todas as restrições da modernidade e a negativa da maior parte das mulheres a compartilhar seu marido, três⁹³ homens são polígamos, todos maiores de quarenta anos. Faz poucos anos várias pessoas tentaram formar núcleos poligâmicos sem sucesso, em geral, pela rejeição da primeira esposa. Há várias décadas o número era maior e tudo parece indicar que no passado era uma prática habitual quando possível.

Por outro lado a interdição da atividade sexual é um tabu respeitado também nas iniciações para se converter num bom caçador ou, quando perdida a sorte nesta arte e deseja-se recuperá-la.⁹⁴

Da mesma forma que os Yaminawa e diferentemente dos Kaxinawa ou os Marubo, por exemplo, a chamada ao xamanismo entre os Yawanawa não precisa de um sinal do outro lado, se doenças e encontros com cobras são vistos como avisos à iniciação estes não são pré-requisitos imprescindíveis. Talvez não se trate de verificar formas puras e completamente diferentes de xamanismo, uma focalizada na sanção sobrenatural da qual o

⁹² A autora registra casos na atualidade de xamãs polígamos e da mesma forma que acontece entre os Yawanawa sublinha que o tabu sexual acaba com a iniciação, porém ela fala de que provavelmente os pajés solteiros não deveriam cometer excessos em sua relações sexuais e os mais velhos ficarem só com uma mulher.

⁹³ Não considero mais um caso em que um homem mora junto com três mulheres, sua esposa e duas criadas Campa que chegaram ao grupo fugindo de conflitos em sua aldeia, já que elas não são referidas como suas esposas. Também não incluo vários casos de homens casados que contribuem na manutenção de meninas novas solteiras com filhos de ambos mas que não aceitam –elas ou a outra esposa do homem em questão – o matrimônio poligâmico.

⁹⁴ Os Kaxinawa também possuem esta prática (Deshayes, 1992:102).

indivíduo é um mero receptáculo, outra sem nenhuma intervenção volitiva, a não ser a do próprio indivíduo e as técnicas apropriadas, que seriam os verdadeiros meios de poder. O que sim varia é a ênfase dada a cada um destes aspectos. Entre os Yawanawa, o segundo é bem mais pronunciado, lembro, por exemplo, as dificuldades iniciais que tive para obter explicações sobre as técnicas xamânicas, sendo alertado do perigo de escrever a reza já que se alguém conseguisse aprendê-la poderia utilizá-la com efetividade igual a do xamã se seguisse as instruções adequadamente, incluindo os resguardos. Não é preciso ser índio nem obedecer previamente a um chamado sobrenatural, o conhecimento parece auto-contido na técnica, na prática de determinadas operações cujos resultados são inevitáveis.

A nível sociológico, os xamãs Yawanawa também não ficam fora do circuito de alianças. Não é só a distribuição de carne de caça que o define, falamos já de uma economia política do conhecimento, da mesma forma que o grande caçador gera uma dívida diferida na impossibilidade de retribuir-lhe reciprocamente no mesmo gênero, o xamã é um hiper-distribuidor de saúde. Como Vicente e Gatão me contaram foi o fato de não quererem depender de outros para curar o que os levou a se iniciarem.

Seriam os exemplos apresentados exceção à regra? É uma pergunta difícil de responder em parte porque não temos muitos dados bem documentado. Meus informantes curiosamente depois de afirmarem que habitualmente o líder não acumulava a função de xamã contaram-me de vários líderes-pajé. O improvável da junção foi explicado não em função de uma incompatibilidade ontológica senão da complementariedade das práticas: como poderia ir caçar um xamã após uma noite de rezas?. Possivelmente não fosse tão excepcional assim se consideramos que tal união define o que me parece ser um tipo de líder, qualificado por alguns informantes como líder-feiticeiro que bem poderia ser um subtipo do mais geral líder-xamã.

Já depois da irrupção do homem branco vimos que os exemplos de líder-xamã foram vários e teriam produzido personagens bem conhecidas. Townsley (1993) tem sua interpretação a respeito, ele explica que se tradicionalmente os papéis de líder e xamã estavam separados e nunca apareciam unidos sob uma mesma pessoa – para os Yaminawa –, seria com o declínio da organização política antiga que ambos domínios se juntaram. O homem branco teria sido o introdutor do “desequilíbrio” ao constituir o xamã numa figura valorizada, intermediário do mundo indígena e o não indígena.

O mesmo argumento para outros casos não só não se adequa rigorosamente senão que se inverte, certamente o xamã já era suficientemente prestigiado dentro do grupo antes da chegada do homem branco sem ocupar só por isso o lugar da chefia, aliás duvido que

fossem os pajés, só pelo fato de sê-lo e não por outros motivos, os que iniciassem as mediações com os brancos, pelo menos num nível político, além disso ainda que muitas mudanças se introduziram, as dinâmicas intra-grupais a respeito da força dos laços de parentesco, características valorizadas para exercer a chefia... se mantiveram. Se saber lidar com o mundo não indígena poderia-se considerar uma vantagem para alcançar a chefia ou, sobretudo atualmente, um pré-requisito necessário não é uma causa suficiente.

O artigo de Melatti (1983) sobre os padrões Marubo é iluminador ao respeito, ele trata a assimilação da instituição do patrão da perspectiva do pajé e do líder tradicional, e demonstra a incompatibilidade das práticas contábeis e da língua portuguesa com o pajé e da maior afinidade do chefe tradicional, não isenta de dificuldades, a assumir tais funções. Desconheço se entre os Marubo era usual a acumulação das funções de pajé e líder, mas pelas histórias de vida dos pajés muitos deles aparecem qualificados como donos de maloca,⁹⁵ e mais, dentre todos os padrões Marubo só um foi considerado *kakáya* (líder), *Reissamon*, que curiosamente era também xamã.

O caso Marubo me parece mostrar num número abundante de exemplos a compatibilidade das funções da chefia e do xamanismo até o momento em que o líder-pajé tem que lidar diretamente como patrão, ou seja, assumir os métodos de trabalho e a organização introduzida pelo homem branco, o que parece contradizer a opinião de Townsley de que é precisamente a partir do contato do mundo indígena com o não indígena que os xamãs alcançaram a chefatura. Um dado a ser levado em conta é que Townsley desenvolveu seus trabalhos no Peru, por isso seria interessante para contrastar as diferenças de enfoque, estudar como a sociedade nacional peruana e brasileira afetaram a instituição da chefatura e do xamanismo dos diferentes grupos.

As artes xamânicas e a sóciopolítica não discorrem separadas. Não se trata só de que o pajé alcance a chefia quanto de que qualquer pessoa saberia das vantagens de ser pajé, e neste ponto todos os depoimentos coincidem.

O modelo Kaxinawa desenhado por Deshayes (1992) introduz uma dupla visão fortemente dicotomizada que não se ajusta ao exemplo Yawanawa, primeiramente a separação abismal entre o líder e o pajé, depois a nítida divisão entre xamãs e o resto das pessoas. Sem dúvida existem entre os Yawanawa e havia antes xamãs reconhecidos como

⁹⁵ "Cada maloca tem um ou dois homens considerados os donos da mesma. Nem sempre se lhes aplica o termo *cacáya* (líder). Estes coordenam as atividades da maloca, fazem a divisão da roça em lotes para as mulheres; são responsáveis pela etiqueta para com os moradores de outras malocas; convidam-nos para as festas; recebem os visitantes..." (Montagner-Melatti 1985:40).

especialistas mas foram bastantes os homens que se iniciaram sem acabar sua formação ou sem que esta desembocasse na constituição de um hiper-especialista. De certa forma poderia ser a dispersão deste conhecimento e sua rentabilidade intra-grupo o que facilitasse ao chefe dispor também desta habilidade. Realmente o âmbito xamânico não ficaria longe da chefia levando em conta que mais do que um tema só para hiper-especialistas ele é um marco conceitual no qual se enquadram diferentes graus de conhecimento e práticas diversas, seu aprendizado incluía sessões de cipó onde aprendiam-se histórias e ouvia-se a sabedoria dos mais velhos, elementos todos necessários para no futuro poder aconselhar, uma de suas qualidades e funções principais como chefe.

Formas de agressão

É bom lembrar também que o xamanismo Yawanawa, vincula-se tanto à cura quanto à agressão e nem sempre em sua forma “atenuada”, descrita por Favret-Saada (1977) para a região francesa do Bocage, na que realmente a feitiçaria funcionaria sempre como um sistema baseado na contra-agressão. Entenda-se que esta característica aparece também mas não monopoliza as múltiplas formas de agressão xamânica, nem sequer aquela que poderíamos chamar feitiçaria por falta de um termo melhor. A intencionalidade não consiste somente na resposta a algo já produzido está também em produzir, propiciar, conseguir... Tanto é assim que os aprendizes e os recém formados têm na experimentação indiscriminada de seu poder a prova de sua efetividade, e curiosamente, a manifestação inegável deste não tem sua evidência máxima na capacidade de curar senão na de provocar doenças e morte. Utilizando uma metáfora futebolística na que costuma-se dizer que é mas fácil destruir, ou seja jogar na defensiva, do que construir, jogar na ofensiva, tudo se passa como se fosse mais difícil construir que destruir, sendo que a cura seria a destruição da doença, uma resposta a algo já existente, e a agressão xamânica seria a provocação de uma doença ou em último caso da morte, um ato construtivo, criativo.

No mês de julho Raimundo adoeceu de uma misteriosa doença que o deixou nos dias posteriores muito enfraquecido e pensativo. Entre delírios e semi-inconsciente viajou pelo *yama vai* (*yama*/morte, *vai*/caminho. “caminho do céu”: trajeto percorrido pelo *huru yuxin* – “espírito do olho” - em sua viagem após a morte física) de onde conseguiu voltar. A experiência foi interpretada como um chamado para completar sua iniciação como pajé, interrompida quando jovem por ter quebrado os resguardos. O conflito surgiu pelas

conseqüências negativas que poderia ter sua reiniciação já que na experimentação do poder poderia provocar doenças em outras pessoas, o que era visto com pânico por suas esposas evangélicas e um pouco por ele próprio também.

Esta tendência em experimentar o poder de uma forma indiscriminada, ou seja, sem mediar mais motivo que o desejo da prática, me parece registrado também por Gebhart-Sayer para os Shipibo: *“Um método xamânico para danar um paciente anterior é retirar-lhe o desenho curativo que alguma vez lhe foi dado. Como isto pode-se fazer com muita facilidade, converte-se numa grande tentação para o xamã (‘Tenho que me controlar para que esses pensamentos não entrem em minha mente’)”* (1986:200).

Mas os motivos que podem levar uma pessoa a executar este tipo de práticas são bastante diversos, desde a vingança por algum confronto anterior – falta de respeito, conflitos amorosos, descumprimento dos deveres devidos...- até como meio para obter alguma mulher ou outro desejo pessoal – prejudicando algum concorrente, fazendo cair a pessoa desejada num estado de amor sem contenção...

O xamã tem métodos variados para exercer a agressão, a grosso modo: a reza, o veneno e o feitiço. A técnica do envenenamento está rodeada de um forte segredo e dificilmente é ensinada a uma pessoa que não seja de absoluta confiança, fundamentalmente parentes próximos, nas iniciações é um dos últimos degraus ao que se tem aceso. Outra prática, desta vez utilizada nas guerras intergrupais, era a preparação de venenos que seriam queimados nas proximidades da aldeia inimiga.

O feitiço se vale de alguns objetos ou substâncias (cabelos, dejetos, saliva...) da vítima e da manipulação adequada destes segundo os fins que se queiram alcançar. Seu uso pode ser individual ou ter em vista uma ação de interesse coletivo.

No confronto entre os *Shawanawa* e os *Rumunawa* liderados por *Tësku* vimos como os xamãs *Yawanawa* rezaram para acabar com ele. A agressão xamânica não se limita portanto aos conflitos internos inserindo-se também no contexto das guerras inter-grupais, já que existem canções, que a meu ver não diferem muito das rezas, e assim foram qualificadas também, executadas antes da partida guerreira para direcionar e propiciar uma batalha com sucesso. Nas últimas páginas deste capítulo examinaremos um canto encenado antes da partida guerreira.

Vimos, segundo os relatos anteriores, a importância que vários elementos têm de organizar-desorganizar-organizar a composição das tribos portanto suas relações, entre os que se destacam as guerras intergrupais e os conflitos intra-grupais. É interessante destacar que o que aparentemente pode-se perceber só como desorganização ou uma certa tendência

ao caos dos Pano interfluviais desemboca sempre numa forma, agora nova, mas nem por isso menos organizada. A dinâmica fusão-fissão acaba – se é que acaba alguma vez - sendo sempre fusão-fissão-fusão se vista com uma certa profundidade temporal. A fissão cria conjuntos menores unidos que podem ser levados por momento, a romper a vida em comunidade se retraindo segundo a situação em núcleos menores onde predomina a consanguinidade.

Townsley o menciona também para os Yaminawa, exemplificando-o com vários casos: uma assassinato provocou a dispersão das famílias, que durou três anos, abandonando a vida em maloca e passando a habitar as casas pequenas que eram utilizadas só na estação seca. Já os Yaminawa do Juruá na década posterior ao boom da borracha teriam sofrido uma cissão mais forte fazendo com que os dois grupos agnáticos que formavam a aldeia se dividissem e se isto não impediu que cada um mesmo separados continuassem construindo e morando em malocas, estas deixaram de ser as malocas das metades o que os obrigou a casamentos com cativos e a uniões com irmãos classificatórios consideradas em situações normais incorretas. (1994:322-325)

Estes fatos podem fazer-se mais compreensíveis se vistos como fases de um ciclo aberto e repetitivo.

O tema não é novo no campo antropológico se pensamos, para mencionar algum exemplo, nos trabalhos da escola inglesa a meados do século num terreno tão diferente quanto o da África, ou num campo bem mais próximo temporal e geograficamente, na publicação do *Journal de la Société des Américanistes* inteiramente dedicada à temática com trabalhos de importantes especialistas na área⁹⁶.

Poderíamos recuar muito mais se consideramos que os relatos dos cronistas são ricos em descrições sobre o terreno da proliferação de conflitos inter-tribais e do que poderíamos chamar um contexto generalizado de inimizade.

Dita sociabilidade para os Yawanawa move-se nas práticas conversíveis⁹⁷ do ritual e da guerra, limite máximo de consonância e partilha o primeiro e limite mínimo o

⁹⁶ Esta publicação (1985) conta com os sugestivos trabalhos de Viveiros de Castro e Carneiro da Cunha sobre a vingança Tupinamba que através de sua memória-prática inseriria a temporalidade e portanto uma forma peculiar de história. passando-se portanto a reconsiderar a dicotomia sociedades frias / sociedades quentes sob novas possibilidades; de Anne Christine Taylor sobre a guerra Jívaro; de Jean Pierre Chaumeil sobre a guerra Yagua inserida no processo de trocas de energia dependentes de uma cosmologia complexa da que o homem não se exclui; de Patrik Menget em uma interessante proposta de abordagem comparativa, entre outros.

⁹⁷ Pois não é estranho, com um mesmo grupo, em um momento fazer o ritual e em outro a guerra.

segundo, mas existem diferentes formas de guerra, de ações agressivas, diferentes objetivos que as motivem? Sem dúvida existem diferentes tipos de agressão:

- Uma guerra mais ou menos generalizada com os *nawa*⁹⁸ bastante vaga, coerentemente com a indefinição do próprio objeto da hostilidade – inimigo, estrangeiro.
- Guerras de ruptura e perseguição com aliados que provocam o deslocamento territorial do grupo ou grupos implicados, habitualmente um ou vários deles que são obrigados ou escolhem fugir.
- Uma hostilidade intermediária entre as duas anteriores, com grupos com os que ainda não se tem laços de parentesco sólidos. Se a forma mais habitual é a violência física pode-se dar uma atuação xamânica também através de feitiços e rezas concretas para estes casos. Uma delas invoca o *shara tēipi* que é um objeto que aparece no mito de *Iskutēwesēnēni*, utilizado, tanto no mito quanto na reza, para provocar morte generalizada através da sede e diarreia que produz. *Shara* é um tipo de abelha grande e preta da que não se come o mel e caracterizada como muito valente e devoradora que se ferrar é capaz de levar um pedaço de pele. Este tipo de utilização precisaria a autorização do chefe e um primeiro contato pacífico com o grupo oponente, onde se recolheriam tanto fluidos vitais quanto objetos dos indivíduos que mais tarde se introduziriam num vaso de barro rezando para o *shara tēipi* levar a doença para essas pessoas. Após várias pessoas enfermarem os guerreiros finalizariam a missão.
- Uma hostilidade através da utilização de venenos, feitiços e rezas contra membros de grupos próximos – *yura* ou *yura utsa*⁹⁹ - aproveitando as reuniões já que tanto venenos como feitiços requerem a cercania da vítima.
- Uma agressão no âmbito interno do grupo mais ou menos seletiva e teoricamente oculta através do uso de venenos, feitiços e rezas.
- Também uma agressão mais ou menos indiscriminada provocada por estados de sofrimento agudos como a morte de um parente, por exemplo.

⁹⁸ O termo *nawa* se utiliza na atualidade entre a maior parte dos grupos Pano como sinônimo de homem branco – entenda-se que se refere a uma classe e não a uma definição da cor da pele. Foi-me dito significar estrangeiro e inimigo, tal e como aparece em alguns mitos.

⁹⁹ Ver capítulo sobre parentesco.

Esta visão panorâmica e muito resumida deve-se entender como um modelo não rígido onde as transições de um estágio a outro não são fixas, ou seja, pode acontecer uma guerra mais ou menos generalizada com grupos com que mantenho relações de parentesco, daí a mencionada aliança precária Pano, ou pode haver agressões individuais através de feitiços ou envenenamentos, na esfera exterior ao grupo. Assim pode-se ver que entre os Yawanawa não existe uma diferenciação nítida entre o externo e o interno na hora de exercer a violência pois esta aparece também utilizada entre parentes, não só os vindos de outros grupos quanto os mais internos: "*Yawanawa mesmo*".

O que sim variam são as formas de agressão, já que uma violência física direta é dificilmente concebida dentro do próprio grupo a não ser para criar uma cissão definitiva¹⁰⁰, sendo a modalidade por excelência de ataque a grupos estranhos. Assim, não é surpreendente que os únicos rituais que conheço onde um indivíduo exerce a violência física direta contra outro, se propinando três chicotadas recíprocas nas costas, tenha por protagonista o "planeta dos cunhados",¹⁰¹ o perigoso planeta dos cunhados acrescentaria, e mais uma vez a relação entre dois homens mediada pelo nexo de uma mulher que é ao mesmo tempo esposa de um e irmã do outro; de um lado uma afinidade que se consangüiniza e de outro uma consangüinidade que se afiniza. Se há alguma dívida, e esta parece ser mútua, fica saldada com três chicotaços recíprocos.

¹⁰⁰ Nos seis meses de minha estadia só presenciei uma briga sem muitas conseqüências entre dois jovens bêbados que foi rapidamente neutralizada. A violência física parece mais comum entre homens e mulheres na esfera das relações conjugais do que um meio público ou privado de resolução de conflitos entre famílias. Como veremos mais adiante só no caso de um indivíduo através de suas práticas aproximar-se da marginalidade social a liderança poderia tomar medidas coercitivas, incluído algo parecido à pena de morte.

¹⁰¹ Tomo a expressão de Calavia (1994:62). Efetivamente esta brincadeira que já não se faz, era executada pelos homens que apoderando-se do chicote, feito com couro de anta, convocavam o cunhado, sem obrigá-lo, para azotá-lo e depois ser azotado por ele, três chicotadas de cada vez: "*ninguém se zangava era só brincadeira mesmo*".

CAPÍTULO IV - GUERRA E ALIANÇA

Os outros entram, mas como?

As relações intertribais é um dos temas que nas últimas décadas tem ocupado uma parte importante das páginas dedicadas as monografias amazônicas e que deixam em evidência seu caráter “mono-gráfico”. Junto com este auge, e não casualmente, a guerra passou a ser um dos atores principais do cenário. Dentro desta temática o papel e modos de inserção do outro tem uma posição estratégica. Veremos brevemente nos comentários finais, como a alteridade se articula de forma diferente nos rituais Kaxinawa e nos ritos Yawanawa e que provavelmente tal discordância põe em jogo duas concepções divergentes dos limites étnicos, no primeiro caso com uma fronteira tribal rígida, uma metade representaria o exterior já que este não entra; já entre os Yawanawa seria o exterior o que se incorpora sem que o de dentro precise sair¹⁰².

Mas não é só nos rituais que constatamos a influência destas representações diferentes do outro nas relações que podem-se estabelecer com ele. Os trabalhos sobre os Matsés (Calixto,1987) e os Matis (Erikson,1996) – ambos grupos também Pano pertencentes ao conjunto Mayoruna – exemplificam num outro âmbito a mesma questão. Os primeiros, muito belicosos parecidos com os Yawanawa, teriam a oportunidade de obter cativos em abundância sem lhes transferir o status de *amano* (“adotados”); os segundos, mais isolados e menos guerreiros e portanto com menos cativos e casamentos intertribais, não só dariam o nome de *amano* para os incorporados, mas também o manteriam para as gerações sucessivas.

Erikson, que já chamou a atenção sobre este ponto, comenta e define essas atitudes como “*la búsqueda de una buena dosificación que permita el equilibrio indispensable entre ‘lo de adentro’ y ‘lo de afuera’*” (1994:9).

Deste modo teríamos um outro numeroso que entra e fica como o de dentro e um outro escasso que entra e é assimilado ao de fora, pelo menos no nível das designações – e as vezes também das relações que com ele se estabelece -, pois se isto não acontecesse assim os Matsés teriam um excesso perigoso de outros dentro, e os Matis uma ameaçadora

¹⁰² As analogias do tipo: o que entra, o que sai, incorporação, longe, perto... não são só artifícios explicativos do antropólogo, se correspondem com termos nativos. No capítulo sobre parentesco, por exemplo, veremos como quando dentro de um grupo de irmãos algum casa com uma mulher que não seja sua prima cruzada em primeiro grau utiliza-se a expressão “está saindo da linha” para designar seu distanciamento. Parente longe ou perto é outra forma de falar do grau de parentesco que separa a duas pessoas.

carência¹⁰³ de alteridade, substância vital da ontologia Pano em geral, seja em sua forma de Inca, metade, *nawa* ou *yuxin*, para citar só alguns exemplos¹⁰⁴.

Outra solução foi a dos Kaxinawa onde é curioso observar como em sua mitologia e ritual hipertrofiaram a figura do Inca, outro por excelência, passando a ocupar o que na mitologia de outros grupos Pano aparece disperso em várias personagens.

Ninguém me deu informações sobre algum tipo de interdição que impedisse jovens não casados estabelecer-se familiarmente com uma cativa de guerra, os exemplos dos que tive conhecimento incluía a cativa em famílias já constituídas. Uma escrava de guerra – *mavi*¹⁰⁵ – era obviamente um bem prezado, fruto de uma negação da aliança e da reciprocidade que lhe é devida, constitui-se pelo menos num primeiro momento, numa propriedade do dono podendo como tal ser vendida ou objeto de punições físicas severas. É difícil imaginar pois, que estas vantagens fossem desfrutadas por pessoas sem muita autoridade na aldeia, e desaproveitadas pelos outros homens mais eminentes que poderiam, não só vincular-se a elas diretamente quanto aproveitá-las indiretamente como meio de estabelecer alianças ou para a obtenção de outros benefícios através do intercâmbio. Deste ponto de vista a *mavi* poderia ocupar o lugar de uma esposa ou de uma filha – dada como esposa para outro homem.

Os jovens provavelmente poderiam ser vistos também como pouco hábeis para lidar com estas mulheres e o primeiro casamento com elas poderia causar também problemas de hierarquia ou relações muito complexas e não desejáveis entre as esposas. É de se ressaltar que uma cativa no decorrer dos anos pode-se integrar completamente, para o qual, entre outras coisas, o aprendizado da língua Yawanawa e seus costumes é imprescindível, desempenhar bem seus serviços de esposa é outro fator que influi em sua integração. De qualquer forma será obrigada com severidade a sobrepor sua condição inicial, deverá mostrar maior submissão e capacidade que as esposas vindas do próprio grupo ou de outros grupos com os que se mantêm relações de aliança.

Neste ponto um fato interessante são os métodos utilizados para esta integração, as tatuagens eram impostas de forma obrigatória às cativas cobrindo os seus lábios com

¹⁰³ As conseqüências dos fenômenos depopulacionais indicados a miúdo como a causa da desestruturação grupal não o é diretamente, mas por fazer impraticável entre outras coisas a aplicação das normas habituais de parentesco – casamento, residência... -, de certa forma marcadas por uma determinada concepção da alteridade e das relações que fixam a ligação com ela.

¹⁰⁴ Para a noção de *yuxin* como alteridade ver entre outros, Calavia (1994:247) para os *Yaminawa*, Erikson (1996:81) para os *Matis*, Lagrou (1991) para os *Kaxinawa* ou Pérez (1999: cap. III), para os Yawanawa.

¹⁰⁵ *Mavi* é traduzido pelos informantes como escravo, os cativos eram submetidos sobretudo no começo a um trato severo.

jenipapo¹⁰⁶. No caso de Angélica (Katukina) várias interdições operaram para borrar sua identidade anterior, impedida de ensinar sua língua para seus filhos teve também que aprender os desenhos e as técnicas cerâmicas Yawanawa.

Não parece existir a hereditariedade da condição de *mavi*, algo lógico se temos em conta a abundância de cativos que no caso de manterem suas diferenças poderiam pôr em perigo a identidade do grupo. Se a alteridade é necessária o é em proporções adequadas. Por isso não só se permite senão que se obriga à pessoa a borrar sua condição de cativo com o passar do tempo e sua conduta exemplar.

Não posso evitar a tentação de fazer uma ponte comparativa saindo do contexto Pano para a Guiana onde o processo de fusões e fissões parece ter tido um papel importante na formação dos grupos atuais. O confronto refere-se a um assunto concreto, o status do cativo, e minha intenção é só ilustrativa sem pretender comparar dinâmicas globais.

Dominique Gallois que (1986), num livro¹⁰⁷ que combina a etnografia e o estudo dos testemunhos dos cronistas, trata tomando como ponto de referência os Waiãpi (Tupiguarani), as conexões dos diferentes grupos da área no que se refere às migrações, à guerra e ao comércio. Um aspecto concreto entronca com nossa discussão, a instituição do *peito*, que o viajante Coudreau descreveu assim:

“Nasce-se peito: peito do homem, do patrão, seja ele tamuxi ou não, de quem nosso pai era peito. Tornamo-nos peito quando casamos, ... Todo genro é peito de seu sogro ... Tornamo-nos peito do homem cuja mulher desejamos...” (1893:230 cit. em Gallois 1986:177).

A palavra *peito* viria do termo caribe *poiti* que significaria “escravo de guerra” (Gallois 1986) e a comparação divergente que Gallois estabelece com os grupos Tupi não é gratuita, pois se os primeiros convertem os inimigos em afins para se casarem com eles e anular sua face de inimigo, os últimos convertem o inimigo em afim para matá-lo, tomando dele tanto sua carne quanto seus nomes instaurando assim a vingança como motor relacional que têm na guerra e o canibalismo seus fins.

¹⁰⁶ Txitxi Panani que foi capturada na guerra contra os Sainawa tem ainda os restos dessa tatuagem.

¹⁰⁷ A obra baseia-se em sua dissertação de mestrado apresentada em 1980 na USP sob o título: “Contribuição ao estudo do povoamento indígena na Guiana Brasileira; um caso específico, os Waiãpi”.

Mas é bom lembrar que a maquinaria canibal¹⁰⁸ Tupi o que cria realmente é um anti-afim, pois a única relação de reciprocidade que com ele se estabelecerá será a de vingança – sistema não operante na dinâmica intra-grupal –, pois a verdadeira questão é a de comer para ser comido. De forma contrária para o caso que nos ocupa, o inimigo é tornado afim ou morto como *nawa*, aqueles com os que a única relação presente é a guerra. Dada sua fácil convertibilidade neste contexto, tanto a guerra quanto a aliança padecem de uma precariedade congênita.

Se a nível individual um cativo nega a aliança, a nível grupal e diacrônico a coisa não está tão clara já que a lembrança do parentesco com o grupo de procedência não é esquecida, os processos que levam os grupos da aliança à guerra são vários e se baseiam em relações múltiplas dentre as quais as de parentesco têm uma especial preeminência, trata-se de atrair o de fora para dentro sem que isto signifique desembocar necessariamente numa unidade permanente.

Uma situação parecida à que já aludimos entre os *Matsés* e os *Matis* encontramos na Guiana referida desta vez aos grupos Caribe e Tupi Guarani. Os primeiros, de onde se originaria o termo *peito*, em cuja língua além de escravo exprime também as relações de afinidade, incorporariam grande quantidade de indivíduos provenientes de outros grupos dissolvendo-os assim no jogo das relações internas para estas não serem desagregadas por aqueles; os segundos que teriam tomado o termo Caribe em sua acepção marcada pela exterioridade: “*Designavam como peito os indivíduos de outras etnias, ou de outras facções Waiãpi, com os quais não tinham relações de parentesco, e que vinham viver temporariamente nas suas aldeias, raramente fixando-se na comunidade*”¹⁰⁹, optaram ante sua mobilidade e apoiados em sua concepção da alteridade por mantê-los além do parentesco. Conservando o termo *peito* para eles os diferenciariam dos *tairo* (cunhado) ancorando-os numa relação periférica e externa ao intra-grupo, por isso não chama a atenção como Gallois relata que os cronistas “*Crevaux e Coudreau identificaram erradamente a relação peito dos Waiãpi como sendo do tipo ‘patrão/servo’*” (Gallois 1986:179).

Continuando com o exemplo Guianense, Riviere (1969) comenta a instituição de *pito* como a versão Trio do caso que já comentamos para os Waiãpi. A figura dos parceiros estaria marcada pela relação distante entre homens, baseada na figura do primo cruzado, afim potencial. É curioso observar como quando um homem entra como escravo ocupa a

¹⁰⁸ Obviamente qualquer discussão sobre canibalismo passa por Viveiros de Castro (1986).

¹⁰⁹ (Gallois 1986:179).

posição de genro e quando se trata de parceria comercial basea-se no papel de primo cruzado (pois esta conceberia-se recíproca).

Sublinhamos já que as causas da violência são múltiplas, que a agressão para fora – todo o fora que se consiga – não parece visar um alvo mais concreto do que matar *nawa*, com toda uma relação de aquisição de força, energia, prestígio... e o objetivo, sempre presente nos ataques a outros grupos, de se apoderar das mulheres e os jovens estrangeiros.

Um canto de guerra: o que se traz e o que se deixa, o que se toma e o que se oferece

Não parece existir muito conflito a respeito da realização da guerra na esfera exterior do grupo associada à inimizade. A primeira relação a estabelecer com os *nawa* é a guerreira e pelo menos num início todos os preparativos neste sentido devem ser tomados. Uma etnografia clássica e esclarecedora neste sentido, pulando de região, é a de Lévi-Strauss (1975) entre os Nambiquara, o que não impede também que o encontro intergruppal derive por outros canais como ele igualmente já mostrou.

Nos dias prévios à partida guerreira vários preparativos eram feitos para garantir o sucesso na batalha, na noite anterior ao ataque, por exemplo, ninguém podia dormir. Um dado esclarecedor a respeito é o texto de um canto que recolhi, encenado antes dos guerreiros partirem para a luta. Encenado porque era acompanhado de danças, consumo de cipó e estava rodeado também de prescrições concretas. A diferença das cantigas festivas de mariri, representação pública e descontraída, o lugar em que homens e mulheres cantavam era escondido, oculto, não no terreiro nem a vista de todos. As pessoas que participavam sem serem só os pajés estavam sujeitas a uma série de resguardos similares aos que estes respeitavam em sua iniciação. Contudo uma versão desvirtuada da canção podia-se cantar também no mariri “*para animar*”.

Possuo uma tradução quase palavra por palavra da letra, que seria aproximadamente a seguinte:

*“Subindo daqui para lá nós vamos atacar¹¹⁰, vocês que estão multidão lá,
Mawishurunawahu¹¹¹, vocês que estão multidão lá, Mawishurunawahu,*

¹¹⁰ O termo concreto utilizado é *ukare enene* que é cortar nas costas.

¹¹¹ Existe uma personagem mitológica chamado *Mawisnawa*, no mito ele rouba uma mulher a carrega raptando-a, aqui *Mawis-huru* (*yuxin* do olho)-*nawa*(gente)-*hu*(sufixo coletivizador) seria o que vai levar o espírito dos inimigos, o espírito do olho dos inimigos.

vocês (nawa) que têm mulheres bonitas¹¹², mulheres bonitas, onde tem muitas moças bonitas¹¹³.

No igarapé de muito urucum, indo com o rosto sujo de urucum¹¹⁴, as mulheres bonitas nós vamos buscar, nós vamos todos pintados, elas vão fazer a gente o marido delas, vocês também vem pegar, nós temos muitas mulheres, se vocês vierem, só vão pegar as velhas”

Numa outra variante com a mesma música as mulheres jovens que se desejam são ditas: “mulheres novas, netas de velho”, “netas de velha”, no começo situa a ação: “Vão ficar em terra, pode ser morto ou cansado, nós vamos fechar vocês, e quando cercar vocês, nós vamos matar, vamos acertar a lança debaixo do braço como o *ashi*¹¹⁵ faz. Bem cedo, quando a cerração está descendo, que vocês não podem enxergar bem o caminho, nós vamos fazer isso com vocês”.

Segundo vários informantes o cipó consumido contribuiria na visão das cenas do canto, de qualquer forma, trata-se aí de agir sobre os *huru yuxin*¹¹⁶ dos inimigos, de matar seus *huru yuxin*, trata-se de antecipar o triunfo num nível da realidade que pode ser atingido pelas rezas para que depois os acontecimentos sigam os caminhos desenhados pela canção.

Poderia ser essa a causa que explicaria a interdição de dormir a noite anterior ao combate. O sono, através do sonho, é um momento apto para que o *huru yuxin* da pessoa saia do corpo e possa ser atingido, por exemplo, pela reza que estou comentando. O compromisso de não dormir tenta controlar o que no sonho seria incontrolável, já que o *huru yuxin* se manifesta nele com uma certa alteridade e intencionalidade próprias: ver-se afetado por uma ataque xamânico. Trata-se de não sonhar e não de não dormir.

Que dizer destes insones Yawanawa? Aqueles especialistas na guerra, os “campeões” (*nētēshakarētēi*; *nētē*/caminho, *shaka*/vacio, *rētēi*/matar, traduzido como “o

¹¹² Curiosamente a palavra que aparece no canto para designar mulher é *panu*, “*nawapanu roapa*”. *Panu* na língua dos vizinhos *Katukina* designaria a prima cruzada, segundo me explicaram em Yawanawa significa tatu canastro mas usava-se antigamente este termo para mulher.

¹¹³ *Shumai* é a palavra que enfatiza a juventude das mulheres.

¹¹⁴ *Pashenti* é a palavra habitual para urucum, na canção utiliza-se *mashē* que significa urucum também. Era prática habitual nas expedições guerreiras pintarem todo o rosto com urucum e colocar igualmente jenipapo em volta dos olhos para não serem reconhecidos.

¹¹⁵ O *ashi* é um animal que não consegui identificar, pela descrição seria como um filhotinho de mambira, só teria uma unha e uma vez aderido a alguma coisa com suas unhas seria difícil de se soltar. Isto coincide com a outra frase do canto em que se fala que acertarão as lanças debaixo do braço do inimigo, da mesma forma que se o *ashi* desse um abraço.

¹¹⁶ O espírito do olho, quando ele sair da pessoa o corpo fica sem vida.

que deixa o caminho vazio”) seriam uma espécie de matadores consumados dentre a classe mais geral de *pirishi* (guerreiro). Descritos como personagens altivas, violentas se provocados, rodeados de resguardos, suas armas por exemplo, eram ocultadas e não podiam permanecer à vista de todos. Eles teriam os septos nasais furados onde colocariam penas de arara, e as bochechas furadas previamente com espinhos de pupunheira onde também utilizariam penas menores.

A tatuagem nos beijos seria a mesma das outras pessoas. Após lavados os espinhos de pupunheira faziam embrulhos que se empapavam com algodão previamente molhado na tinta preparada para a ocasião feita de jenipapo e carvão. Os beijos permaneciam vários dias inchados e as pessoas deviam fazer resguardos alimentares, não podiam comer nenhuma qualidade de peixe e é recomendada a ingestão de carne de animais de pena (nambu por exemplo).

As pinturas de guerra preferidas, as de gavião e cobra, seriam as mesmas que as que enfeitam os *yuxin*, em ambos casos se rodeiam os olhos com jenipapo preto, em teoria, para ocultar o medo ao rival. Porém, o enfeite guerreiro me parece ter um significado maior do que uma simples forma de camuflagem e, de certa forma, pode possuir até um efeito contrário ao encobrimento. Talvez se trate de provocar a manifestação das qualidades de um corpo outro, não por casualidade os desenhos de gavião e de cobra são os utilizados na guerra. Constata-se também uma intenção de não morrer de qualquer forma, os atavios guerreiros são de certa forma um preparação para a possível morte, uma maneira de morrer corretamente no campo de batalha exigia um corpo enfeitado.

Quem matou algum inimigo está sujeito a resguardo após o retorno à aldeia. O matador fica “sujo” de sangue¹¹⁷ e de alguma forma absorve “o peso da pessoa que matou”. A primeira coisa a fazer no seu regresso é dissolver o perigo que se cerne sobre ele, deve tomar banho com água e passar em todo o corpo argila branca e folhas do fundo das poças dos igarapés como se fosse sabão para se limpar, não ter relações com mulheres e não comer comida pesada pois sua barriga poderia inchar e ficar tão pesado que correria o risco de se converter num morto em vida. Sublinhemos que a água como substância “dissolvente” aparece também em outros contextos, na iniciação xamânica período de aquisição de poder onde a ação sobre o corpo joga um papel marcante¹¹⁸, o iniciando não

¹¹⁷ Não sei se só os que ficam sujos de sangue são os que correm perigo ou o fato de matar um inimigo implica automaticamente a possibilidade de contágio ou inclusive se só pelo fato de participar da expedição guerreira está-se sob perigo.

¹¹⁸ A ação sobre o corpo através das substâncias ingeridas é de vital importância na iniciação, tanto é assim que o efeito das cantorias e práticas aprendidas ficam dependentes da observância rigorosa dos resguardos.

pode consumir alimentos cozidos por temor à água – qualificada nem doce, nem amarga – dissolvendo assim a aquisição de poder. Alimentos como a macaxeira, banana... são ingeridos assados não cozidos.

Depois de tomar banho toda a superfície corporal do matador é pintada com jenipapo, prática comum não só para os guerreiros, que tem por finalidade afastar a influência dos *yuxin* e as doenças possíveis que possam causar. A tripa incha e consome sua substância vital até enfraquecer totalmente e morrer, o que de certa forma pode ser visto como uma colonização canibal às avessas onde o absorvido devora o receptáculo que o contém.

Tais práticas etno-higiênicas interrompem a comunicação das substâncias em vez de possibilitá-la da mesma forma que outras normas de etiqueta no tratamento da carne de caça perseguem um fim parecido. Entre os Kaxinawa por exemplo não deve-se matar mais caça da que é possível aproveitar, o animal deve-se despachar com rapidez para evitar a vingança de seu *yuxin* pelas dificuldades em sair do corpo... (Kensinger 1995:198-199).

Entre os Yawanawa o desrespeito de tais normas também pode produzir conseqüências nefastas, entre o ano 1975 e 1990 aproximadamente, não mais conseguiam caçar queixadas nem vê-las devido ao mau aproveitamento de alguns exemplares de estes animais que se deixaram apodrecer na última caçada, concretamente algumas partes deles que ficaram jogadas no mato. As queixadas teriam fugido por isto.

Se a morte e a contaminação que a guerra produz põe em perigo a vida do matador, a morte de um parente próximo pode produzir um estado de desequilíbrio psicológico que leve a pessoa à violência generalizada, inclusive contra aqueles que o rodeiam. Esta era uma ocasião propícia para organizar uma partida guerreira contra outro grupo qualquer, retaliação da dor que a morte teria causado no seio do próprio grupo. Neste sentido só a morte de outrem parecia, de alguma forma, poder compensar uma morte própria.

Entretanto, como já vimos, nem todos os inimigos são mortos e é este um dos mecanismos pelos que a fusão intertribal operava, existia um tráfico contínuo de mulheres e jovens, forçado no caso das guerras e promovido nas alianças pacíficas – mas também instáveis.

Alguém pode saber mas não possuir poder por ter quebrado os resguardos durante a aprendizagem. Erikson (1996), Townsley (1988), Calavia (1994) e Pérez (1999) vêem uma relação entre a prova na que o iniciando depois de subir no alto de uma árvore e rebentar uma colmeia de abelhas é picado por elas, e o amargo – *tsimu* – adquirido através de seu veneno.

Uma questão instigante e que penso se liga à dita maleabilidade diz respeito à própria condição dos termos que criam as relações intergrupais, seja a guerra seja o ritual, já que se o primeiro nega a aliança a curto prazo, é mais uma forma de criar laços de parentesco no decorrer do tempo. O segundo, lugar de encontros múltiplos e proximidade física máxima, pode resultar em acusações de feitiçaria ou envenenamentos que terminem por enrarecer relações pressupostamente amistosas. Por isso as relações oscilantes entre a inimizade aberta, e a aliança, têm na guerra e no ritual termos eles próprios também oscilantes, sua expressão ideal não só como epitome de tais relações separadamente quanto também de sua fácil convertibilidade.

O panorama se complica mais ainda se levarmos em conta que não são só dois os grupos que intervêm, vejamos um breve exemplo: uma irmã do antigo líder Yawanawa Antônio Luiz foi dada em casamento a um indivíduo Rununawa, grupo com o que mantinham relações de amizade mais ou menos constantes. Numa guerra os Shawanawa capturaram dita mulher dos Rununawa e a integraram casando-a com um membro do grupo. Vários de seus filhos abandonaram os Shawanawa para conhecer o Gregório e *“porque diziam que tinham parentes lá”*. Parece que fugindo entre outras coisas das epidemias de sarampo que assolavam aos Shawanawa, este grupo de irmãos e irmãs se instalaram entre os Yawanawa casando com as filhas de Antônio Luiz que era realmente seu tio (*kuka*) – já que era irmão de sua mãe - e as mulheres com os filhos deste, acontecendo pois uma troca de irmãs. De uma forma indireta vemos claramente como a guerra pode criar também alianças futuras.

A guerra e a aliança, e a afinidade nos interstícios destas, longe de se referirem à desordem, à confusão, à desorganização, muito pelo contrário tomam um caráter prospectivo e criador.

Guerra e aliança

Há dois discursos dominantes em torno da guerra ameríndia que a meu ver se complementam mais do que se opõem. Aquele que inclui a guerra numa teoria da reciprocidade ressaltando suas conseqüências de troca e aliança e aquela que a insere no contexto geral da predação que resalta mais seus aspectos hierárquicos e assimétricos. Os primeiros talvez estejam mais perto de uma sociologia da guerra enquanto os segundos de sua teoria ontológica. Os Yawanawa me parecem ter reparado também nesse paradoxo: aliança hierarquizada, alteridade constitutiva?

O mito de origem das tribos¹¹⁹ (*suvini*/geração), que realmente é também a origem da guerra, situa o surgimento na morte de um *nawa*, concretamente de uma parte de seu corpo¹²⁰ que o matador tirou de seu intestino e guardou, até que à noite, ela sozinha começou-se mexer e gerar, primeiro, os chapéus com as penas símbolo de cada grupo dos que depois saíram as pessoas.

O mito do *suvini* enfatiza a produtividade da guerra em vários aspectos, não somente porque é de uma parte do corpo da vítima que se geram as tribos mas também porque é após o velho ter matado um inimigo que sua mulher roubada lhe é devolvida.

Já me referi ainda que brevemente ao papel do cativo entre os Yawanawa, vários pesquisadores vêem nele a posição estratégica que permitiria entender o papel prospectivo da guerra, não como o ato que nega a aliança mas também como um dos que a possibilita. Erikson numa nota de rodapé resume o argumento da seguinte forma:

“Même dans les mariages par enlèvement la reciprocité est considéré comme inévitable. ‘La expulsion de l’ennemi dans l’anomie animale’, pour reprendre l’expression de Descola (sd:379) ne correspond donc qu’à un moment des hostilités. A moyen terme, ‘les obligations habituelles de l’alliance’ ne sont pas tant abolies que remplacées par ce nous pourrions appeler les contraintes inhabituelles de l’alliance brutale; celles-ci permettent à la reciprocité de retrouver ses droits, surtout là où les captifs jouaient un rôle important” (1986:113).

Vimos que este panorama ajusta-se bem ao caso Yawanawa que tem na guerra um dos pivôs que regulam a ação sobre o exterior mas que a longo prazo pode também criar vínculos com ele, ligações facilitadas dadas as similaridades dos grupos inseridos em redes supralocais. Não obstante isto é mais uma consequência que não converte o cativo em uma espécie de substituto do morto ou ainda o nexo de união dos grupos opostos no confronto. A guerra não visa a aliança ainda que a consiga. Não é uma condição ontológica dela e sim uma consequência sociológica.

Se atendemos ao canto de guerra reproduzido anteriormente, veremos que o que se solicitam são mulheres jovens e belas, êxito na guerra para matar os *nawa*, para enganá-los

¹¹⁹ O incluo no apêndice de mitos.

trocando mulheres velhas – que não podem mais ter filhos – pelas novas, aliança trapaceada, negação intencionada da reciprocidade, condição, esta sim, da aliança. Buscam-se esposas e genros não sogros¹²¹. O que se propõe realmente é uma “troca assimétrica”.

No caso Yawanawa a guerra exterior não interrompe relações prévias que devam ser mantidas – em todo caso se propõe uma antirelação -, não se deve *gentlemen's agreement* ao inimigo, empregando expressão de Descola referida à caça (1986:329), nem se pensa que algum tipo de equilíbrio anterior deva ser respeitado e que seu quebranto vá implicar consequências negativas. Em última instância a única linguagem a conservar é a vindicativa. Longe de um desarranjo a guerra tenta criar a ordem desejada, mas esta ordem não tem por horizonte a permuta e sim a absorção hierárquica.

¹²⁰ As tribos se originam do *rëku*, designada em português sob o nome de “maçã” ou “pedra”, em referência ao bezoar, concreção que se encontra nos intestinos do homem e alguns animais formada por restos como cabelos, vegetais...

¹²¹ Como veremos no capítulo dedicado ao parentesco, a residência uxorilocal impõe ao homem obrigações para com seus afins e sobretudo com seu sogro que podem se evitar através da captura de mulheres nas ações guerreiras. Uma outra forma, comum na poligamia Yawanawa, é casar-se com um grupo de irmãs.

A FESTA

CAPÍTULO V - O RITUAL (UMA AKI)

Introdução

Mas nem tudo começa pela guerra, várias vezes no percurso fui obrigado a antecipar alguns aspectos sobre o ritual, talvez seja a partir das próximas páginas que essas conexões fiquem mais claras. Pretendo, neste capítulo, descrever as diferentes seqüências festivas em sua maior amplitude, por isso recorrerei a um modelo ideal baseado em partes que presenciei e em partes que me contaram sem ter participado delas. A rigor o ritual *uma aki* (*feira da caiçuma*) continua se fazendo mas sem a continuidade de outrora, o último aconteceu uns cinco anos antes de minha chegada à aldeia e congregou os Katukina e os Yawanawa em Nova Esperança.

Nas seguintes páginas pretendo mostrar também, como se desenha um sistema de relações inter-grupais que oscila entre a guerra e as festas rituais e no qual a aliança joga o papel de curinga. De formas bem diferentes ambos canais criam modos de comunicação. A guerra como fenômeno complexo, como vimos de passagem, gera alianças e contra-alianças; incorporação e segmentação; absorção hierárquica e mudança de nomes, de geografia; conforma e desagrega no mesmo movimento. A guerra introduz também uma alteridade interna que é assimilada de formas diferentes segundo a situação sociológica e a organização cosmológica de cada grupo.

A festa trata também destes temas invertendo alguns deles, começando pela própria pragmática da ação, pois se na guerra o grupo sai sem ser convidado ou é invadido sem convite, agora convida sem sair ou sai a convite de outros. Falo dos rituais inter-grupais que, resumindo um pouco, conformariam o que os meus informantes chamam de “*a época dos grandes mariris*”, quando várias comunidades se reuniam para brincar, às vezes após longas viagens que demoravam dias, dançando e cantando no terreiro durante dias ou semanas. É significativo constatar que o fato de terem ou não terem grandes mariris defina uma “época”, tão importantes assim seriam estas festas? É claro que os grandes rituais aparecem associados a um contexto definido, aquele dos contatos entre diferentes grupos, pacíficos e guerreiros.

*Uma aki*¹²² (*uma*/vaso ou *caiçuma*, *aki*/fazer.) é o nome do ritual que aglomera maior número de ações a este respeito. *Saiti* (*sai*/gritar, *ti*/nominalizador) é o nome geral para festa, utilizando-se atualmente também a palavra *mariri*, neologismo Kulina

¹²² A palavra *uma* pode significar o vaso que contém a caiçuma ou a própria caiçuma azeda.

importado através dos Katukina segundo foi-me dito,¹²³ que convive com o termo propriamente Yawanawa, e que é utilizado também por outros grupos da região. Para ser mais exatos, a palavra mariri se utiliza de duas formas diferentes, pode significar “festa” – de índio – como na frase “a época dos grandes mariris”, ou pode designar a seqüência da festa que se refere às danças e cantos que acontecem à noite, por contraposição por exemplo às brincadeiras da tarde.

A dinâmica do mariri é eminentemente centrífuga¹²⁴, visa atrair para a esfera da aliança consumada os afins potenciais (primos cruzados quando a festa se celebra com a participação de um só grupo) e os potencialmente afins (inter-grupos). Em ambos casos utiliza-se a mesma estratégia com os mesmos elementos, variando segundo as circunstâncias a magnitude do evento, o nível da cercania obtida, a força dos laços estabelecidos... Não há diferenças de natureza entre as festas intra-grupo e os grande mariris intercomunitários, o que sugere que as relações instituídas através destes e daqueles se movem num espaço conversível com diferenças de grau.

É bom esclarecer que a definição destas festas como ritos, obedece ao laxismo com que eu entendo a palavra ritual, melhor do que a uma tentativa de atrair a festa para um campo delimitado por uma teoria concreta que defina e exclua o que se há de entender como ritual ou não. Após o trabalho de campo reparei que nem tinha averiguado se existia uma palavra para rito entre os Yawanawa – suspeito que não - e, o que é mais importante, se existiam ações que de alguma forma fossem consideradas por eles como tais. O que sim é claro, é que eles possuem as palavras “brincadeira” e “festa” e nomes concretos para as ações que acontecem dentro destes âmbitos. Eu chamarei essas ações, a falta de uma reflexão teórica mais acurada, de ritual, festa ou mariri indistintamente.

Sou consciente das limitações descritivas do material que segue, informações que não soube buscar, deficiências de observação pois a seqüência completa tal e como a

¹²³ Não pude contrastar a informação. Silva que pesquisou entre os Kulina escreve: “Assumo também a premissa de que mariri não é uma palavra originariamente Kulina, sendo utilizada para tratar de atividades também não originárias dos Kulina” (1997:32).

Neste grupo e entre outros, mariri é uma palavra associada à ayahuasca, nas festividades Yawanawa se bebe também a bebida alucinógena mas a palavra não se refere a ela, mariri significaria festa de índio num sentido amplo por contraste com o forró por exemplo.

As atividades desenvolvidas no mariri têm, com variantes, uma expansão geral entre os Pano, a própria inclusão de diferentes grupos favorece a incorporação de elementos vários. Entre os Yawanawa encontramos canções Katukina ou Kulina – trazidas, em teoria, através dos Katukina - por exemplo. O problema das origens nestes casos é sempre confuso, porém, sua representatividade não se perde por se tratar de um empréstimo, uma vez incorporados podem passar a formar parte da ortodoxia festiva.

¹²⁴ Realmente o mariri assume sempre, como pouco, um jogo de dois que simultaneamente ao movimento de atração se junta outro de expansão já que a aliança gera sempre essa dupla tendência. Utilizo o termo centrífugo no sentido de que o mariri é uma instrumento de atração.

descreverei não foi presenciada, já que nos seis meses de trabalho de campo não tive a sorte de ver acontecer uma festa inter-grupal e muitas brincadeiras também não se realizaram. Por causa disto, algumas informações e detalhes que podem parecer secundários terão maior visibilidade dos que receberiam se dispusesse de observações mais exaustivas e aprimoradas, por outro lado, quis colocá-los também porque me parecem dar o tom com que os Yawanawa vivenciam suas festas e falam, como por exemplo as traduções das cantigas, de um humor peculiar. Porém, é obvio que sem dominar a língua, e em alguns casos só com fragmentos, a visão nativa ficará deformada, algo deteriorada, e com menor brilho do que realmente tem em sua própria língua e em seu contexto. No entanto, espero que os dados dêem, pelo menos, uma visão geral do assunto e uma base para futuros aperfeiçoamentos.

“*Mariri é só festa mesmo*” é uma frase que resume a perfeição o caráter lúdico do *saiti*, que vale antecipá-lo, não é uma festa sagrada ou secreta, as músicas não são os pilares que sustentam um céu que se possa cair, as letras das canções não exprimem uma realidade esotérica, mitos inacessíveis, nem os símbolos que se põem em jogo, a meu ver, se referem ao tempo de uma tradição inviolável, ao xamanismo, a magia ou convocam alguma revelação transcendental. As miragens do cipó no mariri são visões de festa.

De qualquer forma, é do próprio ponto de vista do nativo, que o mariri se afasta do xamanismo, que a cantiga se afasta da reza e que o público se afasta do privado.

No trabalho de campo o mariri não foi um ponto informativo “quente” como era o acesso ao conhecimento xamânico, falou-se dele sempre com liberdade, desinibidamente, todos participaram, desde os mais jovens, crianças ainda, até os mais velhos. Também os brancos, objeto de brincadeiras múltiplas, passaram a ocupar na atualidade um papel importante na execução da festa, o que é lógico, se levamos em conta o caráter receptivo para com o outro que esta festa tinha e conserva, apesar do congelamento das atuais relações inter-grupais no Gregório, onde já não mais há guerra, o aldeamento e a área geográfica é limitada e o número de grupos que participam reduziu-se – basicamente Katukina, dos que grande parte migraram para Nova Olinda perto de Cruzeiro do Sul.

Em grande parte as relações inter-grupais se deslocaram agora para o âmbito da cidade, as associações pan-indígenas, os cursos de formação de professores... O último grande ritual do *uma aki* aconteceu na aldeia de Nova Esperança faz aproximadamente seis anos com o convite aos Katukina quando se celebrou a festa da caiçuma.

Quando o trabalho e o ritmo da aldeia o permitiu, cipó e mariri foram sempre duas cartas de apresentação e convite, a dizer verdade muito procuradas pelos brancos também, ávidos de um certo folclorismo.

Uma breve descrição

Como em seguida introduziremos os elementos do complexo ritual *uma aki* (brincadeiras, encenações guerreiras, ...), que não pude presenciar, e os apresentarei adequados a um modelo ideal, ou seja, muitos deles baseados em descrições de várias pessoas e juntados depois evitando as repetições e acrescentando os dados complementares, tratarei agora de descrever resumidamente alguns mariris que assisti e nos quais se encenaram algumas das seqüências que voltarei a tratar mais tarde, e que espero , dêem o tom, o ambiente da festa. A interpretação de alguns de seus elementos as deixarei para o último capítulo: “o mariri hoje”.

O mariri é uma festa pública cujas condições para a elaboração não são muitas nem muito rígidas além de uma vontade mais ou menos geral de fazer festa. Uma morte recente impede sua elaboração, como aconteceu quando faleceu o jovem Zaqueu. Atualmente como só demoram um dia não se precisa uma abundância especial de alimentos, necessária quando convidam outros grupos ou quando o período festivo demorava dias ou até semanas. Porém, ainda que não imprescindível, a fartura aparece associada à realização de algumas festas. Em maio coincidindo com nossa chegada e a de uma comitiva da FUNAI teve fartura de carne já que os melhores caçadores levavam vários dias na mata para prover de alimento à aldeia. Posteriormente, quando nós já tínhamos saído, e coincidindo com a visita de um jovem Yawanawa que voltava dos Estados Unidos onde trabalha em assuntos indígenas, fizeram também uma grande caçada e um mariri.

A festa pode acontecer após uma temporada de duro trabalho para animar, ou quando os ânimos já estão exaltados e precisam ser canalizados. As visitas provocam, quando possível, sua realização.

Presenciei quatro mariris e duas espécies de ensaios. Três foram promovidos pelo líder Bira e um pelo seu tio Raimundo Luiz por ocasião da visita à aldeia de duas filhas dele que moram na cidade. Raimundo é uma pessoa eminente na comunidade por vários motivos: possui uma extensa rede familiar, três esposas, oito filhas e quatro filhos. Das filhas duas se casaram com líderes de outros grupos (Yaminawa e Apurinã) e muitos de seus filhos ocupam cargos de professores e agentes de saúde. Além do mais, é o filho mais

velho do antigo líder e figura emblemática do grupo, Antônio Luiz, e possui amplos conhecimentos sobre a tradição Yawanawa (ethnohistória, mitos, canções...). Não é qualquer um que consegue mobilizar a comunidade em torno de uma mesma atividade, ainda que seja festiva como o mariri.

Todas as festas começam de tarde, antes se busca cana e mamãos para as brincadeiras prévias, mamãos verdes que possam suportar o jogo sem rebentar. Se a variedade de brincadeiras do *uma aki* é bastante ampla, nos mariris intra-grupais atuais só tive a oportunidade de presenciar três: a de cana, a de mamão e a brincadeira de fogo (*pëñeika*), na que os homens provocam às mulheres, formando ambos por grupos.

A única vez que assisti a esta brincadeira de fogo foi em maio e fez a introdução das danças e canções que se celebraram no “chapéu de palha”, a construção destinada para as grandes reuniões¹²⁵. Desta vez só os meninos participaram (8-14 anos), eles guiados pelo velho Vicente, pajé e pessoa de trato muito afável, que organizava e dirigia a fileira. Primeiro se buscaram as urtigas e depois os meninos uns atrás dos outros se dirigiram em fila zombando delas, estas em resposta pegaram palmas (*pëñe*) e após atear-lhes fogo tentaram queimá-los provocando uma fuga geral.

As brincadeiras se movem sempre numa faixa de perigo mais ou menos controlado, as que “agridem” são as mulheres que respondem às provocações masculinas de todo tipo, podem ir de um simples belisco até um golpe considerável, mas sempre buscando o humor. Nessa brincadeira de fogo, as meninas, corriam com as palhas ardendo e várias vezes, na empolgação, as lavaredas quase queimam o chapéu de palha cuja parte inferior do teto cônico não mede mais de dois metros e meio.

Sempre as brincadeiras antecedem o mariri propriamente dito, as danças e canções. Famílias inteiras de colocações distantes se deslocam até Nova Esperança para participar ou simplesmente assistir.

De tarde quando ainda há luz, podem-se preparar alguns enfeites para a ocasião e as pessoas começam a se dirigir ao terreiro, a animação altera o ritmo usualmente calmo do dia a dia. Foi nesses momentos prévios e uma só vez durante minha estadia, pouco depois de nossa chegada e coincidindo com a recepção de uma comitiva da FUNAI, que Gatão, um dos pajés, preparou a ayahuasca *in situ* e publicamente, do lado do chapéu de palha onde mais tarde se dançaria.

¹²⁵ No último capítulo retomarei a função desta construção.

Reuniões tão grandes num espaço tão reduzido só as presenciei nas pescarias coletivas e nas reuniões políticas que tratam assuntos de interesse geral para a comunidade, além de em outros rituais de inverno como o *yuina yunua* que descreveremos mais adiante.

Dois papéis se diferenciam nitidamente no mariri: aqueles que participam ativamente e os que ficam observando. Os que participam, salvo os que dirigem o canto ou os que tenham mais resistência, o fazem alternativamente, nas danças vão saindo e entrando pessoas segundo a vontade e tentando no possível manter parelhos o número de homens e mulheres.

Como as brincadeiras cobrem um espaço de terreno considerável, pois os grupos correm de um lugar para outro, as pessoas ficam nas sacadas das casas ainda que possa existir um núcleo de reunião principal, perto de onde estão os mamãos e a cana, prontos para serem utilizados quando os participantes começam os jogos. Nas danças, quando se utiliza o “chapéu de palha” esta construção já tem bancos corridos e sem respaldo para se sentar. Lá ficam os que não dançam, olhando atentamente, fazendo comentários vários sobre como as pessoas brincam, quem brinca com quem, a força dos participantes... as mulheres assistem com suas crianças menores nos braços. Os que não conseguem assento ficam em pé, alguns estendem a rede porque o divertimento vai para longe.

Formalmente não existe um diretor do ritual, os que melhor cantam e conhecem as canções, aqueles que são capazes de estarem horas sem se repetir e continuar as petições dos participantes quando a memória já enfraquece, são os que marcam o ritmo. O velho Raimundo, o velho Gatão e o velho Vicente entre os homens e a velha Nega, Elena, Fátima e Katia entre as mulheres são as vozes mais destacadas. O líder Bira e algumas pessoas de sua geração estão na atualidade em pleno período de aprendizagem¹²⁶.

As danças, que descrevo com mais detalhe nas páginas que se seguem, começam já entrada a noite e após ou durante o consumo voluntário de cipó tanto por parte de homens quanto das mulheres¹²⁷. Se abrem sempre com uma roda em que as pessoas unidas pelos braços caminham vagarosamente e cantam. Após uns minutos o círculo continua mas no meio dançam homens e mulheres em pares após um deles ter escolhido o outro para bailar no meio da roda. Depois destas danças se formam dois grupos, de um lado uma fileira de homens, do outro uma fileira de mulheres, ambas enfrentadas olhando uns para os outros.

¹²⁶ Após minha saída da aldeia me contaram que realizaram, com um resultado positivo, um mariri de prova sem os mais velhos, para ver se poderiam realizá-lo em caso eles não pudessem participar.

¹²⁷ As mulheres poucas tomam, só algumas velhas vi consumi-lo.

As canções aceleram o ritmo e uma fileira caminha para diante enquanto a outra retrocede. Segundo a velocidade se incrementa começam as brincadeiras e trata-se de pisar no pé do oponente, tocá-lo, bater nele (as mulheres nos homens) alcançando um tom de festividade desenfreada. Algumas mulheres podem soltar-se e ir atrás de um homem para bater nele sem que o resto de participantes parem. Ela volta a seu posto com rapidez tentando não ser atropelada na confusão.

No meio das danças pode voltar-se a formar o círculo, desta vez para dançar o *katxi teru*, uma dança regida sempre pela mesma canção que consiste numa espécie de centrifugado com mudança de direção, primeiro da direita para a esquerda e depois da esquerda para a direita e vice-versa, a aceleração é marcada pelo ritmo da música.

Segundo me contaram, antigamente os grandes mariris demoravam dias e os participantes viam sair o sol ainda cantando e dançando. Na atualidade finalizam à uma ou duas da madrugada, quando o ritmo já decai e o chefe ou o “diretor” da festa o dissolvem refletindo o sentimento geral: *“por hoje já está bem”*.

Desde o começo até o fim a festa exacerba a jocosidade, as brincadeiras se efetuam normalmente entre categorias de idades parelhas, nas danças os mais velhos se juntam enfrentando as mais velhas num extremo da cadeia, ficando no meio os adultos e no outro extremo os mais jovens. Crianças de oito anos (aprox.) em diante também participam mas não consomem cipó.

Brinca-se com os primos ou cunhados que são as categorias preferenciais no exercício da sexualidade. Aqueles como os que se mantêm relações de respeito forte, sogros, tios, pais, irmãos/os, nem chegam perto e nas brincadeiras, por exemplo, mais de uma vez vi se auto-excluírem pessoas que tinham no grupo irmãos participando.

Na atualidade a chegada de visitas como antropólogos, agentes do governo, de ONGs... jogam um papel importante na elaboração do mariri pautando inclusive a forma em que este se desenvolve, mas veremos este aspecto nas últimas páginas. Em seguida descreverei as ações principais da festa que inclui brincadeiras e jogos vários, representações de guerra, danças, cantos, e que tem na caiçuma um de seus pivôs principais. Passemos agora, após esta breve descrição, a um exame mais pormenorizado de cada um destes elementos.

As brincadeiras

O começo dos encontros festivos maiores se abrem com as brincadeiras do primeiro dia e se fecham com as danças e cantos finais. No meio aconteceriam as diferentes representações rituais: encenações guerreiras, danças em torno dos vasos de caiçuma, oferecimento da caiçuma e vômitos subseqüentes... Os mariri intra-grupo dos que eu participei e que resumi brevemente, duraram só um dia e começavam com as brincadeiras e finalizavam com as danças e cantos sem que no meio se incluíssem outras atividades.

Após o primeiro dia se preparariam os paxiubões de caiçuma, homens dos vários grupos que se reunissem participariam para trazer a paxiúba e mulheres para recolher a mandioca. Há uma mulher encarregada de dirigir o trabalho feminino que idealmente seria a *tsauihu* do líder, sua esposa principal. As mulheres que participam na preparação da caiçuma têm a responsabilidade de respeitar o resguardo sexual e de rejeitar o trabalho se estão menstruando já que senão a caiçuma apodrecerá.

Quando a bebida está pronta se dança e canta em volta dos paxiubões. Depois acontece uma demonstração guerreira, o *Paka ismana* (*paka*/taboca, *ismana*/ glossado como “mostrar”), “mostrar a taboca” em referência às armas feitas desse material, onde os homens de um grupo agarrados uns aos outros pelos braços servem de escudo às mulheres que se protegem atrás destes, pois os oponentes jogam lanças de malva na direção deles. Após a encenação guerreira, que dito seja não visa machucar ninguém, as mulheres oferecem caiçuma os homens de uma forma cruzada, os homens do grupo visitante recebem das mulheres anfitriãs e os homens anfitriões das mulheres visitantes. Os homens são obrigados a beber se oferecidos.

A duração apesar de que me disseram ser de dois dias não me parece atender a uma norma fixa, em teoria os grandes mariris de antigamente duravam mais, até semanas e suponho que dependeria do ritmo da própria festa, da quantidade de alimento disponível, das relações entre os grupos... Começemos pelas brincadeiras.

Eu dividiria as brincadeiras em dois grandes conjuntos: aquele formado pelo que nós entenderíamos como jogos, e que invariavelmente grupos de homens enfrentam grupos de mulheres (e vice-versa), onde estas tentam pegar um objeto que aqueles passam entre si, e um outro conjunto onde pode continuar esta oposição de gêneros ou não, e que tem na imitação, de animais fundamentalmente, seu motor principal.

O inventário não é fechado, provavelmente existam mais brincadeiras das que consegui compilar, porém, estas devem ser as mais representativas para eles pois todos os informantes coincidiram ao se referir a elas, vejamos:

No primeiro conjunto teríamos: *shupa mehina* (brincadeira de mamão), *tsuati mehina* (brincadeira de cana) e *shawë mehina* (brincadeira de jabuti) onde *mehina* significa “tomar do outro”, *shupa*/mamão, *tsuati*/cana e *shawë*/jabuti.

O segundo grupo é mais amplo, teríamos: *tuiku kanë* (brincadeira de macaco), *eu kanë* (brincadeira de jia), *vaku kanë* (brincadeira de abelha), *kushu kanë* (brincadeira de urubu), *vi kanë* (brincadeira de carapanã), *yawa yawa kanë* (brincadeira de queixada) e *kaxi kanë* (brincadeira de morcego).

Existe uma outra brincadeira o *penëika* ou brincadeira de fogo que descreveremos a seguir.

As brincadeiras de cana (*tsuati mehina*), mamão (*shupa mehina*) e jabuti (*shawë mehina*) seguem princípios que se repetiram todas as vezes que eu assisti. Após as mulheres terem recolhido as frutas adequadas, o suficientemente verdes para que não rebentem, e o chefe mobilizar os participantes, grande parte da aldeia se concentra no terreiro, espaço público por excelência, um lugar que corta o caminho principal até o rio, transitado diariamente por todas as pessoas e passagem obrigatória para qualquer visitante que chegue de barco na aldeia. Duas vezes as brincadeiras e o mariri aconteceram num outro espaço, tão público quanto o primeiro, no campo de futebol, onde muitas tardes se concentrava a emoção dos mais jovens e dos não tão jovens depois, aí foi a primeira vez, que recém chegado em Nova Esperança e convidado para participar do jogo, percebi a capacidade única do líder Bira para acordar o ânimo das pessoas e iniciar e movimentar rapidamente todos os indivíduos em torno de uma tarefa comum.

O jogo se estende à platéia que encoraja os participantes e comenta os diferentes lances sempre em tom de festa. Quando tudo está pronto os homens formam os grupos -no caso da brincadeira de mamão, pois a de cana tem duas versões: uma igualmente com enfrentamento de dois grupos e outra mista com um homem e várias mulheres. Após tomar as frutas, desafiam as mulheres com provocações de todo tipo, que sem muita demora entram a toda brida.

O papel da provocação aí se insere num contexto concreto de ações para mobilizar o “oponente” com o fim de brincar. A resposta é intensamente simétrica o que continua o âmbito das relações cotidianas entre primos, seja primo/primo ou primo/prima, a jocosidade e o desenfado domina o cotidiano entre os casáveis preferenciais.

A respeito das regras do jogo não se tem normas muito específicas, os grupos são variáveis podendo incluir dois, três ou quatro homens num espaço que se pode contrair e dilatar segundo o ritmo de jogo mas que costuma ter um ponto de referência ao que todos voltam quando as ações se desmandam em excesso. As mulheres formam sempre grupos iguais ou maiores que os dos homens, que dada a presumida maior força e agilidade, levam sua vantagem diminuída em parte pela inferioridade numérica e o acordo tácito de não responder às agressões. As artimanhas são múltiplas, e ainda que existe um estilo geral mais ou menos prototípico na forma de bater, de se defender, de brincar, há margem para as variantes individuais como se pode supor num rito dominado pela agitação e o arrebatamento.

A frase que ouvi repetidas vezes da boca dos Yawanawa: “*os Katukina sim que sabem brincar*” me parece expressar o jeito excessivo e bastante desinibido com que aqueles realizariam suas festas. Uma vez me contaram como o velho Alderico que levava toda a tarde se insinuando a uma mulher Katukina e achando que já a tinha conquistado a provocou tão diretamente que ela, indignada, arremeteu a lanterna que tinha na mão cortando-lhe a sobrancelha com um forte golpe. Em uma ocasião diferente outro homem, sem motivo nenhum, recebeu um bofetão que para conseguir melhor seu efeito surpresa ia untado com bosta de vaca. Perseguido por várias mulheres foi obrigado a cair no rio ante o delírio geral.

Entre os Yawanawa os casos que eu presenciei e vivi não chegam a esses extremos, pelo menos quando brincam entre eles, pois os ânimos se exaltam nas reuniões intergrupais. Uma mulher pode bater contundentemente no peito de um homem ou agarrar seus genitais de uma forma enérgica, uma vez jogado no chão e encurralado pelas companheiras aproveitando a confusão do momento, mas dificilmente as feridas passam de arranhões ou pequenas contusões.

Na brincadeira de mamão a emoção do jogo alcança seu ponto culminante quando o homem deixa que as mulheres o agarrem, ou é agarrado à força, e dá-se lugar à luta corpo a corpos – pois é um homem e várias mulheres. É claro que nem sempre as mulheres escolhem qualquer um para se prender a ele insistentemente, dito de outra forma, existe uma decisão individual – nas mulheres jovens às vezes influída pelos pais que as encorajam a participar de um determinado grupo- e uma iniciativa de escolha que é tanto feminina quanto masculina. No âmbito geral do mariri, nestas brincadeiras os homens provocam e as mulheres entram no jogo ou não, em outras brincadeiras e nas danças que

veremos mais adiante, tanto os homens quanto as mulheres provocam e escolhem. Já no *yuina yunua*, o ritual de inverno, os homens são os escolhidos.

A habilidade no jogo de mamão radica no homem agüentar muito tempo sem passar a fruta enquanto suporta os embates das mulheres. Não se trata tanto de evitar que cheguem perto, como de suportar com êxito as argúcias femininas, que não são poucas, no intuito de ficar com o mamão.

Na brincadeira de cana (*tsoati mehina*) temos duas variantes: a primeira um homem escolhe um pedaço de cana de uns 25 cm de comprimento e vai no meio do terreiro onde fica com ele na mão, pode elevá-lo por cima da cabeça com duas mãos ou agitá-lo para chamar a atenção das mulheres que uma ou várias, mas sempre acabam sendo várias, se dirigem a ele para arrebatá-lo a cana. Quando um homem se dirige ao terreiro outros podem acompanhá-lo para brincar também, todos com seu fragmento de cana. Eles tomam parte no jogo separados, reunindo cada um diferentes mulheres em torno de si.

Este jogo implica menos mobilidade do que o de mamão pois o homem não foge dos embates que visam ficar com a cana a qualquer custo. Se os homens tentam evitá-lo trocando-a de mão, levando-a por cima da cabeça, pegando-a ao peito... as mulheres têm táticas que acabam sendo mais efetivas, tentam baixar as calças, batem com força, levam o homem no chão, apertam seus genitais... até conseguir o bem prezado.

A outra variante enfrenta novamente dois grupos, é escolhida uma vara longa de cana, de um metro e meio a dois, com a que os homens provocam às mulheres cutucando-as e fazendo vibrar com as mãos a cana comparando-a explicitamente ao pênis. Depois vão no meio do terreiro e aguardam a chegada das moças que pegam a vara e puxam para seu lado, enquanto os homens puxam para o lado contrário como no “cabo de guerra”. Para igualar o jogo o número de mulheres que intervêm é maior do que o de homens.

Outra variante faz aparecer desta vez um animal em vez de uma planta. Um jabuti é amarrado e protegido pelos homens das estratégias femininas que querem ficar com ele. Não assisti a este jogo nem me foram dadas descrições acuradas. No tempo das melancias estas são usadas e não duvido que outros elementos sejam utilizados também, me parece que os que descrevi são os mais freqüentes pelo menos atualmente.

Dentre as outras brincadeiras, que continuam o mesmo tom jocoso, aquelas que implicam *kanë* (virar, se transformar) não todas opõem as pessoas por gêneros. Temos, por exemplo, a brincadeira de alma (*yuxin kanë*) que costuma-se celebrar à noite, pois essas são as horas e os domínios principais dos *yuxin*, e cujo objetivo é provocar o medo aqueles parentes com os que não se guarda uma relação de respeito, para o qual se vestem com

coisas feias, incluído lixo, que pintam para assombrar, chegando às casas e assustando seus moradores. Dão golpes, botam água pelas fendas das táboas, fazem sons assustadores... quem acorda reage e trata de afugentá-los jogando-lhes água ou qualquer coisa que venha à mão. Cada participante trata de afugentar as pessoas de sua faixa etária.

Na brincadeira de macaco (*tuiku kanë*) mulheres e homens imitam os macacos entrando nas diversas casas e destruindo o que achar a seu alcance, roubam e comem alimentos também, por isso quando os moradores percebem sua presença guardam as coisas de valor e preparam as defesas. Podem jogar água ou tentar pegar fogo para afugentá-los mas não podem bater com paus. A espécie de macaco imitada é o macaco prego (*tuiku*) um dos mais bagunceiros, ao contrário, por exemplo, do macaco preto muito apreciado como animal de estimação.

A brincadeira de jia (*ëu kanë*) põe em prática um exemplo da troca restrita levada ao jogo. Aqui sim se opõem conjuntos de homens e mulheres existindo a vez das mulheres e a vez dos homens. Começam as mulheres que vão todas para um canto e os homens ficam todos num lugar de cócoras cantando e imitando as jias enquanto elas começam dizer que vão matar as jias e chegam perto deles. Colocam tições embaixo para que pulem como jias e depois lhes batem na cabeça com a mão ou também com paus. Após a violência vem a calma e cada mulher leva a jia que “matou” a um lugar afastado onde a cuida. Chegada a vez dos homens são as mulheres as que viram jias e os homens os que vão atrás delas seguindo os mesmos passos já relatados.

Quando uma mulher, brincando, maltrata muito seu primo (*vene*) ou marido, sua prima (*tsavë*) baterá por sua vez seu primo (*vene*) que é irmão da primeira para se vingar. As brincadeiras alcançam seus pontos mais efervescentes nestes “affaires”. Se um homem brinca com sua *awi* (prima cruzada) o irmão desta o fará com a irmã daquele: a troca restrita promovida pelo sistema de casamento – uma das opções – se reflete de forma evidente na *eu kanë*.

A brincadeira de abelha (*vaku kanë*) joga outra vez com a oposição de homens e mulheres. Formam-se os grupos depois de terem pendurado cachos de bananas no alto de uma árvore do terreiro. Na vez dos homens eles querem comer o mel (bananas) e as mulheres (abelhas) têm de impedi-los, para conseguir fazem uma vala ao redor da árvore e a enchem de barro onde vão parar os que se atrevam alcançar as bananas. Os papéis são trocados depois.

A brincadeira de carapanã (*vi kanë*) enfrenta homens e mulheres, um dos grupos imita o som destes insetos e tenta ferrar o outro com seus espinhos.

A brincadeira de urubu (*kushu kanë*) se organiza também formando um grupo de mulheres e outro de homens. Quando é a vez das mulheres um homem deita no chão, no centro do terreiro, completamente coberto de folhas. O resto dos homens têm de evitar que as mulheres (urubus) belisquem (comam) o homem que ficou deitado e que não pode, de jeito nenhum, se levantar ou fugir.

A imitação do morcego (*kaxi kanë*) consiste no confronto de homens e mulheres, alternando suas posições. Se os homens ficam num lugar esperando, as mulheres formam uma fileira e vão passando por onde estão eles, beliscando-lhes. Enquanto o fazem imitam o ruído dos morcegos.

Esta brincadeira pode ser confundida com aquela chamada *pënëika* na que os homens provocam as mulheres comparando seu sexo com o morcego. Uma vez formados os grupos os homens buscam e recolhem as urtigas, agarrados uns atrás dos outros formam uma fila caminhando com passos curtos, cada um com uma rama de urtiga na mão e cantando uma canção na que chacotam das mulheres, estas, em resposta, pegam palmas trançadas já velhas de algum teto desmontado e lhes prendem fogo – trata-se das folhas de palma (*pënë*) que utilizam para fazer os tetos das casas- tentando atingir os homens que não duvidam em fugir amedrontados. Após a primeira vez os homens reorganizam a fileira e voltam a provocar as mulheres várias vezes ao que elas respondem de forma ignígena.

Yawa yawa kanë (brincadeira de queixada) continua com a formação de grupos por gênero, os homens imitam as queixadas simulando seus sons e o bater dos queixos com cocões utilizados para este fim. De quatro patas simulam seu comportamento, pois o jogo consiste nas queixadas – os homens – rodearem sua presa – alguma mulher – acoçando-a de múltiplas formas enquanto as outras mulheres tratam de impedi-lo. Uma vez rodeada, e estreitado o círculo, um dos homens a pega e a leva para um lugar afastado onde freqüentemente pode ter relações sexuais com ela. Esta brincadeira na atualidade dificilmente é encenada pois as mulheres a consideram excessiva¹²⁸.

Existe outra brincadeira que não se realiza há bastante tempo, quando os mais velhos eram ainda jovens. Vários deles participaram do fustigante ritual, que tinha nos cunhados os oponentes e no chicote feito com couro de anta o instrumento da contenda. No terreiro e publicamente, como todas as brincadeiras, o irmão de uma mulher desafiava o marido desta propinando-lhe três chicotadas e passando depois o chicote para seu rival que

¹²⁸ Meu orientador que acompanhou-me no primeiro mês de trabalho de campo ouviu na aldeia Katukina uma comparação desta brincadeira com um intento de violação de uma mulher Katukina quando fugia de uns assaltantes.

no seu turno lhe devolvia o castigo na mesma proporção. O agressor efetuava as chicotadas colocando o chicote na altura dos ombros e se agachando um pouco dirigia o corpo e as mãos para trás tomando impulso para golpear, o oponente, estático, já que não se trata de evitar o golpe senão de agüentá-lo, elevava os braços por cima da cabeça para ser açoitado no tórax¹²⁹.

A relação que une estas pessoas é a da afinidade efetiva onde um deles é do grupo doador e o outro o receptor direto, me parece ser esta relação e suas implicações psicossociais que propiciam a manifestação ritual e não algum aspecto particular, algum acontecimento irregular que se resolva através de uma luta como parece acontecer entre outros grupos. Assim, Labiak (1997:64-68) descreve para os Kanamari, e que ela chama também de brincadeira, uma luta na que uma mulher casada pode convocar as amantes de seu marido para resolver a situação através de uma competição de chicotadas, na que após um período de tensão social e consultas com os parentes, ambas mulheres se apresentam respectivamente no terreiro com os grupos que as apóiam. A esposa dá tantas chicotadas quanto a rival agüentar, após o qual, um membro de seu grupo ocupa seu lugar e fustiga sua rival, que é substituída quando finalizar, por um parente de seu grupo e assim até um dos dois grupos desistir. Ganha, obviamente, a que possuir um grupo de parentes que agüente mais. Se a vencedora for a esposa a pretendente se retirará de cena deixando de ser um perigo para o casamento de ambos, se a ganhadora for a pretendente ela ocupará o lugar da esposa.

Entre os Yawanawa o caso me parece outro, pois é realmente uma brincadeira ritual, onde não existe uma competição ou possibilidades de que um dos dois oponentes ganhe alguma coisa. Se existir alguma dívida prévia esta deve ser mútua pois o pagamento tem por base a reciprocidade e não uma competitividade que tenha por fim algum tipo de vitória.

¹²⁹ Como se pode imaginar a luta implica uma certa técnica para acertar o golpe no lugar certo. Um dos brancos mais velhos que mora há cinqüenta anos com os Yawanawa participou quando jovem da brincadeira sem dominar muito bem o chicote. Ele recebeu os três golpes e quando foi a sua vez arremeteu sem controle propinando o golpe na cara de seu rival, este enfurecido teve de ser agarrado pelos que assistiam para evitar complicações maiores.

Observações

Basicamente estas são as brincadeiras que acontecem nos grandes mariris como introdução das fases seguintes. A festa propriamente dita como seu nome revela (*saiti*: *sai*/gritar, *-ti*/nominalizador) tem nas cantigas e nas danças um de seus eixos principais. Vi uma vez realizarem só as brincadeiras, mas de forma geral servem de introdução às etapas seguintes.

Todas as ações festivas têm um forte apelo sexual o que não é encoberto. Veremos que nas danças as posições dos participantes e determinadas atitudes indicam abertamente a escolha do parceiro. Nas brincadeiras existe todo um jogo de seleção, atração e emparelhamento, e o que é importante também, de manifestação pública de tais tentativas.

Toda festa tem uma platéia¹³⁰ considerável, sobretudo nas reuniões intra-grupo, visto que nas festividades inter-grupais quase não se dá escolha¹³¹; a participação é mais peremptória.

A relação que se enfatiza nas brincadeiras é aquela entre primos cruzados, os afins potenciais e possíveis casáveis, o que é lógico se, como já vimos, estas festas e inclusive algumas das brincadeiras como a de *yawa yawa kanë* (brincadeira de queixada) podem acabar em relações sexuais entre seus participantes. Esta norma é obrigatória, não se pode brincar com aquelas pessoas com as que se mantêm uma relação de respeito forte.

Uma vez assisti uma brincadeira de mamão em que uma jovem foi interpelada a participar num grupo onde um primo paralelo dela estava também e Isabel reclamou que não podia participar já que não era permitido brincar com essa classe de parentes. Na mesma linha de argumentos me comentaram que os Katukina de Sete Estrelas, que compartilham a mesma área indígena não brincavam mais porque devido a mudança de grande parte das famílias para a aldeia de Nova Olinda, perto da cidade de Cruzeiro do Sul,

¹³⁰ A platéia joga um papel interativo que me lembra os comentários de Bateson (1958) a respeito do Naven, para dizer a verdade alguns aspectos da jocosidade Pano tem a ver ainda que seja só formalmente com comportamentos Naven, curiosamente me contaram também que antigamente existia uma forma de saudação que consistia na recepção do chefe que esfregava sua bunda na canela do visitante depois de ter defecado, que excluindo a variante escatológica lembra a relação ritual wau/laua dos Iatmul da Nova Guiné.

Outra saudação jocosa que antigamente uma mulher Yawanawa fazia cada vez que um visitante chegava na aldeia era dirigir-se a ele diante de todos e envergonhá-lo a base de comentários referentes aos genitais masculinos do tipo: "Ah! já tu chegaste com tua pica cheia de veias inchadas, tu veio, couro de pica comprido onde você mija encarnado, teu pau onde você mija encarnado, tu veio, olha que está encarnado, é encarnado, parece cor de sangue, com esse couro comprido...".

¹³¹ Foi-me dito que os homens que decidem não participar do *uma aki* são obrigados a permanecer no rio durante a realização da festa.

não tinham mais primos com os que brincar. A condição limitante da brincadeira é pois a existência de um outro o suficientemente distante com o que poder brincar.

Retomando o tema da platéia, esta joga um papel importante também. Vimos como Isabel foi incitada a participar com uns homens determinados dentre os vários grupos que lá se encontravam brincando, fato ainda mais evidente e generalizado no ritual de inverno *yuina yumia* (mandar por caça), já que são fundamentalmente os pais das meninas jovens os que aconselham brincar com algum indivíduo definido da mesma forma que no *yuina yumia* falam para suas filhas pedirem a determinados homens que cacem para elas. A relação de aliança, pois os dois ritos a promovem, são instigadas pelos pais de uma forma explícita. Aqui entra em jogo a relação entre o *kuka* (MB) e o *pia* (ZS) através da filha do primeiro e possível esposa do segundo, pois são as mulheres as que pedem para os homens e de certa forma articulam o jogo das alianças.

A platéia comenta todos os detalhes do jogo e instiga os participantes o que provoca uma reação “espetacular” e exibicionista destes. O objetivo das brincadeiras, e apesar de opor os grupos por gênero, de um lado os homens de outro as mulheres, não é ganhar ou perder ou alcançar vantagem em algum tipo de placar, num sentido Lévi-Straussiano¹³² então, não seriam jogos e sim ritos. Sem analisar agora a validade de tal divisão, enfatizaria que sim existe competitividade entre os participantes ainda que esta não siga a divisão por blocos. A disputa dá-se intra-bloco, os homens competem entre si e as mulheres entre elas, entendendo-se que a disputa raramente é explícita. Cheguei a esta conclusão após escutar vários comentários e as reações que estes produziam entre os participantes. Ter sucesso implica ser requerido por vários/as oponentes, o que se constata muito bem, por exemplo, na brincadeira de cana que opõe um homem a várias mulheres. Diversos homens podem sair simultaneamente no terreiro com um pedaço de cana em suas mãos e provocar a acometida feminina, mas nem todos provocam uma investida imediata e múltipla. Um homem pode convocar duas mulheres em torno dele após esperar vários minutos sem que nenhuma se mobilizasse, outros podem ter seis em sua volta em poucos segundos. O mérito tem sua lógica pois só um homem forte resistirá o embate de várias mulheres, quanto mais ele resista mais se comentará sua força e mais incitará à ajuda de novas mulheres que lutem com ele. Lutar contra e lutar com, neste caso, são bons sinônimos. Em seguida ressaltarei alguns dos elementos que contribuirão para a análise do ritual geral onde se inserem.

¹³² Como o define no “O pensamento selvagem”, (1989: 55-59).

A caiçuma

O próprio nome da festa *uma aki* fala da importância da caiçuma como ponto focal da reunião. Entre os Yawanawa existem atualmente vários tipos da bebida (*ayati*) as quais têm como elemento base a mandioca, podendo-lhe acrescentar pedaços de mamão, milho ou batata doce. O nome para a caiçuma de milho é (*shëki mama*) mas não tem a variante fermentada, o milho é pisado não mastigado. Por estar em campo entre os meses de maio e novembro, fora da época do milho, não tive a oportunidade de vê-la.

A caiçuma se consome no cotidiano sempre que as mulheres se mobilizem para fazê-la por iniciativa própria ou a pedido de seus maridos, tanto nos núcleos familiares quanto em reuniões coletivas, de manhã quando os homens em torno do chefe programam o trabalho do dia e discutem temas vários, nos debates políticos como a discussão das atividades da associação jurídica Yawanawa por exemplo, ou nas festas. Não vi porém consumi-la nos forros onde é suplantada pelo álcool¹³³ quando disponível na aldeia.

O álcool tem também sua “história de contato”, quando ainda não era conhecido e intrigados pelos efeitos da bebida os pajés decidiram experimentá-lo no lugar da ayahwasca, juntando-se todos uma noite em que preparavam a reza para curar uma mulher doente. Eles beberam a cachaça como estavam acostumados a fazer com a bebida alucinógena, e quando deram início às rezas alguns começaram a rir, o que foi considerado uma falta de respeito. A confusão foi tal que acabou a golpes. No dia seguinte envergonhados chegaram à conclusão de que a bebida do branco não é para índio, eles a teriam inventado para se matarem já que sendo muitos, pouco lhes importaria.

No tempo que passei no campo tive a oportunidade de provar várias vezes a caiçuma azeda (*mama*) mas seu consumo não pareceu-me tão generalizado quanto a não fermentada, pelo menos nas reuniões coletivas. É bom assinalar que os costumes variam dependendo das famílias, algumas que visitava mais apegadas a estas práticas tinham caiçuma para oferecer freqüentemente enquanto outras não. É a caiçuma de mandioca fermentada a que se utiliza no *uma aki* e a que serve também como remédio para evitar a mordida de cobra pois seu sabor amargo “fecharia a boca das cobras”.

¹³³ Nos seis meses que passei em Nova Esperança o consumo de álcool não foi freqüente. Não vi nunca nenhuma mulher nem criança tomá-lo. Existe uma preocupação contínua, sobretudo por parte das lideranças de controlar o excesso e a entrada das garrafas na aldeia que obviamente nem sempre tem efetividade. A distância geográfica das fontes que provêm de álcool, a cidade, São Vicente (o ponto em que o rio cruza com a estrada) e inclusive os regionais brancos que moram ao longo do rio já fora da área indígena colaboram em restringir seu acesso. O único lugar onde o vi consumir-se mais ou menos abertamente foi num forro em que as garrafas ficaram sobre uma mesa e uma pessoa se encarregou de sua supervisão.

A construção do *uma*, o vaso que há de conter a caiçuma, corresponde aos homens que participam da festa sejam do grupo anfitrião ou não, ele pode ser feito antes de começar as brincadeiras ou simultaneamente. A madeira utilizada é a de paxiúba. Pode-se fazer um vaso ou vários dependendo do número de participantes e a caiçuma disponível, pois eles não têm de abrigar várias centenas de litros.

A caiçuma é feita pelas mulheres sendo que uma tem a maior responsabilidade de dirigir o trabalho, as mulheres que participam desta atividade não podem estar menstruando nem manter relações sexuais com ninguém sob pena de fazer a caiçuma apodrecer como já alguma vez aconteceu¹³⁴.

O fato da caiçuma ser mastigada (*naka*) e as mulheres passarem sua saliva (*këmu*) à bebida tem uma conotação eminentemente erótica. Alguns homens me contaram que quando ingerem ayahuasca aparecem nas visões mulheres muito lindas e belamente desenhadas estabelecendo uma livre associação entre elas e a elaboração da caiçuma. Outro informante, bastante proclive às interpretações idiossincrásicas e exageradas, via na elaboração da caiçuma feita só por mulheres virgens¹³⁵ a forma correta de seu preparo. As mulheres podem fazer também comentários jocosos com conotações sexuais quando alguém bebeu a caiçuma que elas prepararam.

O papel da ayahuasca na festa difere daquele que tem seu uso no contexto xamânico onde a caiçuma também joga uma função importante diferente de sua utilização na festa. Disseram-me que a ayahuasca é ingerida no mariri para agüentar mais e porque as coisas que se vêem são belas. No ritual de cura estaria associada à capacidade transformativa e ao fato das visões se compenetrarem com as rezas. A caiçuma na cura, será bebida pelo doente após ter sido rezada pelo pajé. Já na festa ela é vomitada sobre as mulheres e vincula-se ao âmbito da sexualidade.

Se nos rituais de cura onde se emprega caiçuma esta é o meio que transfere e transforma, através de sua ingestão a reza alcança seu efeito, na festa a ayahuasca parece ocupar esse lugar de meio transformador.

Antes da organização do ritual os homens saem em busca de caça para prover de carne nos dias que dura a festa. A comensalidade é outra das formas de apresentar a integração, e não seria ilógico pensar que o correspondente feminino à carne trazida pelos

¹³⁴ Contaram-me de uma festa em Sete Estrelas, a aldeia Katukina, quando a caiçuma apodrecu enchendo-se de vermes. O chefe muito irado mandou derramar e fazer outra vez por outras mulheres pois suspeitou-se que alguma das anteriores teria quebrado o resguardo, saindo bem na segunda tentativa.

¹³⁵ As mulheres virgens são muito desejadas sexualmente.

homens seja a caiçuma elaborada pelas mulheres. McCallum falando a respeito das noções Kaxinawa sobre a concepção comenta:

“Men’s semen is best produced by female food, then, as amongst the Mehinaku. Conversely, women’s menstrual blood is produced by ‘male food’ (the semen of their partners). I hazard that male food – meat – also stimulates the female production of blood, but I have no informant’s account to back up this hypothesis” (1989:98).

Estamos vendo que as comidas femininas que aparecem sobre-dimensionadas nos rituais, pois não são as únicas que preparam, e que servem como contrapartida da carne, no *yuina yumua* de forma explícita, são o milho, que tem uma forte referência a fertilidade¹³⁶ e a caiçuma, que no *uma aki*, depois de ingerida pelos homens é vomitada sobre as mulheres num ato que não tem como não lembrar da ejaculação.

Neste mesmo sentido os Kaxinawa aconselham seus homens a beberem muita caiçuma (de milho e amendoim) para contribuir na formação do sêmen que ajudará no desenvolvimento do feto (McCallum 1998:222).

O poder erótico da caiçuma depende mais do fato de ter sido elaborada com a saliva do que de ser propriamente de mandioca, já que a mesma sensação aparece a respeito de outras matérias base que se valem do mesmo processo feminino. Em uma canção de namoro um homem pede para uma mulher levar o *tamanakara* (*tama*/amendoim, *naka*/mingau) que é um mingau de amendoim que precisa da mastigação ressaltando o fato de querer ser o primeiro em comer o *naka*.

No segundo dia do *uma aki* é a vez do vômito ocupar o lugar central. Continuando com a alternância de gêneros e de grupos: no ritual que celebram com os Katukina, por exemplo, são as mulheres Yawanawa as que oferecem caiçuma para os homens Katukina e as mulheres Katukina as que dão para os homens Yawanawa, sob o imperativo de não rejeitar os oferecimentos e vomitar depois sobre as mulheres que proporcionaram a caiçuma, se bem, como me contaram, não é uma norma rígida e segundo avança a festa e a inevitável embriaguez aumenta, cada um vomita onde pode e consegue.

¹³⁶ Erikson (1996:298-307) apresenta uma análise muito prolixa e comparativa sobre o milho e a caiçuma de milho nesta direção. Para o caso Kaxinawa ver Lagrou (1998:281-286).

Existem dentro deste contexto autênticos campeões do vômito valorizados pelo muito que conseguem agüentar bebendo e a distância de vários metros que alcançam em suas regurgitações.

A habilidade na caça, no vômito ou na pajelança relacionam-se, e de certa forma se opõem, numa prova que consiste em trepar numa grande árvore com o objetivo de rebentar a colmeia de abelhas que está no alto e ser picado pelos insetos. Depois de descer será cuidado pelos mestres que esperam embaixo o regresso do iniciando. Como resultado da prova a pessoa, se respeitar os devidos resguardos alimentares e sexuais, virará um grande caçador, xamã ou vomitador.

Neste sentido várias vezes o mariri foi tomado como elemento contrastante com o xamanismo o que é lógico se consideramos que o primeiro se insere nas relações coletivas que apontam para a brincadeira, a troca sexual e inter-gênero, e o segundo, no seu aspecto cura/doença, se insere num ambiente mais privado onde as relações de respeito adquirem seu grau máximo.

Os Desenhos

Sem dúvida são as danças e as cantigas os elementos que não faltam nunca num mariri, e que à noite fecham a festa. *Saiti* é a palavra para festa que significa também gritar. É nesse momento quando os desenhos e enfeites alcançam sua máxima exposição. Chapéus de taboca belamente enfeitados, braceletes, saias de buriti, desenhos corporais, são ainda na atualidade feitos para a ocasião, se bem que são já poucos os que assim participam, optando a maior parte pelas roupas de branco¹³⁷.

Os desenhos com urucum e jenipapo e as tatuagens faciais¹³⁸ eram utilizados por todos na geração anterior aos mais velhos que agora vivem, ou seja, aqueles que eram jovens nas primeiras décadas deste século, alcançando sua máxima exaltação nas festas. Os homens eram desenhados pelas mulheres, esposas ou cunhadas faziam desenhos corporais e os consangüíneos mais próximos podiam fazer os desenhos faciais, mas não os corporais que parecem ter também uma certa significação erótica. As várias vezes que me desenharam foi na cara, com exceção de uma menina que pintou os meus braços sob

¹³⁷ Não é casualidade que no mito da geração das tribos o grupo designado a partir do chapéu de taboca belamente desenhado (*paka maiti*) fosse o vinculado ao domínio do mariri: os Sainawa, denominados na narrativa como Pakanawa.

¹³⁸ Com exceção de Panani que é a pessoa mais velha da aldeia com mais de oitenta anos e que foi raptada dos Sainawa (ver capítulo I).

justificativa de que gostava muito de mim, segundo me comentaram depois quando ouvi os risos e comentários a respeito.

O desenho é uma atividade eminentemente feminina, no trabalho de campo so vi dois homens desenharem, um deles que também era destro no trabalho da cestaria – atividade eminentemente feminina – tinha em função disto, e por outros motivos, um status ambíguo. O outro fez desenhos singelos nos rostos de seus filhos menores.

A aprendizagem dos desenhos vincula-se ao encontro de uma mulher com a cobra grande d'água, ou com seu rasto, a *sucuruju* que é de cor verde oliva com manchas arredondadas dispostas em pares e pode chegar aos dez metros de comprimento, ou também, com a cobra jibóia de uns quatro metros e cor cinza-violácea, faixas escuras no dorso e desenhos rômnicos e ovóides nos laterais. É ao espírito deste animal, qualificado de muito forte, a que se pediria através de preces que desse a faculdade de desenhar para dita mulher.

É a mesma cobra que aparece nas provas que os iniciandos devem passar para inteirar sua aprendizagem como pajés. Eles deveriam chupar o coração da cobra que depois de exprimido produziria um líquido branco. Se a pessoa respeitar os resguardos certos o *yuxin* da cobra voltaria mais tarde para completar seu poder, se não cumpriu os resguardos o indivíduo pode adoecer.

A ação do *yuxin* chegaria através do sonho, no qual a mulher pode ver alguém dando o palito com o urucum ou a alguma pessoa lhe ensinando, sinal de que o caminho para se constituir numa especialista está aberto. Se no sonho alguém rejeita ensiná-la ou sonha que está aprendendo e acorda, significará que o desenho não é seu caminho.

A simetria a respeito da aprendizagem xamânica¹³⁹ mantém-se, pois é através de um sonho que o aprendiz obterá a revelação, sinal de ter completado sua iniciação. O sonho é contado a seu mestre que o interpretará. Se ele sonhar que um pajé lhe entrega um objeto ou que uma mulher belamente desenhada o agarra pela mão e ele não rejeita, significará que está pronto para pôr em prática o que aprendeu.

Os tipos de desenhos são vários, a primeira grande divisão se refere ao efeito que se quer produzir: há desenhos de guerra e há desenhos que têm por objetivo embelezar a pessoa, desenhos que provocam admiração. Os primeiros, dos que já falamos um pouco no primeiro capítulo, no contexto da festa se pintam para a seqüência do *paka ismana* na que os grupos se enfrentam protegendo as mulheres que se escondem atrás deles para evitar o

¹³⁹ Pérez (1999) analisa um exemplo da utilização do desenho numa reza de cura xamânica Yawanawa.

impacto das lanças de malva que os oponentes jogam. Jenipapo preto em volta dos olhos e manchas de urucum vermelho no resto da cara com o fim de não ser reconhecido.

Os desenhos propriamente festivos são de vários tipos, sempre tendo por base as tintas vermelhas de urucum e preta do jenipapo, aplicadas na pele diretamente ou previamente misturada com resina e óleo provocando uma maior fixação, brilho e cheiro. Esta última forma era utilizada na decoração das armas de guerra, já que sobre madeira precisava-se da resina para que a tintura assentasse permanentemente.

Os desenhos imitam fundamentalmente formas de animais, assim teríamos: *upi txika* (“a volta que *upi*¹⁴⁰ – uma rã – faz na água”), *shapu bushe* (bola de algodão), *iusu huru* (olho de macaco preto), *shete petxa* (plumão de urubu novo), *runu mapu* (cabeça de cobra), *maka ritu* (rabo de rato) *isu itxuku* (a volta do rabo de macaco preto). Estes se adequariam tanto ao corpo quanto aos objetos que o adornam como chapéus ou as próprias armas ou a cerâmica.

Os desenhos preferidos pelos homens são os de gavião e os de cobra, vinculados à guerra.

As danças

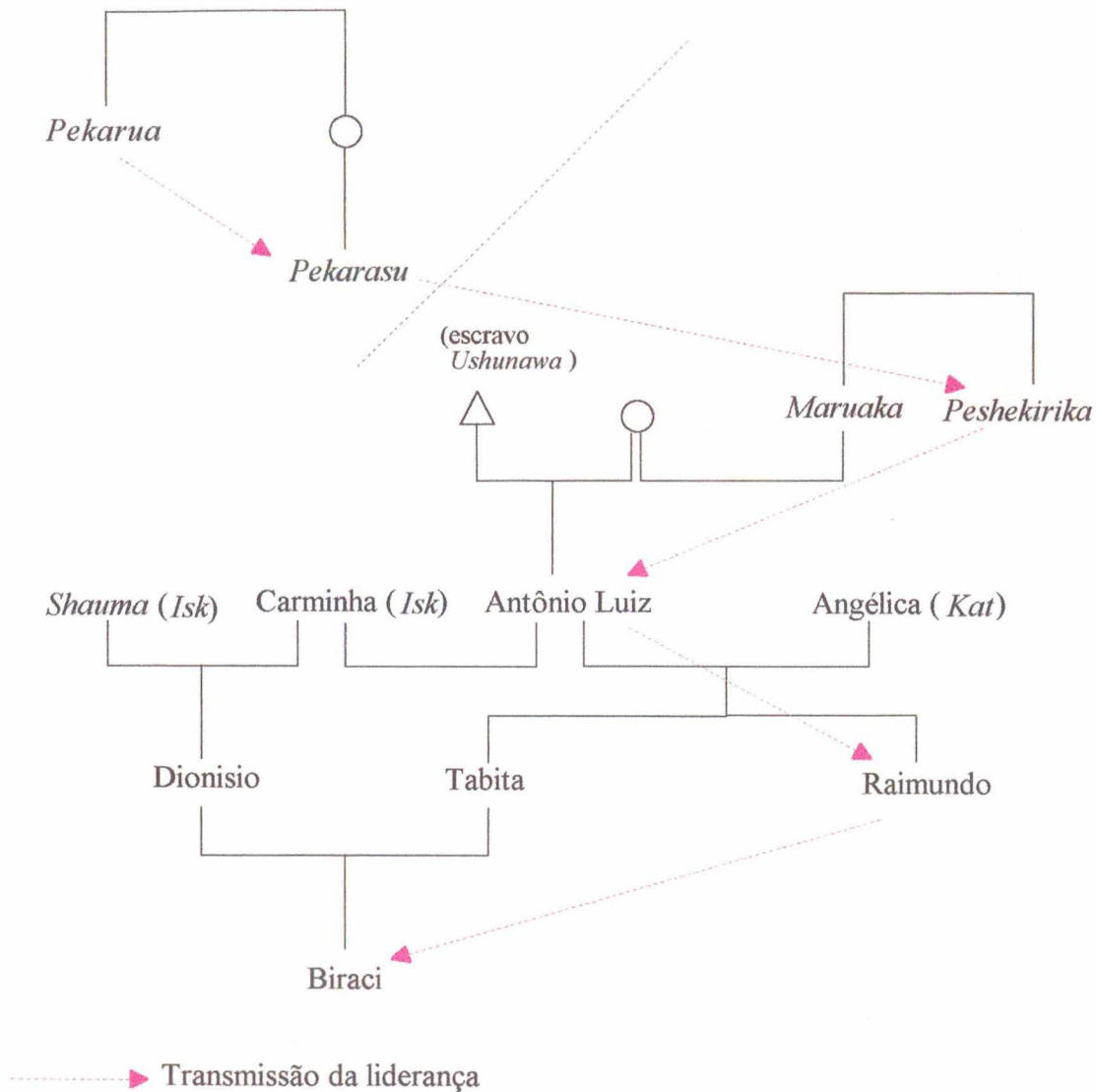
Existe uma sintonia não rígida entre as músicas e os tipos de danças: algumas danças se executam sempre com as mesmas canções ainda que as mesmas canções participem também de outras danças. As que eu recolhi seguiram o mesmo padrão em todas as festas:

Mēshtiika é a dança em círculo com a qual habitualmente se abre o mariri. Homens e mulheres sem se misturar se agarram pelas mãos e os puxadores de canto começam com canções de ritmo pausado.

Awihu munu kikawē (*awi*/mulher, *hu*/coletivizador, *mumu*/dançar, *kikawe*/todos) a dança continua em círculo mas se estabelecem parcerias que dançam no seu centro indo para diante e para atrás onde os dois se agarram pelos ombros com os braços estirados e as frentes em contato. Tanto homens quanto mulheres podem tomar a iniciativa de tirar o outro para dançar e nunca vi que ninguém se negasse.

¹⁴⁰ *Upi*, concretamente a explicação dos pulos que esta rã faz, é uma personagem do mito *kapiyuveunini* (*kapi*/bebida alucinógena feita provavelmente da ximbaúva, *yuve*/conhecimento, *uni*/gerar. “o *kapi* que gerou o conhecimento”). A ximbaúva pode ser o que na etnografia de Motagner-Melatti (1985) sobre os Marubo aparece designado como matapasto. Para uma versão do mito ver Pérez (1999).

A transmissão da liderança entre os Yawanawa



Nota sobre Peshēkirika: Os informantes comentaram que em tempos de Pekarua e Pekarasu existiam duas aldeias Yawanawa. Uma delas era dirigida por Pekarua e posteriormente por Pekarasu. Quando este foi assassinado pelos Iskunawa a chefatura de ambas aldeias ficou em mãos do então líder da outra aldeia, Peshēkirika. Não possui informações sobre o líder anterior a Peshēkirika. Seu irmão era chamado tuxaua Maruaka - sendo que "tuxaua" é uma palavra apreendida dos brancos que denomina o líder -, mas nenhum dos informantes se referiu a ele como líder. Peshēkirika teria sido raptado pelos brancos quando criança e criado entre eles, e apenas quando adulto voltou entre os Yawanawa. Foi precisamente graças a seu conhecimento sobre os brancos que alcançou a liderança que estava então em mãos do jovem Antônio Luiz. Posteriormente, Peshēkirika perdeu o mando - segundo os informantes porque enganava o povo - que ficou definitivamente em poder de Antônio Luiz.

Katxi teru (*katxi*/morcego, *teru*/vale), o nome desta dança é confuso, coloco o nome do refrão da canção que rege o movimento porque não tenho outro. Os participantes voltam à formação em círculo mas não de forma relaxada como no começo senão para alternar momentos lentos com uma espécie de centrifugado rápido com mudança de direção incluída. quando o ritmo se acelera da direita para a esquerda e após várias voltas (temos que imaginar um círculo que roda sobre seu eixo) se muda para correr da esquerda para a direita até que volta a marcação de um tempo lento para a canção.

Arakana, a palavra designa o gesto que a cobra faz batendo o rabo. É uma dança em círculo onde as pessoas vão saindo no meio, com as mãos juntas a altura da cabeça e dando pulinhos até completar a volta. Todos dançam porque se alguém não o fizer a cobra poderá picar alguma pessoa. Foi a única dança que não vi executar e não possui informações sobre as canções, além de que elas pedem para a cobra ficar quieta e não morder ninguém.

Taëtxuyukawë (esmagar o pé) ou *taëpëma* (pisar o pé) é uma dança onde o ritmo pode alcançar doses frenéticas. As vezes que assisti aconteceu depois das outras duas que parecem servir-lhe de preâmbulo. O círculo se desagrega formando-se agora um grupo de homens e um grupo de mulheres que formam duas fileiras enfrentadas como duas linhas paralelas uns de frente aos outros. O movimento começa devagar, um dos grupos, os homens por exemplo, vão caminhando para atrás sem perder a visão do outro grupo que avança de frente encurtando tanto o espaço conseguir ter contato físico com eles. Depois o movimento será o inverso, as mulheres caminharão para trás todas juntas enganchadas pelos braços umas à outras e os homens da mesma foram avançarão de frente até chegar bem perto. Os primeiros movimentos são tímidos, sem grande agitação, e só se fica perto sem tentar alcançar os oponentes, conforme a dança transcorre e os ânimos se aquecem o ritmo se acelera e o contato físico é cada vez mais evidente. O nome da dança faz referência ao gesto característico dela, já que trata-se de pisar o pé das pessoas das que se gosta, por isso as pessoas tratam de se colocar em frente daqueles com quem desejam namorar, e os movimentos de uns e outros na fileira deixam claro o estabelecimento das parselhas.

Se tanto os homens quanto as mulheres se tocam no momento em que as fileiras se juntam só as mulheres batem nos homens, às vezes inclusive saindo da fileira até conseguir alcançar o homem que agüenta como pode o embate, após o qual a mulher volta rapidamente para sua posição. A colocação segue um parâmetro de idades também, no extremo direito – ou esquerdo – estão os mais velhos e no extremo oposto os mais novos,

no meio os adultos, assim os homens mais velhos têm as mulheres mais velhas enfrente e os mais novos as moças mais novas. Não é um parâmetro rígido sem bem dificilmente um velho vai ter um menino do seu lado.

As canções

As letras das canções apresentam uma linguagem sumamente metafórica que não é qualquer um que pode interpretar ou inclusive traduzir pois muitas palavras que aparecem nelas não são utilizadas no uso cotidiano da mesma. Do repertório que coletei muitas canções são Katukina e Kulina¹⁴¹. Das cantigas do grupo vizinho, que possui uma língua Pano bastante próxima, compreendiam algumas palavras mas resultava muito difícil a tradução, dos segundos que são Aruaque não compreendiam quase nada.

Saber muitas canções é bastante valorizado, inclusive das que não entendem a letra¹⁴². O velho Raimundo, um dos sábios e melhores cantadores do grupo aprendia atualmente canções Kanamari que tinha gravado na Casa do Índio em Rio Branco. Sem compreender as palavras das mesmas mas se gabando de cantá-las tal e como soavam na fita, como ele dizia os Kanamari iam ficar admirados se algum dia chegassem ouvi-lo.

Apresento algumas letras para orientar as temáticas mas sem intenção de fazer um percurso exaustivo ou uma tradução perfeita das mesmas, para o que se requereria um domínio completo da língua e dos elementos que nelas aparecem, pois são determinadas características dos objetos, animais, plantas... que decidem e significam sua aparição nas canções.

Minhas tentativas de tradução com várias pessoas rapidamente me alertaram para a dificuldade deste trabalho uma vez que nem os próprios falantes, às vezes, sabiam traduzir algumas palavras já pela sua forma metafórica, já porque o texto se apresenta deformado com o acréscimo de partículas “para acompanhar o som” por exemplo. Outras vezes as palavras eram compreensíveis mas o referente da palavra ao tratar-se de uma utilização poética precisava melhor de uma glossa do que uma tradução direta palavra por palavra¹⁴³.

¹⁴¹ Os Yawanawa não lembram de terem tido muita relação com os Kulina, se nos antigos mariris participavam os Rununawa, Sainawa, Iskunawa ou Katukina, nunca fizeram referência aos Kulina. Em teoria eles teriam aprendido as cantigas através dos Katukina.

¹⁴² A aprendizagem se dá de forma parecida a como o antropólogo começa aprender a língua do grupo que estuda ou da forma em que os não falantes de inglês cantam as canções de moda nessa língua que tocam no rádio, ou seja, por imitação.

¹⁴³ Penso por exemplo como um nativo espanhol traduziria para seu antropólogo um verso do tipo, “ay! Campos de Castilla”, se perguntasse que significa a palavra ay!, ou inclusive ao que se refere quando diz, campos de Castilla. O sentido precisa sempre de glossa.

Algumas vezes também parecia que a música tinha mais importância do que a letra, ou talvez melhor, o fato de poder cantar alguma canção, seja com o texto que for, fazia com que não se importassem muito com as letras improvisadas para acompanhar a música e não o contrário. O sonho é uma via de entrada de conhecimento e vários informantes me disseram ter aprendido músicas sonhando mas nenhum me falou isso a respeito das letras .

Em algumas passagens quando suspeito que a tradução é deficiente, porque o informante demorou muito pensando a palavra, mudou seu significado várias vezes... assinalarei a possível confusão, porém, tratei de colocar as canções que apresentavam menos problemas de tradução à espera de num futuro voltar sobre as outras mais confusas. Contudo seja a tradução correta ou não o que sempre será revelador, como antropólogo mais do que como tradutor, é a procura de sentido que os Yawanawa tentaram se confrontando com suas próprias canções¹⁴⁴.

A tentativa de tradução que apresento trata de se ajustar ao máximo às palavras na língua, porque penso que como antropólogo mais do que como tradutor é interessante saber quais são as palavras concretas que se empregam para dar determinados sentidos. Em alguns casos onde o significado é demasiado obscuro, e quando possível, acrescento uma glosa que o possa esclarecer.

Vejamos alguns exemplos:

Katxi teru

Txërë raka nuya, nuya tanë, ooh, ooh, ooh, oh, oh!

Tanu nuya, nuya, nuya tanë, ooh, ooh, ooh, oh, oh!

Katxi teru, katxi teru, katxi teru....!

Esta breve estrofe acompanha sempre a dança que chamei na falta de um nome melhor, “*katxi teru*”, onde *katxi* seria uma deformação do termo habitual para morcego *kaxi*¹⁴⁵ (morcego) e *teru* significaria vale, glossado as vezes como “vamos chamar”, o estribilho equivaleria aproximadamente a “vamos chamar o morcego” ou “o morcego

¹⁴⁴ Já mencionei que os Yawanawa cantam canções Kulina e Katukina que não entendem apesar de algumas pessoas serem filhas de Angélica (Katukina) ou de Isaura (Katukina). Elas foram impedidas de falar Katukina pelo líder Antônio Luiz e só no ambiente da casa alguma de suas filhas aprenderam um pouco.

¹⁴⁵ Esta palavra é um bom exemplo das dificuldades de tradução. Na gravação se escuta *tari, teru, tari, teru*. Quando o informante foi traduzir se nas outras palavras não teve dúvidas nesta pensou que *tari* deveria querer dizer *katxi* que deveria-se referir a *kaxi* (morcego). Com todas as ressalvas que as seguintes traduções apresentam das que sou perfeitamente consciente, não deixa de ser certo que a busca de sentido dos próprios informantes a respeito de qual deveria ser a tradução certa e que esta ao fim o tivesse, oferece tanto interesse quanto que a palavra realmente queira dizer isso que o informante diz ou não.

vale”. O primeiro verso fala do papagaio que voou, *txere/papagaio*, *nuya/voou*, o segundo fala do tapuru¹⁴⁶ que voou, *tamu/tapuru*. O refrão fala da aceitação do *kaxi*, “o *kaxi* vale”. É quando se canta esta última parte que o círculo se acelera e a brincadeira alcança seu ponto culminante. Em outras brincadeiras o morcego é comparado com os genitais femininos.

Awihu munu kikawë

*“Kurã numunde, kurã numunde, kurã tututu, kurã tututu
ê kamahe pawëne, pawëne, ê kamahe pawëne, pawëne
kura numunde, kura numunde, kura tututu, kura tututu
ê kamahe paine, paine, ê kamahe paine, paine”.*

Esta breve letra abre a dança *awihu munu kikawë* na que dentro do círculo uma mulher dança com um homem a petição do que tomasse a iniciativa, sendo que vários pares podem dançar simultaneamente. Um dos objetivos é fazer à pessoa suar. A letra se repete cansativamente durante o tempo que dura a dança que é muito variável, podem ser cinco minutos podem ser quinze dependendo do entusiasmo dos participantes. O pessoal se cutuca enquanto dança.

Kurã significaria seringa e *numunde* “fazer alguma coisa boiar”, neste caso o que se traz de volta, o que se faz dançar é a mulher comparada com o látex.

O terceiro verso indica para ela fazer alguma coisa, *tutu* é provar o gosto (com o dedo), experimentar, *kura* é a ponta de taboca. Está-se pedindo para a mulher provar o gosto da taboca. Neste caso a taboca representa o homem. É Erikson quem estabelece a polissemia da palavra entre os Matis:

*“L’argot matis [...] désigne le sexe masculine du terme kura
(pointe de bambou)” (1996:284).*

O refrão deixa clara a intenção *ê kamahe paini/* eu nunca pisei lá. É o momento pois de experimentar.

¹⁴⁶ Uma espécie de vermes.

Taëpema

Pinã

Kawa txutxu panënë, kawa txutxu panënë

Pinã mawave, Pinã mawave

kawa txutxu panënë, kawa txutxu panënë

Pinã txuruwe, Pinã txuruwe

Esta canção acompanha sempre a dança que consiste em pisar no pé das pessoas que estão em frente, os homens pisam nas mulheres e as mulheres nos homens.

Kawa/moqueado, *txutxu*/peito, *panene*/pendurado. Sem dúvida é uma expressão metafórica da que não tenho interpretação, sua tradução seria algo do tipo: “peito moqueado pendurado”.

Pinda é o nome de uma pessoa, de um homem que aparece em várias canções ao estilo de *Trikster*, *mawai*/imitar. Está pedindo para *Pinda* imitar, talvez esta linha se refira a anterior e os peitos femininos.

Txuruwe/desembrulhar uma linha de corda, está pedindo para *Pinda* desmanchar alguma coisa.

É difícil aventurar uma interpretação da letra desta canção, os peitos pendurados faz referência textualmente à forma em que fica a carne no moquém, por isso quando pedem para *Pinda* desmanchar trata-se de fazer os peitos caírem. Pode referir-se os peitos femininos.

Kutarea ho,ho,ho!

“Kutarea ho,ho,ho!, kutarea ho, ho, ho!, kutarea, kutarea ho, ho, ho!

wamine, wamine, wamine, wamine ho, ho, ho!

turainde, turainde, turainde, turainde ho, ho, ho!”

Ao *kuta*/coco se acrescenta a partícula *-rea* para “completar” o som da música; *wamine* significaria “colocar comida na boca de alguém” e *turainde* “fazendo azoadá” em referência ao barulho que se faz quando se mexe alguma massa por exemplo.

Tuvianave

Ele é meu ou é seu?

tuvianave, tuvianave (onomatopéia do som que o bacurau faz)¹⁴⁷

ai! o primeiro

o deixou no limpo

a borboleta nova (*amavëna*, é o nome de uma borboleta que se acha nos caminhos)

de quem é, meu ou seu?

É dele.

É uma cantiga que imita o som do pássaro e que com seu rápido ritmo costuma provocar risadas. O texto que expressa uma disputa se adequa bem à forma de “confronto” acelerado em que se canta. A canção acompanha à dança *taëpëma*, que consiste em pisar no pé das pessoas que se gosta.

Mar ikaka hohowai

*“Vaka pitsu, pitsu eru eru ya, vaka pitsu pitsu eru eru ya
eru ya, eru ya, eru eru ya, eru ya eru ya eru eru ya
mari kaka hohowai hohowai, mari kaka hohowa hohowai
hohowai, hohowai hohowai, hohowai, hohowai hohowai
mari kaka wa atxini wa atxini, wa atxini wa atxini wa atxini
wa atxini wa atxini wa atxini, wa atxini wa atxini wa atxini”*

Vaka pitsu faz referência a uma espécie de papagaio que se arruma com esmero, *eru* refere-se à forma encaprichada em que o louro ajeita sua penugem. Esse gesto, e a forma em que o louro o faz, aplicasse à mulher.

Mari/cutia, kaka/abacaxi, hohowai/carregar, se refere ao homem que carrega uma saudade.

Mari/cutia, kaka/abacaxi, wa/aquilo, atxini/pegar. É uma parte de difícil tradução, a canção identifica o homem com a cutia que carrega um abacaxi, o abacaxi aparece em várias passagens de outras canções comparado ao sexo feminino em relação a suas propriedades gustativas, aqui foi identificado com a saudade que o homem pegou e não consegue mais pôr de lado. De qualquer maneira, de uma forma mais direta e sensual ou indireta e sentimental tem por objeto a mulher.

¹⁴⁷ O som da ave foi descrito como: *tuviu!, tuviu!...*

Wa/aquilo atxini/peguei , explica o fato de ele não ter podido esquecer aquela mulher. A saudade que se prendeu a ele como a cutia ao abacaxi.

Nëa nëa yutu

*“Nëa nëa yutu yutu, nëa nëa yutu, yutu
Ëa waka ariwu, ariwu, ëa waka ariwu, ariwu
Nëa nëa yutu yutu, nëa, nëa yutu yutu
ëa txi ariwu ariwu, ëa txi ariwu ariwu
ariwu nëku nëku, ariwu nëku nëku
ariwu yama yama, ariwu yama yama”*

Yutu é comida, a palavra aparece designando as comidas que os urubus guardam no céu no mito de *Iskutëwesene* (*isku/japu, tëwe/nó, seneni/cortou de sene-cortar, -ni* tempo passado) palavra difícil de traduzir que identifica a primeira cena do mito em que o tio de um rapaz, que busca um ninho de japus numa árvore muito alta, corta o cipó que permitia o regresso do jovem que fica no alto impedido de voltar. A primeira linha equipara uma pessoa com comida.

Waka/água, ariwu/jogar, pede para que joguem água nele.

Txi/fogo, ariwu/jogar, pede para que joguem fogo nele. A pessoa que é comparada com a comida está precisando de água e de fogo.

Nëku/ coitado, refere-se a que qualquer um lhe jogue água ou fogo.

Yama é uma palavra polissêmica, neste contexto significa vagina pelo que se pede para as mulhere se lançarem sobre os homens.

Nesta canção são as propriedades da comida, melhor dizendo, de sua elaboração as que aparecem associadas ao sexo. Adota-se o ponto de vista dos alimentos que são preparados pelas mulheres. As metáforas sexo-alimentares abundam nestas cantigas.

Ei cumaru

*“Ei cumaru, ei cumaru!
cumaru, cumaru, cumaru, cumaru
ei Yakami, ei Yakami
Yakami, Yakami, Yakami, Yakami
ei cumaru yahe, ei cumaru
cumaru, cumaru, cumaru, cumaru”*

Esta canção oferece uma curiosidade lingüística já que a palavra *cumaru* que lhe dá título seria um termo propriamente Yawanawa que teria dois significados diferentes *kuma* seria tanto o nambu galinha¹⁴⁸ quanto o *cumaru*, termo indexado em português proveniente da língua Tupi, *kumba' ru*, que se refere a uma grande árvore das quais o *cumaru* de ferro é a variedade que se destaca pela dureza de sua madeira e sua aparência imponente, característica à que faz referência a cantiga. Não posso aventurar hipóteses etimológicas a respeito por isso fico com o critério de meus informantes.

Cumaru é uma metáfora para mulher que passa a assumir a característica da dureza, “você é forte igual ao *cumaru*” é a idéia que tenta transmitir.

Yaka/nome de mulher, *mi*/pronome de segunda pessoa do singular, “você *Yaka*”.

A penúltima linha insiste no mesmo sentido, “tu tens a qualidade do *cumaru*”.

Rami

Aquele, aquele, que derrame aquele
a folha se transforma (*rarë*/ se refere a folha que se utiliza misturada
com o cipo para a elaboração da ayahuasca. *Rami/transformar*))
que venha a folha mas sem morte (*yama rarë yayama*,
yama rarë yayama)

É a única canção da que possuo tradução na que aparece a ayahuasca. Fala-se da transformação da folha e na possibilidade perigosa que tem de trazer a morte em referência aos sentimentos agônicos que seu consumo pode provocar. Costuma-se cantar na dança em círculo que começa o mariri e não nas que enfrentam homens e mulheres.

Eru, eru tarive

Eru eru tarive tarive, eru eru tarive tarive
(está a roupa ajeitada?) *tari*/saia de buriti
tsura tsura tsura minë tsura minë, tsura tsura tsura minë tsura minë
eu peguei o *tsuri*
kitu kitu tarive tarive, kitu kitu tarive tarive

¹⁴⁸ Pequena ave da família dos tinamídeos desprovistas completa ou quase completamente sem cauda (Dicionário Aurélio eletrônico). É uma espécie comida habitualmente pelos Yawanawa.

o *kitu* (roupa masculina feita de palha de buriti que chegava por cima do joelho)

tsuri tsuri tarive tarive, tsuri tsuri tarive tarive

a saia feminina de buriti

eru eru tarive tarive, eru eru tarive tarive

tsuri minē kaka aneve, kaka aneve kaka aneve

eu peguei o *tsuri* com cheiro de abacaxi.

Tsuri minē, eru eru tarive tarive, ero ero tarive tarive

Kitu kitu tarive tarive, kitu kitu tarive tarive

*Eru*¹⁴⁹ significa ajeitar, *tari/* roupa de buriti. Está perguntando se está com a roupa ajeitada.

Na segunda linha fala que pegou o *tsuri* que é palha enfiada e faz referência, à saia feminina que se utiliza no mariri.

Kitu/ roupa masculina feita de palha de buriti e que chegava desde a cintura até cima do joelho.

A últimas linhas são reveladoras pois diz “*eu peguei o tsuri com cheiro de abacaxi*”, a roupa feminina, em uma clara referência às propriedades gustativas do sexo feminino. *Tsuri/saia* feminina, *minē/sua* (saia), *kaka/abacaxi*, *aneve/* cheiro.

Tsuri minē/ eu peguei o *tsuri*, *ero tarive/* a roupa bem ajeitada.

Kitu tarive/ a roupa masculina.

Txai vitana

No igarapé do toco de pupunha

meu primo foi-me buscar

para mim cantar a noite inteirinha

até a hora que o sol estiver passando de novo

nós vamos mostrar nosso saber para estes *nawa*

eu não pensava fazer mas como ele me cutucou (desafiou)

eu vou mostrar que eu sei cantar

na hora do amanhecer eu vou continuar cantando

¹⁴⁹ *Eru* aparece na cantiga *mari kaka hohowai* e significa ajeitar alguma coisa com o bico, com capricho, em referência a como os papagaios arrumam sua penugem.

quando vocês vierem do banho, vocês já estão acordados e eu vou continuar cantando.

Esta canção pertence também ao repertório do mariri mas tem uma história de criação concreta. Um homem participante foi incitado a cantar numa das festas que vários grupos assistiam e teria inventado a letra no momento. Já vimos que cantar muito e sem se repetir é uma das características mais valorizadas nos especialistas no mariri. Ela menciona também que a procedência do cantador não é a do grupo onde se efetua a festa pois seu primo (*txai*) o foi buscar num outro igarapé. A provocação entre primos à que também alude é a relação de jocosidade típica entre esta classe de parentes.

Observações

É claro que o material exposto está obrigatoriamente sujeito a modificações futuras. Tentei no possível cruzar as interpretações dos informantes para ter maior segurança. Fundamentalmente dois homens e uma mulher foram os que trabalharam comigo nas cantigas do mariri, grande parte das informações coincidiram e por isso, ainda que algumas traduções sejam “incorretas”, me parecem expressar bastante a interpretação que os Yawanawa – pelo menos eles três – fazem delas.

A maior parte das cantigas têm na mulher o objeto de referência e me ocorre que talvez o setor feminino possa interpretar as canções de uma forma diferente a como os homens o fazem, e que os mesmos elementos tenham na interpretação uma espécie de inversão de gênero. Porém, já disse que uma mulher me ajudou também nas traduções e o significado seguia a mesma linha que os outros homens me traçaram. Se os dois pajés, João Ferreira e Vicente, e o antigo líder Raimundo Luiz são os principais iniciadores do canto, não se pode dizer que as mulheres não os dominem tão bem quanto eles, dona Nega é uma das mais belas intérpretes e é claro que as mulheres não estão ausentes como sujeitos de brincadeiras, piadas e composições musicais. Sua ausência neste trabalho se deve provavelmente mais a minha incompetência para estudar este aspecto que a sua carência real, por outro lado, já escutei várias composições femininas Yaminawa¹⁵⁰ nas que, por exemplo, uma mulher expressava as saudades pelo seu marido morto e lembrava suas vivências em comum, os lugares por onde iam juntos...

¹⁵⁰ Acesso graças a meu orientador Oscar Calavia que tem este material.

Espero que agora se entenda melhor a que me referia quando começava o capítulo assinalando as diferenças entre a linguagem xamânica¹⁵¹ e as músicas do mariri. Existiria a meu ver um terceiro gênero mais próximo do mariri do que do xamanismo que são as “canções de apaixonado”¹⁵², que compartilhem com as últimas uma interpretação mais privada e com as primeiras uma linguagem mais jocosa e metáforas similares, mas que me parecem expressar um sentimento mais individualizado. O próprio momento de execução varia pois não se cantam no mariri, não são músicas para dançar.

Vejamos dois exemplos dos que só tenho a tradução em português:

*Encima de uma ponte de samaúma
eu vou e volto
toda vez que ele vai lá canta
vai todo o dia
lá ele solta o rabo dele
encima do galho de samaúma
tem um filhote de gavião
lá o gavião canta
andando encima do galho de samaúma
a mãe sempre põe na boca carne de nawa
todo o dia vai lá cantar
ele pega sementes de samaúma*

Esta canção apresenta uma passagem curiosa, que significará “a mãe sempre põe na boca carne de nawa”? *Nawa* é o termo que significa estrangeiro ou inimigo, fará a letra referência à alguma prática canibal ou simplesmente à forma que a ave se alimenta?.

*A árvore que tem uma flor de cor vermelha
o mingau de mudubim (amendoim) feito com a boca
leve para mim o primeiro
eu queria comer um pouquinho desse mingau
leva isso para mim*

¹⁵¹ Em Pérez (1999) aparecem as traduções de algumas rezas Yawanawa.

¹⁵² Expressão emic.

*que eu quero comer um pouquinho dessa flor nova e
vermelha do mudubim.*

Quase todas as canções, estas duas e as do mariri, se referem a ações e sentimentos de forma indireta a partir de características de animais, plantas ou outros elementos. Sem dúvida nesta última canção o *nii txuku ushinë* (*nii/mato*, *txuku/flor*, *ushinë/vermelho*) aparece porque sua beleza, forma ou cor representa alguma característica feminina, o *tamanakara* (*tama/mudubim*, *naka/mingau*), já o comentei quando falei sobre a caiçuma, tem uma significação erótica porque o *naka*¹⁵³ precisa para sua elaboração da saliva feminina, o fato de o cantor enfatizar que quer ser o primeiro a prová-lo deixa às claras sua intenção.

Se as cantigas do mariri tem seu contexto de representação principal na festa, ainda que podem ser cantadas fora dela, estas últimas não se executam para dançar ou para animar e sim para expressar algum sentimento individual.

Uma outra canção que recolhi fragmentariamente fala do encontro de um homem com uma mulher e quão bonita que ela era, que os dois conversaram e caminhavam juntos, que ela era como *wakashãwã rua*, *wakashãwã* é o juriti¹⁵⁴ que mora na beira do rio, *rua* é o mesmo termo que analisamos no capítulo terceiro quando comentamos as diferentes palavras usadas para designar o líder. *Rua* seria a qualidade mais bela de um grupo ou espécie de coisas, neste caso de juritis.

Após o desengano amoroso o tom da canção muda, *kama yawahãu vësu vësuya*, a mulher que continua a ser a mesma, uma mulher Yawanawa agora tem rosto de cachorro (*kama*), porque ela anda atrás de outros homens, ela é comparada com as seringueiras que têm muitos cipós amarrados em sua volta. Os cipós seriam os homens dos que ela tanto gosta agora. Esta canção expressa fundamentalmente um sentimento de saudade.

Ressaltar mais uma vez a precariedade das traduções deve servir também, de certa forma, para fazer justiça aos textos originais pois se toda tradução perde e deforma informação desta vez muito mas. Contudo espero que tê-las colocado sirva para orientar as temáticas principais e ilumine em algo o conjunto de ações que leva por nome *saiti* (festa).

Mas há um elemento que gostaria ressaltar também e que é um dos âmagos da função ritual: sua forma jocosa. Desde o começo até o fim do rito, nas brincadeiras, danças, canções, fases eméticas, representações guerreiras... o humor domina a cena, e

¹⁵³ *Naka* significa também mastigar.

¹⁵⁴ Ave da família dos columbídeos que tem um canto agradável e nostálgico (Augusto Lacerda 1996)).

esta cai por vezes na desordem, na brincadeira improvisada, na forma exacerbante. Porque trata-se, apesar das apariências, de criar relações sociais, de tender uma ponte à aliança, por meio dos primos nos mariris intragrupais, com os outros nas festas que congregam vários grupos.

Yuina yunua, um ritual de inverno

Incluo o *yuina yunua*, (*yuina*/carne, *yunua*/mandar buscar. “Mandar por carne”) no apartado de brincadeiras já que assim foi definido pelos Yawanawa. O *uma aki* pode ser celebrado sem que se efetue o *yuina yunua*, que mais uma vez tem sua versão simples e sua versão inter-grupal e se corresponde com uma época do ano determinada. Acontece no inverno quando o milho chega no ponto de fazer pamonha¹⁵⁵, nos meses de janeiro ou fevereiro habitualmente. O ritual é chamado em português “*caça por pamonha*” pois a festa consiste basicamente numa petição formal das mulheres para que os homens vão ao mato e tragam carne recebendo pamonha em troca quando retornam para aldeia no dia seguinte.

Da mesma forma que o mariri e o *uma aki* a decisão de realizá-lo corresponde ao chefe ou a um homem com o suficiente prestígio para mobilizar a coletividade inteira. Muitas vezes são as mulheres as que pedem para eles sua realização.

À tarde homens e mulheres se reúnem numa clareira que fica perto da aldeia para fazer as petições. São as mulheres as que escolhem que homens vão trazer carne de determinados animais para elas. Uma mulher pode pedir para seus primos e cunhados¹⁵⁶ e um homem admite várias petições. É prestigioso ser solicitado nestes casos pois a petição implica nitidamente a preferência que essa mulher ou mulheres têm por ele.

A solicitude segue uma pauta marcada, na qual, as mulheres cantando nomeiam a fruta que o animal que desejam comer, e amarram uma fita de palha no homem, assim se ela quiser jabuti falará (cantando): *Kunu taninu, taninu! Kunu taninu, taninu!* (eu quero *kumu*). O *kumu* é uma planta chamada “orelha de pau” que o jabuti costuma comer, ... ao que o homem responde: *misi taninu, taninu!* (eu quero pamonha). O homem solicita

¹⁵⁵ Massa de milho enrolada em folha de bananeira, pode-se fazer também de macaxera com banana muito madura ficando com um gosto doce.

¹⁵⁶ Vimos no capítulo sobre parentesco que as relações sexuais entre cunhados são permitidas, um homem tem direito sobre a esposa de seu irmão sempre que siga as normas de comportamento adequadas que implicam não fazê-lo explicitamente diante de seu irmão nem brincar com o tema publicamente. Se a relação se prolonga no tempo, ele deve adotar o papel não muito marcado de genro (*rayusi*), trabalhando e caçando para seu irmão.

pamonha em troca da carne. Se a mulher quiser macaco falará: *yukami mēshkē sēnshuē*, (glossado como: “me traz um galho de goiaba do mato”. *Yukami* é goiaba). Se ela quiser nambu galinha dirá: *pama mēskē sēnshuē!* (traz um galho de *pama* para mim!). É quando o *pama*, que é uma frutinha do tamanho do grão de bico de cor rosado-vermelho, cai da árvore, que os nambus vão lá comer. Se ela quiser veado pode dizer: *ēa katsisi* (nome da fruta que come o veado) *meskē sēnshuē* (me traz *katsisi*).

A todas as solicitações os homens respondem com a mesma frase: *misi taninu, taninu!*, (quero pamonha!), se entende em troca da carne.

No seguinte dia, bem cedo, às quatro ou cinco da madrugada, as pessoas se juntam no terreiro e formam as equipes de caça, todos combinam um lugar onde os caçadores voltarão para deixar suas presas. Nesse acampamento que é limpo e ajeitado por aqueles homens que não vão caçar, nos casos que me contaram, os mais velhos, se fará também o reparto segundo o número de mulheres e as carnes que estas pediram para cada um. Isto independentemente do indivíduo ter conseguido caçar tudo o que lhe solicitaram ou não.

Caçar muito é um fato importante para o prestígio da pessoa mas não tem conseqüências imediatas no desenvolvimento da festa, se por exemplo duas mulheres pediram para um homem carne de veado e ele só consegue caçar um nambu, na hora de repartir se houver veado serão dados dois pedaços para ele. Se um homem só foi solicitado por uma mulher para trazer carne de jabuti por exemplo, mas ele conseguiu caçar três queixadas, ele só levará um pedaço para essa mulher, se houver jabuti levaria carne de jabuti, senão de qualquer outro animal, não será por isso censurado em seu regresso. O importante é chegar na aldeia com carne seja qual for, e dar para todas as mulheres que o pediram pois nisso consiste o *yuina yumua*. Contudo serão aqueles que mais sucesso tenham nas caçadas os que, pelo menos teoricamente, nas futuras festas tenham de atender maior número de petições e que, portanto, consigam mais pamonha também.

Esta festa lembra sem dúvida os dados recolhidos por Siskind entre os Sharanahua (Pano) sobre o que ela chama as caçadas especiais (special hunt) em que as mulheres mandam os homens caçar enquanto elas ficam fazendo caçuma de milho. No retorno tem lugar para algumas das brincadeiras parecidas às que descrevi nas páginas anteriores. Para a antropóloga norte-americana:

“Put at its crudest, the special hunt symbolizes an economic structure in which meat is exchanged for sex... This is a culturally produced socio-economic system in which sex is the incentive for hunting...” (1973:104).

Ela resumiu sua teoria na fórmula “carne por sexo” (“meat for sex”) que foi bastante criticada¹⁵⁷.

O tom das caçadas especiais Sharanahua tem bastante a ver com o *yuina yumua* que acabo de descrever. Como o nome indica são as mulheres que mandam os homens no mato para caçar, vimos que o chefe pode organizar a festa numa iniciativa própria, após uma época de duro trabalho – para “desenfadar o corpo” como os Yawanawa falam – ou a petição das mulheres, mas de qualquer forma, são sempre as mulheres as que pedem a carne. Realmente, e nisto os Yawanawa se afastam dos dados Sharanahua, não pedem carne, pedem a fruta que come o animal que elas desejam degustar. É através de uma solicitação metafórica que as mulheres pedem e escolhem os homens aos que no dia seguinte darão pamonha de milho pela carne. A rigor estão pedindo uma carne “vegetalizada”.

É difícil interpretar este fato, é claro que a metáfora é consciente e compreendida por todos, nenhum homem vai voltar com um galho de goiaba na mão, ele trará o macaco que come esse fruto. Provavelmente elas peçam o fruto para enfatizar que o que realmente querem não é a carne, tanto é assim que o volume de carne trazido por cada indivíduo até a aldeia não depende de sua habilidade cinegética. De certa forma a carne é o de menos já que há uma hora marcada para o retorno. Apesar de um homem ter visto o rasto de um bando de queixadas não se aventurará a perseguí-lo se isso lhe impedisse de voltar a tempo.

O ritual acontece nos meses de janeiro e fevereiro época na que o milho está maduro, e segundo me disseram, na que não falta carne já que é fácil seguir o rasto dos animais. As peças maiores (anta, queixada...) abundam, a diferença do verão, onde a caça é em maior parte noturna, e visa as proximidades do rio para obter pacas, jacarés... com o chão muito seco é difícil seguir o rasto e não fazer ruído na aproximação ao bicho. No tempo que passei em campo foi no mês de outubro e novembro, quando já tinham começado as chuvas, que se incrementou o volume de carne, sobretudo de queixada, e os homens começaram maciçamente a tomar o sapo¹⁵⁸ como preparo para as caçadas. Se a

¹⁵⁷ Um resumo da polêmica que envolveu vários autores aparece em (Coffaci 1994).

¹⁵⁸ O sapo utilizado é o *kapu*, dele se extrai o leite das diferentes partes que seu corpo segrega, o leite da cabeça e o que produz os efeitos mais intensos. Após ter bebido muita caiçuma para facilitar o vômito, com um cipó queimado se fazem pequenas queimaduras nos braços dos participantes, os efeitos se intensificam quanto maior é o número de incisões que vai de três a trinta. Nas queimaduras se passa o leite do *kapu* e uns minutos depois começa a aceleração cardíaca, os braços e as pernas pinicam e a pele adquire uma coloração rosada. A pessoa fica incapacitada de caminhar e os vômitos e às vezes diarreias se fazem imediatos. No processo os lábios e as sobrancelhas incham ficando com um aspecto que lembra o do próprio sapo. Quando tudo acaba um sono e cansaço forte se abate sobre a pessoa.

função do ritual fosse protéica então seria mais lógico não limitá-lo aos meses de janeiro e fevereiro.

Outro dado importante é que a escolha dá-se não só entre possíveis casáveis, senão entre aqueles em que as relações sexuais são permitidas, primos cruzados e cunhados.

A escolha é às vezes, sobretudo nas moças jovens, motivada pelos conselhos paternos e, neste sentido, a troca aconteceria mais entre dois homens que através de uma mulher promovem uma aliança, do que entre um homem e uma mulher sob a fórmula carne por sexo.

É óbvio que o ritual e as brincadeiras comentadas tanto em sua face intra-grupal quanto inter-grupal têm um ambiente e objetivos lúdicos, não é casualidade e assim aconteceu quando eu estive na aldeia, que a celebração das festas coincidissem com a chegada de visitantes, que é sempre um motivo de curiosidade e alegria que rompe com a rotina diária da aldeia, às vezes vista por eles próprios como um pouco enfadonha. Neste caso o divertimento chama ao divertimento.

Mas o mariri não só se celebra só quando o clima é de alegria senão também quando se quer provocar dito clima, em algumas ocasiões em que os ânimos pareciam decair o líder programava brincadeiras à tarde num claro intento de animar a comunidade. Após a época do roçado que implica num trabalho intenso e uma dura viagem na cidade no mês de outubro planejou-se um mariri que só por causa de uma epidemia¹⁵⁹ que causou a morte de um jovem não se realizou.

O ambiente lúdico não impede, e sim promove, a tematização nestas festas de uma proposição tão séria quanto a da aliança e os laços de parentesco. Quero ressaltar com este comentário, voltando à hipótese de Siskind e contrastando-a com os dados Yawanawa, que as relações sexuais no âmbito do ritual se inserem também no jogo das alianças e que, contradizendo sua teoria, se pudesse existir alguma vez escassez de mulheres, esta teria de ser muita para que implicasse também na impossibilidade de manter relações sexuais, pois é claro que uma mulher pode manter relações desse tipo com vários homens, em alguns casos, como já comentei, visto como apropriado e ajustado à tradição pelos próprios

O processo acostuma-se repetir durante três dias alternados, e deve-se fazer resguardo sexual essa semana. Após a experiência o indivíduo fica "esperto". Os motivos pelos que se toma são vários, após uma etapa de má sorte na caça, para tirar a preguiça ou também como remédio para algumas doenças. Também é aplicado nas mulheres, fazendo as queimaduras nas pernas. Quando o homem o toma para matar caça as mulheres não podem participar da sessão.

Existem outras formas de consumo já que pode-se, após o processo adequado, cheirar como rapé misturado com tabaco ou beber misturado com caiçuma.

¹⁵⁹ Ver a introdução.

Yawanawa. A meu ver a escassez de mulheres se relacionaria mais com a questão do poder do que com a possibilidade real de manter relações sexuais. É difícil afirmar, e mais problemático ainda demonstrá-lo, se a escassez de mulheres que foi mencionada pelos meus informantes como uma das causas das expedições guerreiras, era real – numa desproporção crônica na *ratio* homens/mulheres - ou socialmente criada por uma poligamia abundante como me parece ser o caso mais provável para os Yawanawa. Vimos no primeiro capítulo como muitas das cativas incorporadas passavam a formar parte de núcleos conjugais já constituídos pelo que não necessariamente a captura de mulheres devia ter a ver com o equilíbrio de um déficit real destas e sim mais com uma determinada ideologia social que vislumbra na mulher um bem prezado e na sua acumulação uma premissa e consequência do poder político.

Resumindo no *yuina yumua* troca-se carne “vegetalizada” por pamonha e se promovem alianças através do sexo da mesma forma que se faz sexo sem se precisar de mais motivos que o prazer que este implica. A competição nas caçadas não é representada agonisticamente, pois o ritual não contempla a possibilidade de um homem voltar para a aldeia sem carne para as mulheres que o solicitaram, apesar deste não ter tido sucesso em sua empresa. Porém, a competição existe e os bons caçadores são habitualmente mais solicitados. Todas as brincadeiras, incluída esta, propõem uma troca generalizada que não depende exclusivamente do resultado ou habilidade dos participantes se bem que os mais hábeis apresentam um atrativo maior e são normalmente mais procurados.

A forma ritual

A ação ritual destaca sobretudo o nível da experiência, a parte verbal do mariri serve mais de complemento à ação do que como base dela. De alguma forma, provoca-se verbalmente para poder bater, recita-se para trocar, canta-se para poder dançar.

É significativo que a maior parte das brincadeiras implicam á imitação de animais, pois assumem as características de seus corpos: é o homem que abandona sua fala para grunhir como queixada ou zumbir como abelha. Há um marcado interesse em representar características físicas peculiares de cada animal e em aproveitar seu disfarce para a manifestação de ações marcadas pelo sexo e a brincadeira exagerada. A responsabilidade ou o questionamento se dissolve na jocosidade ritual que transforma as relações, ou melhor dizendo, escolhe quais quer representar, ficando excluída a polarização grupal e

marginando as relações de respeito em favor da oposição de gêneros e das relações de brincadeira entre primos e cunhados.

Assim um dos elementos que constitui o âmago da função ritual é sua forma jocosa. Desde o começo até o fim do rito, nas brincadeiras, danças, canções, fases eméticas, representações guerreiras... o humor domina a cena, e esta cai por vezes na desordem, na brincadeira improvisada, na forma exacerbante. Sem dúvida a ambiência humorística não provoca só divertimento, ela possibilita uma transgressão controlada e tolerada, ou melhor dito, apoiando-se nesta transgressão torna possível ultrapassar os impedimentos que a sociedade se impõe, os mesmos que ela própria tenta resolver. Porque apesar das aparências de desordem e confronto, há produção de relações sociais, tende-se uma ponte à aliança: por meio dos primos nos mariris intragrúpicos, com os outros nas festas que congregam vários grupos. Mas não é esta festa um evento que vise apenas repor ou equilibrar, não é um mecanismo ativado em épocas de crise ou ruptura. O mariri é em si mesmo criativo, por isso não se realiza quando a tensão social é excessiva; ele não só repõe, também produz.

Nesses aspectos a brincadeira é um meio hábil para salvar distâncias, não porque ela não fale sério, muito pelo contrário, porque permite dizer (ou fazer) o que em outros contextos ficaria fora de cogitação. Através do humor jocoso, ao que todos os participantes devem-se expor e fazê-lo da mesma forma, se gera um campo de ação equânime, não há lugar ao questionamento, à dúvida, à disparidade, não se compete para ganhar ou perder, ao invés, homens e mulheres se opõem para poderem se unir.

CAPÍTULO VI - NO CÉU TAMBÉM SE DANÇA MARIRI

“A partir daí você não se lembra mais, a tristeza foi embora, você não se lembra mais da terra, só fica mesmo a paz e comendo e dançando mariri a toda hora”

Manel Pequeno Yawanawa

“O objetivo das sociedades “frias” é fazer de maneira tal, que a ordem de sucessão temporal influa tão pouco quanto possível sobre o conteúdo de cada uma. Sem dúvida, só o conseguem imperfeitamente, mas é a norma que se fixam”.

Claude Lévi-Strauss, 1989, p.260

Vimos até aqui os componentes principais da festa: as brincadeiras, a caiçuma, os desenhos, as danças, as canções e as caçadas especiais. Contudo a questão não ficaria completa sem examinar a ponte que une dois tipos de sociedades: a da terra e a do céu. Em seguida trataremos brevemente das características cosmológicas de um céu que se move a ritmo de mariri.

Os dados que recolhi sobre o além como é concebido entre os Yawanawa, partem de três tipos de informações diferentes: as narrativas míticas, as narrativas cosmológicas e as narrativas biográficas ou de acontecimentos. Os três conjuntos, dos quais só reuni uns poucos depoimentos, se interligam tão intensamente que fica difícil para mim fazer cortes nítidos. Das narrativas míticas incluo no apêndice o mito de *Puyahunihu*¹⁶⁰ (os que foram com tudo) na versão mais completa que consegui; das narrativas cosmológicas, que incluo também no apêndice de mitos, selecionei duas versões complementárias do *yama vai* (*yama*/morte, *vai*/caminho), traduzido indistintamente por caminho da morte ou caminho do céu. Dos acontecimentos autobiográficos só o depoimento de Raimundo e uma referência a Samiru, personagem ambígua, pois se sua história tem todas as características do mito, foi-me dito pelos mais velhos terem conhecido seus netos.

¹⁶⁰ O nome do mito, que é o dos protagonistas dele, toma a dupla acepção de escatologia: 1 “doutrina sobre a consumação do tempo e da história”. 2 “tratado acerca dos excrementos” já que *Puyahunihu* literalmente se decomporia em *puya*/merda e *huni*hu/que vão juntos. Literalmente “os que foram (juntos) com a merda” Este último termo designa o nome geral para queixadas descrevendo sua característica gregária.

A morte física acontece quando não mais se vê o *huru yuxin* (espírito do olho) da pessoa examinada, o *huru yuxin* começa, saindo do punho da rede que é o início do caminho, a viagem pelo *yama vai*, pois é nessa direção vertical que o morto se dirige a seu destino final. Mas as mortes não são todas iguais existem diferenças que influem nas saídas do *huru yuxin*, assim, a morte qualificada de normal, ou seja, a causada por doença, faz com que o *pupu* (corujão) cante para o *yama shanaihu* (*yama*/morte, *shanaihu*/líder) avisando de que grupo e que pessoa vai morrer, se por exemplo o morto for Rununawa ele diria: *pu, pu! Rununawa kēshei*¹⁶¹. Porém a morte pode ser repentina e nesse caso o *huru yuxin* não segue o processo habitual, se desvia do caminho mas consegue dar, sem saber-se muito bem como, no seu destino final. Assim, ninguém vai recebê-lo, seguindo a lógica interna das narrações talvez porque o *pupu* não teve tempo de avisar e pelo fato de ninguém levá-lo, talvez por isso ele não consiga dar com o caminho certo.

Não tenho nenhuma explicação sólida ao fato de ser precisamente o corujão a ave que faz a intermediação. Que o faça uma ave não tem nada de estranho uma vez que um rápido percorrido pelas mitologias ameríndias nos adverte destes seres como hábeis para realizar a conjunção terra/céu nas cosmologias “verticais”. O papel dos animais domésticos como coadjuvantes na hora da morte já foi também ressaltado em outros lugares.¹⁶² Aves e macacos são os principais animais domésticos dos Yawanawa,¹⁶³ mas a coruja não se inclui dentro desta classe, talvez possam ser os hábitos destas aves os que expliquem seu papel de mediador já que as corujas, de vida ativa fundamentalmente noturna, têm por costume se aproximar das casas abandonadas e quando alguém morre é freqüente que sua família saia da casa onde o falecido morava¹⁶⁴. Aliás uma observação que com certeza aos indígenas não lhes passaria despercebida, se bem eu não o constatei, pode conectar a coruja com a morte, já que esta ave que se alimenta de pequenos mamíferos costuma vomitar o pêlo e os ossos de suas presas.

¹⁶¹ Pu, pu! é a onomatopéia do canto característico da coruja, a tradução que me deram para *kēshei* (ou *kēshei?*) foi “partiu”. O verbo *kai* significa “ir” cuja forma do futuro seria *ka/ir*, *shei*/morfema para o tempo futuro do presente, poderia ser: “o Rununawa que vai” ou algo parecido.

¹⁶² Viveiros de Castro (1977:135).

¹⁶³ Atualmente criam para comer: porcos, galinhas e algum gado do que se consome principalmente o leite. O gado me parece ter um valor mais simbólico pois em teoria as poucas reses foram herdadas de Antônio Luiz. Também vi umas poucas ovelhas que apareciam e desapareciam sem que nos seis meses que passei no campo chegasse a alguma conclusão sobre a utilidade de tão curioso rebanho. Não as comiam porque me disseram ser muito nojentas pela quantidade de pêlo que tinham Ainda que eram propriedade do líder ninguém parecia encarregar-se muito delas. Os animais de estimação, macacos e aves, não são criados para comer. Possuem também cachorros que não me parecem se adequar bem a categoria de animais de estimação pela sua utilidade na caça e o trato que lhes dispensam.

¹⁶⁴ Assim aconteceu na única morte que presenciei diretamente.

A morte provoca um abalo emocional geral e um estado de fúria vindicativo nos parentes próximos e cônjuges, pais e maridos sobretudo, que pode ter como consequência agressões internas, inclusive contra parentes, se não se controla adequadamente,¹⁶⁵ ou guerras contra grupos com os que não necessariamente se mantêm relações de inimizade. Me contaram o caso do pajé João Grande, demasiado extenso para incluí-lo integralmente aqui, que após a morte de sua mulher ficou muito entristecido e executando o choro ritual durante semanas perto do rio. O líder Antônio Luiz já tinha falado para as crianças não cruzarem o seu caminho pelo perigo à reação dele ante qualquer imprevisto, mas não contou com os brancos incluída uma filha do patrão, que estranhando aquele choro, xingaram ele e provocaram uma resposta xamânica que teria causado suas mortes. Quatro formas de falecer com os sinais das rezas que tinham sido empregadas contra eles .

Em teoria todos os pertences do falecido eram queimados, incluindo os cachorros, e sepultavam enterrando o morto com madeira de paxiúba encima para que o peso do barro não apertasse muito o corpo. No túmulo podiam colocar moringas de cerâmica e os parentes próximos raspavam seus cabelos e choravam ostentadamente.

No mês de outubro depois da penosa morte¹⁶⁶ de um jovem filho (25) de dona Nega, os choros e gritos das mulheres tomaram a aldeia após ser confirmado seu falecimento. O corpo foi rapidamente trasladado de sua casa onde se encontrava quando morreu, e essa mesma noite velado no chapéu de palha, a construção mais pública da aldeia. Nem sua mãe¹⁶⁷, que por sinal estava muito doente com os mesmos sintomas que o filho, nem sua irmã, nem sua esposa que estavam todos visivelmente perturbados, assistiram.

À noite o jovem adoeceu e morreu na manhã seguinte de uma infecção intestinal. Às oito da manhã, sua esposa que de madrugada tinha saído para buscar água viu seu *nia vaka* (*nia*/sombra, *vaka* é traduzido por alma), o achou no mato tentando defecar e quando voltou para sua casa lá estava ele já muito grave.

¹⁶⁵ Alguns informantes me comentaram que uma das causas de guerras contra grupos que não mantinham relações de inimizade com eles eram as próprias mortes.

¹⁶⁶ A morte de Zaqueu aconteceu o 24 de outubro após uma infecção intestinal contraída na cidade de Tarauacá quando grande parte do grupo deslocou-se para votar por motivo das eleições do 4 de outubro. Já na cidade várias pessoas adoeceram, também regionais. Na viagem de volta o jovem Misi teve de ser atendido na aldeia de Sete Estrelas pelos missionários (MNTB). Após a morte de Zaqueu outras pessoas adoeceram manifestando os mesmos sintomas, diarréias, vômitos e câibras repentinos.

Depois de árduas negociações árduas negociações no rádio se conseguiu que dois médicos do FNS visitassem a aldeia e trouxessem remédios, os mesmos que os utilizados no tratamento do cólera.

¹⁶⁷ O pai já tinha morrido há muitos anos.

As poucas pertences pessoais e sua rede o acompanharam em sua última viagem quando o corpo foi levado para o cemitério Yawanawa situado na antiga sede – o seringal Kaxinawa. Não vi que as queimassem, como me tinham falado que se devia fazer com os bens pessoais do morto, porém podem ser duas formas que perseguem o mesmo objetivo.

Há nesses momentos uma intensa preocupação pelo destino da alma e as ações que esta pode executar na terra logo após o falecimento, isto porque a morte não é entendida como um ponto final, como um acabamento definitivo ou um limite imutável, trata-se de uma nova forma de ser. É nesses primeiros momentos sobretudo, que os limites não estão bem marcados e os pontos de vista podem se confundir facilmente, com a memória ainda recente e portanto perigosa, que ambos lados da realidade podem se solapar.

O *huru yuxin* que empreende a viagem sente saudades e quer voltar junto aos seus parentes que ficaram na terra, entretanto é o *nia vaka* a alma que incomoda, que arremessa barro, que assustar à noite, que se faz notar. É difícil interpretar essa conduta, talvez chama a atenção que precisa em seu último intento de voltar, ou talvez demonstre o esfarelamento de sua união com o corpo, o final de sua adscrição a uma pessoa determinada. Existe consciência do perigo que esse momento provoca, a dor pode causar estados de violência incontrolláveis, a saudade do *yuxin* pode querer que seus parentes se unam a ele, a interpretação de que os pertences do morto se queimam para que ele não volte a buscá-las é coerente com o fato de que hoje se enterre com elas pelo mesmo motivo.

Dessa viagem gostaria ressaltar só alguns pontos concretos relacionados com o tema deste capítulo. Dois são os destinos possíveis que o caminho dirige: às aldeias celestes, pois cada grupo possui seu próprio espaço e chefe onde reinam as relações de consangüinidade, um regresso ao *entre soi*; ou o *yuxin hutsë* (*yuxin*/alma, *hutsë*/chiqueiro) onde a alma poder ir parar, lugar comparado com o inferno onde os pajés em suas rezas podem dirigir os *yuxin* da pessoa para provocar sua morte. Lá se escutam gritos arrepiadores, diferentemente do outro possível destino este é completa e permanentemente escuro, cheio de morcegos e é só pela força que seus moradores são conduzidos lá. Um informante que tem conhecimento da doutrina cristã me contou que ao *yuxin hutsë* só vão os pecadores, aqueles que fizeram mal em suas vidas, mas outras pessoas deixaram claro que o *yuxin hutsë* não discrimina bons ou maus. Um pajé pode mandar lá o *yuxin* de uma pessoa qualquer, e portanto causar sua morte seja esta boa ou ruim, e não por esse fato dito pajé tem assegurada vaga no *yuxin hutsë*.

Quando o *pupu* (corujão) avisa que o *huru yuxin* de alguém já partiu em direção às esferas celestes o *yama shanaihu* manda algumas pessoas até ele, que o recolhem no *vaxi*,

uma espécie de saia belamente colorida como se fosse uma rede, onde o *yuxin* é situado e levado para seu destino final.

As pessoas (*yuxin*, se entende) que vão ao encontro não podem ser parentes próximos do morto, vão aqueles com os que se têm relações de jocosidade, primos fundamentalmente ou pessoas muito velhas e sem ser do grupo próximo de *imiki* do indivíduo em questão.

Os Kaxinawa fazem uma diferença importante segundo o gênero da pessoa morta já que “*os homens kaxinawa morrem por intermédio da afinidade masculina (e) as mulheres kaxinawa morrem por intermédio do parentesco*” (MacCallum 1996:53). Entre os Yawanawa só há uma diferença recíproca, se o morto é um homem quem desempenha a função de conduzi-lo e introduzi-lo corresponde aos afins femininos, se o morto é uma mulher aos afins masculinos. As figuras chaves daqueles com os que se mantêm relações jocosas.

Mas o morto tem saudades, não consegue esquecer seus parentes – e cônjuge – sobretudo na hora em que fica às bordas de sua integração definitiva à aldeia celeste, porquanto no começo as brincadeiras com que é recebido o fazem esquecer. Nesse momento começa a agonia da separação e o morto pergunta pelos seus filhos, pela sua esposa/o, e para enganá-lo lhe trazem meninos e uma mulher que não são realmente as pessoas que ele deseja ver, senão habitantes do céu. Ele se nega e aí aparece em cena uma curiosa personagem: *yama txapa* (*yama*/morte, *txapa*/cambalhota), uma espécie de bufão encarregado de fazer rir (mudar o ponto de vista) a qualquer custo, nesse segundo de esquecimento *yama txapa* passa o *tsitsa* (tatuagem com jenipapo) no rosto da pessoa que faz com que esqueça suas lembranças terrestres. Para conseguí-lo *yama txapa* utiliza todas suas artes, move seus olhos, põe o dedo na língua, mexe em seu *věski* (pênis), põe o dedo na bunda... e assim por diante até conseguir seu objetivo. Ele já pode passar a formar parte da aldeia dos *huru yuxin*.

Uma outra versão acrescenta mais alguns dados. A tristeza começaria antes, já quando o encontro com as pessoas que vão em sua busca para guiá-lo pelo *yama vai*, por isso lhe passam no rosto uma planta para ele cheirar, para ele não ter saudades e aí poder começar a viagem alegre e dançando. Não há menção ao *vatxi*, às roupas belamente coloridas onde o *yuxin* é transportado e que junto com as pessoas que o acompanham não deixam ver nem recordar nada. Parece que o lugar dessa roupa é ocupado pelo aroma da planta que provocaria um efeito parecido de esquecimento.

Yama txapa, especifica esta segunda versão, é homem se recebe o *huru yuxin* de uma mulher ou mulher se recebe o de um homem o que coincide com a primeira narração que enfatiza a mesma relação de gênero a respeito das pessoas que vão ao encontro do morto¹⁶⁸.

Após a fixação da tatuagem não existem mais lembranças e a fronteira é cruzada, entretanto o processo não está completo, há algo no corpo do recém chegado que precisa ser eliminado, após seis dias de um “casamento” ambíguo¹⁶⁹ a pele do morto descasca e é pendurada de uma árvore, isto é relacionado com a impureza e ruindade que traz de sua vida na terra. A pele é bicada por um beija-flor gigante cuja zoada (*xukui*) pode-se ouvir na terra.

Essa passagem é de interpretação difícil sobretudo porque não consegui uma transcrição na língua das narrativas e porque eu, muito ingênuo, não fiz as perguntas adequadas. Se é o *huru yuxin* da pessoa que morreu a que sobe, que pele é essa que fica pendurada da árvore? porque um beija-flor?

O problema do corpo nas camadas celestes é um dos pontos centrais no mito de *Puyahunihu*; é quando eles acedem ao lugar dos *naiyuxin* (*nai/céu*, *yuxin/espírito*) que devido a sua corporalidade não conseguem se adaptar às novas condições, os bancos nos que queriam sentar quebravam, “*esfarelava tudo*”. Isto porque *Puyahunihu* devido ao seu preparo especial seguindo seu *rua*¹⁷⁰, a primeira pessoa a morrer quando no mundo ainda não existia morte, foram com o corpo e iniciaram o caminho sem morrer realmente:

“Depois de um tempo que ficaram tomando cipó começaram a ficar muito leves, o que fez eles ficar maneiros é o shaka uni¹⁷¹ que eles tomaram. O que tinham na barriga era só cipó, e começaram sentir que já estavam prontos para ir: ‘há muito tempo que nós estamos tomando cipó, nossa comida é só cipó, já dá para nós viajar’”. (ver apêndice de mitos: *Puyahunihu*).

¹⁶⁸ Chegados neste ponto o leitor já terá observado que utilizo indistintamente as palavras pessoa, morto, *huru yuxin*, assim o faziam também meus informantes que por sinal chamavam ao *yama shanaihu* tanto chefe da morte quanto chefe da outra vida.

¹⁶⁹ Apesar da aldeia dos mortos ser um âmbito onde reina a consangüinidade, as pessoas parecem se casar também mas as características da afinidade são eliminadas, também não me falaram de relações sexuais ou de reprodução.

¹⁷⁰ Comento este termo referido à liderança no capítulo III.

¹⁷¹ *Shaka/casca* (?), *uni/cipó*. É uma variedade que produzia o efeito de ficar leve, em teoria não se consume mais.

De fato, é esta incompatibilidade a explicação dada para o posterior afastamento até uma camada superior dos *Naiyuxin*, causado também pela quantidade ingente de *huru yuxin* que começaram a invadir o céu, uma vez a morte se instaurou definitivamente como processo inevitável.

Langdon (no prelo), num artigo muito sugestivo em que examina as noções de consciência e memória¹⁷² nas narrativas Siona (Tukano) sobre as viagens até a morte, pode nos ajudar como contraponto em nossa interpretação. Essas narrativas são viagens que alguns membros Siona tiveram quando doentes, nos sonhos, ou através da ingestão de plantas alucinógenas. Um padrão se estabelece, as ações dos indivíduos nesses lances têm repercussões em sua existência deste lado e o papel da memória atua como ativador do regresso, pois trata-se de não deixar-se cativar pelos brindes das personagens que oferecem comidas ou elementos que causarão sua perda no “outro lado”, nem de esquecer aonde voltar.

Isto é coerente com o fato de que é esquecendo que se efetua a entrada definitiva no além. O *tsitsa* é uma marca de esquecimento, uma imposição da nova perspectiva de que o céu governará sua nova existência. Curiosamente o processo segue um perceptível crescendo de atuação sobre o corpo: primeiro se dá uma planta para cheirar, o que provoca um esquecimento momentâneo, as pessoas continuam do seu lado acompanhando-o enquanto dançam; a tatuagem faz mas evidente a marca do que o débil aroma pronto para perder seu efeito facilmente. Se insere na pele um signo indelével; finalmente o corpo, como uma roupa, é pendurado em uma árvore e purificado pelo beija-flor, esta última ação é concluinte e já não há mais volta. Se na terra hão de se queimar os pertences do morto para que ele não volte, no céu trata-se de apagar os sinais do corpo para que ele possa assumir plenamente sua nova existência¹⁷³.

¹⁷²Os Yawanawa possuem também uma relação forte entre o sonho, os acontecimentos em que nessas situações o sonhador se vê envolvido, e a doença. Ver Pérez (1999).

¹⁷³ O mito Kaxinawa (Lagrou 1996:202-204) de *nanëputani*, do qual incluo a versão Yawanawa no apêndice de mitos, confirma pelo caminho inverso o significado dessas atuações sobre o corpo. No começo do mito uma anta joga jenipapo num lago de onde sai uma mulher belamente desenhada que mantém relações sexuais com ela. Um homem que viu a cena volta no dia seguinte e repete a operação. Quando ela sai adverte o homem para não falar diretamente com ela mas ele, impetuoso, se arroja sobre ela provocando sua transformação em cobra. Após colocar um remédio nos olhos ele volta a vê-la como mulher e desce com ela até sua aldeia no fundo do lago.

Se na narrativa do caminho do céu é uma atuação sobre o corpo o que provoca o acesso a uma nova visão do mundo, e no mito de *Puyahunihu* esta se vê impedida pelo “peso” do corpo, no mito de *nanëputani* é a não aceitação do ponto de vista da mulher, e por isso a imposição da perspectiva própria, o que provoca a transformação do corpo dela.

Esta discussão se insere no que Viveiros de Castro (1996) batizou como “perspectivismo”.

Uma narração parecida a aquelas dos Siona das que fala Langdon me fez o velho Raimundo. Em dez de julho Raimundo caiu enfermo, uma febre muito alta o prostrou na cama¹⁷⁴ caindo num estado semi-inconsciente. Eu o vi no dia seguinte bastante deteriorado, com os olhos amarelados, sem se mover da rede e muito debilitado. No delírio Raimundo teria começado o caminho da morte. Ele falou que percorreu o mesmo caminho que *Samiru*, até chegar num grande abismo onde todos os *yuxin* que vão da terra teriam medo de enfrentar, já que só saltando pode-se regressar, e por isso ficam no céu. Só pulando de costas, de olhos fechados para não deixar-se vencer pelo medo, é possível voltar. Assim ele fez. Porém a explicação de como o conseguiu é ambígua já que seria graças às preces de sua família evangélica, que conseguiu sucesso em sua tentativa de voltar. Em sua viagem a ambigüidade se resolveu antes de que alguma marca se lhe impusesse e ficasse preso ao outro lado.

Em definitiva e para não perder o fio da meada, uma vez tatuado e adaptado as novas circunstâncias o *huru yuxin* passa a se integrar e morar junto com os membros de seu grupo. São seus consangüíneos mais próximos, para fazer festa em seu regresso, os que ficaram preparando os enfeites típicos do mariri enquanto ele percorria o caminho, visto que esses *yuxin* são os dos parentes mortos antes do que ele.

Reflexo e reflexão

Escrevia com razão Carneiro da Cunha que a escatologia mais do que um reflexo da sociedade é uma reflexão sobre ela (1978:129). O além Yawanawa oferece imagens contrastantes: uma sociedade sem os conflitos da aliança e um mariri sem afins. A negação da aliança se dá de várias formas, primeiramente cada grupo tem seu espaço separado, não há mistura, assim é como se vê um mundo entre consangüíneos, não há guerras nem rituais intertribais, é portanto uma sociedade sem conflitos e sem meios para criar novas relações nem para separar-se das já produzidas, porque para falar verdade todas as relações estão dadas: estas sim são “realmente” sociedades frias.

Não por casualidade começava este capítulo com a citação de Lévi-Strauss, porque essa norma que os Yawanawa se fixam para depois – no além – é a prova que deixa ver às claras o reconhecimento do fracasso que se embute nessa luta divergente contra a história. Porque quando se trata de decidir para toda a vida se opta pela quimera do desejo e não

¹⁷⁴ Até onde eu sei há entre os Yawanawa duas camas de madeira herança da passagem missionária.

pelo simples reflexo do real, como se inconscientemente se afirmasse –porque para os Yawanawa e muitos outros povos o além e tão real quanto o aquém – o derrocamento da instituição na parte mais essencial desta: aquilo que se encarrega de regular. Porque sempre a sociedade passa pelo outro, exceto no céu.

Entenda-se que não se visa algum aprimoramento que a tente melhorar, o que se destrói não é um ou outro aspecto, uma ou outra característica, e sim o próprio âmago dessa instituição que constitui a sociabilidade, até tal ponto, que só quando o corpo morre se alcança a utopia, por duas vezes o corpo é jogado fora afirmando, deste modo, a incompatibilidade absoluta do passado terrestre e como o beija-flor suga o néctar, de qualquer resto de imperfeita lembrança que, paradoxalmente, já não deveria estar aí.

Pouco me falaram sobre os afins celestes – que só aparecem como cônjuges efêmeros e sem um papel muito definido - continua a ser bastante intrigante, casamento sem reprodução pois não produzem filhos, sem uxorilocalidade nem obrigações para com os sogros que desaparecem completamente de cena, parecem carecer do sentido que têm na terra e constituir uma relação vazia, significativamente estéril. Provavelmente seu sentido não esteja neles próprios e sim na relação que evitam com sua presença: o perigo do incesto¹⁷⁵ em uma sociedade feita só para parentes próximos.

Mais uma vez os Kaxinawa oferecem o contraponto, significativamente o caminho do céu deste grupo recebe o nome de *Navan bai* (caminho do estrangeiro) ou *Inka bai* (caminho do Inka) já que é com o Inka, ou com suas irmãs no caso dos homens, que os Kaxinawa vão-se casar uma vez mortos (McCallum 1996:63). O caminho Kaxinawa tem por destino a afinidade, o casamento com o afim radical por excelência. Se a sociedade terrenal do grupo reflete uma certa introspecção, o além se abre à afinidade exterior, a mais exterior possível, invertendo assim o panorama Yawanawa que veria na designação *nawa vai* um contrasenso portanto tratando-se aqui de se reunir com os consangüíneos próximos.

Mas não seria esta a primeira vez que os Kaxinawa casassem, ou pelo menos o tentassem, com o Inka. A saga do Inka está prenhe de ensaios frustrados. No mito que recolheu d'Ans sobre a gesta de *Basabo* e do Inka (1991:364-378), o primeiro lhe cede uma irmã ao Inka e se namora de uma irmã deste, porém os costumes de ambos são incompatíveis, a explosão surge quando os Inka vão visitar a aldeia de *Basabo*, eles entram

¹⁷⁵ Esta é uma questão que não vejo muito clara. Por um lado a ênfase fundamental é a de uma sociedade celeste onde tudo se passa entre consangüíneos mas há referências, não tanto à aliança como instituição quanto a vida junto com uma mulher, em parelha, pois é assim que o adulto vive. O incesto que se evita não é o da relação sexual já que estas não se efetuam senão, suponho, o da imagem de uma mãe, irmã... assimilada as funções de esposa.

nas casas, mexem em todo sem a menor discricção, um rapaz levanta a tampa de uma panela e começa a comer sem consideração alguma. O irmão de *Basabo* o mata.

O desbaratamento da cena me lembra à passagem Yawanawa do mito de *Puyahunihu* em que estes não se adaptam à vida celeste: cheiram mal porque continuam ainda com seus corpos, desmancham todos os objetos... e são obrigados a empreender a viagem de volta.

No além Kaxinawa, pelo menos nas versões mais modernas (McCallum 1996; Lagrou 1998), a conjunção celeste une dois afins impossíveis, e não deixa de ser curioso que um grupo que parece fazer uma forte ênfase na endogamia tribal e na exogamia de metades, crie uma sociedade celeste onde estas desaparecem para cair nos braços do Inka. De qualquer forma tanto para os Kaxinawa quanto para os Yawanawa a dança e a ausência de reprodução caracterizam a sociedade celeste, os primeiros por fim casados com o Inka dançam *txidin*, os segundos, que já não precisarão das brincadeiras, dançarão, pela primeira vez em suas “vidas”, um mariri para seus consangüíneos próximos.

ALGUMAS CONCLUSÕES

Atualmente é difícil pesquisar o tema do ritual em sua face mais rica que é o da reunião intertribal porque sua execução, entre os grupos da área, começa a se constituir numa raridade.¹⁷⁶ É óbvio que a demarcação das áreas indígenas e os aldeamentos mais ou menos estáveis junto com o final das guerras que fazem dispensáveis as alianças e o novo contexto de inserção na sociedade nacional têm influenciado para sua ancilose. Mas nem sempre essa situação produz o mesmo efeito, parece ser que entre os Kaxinawa por exemplo, o crescimento das aldeias estáveis e o incremento demográfico tiveram conseqüências positivas na realização ritual, o que não é de estranhar se pensamos nas características que suas relações rituais expressam como veremos em seguida.

Os Yawanawa são um grupo que no momento presente tem um projeto de constituição étnica bastante forte motivado em grande parte pelas intenções de seus novos líderes, alguns deles criados na cidade. No começo dos anos noventa várias famílias que se encontravam espalhadas foram convocadas para formar uma autêntica aldeia e o mariri e o cipó, coincidindo com a expulsão dos missionários, foram resgatados do esquecimento e reivindicados como marcas fortes de seu projeto. Por esse motivo tive acesso direto a algumas seqüências menores que compoariam o *uma aki*.

O que vimos quando comecei a tomar nota das genealogias foi que os nomes dos grupos dos que as pessoas reclamavam sua ascendência eram diversos. Algumas famílias completas eram por parte de pai e mãe Sainawa ou Rununawa, outras inteiramente Shawanawa (Arara), alguns indivíduos eram por parte de pai Ushunawa como o velho Raimundo Luiz e por parte de mãe Yawanawa sem que uma filiação determinada predominasse, outros por parte de pai Yawanawa e de mãe Sainawa... obviamente todos se consideram Yawanawa ainda que sua procedência fosse completamente forânea.

Vimos no segundo capítulo que as formas em que essas pessoas alcançaram o Gregório foram múltiplas, eu tentei enfatizar o que me parecia a parte complementária do ritual no que tange ao campo das relações intergrupais e as conseqüências dessa dinâmica. Enfim, tratava-se de examinar por que diferentes grupos apareciam no ritual, ou dito de

¹⁷⁶ O último *uma aki* me contaram que aconteceu cinco anos antes de minha chegada ao campo, feito em Nova Esperança com os Katukina, e enquanto eu estive no mês de agosto se rumorejou a possibilidade de fazer outro convidando vários grupos e que provavelmente teria por motivo as articulações políticas prévias as eleições de outubro. Finalmente se valorizaram negativamente as dificuldades de tal convocatória e umas trinta pessoas aceitaram o convite dos Shanênawa (Feijó) em cuja aldeia vários grupos Kaxinawa e lideranças políticas se reuniram também. A festa teve no futebol e no forro seus pontos focais.

outra forma, por que o ritual se representava para/com os outros. Vimos rápido que estes outros podiam ser os de dentro ou os de fora das fronteiras grupais, os de dentro, não podia ser de outra forma, os primos cruzados; os de fora, qualquer um que entrasse o faria nessa posição.

Na guerra seguia-se o movimento¹⁷⁷ inverso, nem se ia fora para entrar e trocar – como os visitantes no mariri – nem se ficava para receber e trocar – os anfitriões. Se saía para roubar, se raptavam sobretudo mulheres e eventualmente cativos jovens, o canto de guerra que vimos no capítulo quatro falava claro:

“(...) As mulheres bonitas nós vamos buscar, nós vamos todos pintados, elas vão fazer a gente o marido delas, vocês também vem pegar, nós temos muitas mulheres, se vocês vierem, só vão pegar as velhas”.

Aliança trapaceada, negação da reciprocidade, esterilidade em troca de fecundidade, mas o cativo entra como *awi* (esposa) ou *vene* (marido), termos que se referem a categoria de primos, os casáveis, e apaga sua condição de escravo com rapidez coerentemente com uma abundância de alteridade que de conservar-se como tal poderia se fazer indigesta.

Se os Yawanawa sabem perfeitamente das ambigüidades da aliança, essa lançadeira onde o tecido social se cria e se adensa, é lógico que o além reclame para si a resolução dessa problemática e é nesse sentido que a escatologia é uma reflexão e não um reflexo.

No capítulo sexto já vimos que o ritual é também um bom momento para a traição, não nos deveria surpreender muito, porque não são as figuras de choque, o primo cruzado no caso dos mariris intergrupais ou o aliado nos intergrupais¹⁷⁸, um dos principais cerne da ambivalência que rodeia a qualidade do sociável? Não por casualidade a palavra *txai* (primo cruzado desde um ego masculino) significa também “longe”, e já vimos dos perigos da exterioridade e das linhas de ruptura quando os conflitos afloram.

Mas por que dançando mariri precisamente? As danças celestes, as narrativas se encarregam de enfatizá-lo, são feitas para os parentes, não mais para os primos ou para pessoas de outras tribos pois no céu cada grupo tem sua aldeia, seu espaço independente,

¹⁷⁷ As analogias do tipo: o que entra, o que sai, incorporação, longe, perto... não são só artifícios explicativos do antropólogo, correspondem a termos nativos e nos dão pistas para a interpretação.

¹⁷⁸ É claro que pessoas de outros grupos podem ser primos também através das alianças prévias.

são oferecidas de pais para filhos, entre irmãos. É significativo que o morto no *yama vai*, quando chega o momento final de sua inclusão na nova forma de existência, pergunte por sua mulher e seus filhos, não representa essa passagem uma forma de eleição? Ele é obrigado a esquecer.

Sem dúvida o campo da guerra e dos rituais intertribais abonam os estudos que visam elucidar o significado que um determinado grupo tem da alteridade e da sociologia de suas relações.

Não deixa de ser curioso que aqueles grupos Pano como os Kaxinawa por exemplo, que possuem uma demarcação étnica mais forte, desenhando uma imagem próxima do que usualmente poderíamos conceber como tribo: "*grupo étnico unido pela língua, costumes e tradições que habitam um território comum sob o mando de um ou mais chefes*" (Lacerda 1998), manifestem em seus rituais o fenômeno simétrico e inverso do que o *uma aki* seria para os Yawanawa. Se para estes o outro vem de fora para adentro através da aliança, que se encena de diferentes formas na partilha ritual: comensalidade, brincadeiras, troca de mulheres... os Kaxinawa no seu Kachanawa¹⁷⁹ encenam um eu – uma das metades – que sai para fora representando o inimigo (Deshayes e Keifenheim 1994:224-226).

Parece, no primeiro caso, que a alteridade se dilui na introdução centrífuga do alheio. Já para os Kaxinawa esta, sem deixar de ser necessária - por inevitável num mundo relacional, se coagula no interior do próprio grupo, que fechado sobre si, toma o eu como outro arrojando-o para o exterior e tornando-o, portanto, inimigo. Seu fechamento para o exterior, se pensarmos por exemplo na quase total ausência de casamentos inter-tribais, tem no ritual a contemplação de uma parte do eu como outro, onde o que se comemora de certa forma é a fixação de formas interiores; em dito ritual tudo fica dentro, pois não se sai para buscá-lo, ou, digamos de outra forma, o de fora já estava dentro enquanto entre os Yawanawa é o exterior que entra, já que é outro grupo o que participa do rito.

No primeiro caso o primo cruzado se faria de inimigo no segundo o inimigo se faria de primo cruzado, mas entenda-se que se os dois podem conceber estas figuras de formas muito similares, é o jogo ritual o que faz mudar suas posições: lá onde o outro entra o faz como primo; lá onde o primo sai o faz como inimigo. É no ponto de partida de seus movimentos onde a distância máxima se estabelece, mas só como ponto de partida, pois seguindo suas trajetórias chegará um momento onde estas se encontram assumindo as características do ponto de partida oposto; dessa forma o de fora entra e o de dentro sai.

¹⁷⁹ Para uma análise aprofundada deste ritual Kaxinawa consultar (Lagrou 1998). Parece que no ritual Kaxinawa às vezes também participam outras aldeias mas sempre de grupos Kaxinawa.

De uma perspectiva sociológica o ritual não se afasta muito da dinâmica cotidiana, os Kaxinawa que por seu sistema de metades estão sempre saindo, os Yawanawa que por suas relações inter-grupais e dinâmica interna estão sempre incorporando.

Mas o *uma aki* possui também sua representação guerreira onde se “mostra a taboca” (*paka ismana*), ainda que as armas mirins utilizadas sejam de malva. É uma seqüência de difícil interpretação. Que um dos objetivos das expedições guerreiras é a obtenção de mulheres se delinea bem aqui, em vista de que estas permanecem escondidas atrás dos homens que lhes servem de escudo. Mas a diferença das guerras reais, o papel de atacante e atacado não é unívoco, quer dizer, os dois grupos se alternam em sua função de agressor e agredido. Mais uma manifestação de reciprocidade. É justo após esta encenação guerreira que os grupos se dissolvem em dois novos blocos, desta vez regidos pelo gênero e que o lançamento de lanças de homens a homens se transforma em vômito de homens a mulheres. Da guerra passa-se à festa.

Townsley (1994) descreve brevemente para os Yaminawa, que idealmente, e seguindo a divisão de sua sociedade em um sistema de metades, a comunidade possuía duas malocas politicamente autônomas cada uma associada a uma metade, sem um chefe que exercesse autoridade sobre as duas como unidade, os laços entre ditas malocas se reforçavam num contexto cerimonial formalizado. A noção central do ritual seria o intercâmbio entre as metades. O autor não dá muitos dados sobre como a festa aconteceria, além das caçadas prévias dos anfitriões e a representação de danças num contexto festivo onde todos assistiriam enfeitados e com os desenhos correspondentes a cada metade. Sem aprofundar Townsley sinala que outras malocas poderiam participar também.

A marca fundamental do ritual que analisamos é sem dúvida o fato de reunir vários grupos diferentes e de tomar sua forma através da uma oposição entre sexos. Mas esta oposição é de certa forma enganosa, me explico, dita confrontação poderia nos levar a perguntar, por exemplo, se não seria o ritual uma metáfora da guerra, já que como vimos nos primeiros capítulos esta não só visa a destruição do outro senão também sua incorporação que é simultaneamente uma de suas causas e conseqüências principais; não é este também um dos objetivos do *uma aki*? Poderíamos concluir que entre o ritual e a guerra existe uma analogia formal, as duas se baseariam na oposição, e uma analogia em seus objetivos, os dois funcionariam como máquinas de incorporação.

Mas todos os argumentos que vimos tratando até aqui invertem realmente esta conclusão porque de um modo geral, pelo menos teoricamente, é com aqueles com os que faço a guerra com os que não faço o ritual. Poderia-se acudir ao contexto para rebater o

argumento anterior pois, o ritual, uma guerra onde não há vencedores nem vencidos e onde a base da relação se fundamenta na troca imediata não é realmente uma guerra como é entendida pelos Yawanawa e como eu dei conta dela. Porém fica sem responder por que se opõem os gêneros no mariri.

A meu ver o enfrentamento de homens e mulheres não só não manifesta uma relação de guerra senão que tem por objetivo neutralizar tal possibilidade em vista que a divisão por sexos dissolve a oposição por grupos. Se isto fosse pouco contundente existe outra oposição, desta vez cruzada, que evita a possibilidade endogâmica do jogo, ou seja, que homens Yawanawa brinquem com mulheres Yawanawa e que os homens dos outros grupos brinquem respectivamente com suas mulheres. É norma que os homens anfitriões enfrentem no jogo e nas diferentes ações do rito as mulheres visitantes e que as mulheres anfitriãs enfrentem os homens de fora.

Tratamos no segundo capítulo no qual analisamos um canto de guerra, que a violência exterior é prefigurada e executada como uma aliança trapaceada, realmente então uma não-aliança, pois se o nexos existe: a mulher raptada ou o cativo em geral, os termos se esquecem.

Se a guerra gera alguma aliança esta é em todo caso uma aliança diferida. O rapto continua a ser uma negação manifesta da intenção recíproca que alcança no ritual sua exaltação máxima, pois há vários impedimentos a salvar que a forma ritual tenta resolver promovendo os meios, base de sua dissolução.

É também através do potencial organizativo do humor que se alcança este objetivo, da mesma forma que nas festas intra-tribais ele permite salvar a distância que separa os primos. Sem dúvida a jocosidade cria a ambiência que permite uma reorganização das relações sociais. Dissolver essa distância significa criar o marco propício para uma nova ação. A jocosidade desestrutura para estruturar, por meio de sua ação cria uma espécie de curto-circuito que permite a manifestação de uma tendência dada, exibida agora através de uma nova forma.

Já vimos no caso das brincadeiras que implicavam a transformação em animais, se assume suas características o que supõe o exercício de atividades concretas que contribuem para salvar distâncias sociais. A brincadeira é uma ponte de entrada, que facilita a incorporação do outro, em vista de que há uma distância a ser salva, mais manifesta sem dúvida nos encontros inter-grupais, onde o humor se exacerba, do que nas festas intragrupo, onde ele é mais comedido.

Os jogos não precisam de juiz porque não há dúvidas a resolver, o rito propõe um caminho sem equívocos onde tudo aparece subsumido à brincadeira: “lutar contra” e “lutar com” acaba sendo a mesma coisa.

EPÍLOGO- O MARIRI HOJE

O conhecedor dos rituais apresenta-se habitualmente como o que sabe cantar e brincar, conhece muitas cantigas diferentes “*sem se repetir pode cantar durante dias*” e tem habilidade para o humor, faz rir com seus gestos, movimentos... “*sabe brincar de todo jeito*”. Ele seria uma espécie de condutor e animador da festa. Um dos últimos foi o finado Joaquim que curiosamente especializou-se no *saiti* após não ter conseguido curar sua mãe de uma grave doença. Ele rezou e não obteve resultados apesar de seus esforços. Depois do trágico fato duvidou de sua capacidade para conseguir sucesso em outros casos, decidindo-se então pelo mariri, aprender as cantigas e ser um especialista da festa.

Hoje não existem pessoas especialmente dotadas para brincar desse jeito, as ações se inserem melhor dentro de jogos e brincadeiras concretas do que em improvisações ou capacidades individuais. Apenas Valdemar¹⁸⁰ parece assumir o papel de brincalhão. Ele só passou um mês em Nova Esperança, desde que nós chegamos, indo depois até a aldeia Shanênawa de Feijó onde tem um irmão morando. Em um mariri tomou a iniciativa e começou a “brincar de macaco” imitando seus movimentos, com os braços esticados e um pouco caídos e seu corpo meio rígido enquanto ia movendo os pés em rápidos movimentos laterais, sendo recebido com grande zombaria por toda a platéia.

Não foi no caso de Joaquim a única vez que o xamanismo e estes rituais e festividades públicas pareceram se opor; quando eu perguntava no começo se o mariri relacionava-se com algo além do propriamente festivo, com as rezas, os mitos... a resposta era sistematicamente a mesma: “*O mariri não tem nada demais não, é só festa, só festa mesmo*”.

Um comentário me tinha posto sobre uma falsa pista. Já antes de chegar ao campo e quando tentava fazer contato de Florianópolis com os Yawanawa, um jovem do grupo que mora na cidade de Rio Branco e trabalha numa ONG, me descrevera um mariri sob os parâmetros de uma típica *festa sagrada*.

Os mais jovens e concretamente aqueles que mantêm uma relação estreita com a “disciplina colonial”¹⁸¹: indigenistas, novos missionários, antropólogos - que como eu quando recém chegado ao campo fiz aquela pergunta ingênua, incorporaram através destes

¹⁸⁰ Valdemar é uma personagem ambivalente em vários aspectos. Ele não é levado a sério por ninguém ainda que é um contador de histórias consumado e o vi rezar junto com seu pai adotivo Vicente. Segundo parece, ele teria uma especial tendência à mentira e à brincadeira.

¹⁸¹ Tomo a expressão de Calavia (1999:15).

vários outros, e na sua própria reflexão ante os novos acontecimentos, tudo um dispositivo simbólico. Se o mariri fosse só divertimento como ia interessar a esses conspícuos buscadores de significados?

O mariri e o cipó são duas senhas de indianidade recuperadas, e não por casualidade, após a expulsão dos missionários da aldeia Yawanawa, coincidindo com a reivindicação da terra indígena e sua demarcação. Os missionários insistiam em afirmar que o mariri e o cipó encarnavam o satanás.

Contudo nem toda a repressão foi uniforme, enquanto a religião protestante impunha uma severa censura às personificações do diabo associado ao consumo do cipó e o mariri, alguns seringueiros e brancos da região participavam ativamente das festas e do cipó, porém raramente tomavam caiçuma. Enquanto estes últimos zombaram e criticaram sempre o fato dos índios falarem sua própria língua, que eles obviamente não entendiam, os missionários empreenderam um processo de aprendizagem e alfabetização que fez com que alguns índios conseguissem aprender a ler e escrever em sua língua – além de em português.

Coincidentemente com esta expulsão e já previamente, “novos” brancos entraram em cena: indigenistas, antropólogos, representantes de empresas privadas vinculadas aos valores do ecologicamente correto... que em muitas ocasiões, sobretudo os primeiros, realizaram uma autêntica função educativa, em prol do tradicionalismo. Eles, além das terras, demarcaram também um novo espaço simbólico, novos marcos conceituais. Não se recuperou o que já havia, entre outras coisas porque o contexto sociológico é agora bem diferente: os índios falam já de índios, indígenas e indigenismos, as guerras tradicionais não mais acontecem... Novos espaços de interação foram criados e novos agentes apareceram através dos quais os ritos se retomariam, agora de um outro jeito.

Poderia-se afirmar que vários rituais convivem no mariri Yawanawa, e com eles, ou devido a isto, diferentes formas de vivenciá-los, só divertimento ou algo mais é apenas uma questão de referentes. O mariri como acontecimento é interpretado pelos seus próprios atores de formas diversas, porém o fato em si, ainda que singular, não é uma matéria bruta, algo que esteja à margem do sistema cultural; um sistema prévio possibilita a visão e propõe ou se insere dentro do que poderíamos chamar uma “intenção interpretativa”¹⁸².

¹⁸² Refiro-me ao peso que os sistemas simbólicos têm na análise dos acontecimentos e em suas interpretações; dois sistemas simbólicos diferentes confrontados com um mesmo acontecimento – que portanto deixaria de sê-lo – seria interpretado de formas diversas e habitualmente coerentemente com seus esquemas de partida; é esta lógica que define o que chamo intenção.

A abertura do significante permite diferentes interpretações, diversas topologias do simbólico permitem diversos significados rituais.

Só festa ou “correntes energéticas” extra ou para-humanas, sagradas em definitiva, compartilham o mesmo espaço, o rito se constitui numa geografia de persistência - dele se parte - e de inovação - a ele se incorpora.

Nem todos os rituais devem obedecer ao domínio da invariabilidade, nem estruturalmente, pois existem ações rituais que não seguem períodos temporais marcados, introdução ou supressão de seqüências, de canções, objetos...; nem como componentes de uma história que os engloba mudando assim o representado.

O belo artigo de Howard sobre as festas *Pawana* dos Waiwai mostra bem essa variação, para começar pela própria palavra que entre outros grupos Caribe significa “parceiro comercial” e entre os Waiwai quer dizer “visitante” ou “farsa”, em referência à festa que encena a entrada na aldeia de visitantes caracterizados de forma cômica como índios “selvagens” que precisam ser socializados, “Waiwaizados” (1993:238-241). Pode ser que os Waiwai possuíssem antigamente, quando as relações intertribais eram mais dinâmicas, o termo com o mesmo significado que o resto de grupos Caribe. Agora que os visitantes são encenados por membros do próprio grupo este se mostra como um ser que precisa ser “educado”. Precisaria ser educado antes também?.

O caso dos Waiwai é especialmente significativo no que tange às diferentes vivências e interpretações dos rituais, já que como grupo são um composto de várias procedências e diferentes graus do que a autora chama Waiwaização: a aquisição plena da identidade Waiwai. Sendo assim e participando do ritual várias destas pessoas, não existirão diversas visões do ritual?.

A tradição trabalha na história, se faz nela até sem querer, enfrenta-se com uma matéria prima mutável, onde o acontecimento não é dissociável do sistema que o engole. Isto nos leva a uma encruzilhada clássica da antropologia, aquela da diferenciação Levi-Straussiana, tão mal entendida por alguns de seus comentaristas, entre sociedades frias e

A “posição do fato”, ao ter de se buscar um lugar para sua explicação ou interpretação, mexe com toda a lógica do sistema. Assim, Mary Douglas no capítulo que dedica às abominações do Levítico analisa a posição que poderia ocupar um determinado animal em função da estrutura total do pensamento (1991:42). Dita posição não depende tanto de características intrínsecas dos animais quanto da interpretação que se fazem destas de um esquema simbólico abrangente que situa as coisas e as classifica, por exemplo, como as que contaminam ou não contaminam. De certa forma são as características do sistema que dão um sentido concreto ao ato de comer.

Mas os critérios de classificação variam segundo os sistemas simbólicos que operam a interpretação dos fatos, uma vez desvendados aqueles seria possível prever a situação, por exemplo, de um determinado animal como comestível ou não, acedendo assim ao sesgo ou intenção do sistema que determina sua posição.

quentes (1964:339-354). As primeiras, aquelas que refletem no seu discurso e no seu pensamento a anulação dos efeitos dos fatores históricos, tentando anular a influência da sucessão temporal como instrumento de mudança; obviamente só parcialmente o conseguem.

As segundas, as que possuem a temporalidade, e uma determinada relação com esta, como legitimação do próprio ser, refletindo-se em seu discurso e em seu pensamento.

A divisão é muito geral, também não pretende classificar as sociedades exaustivamente, só sublinhar os pontos mais distantes de uma cadeia, nem sequer sustenta que o funcionamento real das sociedades consiga manter-se dentro do campo de ação de um só destes pólos. Se assim se representam, e alguma conformidade a isto deve haver, o grau de ajustamento é variável e dá lugar a uma classificação que tendo como ponto de referência as mesmas variáveis multiplicaria os pontos intermediários.

Mas não devemos pensar que é da natureza das sociedades indígenas serem frias, da mesma forma que não é da natureza das sociedades “civilizadas” serem quentes; é a inserção em dinâmicas marcadas pela historicidade, e o lugar que esta ocupa no pensamento dos homens o que faz que uma sociedade possa se definir como fria ou quente;

Viveiros de Castro e Carneiro da Cunha (1985) em seu artigo sobre a vingança e temporalidade entre os Tupinambá mostram-nos como a temporalidade é introduzida no sistema através da dinâmica guerreira, os autores identificam bem a problemática ao afirmarem que esta atividade não é uma luta contra o devir, um mecanismo defensivo contra a corrosão do tempo, uma auto-afirmação da identidade, e sim o contrário, é uma *máquina de tempo*. Mas o cerne da questão é se a equação temporalidade = historicidade é correta, ou seja, são equiparáveis tempo e história?. Talvez o problema venha da comparação de diversas formas de historicidade, heterogêneas entre si.

Retomo esta distinção, que pertence a um debate bem maior do que eu possa dar conta, porque mexe diretamente com uma novidade de nosso século para os Yawanawa: a inserção em uma “nova” história, a das sociedades nacionais que no começo os envolviam e das que agora participam cada vez mais plenamente. Nas últimas décadas, um convívio mais acentuado e diferente: dos caucheiros peruanos, padrões seringalistas e padres católicos que visitavam rapidamente as áreas para as desobrigas, passou-se à chegada dos funcionários do governo, indigenistas, antropólogos, missionários protestantes com sedes permanentes nas aldeias ou intermediários das empresas privadas.

Com o trabalho da seringa começaram às viagens as cidades próximas; deslocavam-se mais para comprar que para vender, pois existia o monopólio da borracha

que os padrões eram detentores, para receber atendimento médico... Com o decorrer dos anos as visitas fizeram-se mais comuns, melhoraram as vias de comunicação, os meios de transporte, uma viagem que demorava quatro dias no rio, hoje com motor dura apenas horas, as pistas de pouso abertas no meio da floresta abreviam ainda mais trajetos enormes se feitos à pé, e o que é mais importante que a existência destas tecnologias, o acesso que os índios agora têm a elas. Durante os seis meses que estive no Gregório uns oito vôos foram aproveitados conseguindo carona nos retornos ou preenchendo as vagas restantes que o avião podia suportar, a comunidade possui vários motores para as embarcações e projeta, no futuro, comprar um carro através de sua associação e os ingressos que recebe dos projetos nos que trabalham.

Mas estas não são as únicas mudanças, as coisas que fazer na cidade também se alteraram, continuam as visitas aos postos de saúde, às feiras... mas agora os índios já votam, já cobram pensões e participam de numerosos convites comemorativos, formam associações pan-indígenas¹⁸³ com sede nas cidades e representantes permanentes nelas, reuniões de negócios...

Sem dúvida as sociedades frias aqueceram-se muito, como reconhecia Lévi-Strauss num artigo recente: "*As sociedades indígenas da América hoje vem-se arrastadas pela história*" (1998:108). Não é que antes não tivessem história, senão que sustentava-se em outras bases, se a concebia e recebia de forma diferente, agora a história se busca, se assume, se recupera, se escreve! O mariri hoje pois, se insere neste contexto de mudança.

Brincando

O fato de brincar é inevitavelmente, nestes casos, associado ao humor, saber brincar é pois, saber fazer rir. A imitação¹⁸⁴ verosímil dos animais, de seus movimentos, sons, gestos típicos... é garantia de sucesso, a desordem e o excesso no seu sentido mais amplo, são também inerentes a estes rituais. Algumas brincadeiras se encarregam de materializá-lo muito bem, a de macaco, por exemplo, que como vimos consiste em entrar nas casas derrubando o que se encontre, roubando bananas, desarrumando e quebrando o que achar em frente.

¹⁸³ Quando deixei a área se falava da possibilidade de uma reunião com nações indígenas norte-americanas e canadenses e quiçá a criação de algum tipo de associação.

¹⁸⁴ O velho Raimundo, sempre imaginativo, me contava o quão surpreso ficou a primeira vez que, numa visita à cidade, assistiu a uma representação teatral na que os atores imitavam animais e lembrou do mariri.

Isto contrasta com um dos últimos mariris que assisti, em que o velho Raimundo, que durante anos tinha abandonado sua participação, decidiu promover um levando grande parte de seus achegados para a sede, Nova Esperança. Duas filhas dele que moram na cidade tinham chegado à aldeia para passar uma semana. Uma vive em Tarauacá, seu esposo é dentista filho de um branco que mora com o grupo desde há mais de cinquenta anos; a outra, mora em Rio Branco e forma parte do movimento indigenista feminista da UNI, esta última estava há sete anos sem visitar o Gregório e fazia campanha para a eleição de um índio Apurinã – marido ou ex-marido dela, não sei bem - para as eleições de outubro. Além delas estava também a representante de uma empresa com a qual os Yawanawa tem um projeto relacionado com a produção de urucum, corante natural utilizado em cosméticos e produtos de alimentação. No dia anterior Raimundo que fez de professor, improvisou, já na entrada da noite, um pequeno ensaio cantando algumas canções e ensinando os movimentos de algumas danças para suas filhas.

Na hora desse mariri Raimundo tomou a iniciativa de organizá-lo de uma forma muito evidente, o líder se achava reunido um pouco longe com alguns homens discutindo sobre assuntos que afetavam a comunidade, e as brincadeiras e as danças depois, começaram sem ele, somente bem na entrada a noite uniu-se para brincar e aproximadamente uma hora mais tarde finalizou o mariri. Raimundo preocupou-se com que o círculo formado pelos participantes fosse regular, as pessoas deviam mover-se com harmonia, por momentos cantou algumas canções que só uns poucos conheciam, com a conseqüente frustração dos demais participantes que só podiam acompanhar o movimento, e prolongou-se mais do habitual num tipo de dança que consiste no enfrentamento de homens e mulheres, e nesse sentido sim, um certo delírio tomou os participantes.

Parece-me difícil conceber este tipo de ritual, associado ao cipó, à caiçuma azeda, ao vômito, à jogos na lama, à manifestação pública de atitudes que mais tem a ver com o privado - jogos com muito contato físico entre homens e mulheres, e a exacerbação deste do que com uma ordem performática que insista na correção das formas, no controle dos movimentos, na contenção... Contudo não deixa de ser significativo esse cuidado em converter uma “simples” festa em rito, num rito determinado. Um comportamento de formas pouco ortodoxas que passa a ter preocupação pelas formas de comportamento.

O mariri é hoje em dia uma carta de apresentação, uma festa de boas-vindas, em certo sentido algo para oferecer aos brancos – não só - que visitam a área e ficam os dias suficientes para a sua elaboração. O chapéu de palha, construção onde se realizam a maioria das festas, é já um emblema da aldeia. Não é uma construção propriamente

tradicional dos Yawanawa, o mariri antigamente se celebrava no terreiro sem construção que o abrigasse, se adotou a imitação de uma “taba” exposta na ECO-Rio. Sua arquitetura é discordante de qualquer casa da aldeia ou das proximidades, tem uma armação octogonal e um grande teto de palha cônico sustentado por troncos de madeira não muito grossos, sem paredes mas com bancos corridos que deixam só um lado aberto. É uma idéia dos jovens líderes que visa “arquiteturar” uma festa solta demais. Parece-me que não só o chapéu de palha abriga a festa como lhe dá um caráter determinado. Deve existir ordem, beleza estética, unidade de voz... Vale dizer que as crianças que andam nuas numa idade já avançada são chamadas por todos de xingu. Conhecerão também os Yawanawa os grandes rituais xinguanos?

É obvio que no *saiti*, antes e agora, existem uma série de movimentos pautados, pautados porque são esses e não outros: uns se adequam e outros não. A quantidade de força e os métodos mediante os quais esta é aplicada, tanto por homens como por mulheres, e fundamentalmente a relação de força entre estes, seguem protótipos, se bem sempre existe improvisação que não foi muito bem recebida nos jogos de mamão que Raimundo organizou na tarde antes das danças. Tentava sem conseguí-lo corrigir os participantes, alguns desconheciam os movimentos adequados, ele tentava restringir demais, tirou João Gaspar, índio de ascendência Katukina, no meio do terreiro para que todos vissem como é que se brinca: “*porque os Katukina sim que sabem brincar!*”, falou já um pouco cismado. No final como deve ser nestas brincadeiras tudo acabou em desordem.

Organizar um mariri é também uma questão de prestígio, não é qualquer um que pode mobilizar uma quantidade de gente suficiente para sua execução, a seqüência em que a improvisação e a desmesura surgiu com mais força, foi a dança que opunha homens e mulheres e na qual as pessoas foram aderindo-se aos poucos, Raimundo consciente de seu êxito prolongou o fato e os brancos participantes e as visitas da cidade passaram a ocupar um lugar secundário.

Em claro contraste com a organização destas brincadeiras, a festa feita tendo com motivo a visita de uma comissão da FUNAI nos últimos dias de maio, teve um certo grau de censura, desta vez no sentido inverso ao anterior. No momento apoteótico em que a dança estava “desordenando-se” demais e os mais jovens impunham um ritmo vertiginoso à diversão, o líder, falou que era bom não se exceder muito. Poucos minutos depois o mariri dissolveu-se. Uma mistura entre o pudor e a correição, em vista dos presentes:

representante da Procuradoria da República e mulheres brancas pouco habituadas à vida na floresta entre outros, desenhavam a linha que era melhor não ultrapassar.

O mariri converteu-se numa bandeira da indianidade, tanto é assim que numa recente visita - abril 1999 - que vários membros do grupo foram ao Rio de Janeiro, convidados para fazer artesanatos por motivo de alguma comemoração, um deles que é evangélico com uma casa de culto na aldeia, sentiu uma enorme vergonha ao ser convidado para cantar e perceber que não sabia (nem todos cantam nas festas). Quando nota-se quais são as coisas que os outros valorizam, passa-se a ser através do outro.

Voltou para a aldeia decidido a não perder tempo e aprender o que tinha rejeitado pelas suas convicções religiosas - lembro de uma conversa que tive com ele quando descia o rio rumo à Cruzeiro do Sul e viajávamos em canoa, sobre as raízes malignas que as danças e brincar de baralho escondiam, algo a respeito da figura do diabo que em sonhos falava para ele enganar os demais, e sobre o mal intrínseco das danças. É bom notar que é uma pessoa bem relacionada com sua família, e em geral com toda a comunidade, que assiste aos mariris sem tomar parte ativa neles, e que suas filhas e mãe - que por certo, é uma das melhores cantoras - participam deles com regularidade, sem que eu percebesse censura alguma.

Estas diferentes visões, aquela do caboclo censurado e com necessidade de ser domesticado, e esta do índio como reduto do que se deve conservar, influem diretamente nas práticas indígenas, no mariri concretamente

É de se destacar que a experiência ritual é múltipla já não só porque esta é vivida de forma particular pelos indivíduos, obviamente, mas porque num grupo como os atuais Yawanawa, convivem diversas disposições simbólicas, prontas para se apropriarem de uma significação ausente em aqueles significantes que são as ações rituais do mariri.

Muitos chamariam estas mudanças de aculturação, perda cultural, falta de autenticidade ou coisas do estilo. O tema não é simples, problemas teóricos e éticos – até estéticos estaríamos tentados em dizer – se misturam, porque se é inegável que “contatos” e transformações culturais já existiram muito antes do século XV, também é inegável que as forças de choque mudaram com a chegada do homem branco com conseqüências várias, e que o que está em jogo, a meu entender, é a própria definição do termo cultura e uma avaliação concreta do mesmo. Lembremos a clássica definição de Tylor:

“Tomada em su amplio sentido etnográfico, cultura ou civilización es ese todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral,

la lei, la costumbre, y todas las demás capacidades y hábitos adquiridos por el hombre como miembro de la sociedad” (Tylor cit. em Malefijt 1983: 125)

Que a definição, elaborada no século XIX, está cheia de méritos é algo que a poucos se lhe escapa, ela introduz a noção de aprendizagem extra-somático contrapondo-se na época às interpretações degenerescentes e aos inatismos racistas. O homem como membro da sociedade é extraído do buraco negro de uma natureza “pré-definida”. Contudo, a enunciação Tyloriana esbarra ao conformar a cultura como um todo construído, “*todo complejo*”, mas afinal de contas uma construção rígida, descritível e enumerável se nos tomássemos a moléstia de recolher e classificar as crenças, os costumes... de uma sociedade, com possibilidades de ser descomposto em itens concretos: um projeto museológico.

De certa forma a definição Tyloriana implica um corte sincrônico dado, pois senão teríamos duas culturas diferentes o que levaria a dissolução do sujeito de cultura: os Yawanawa de agora não seriam mais Yawanawa, ou por extensão, alguns índios não seriam mais índios, afirmação esta última usualmente escutada hoje em dia por aqueles que consideram que o sujeito é definido pelo seu estoque (seja de crenças, tradições...), como variável dependente dele, e não pela sua capacidade de produção. Observe que esta visão para ser coerente deve partir de um ponto zero, exponente autêntico e puro a partir do qual só se pode perder e que, obviamente, esse ponto zero fala mais de nós – daqueles que escrevem a história – do que dos próprios agentes, pois somos nós que construímos esses tipos ideais, e não é gratuito que partindo desse começo seja muito mais fácil perder que ganhar, já que um conceito de cultura como “estoque ideal” promove essa opinião, sobretudo no referente às ditas sociedades sem história, edificadas como reduto invertido de uma imagem especular.

Se notará que uma noção de cultura que a enfatize como um sistema de crenças, operativa a determinados níveis, carece da maleabilidade necessária e da fluidez que, por exemplo, caracteriza as denominadas situações de contato, das que estamos a tratar. É claro que os costumes, crenças... que possuem num momento dado é uma parte importante do que estamos a chamar de cultura, mas não é menos claro que a combinação de tudo isso gera um determinado sistema de disposições que se efetiva no acontecimento, que não é fechado, que está continuamente se adaptando, transformando e renovando e que olha a frente tanto quanto para trás. Não só suporta más também promove o convívio do

tradicional e do novo pois é o desígnio de todo sistema aberto. Neste sentido, puro ou impuro, autêntico ou aculturado, são falsos problemas, pois não há perda onde há algo, ainda que gostássemos que o que houvesse fosse outra coisa ou de outra forma.

Chegados a este ponto caberia se perguntar por que classificações do tipo sincrético, aculturado, índio puro... têm um sucesso tal que até aqueles que não querem utilizá-las acabam empregando-as, talvez seja mais fácil pensar – pelo menos para nós – uma realidade flutuante através de fragmentações deste tipo, o todo como uma soma de partes, as partes como puras ou impuras a partir de um ponto de pureza inicial, definido sobre colunas de ar para que não se as perceba, a cultura como um bem que se possui quase de forma física, a cultura passada pelos rituais, pelos objetos tradicionais – que outrora foram grandes inovações -, o contato representado como duas massas homogêneas perfeitamente delineáveis que vão ao encontro, que se friccionam, uma nau chocando contra outra, se hastilhando, ficando à deriva...

Tal visão manifesta sua incapacidade, quando atônita, assiste a “inconstância da alma indígena”¹⁸⁵ tão dada a incorporar no seu estoque elementos forâneos, a “perder” sem aparentes colapsos, ainda tratando-se de mercadorias prezadíssimas mas no final das contas substituíveis. É esta capacidade que permitiu e continua permitindo o estabelecimento dos canais de comunicação interculturais, e se bem os conteúdos mudam com rapidez, seria tomar o objeto pelo sujeito definir a cultura em função só dos conteúdos sem levar em conta que estes, aparecem num contínuo vir a ser e que dependem do sujeito que os pensa.

Nem todas as sociedades se concebem a si mesmas de forma similar e nem todas acham que isso que nós chamamos cultura seja a mesma coisa e, portanto, as relações que se mantêm com as tradições, crenças... próprias e alheias variam notavelmente. Como afirma Viveiros de Castro *é mais produtivo nos indagarmos sobre que condições facultam a certas culturas atribuir às “crenças” alheias um estatuto de complementaridade ou de alternatividade em relação às próprias “crenças”* (1992:33). É a própria forma da relação e não os conteúdos concretos o que exprime a correspondência ou sua impossibilidade.

¹⁸⁵ Tomo a expressão de Viveiros de Castro (1992).

APÊNDICE DE MITOS

Suvini (A geração das tribos)

No começo da geração não existia nada mas ao mesmo tempo já existiam as pessoas. Alguém falou para os outros que ia caçar, saiu para o meio da mata e encontrou um pé de bacuri, com uma fruta amarela bem gostosa.

Quando ele voltou avisou para os outros que tinha achado um pé de fruta que estava bem maduro e carregado e convidou todos para irem com ele.

Sairam para comer a fruta e todos subiram no pé dessa árvore. Estavam lá comendo quando veio uma anta que ficou debaixo olhando para cima. Todos estavam comendo essa fruta e aí a anta falou: “o quê é que vocês estão fazendo aí?” e eles responderam: “nós estamos comendo bacuri”. Aí o homem deu o outro nome da fruta: *awashuma sêkês* que é peito da anta, a qualidade que não tem espinho é *awashuma*. A anta ficou com raiva: “puxa! mas estão comendo o meu peito”. A anta não gostou e deu uma pesada no pé da árvore que espalhou as pessoas para todo canto. Uns foram dar num galho de samaúma.

Lá no galho de sumaúma havia muita gente, alguém falou: “e como é que nós vamos descer agora? nós não conseguiremos morar aqui, não vamos comer nada, não tem nada pra nós, como é que nós vamos descer?”. Então outro falou: “vamos todos a segurar na mão do outro, para nós rodearmos esta sumaúma para ver se conseguimos descer, senão vamos ficar aqui para sempre”. Então fizeram a roda, todos juntos de mãos dadas, e conseguiram descer. Como a sumaúma tinha a sapopema muito grande quando chegavam lá encima tinham que abrir mais, aí aqueles que não podiam mais abrir, soltavam as mãos dos outros. Ao fim conseguiram chegar até o chão que já era mais baixo e ficaram com muita raiva da anta que tinha feito essa ruindade com eles e pensaram: “vamos matar essa anta, porque foi ela que nos jogou lá encima dessa sumaúma”.

Nesse lugar tinha um velho, ele estava no cantinho dele fazendo suas coisas enquanto os outros brincavam, trabalhavam, eram muito alegres, viviam alegres mas esse velho não gostava de se misturar com os novos, ficava no cantinho dele. Esse velhinho tinha mulher, e esses novos pensaram: “esse velho não se mistura com nós, ele não gosta de estar no meio de nós, vamos tirar a mulher dele!”. Se reuniram em grupo e tomaram sua mulher mas ele nem ligou para isso.

Anoiteceu e quando já o dia vinha amanhecendo acordou, pegou suas flechinhas e colocou do lado da palha para ninguém perceber que ele ia armado, alguns ainda dormindo, outros acordando, se preparando, quando o velhinho saiu.

Chegou na encruzilhada do caminho e olhou, *Naihutsamuitaita* tinha passado para caçar, ele era de outra tribo de pessoas. Quando este vinha de volta da caçada, o velho se escondeu e assoprou, fez um assopro muito profundo, o que já vinha de volta escutou o outro assoprando e respondeu, antes do *Naihutsamuitaita* chegar e quando deu para avistar bem, soltou a flecha dele e matou-no. Pegou sua faca de taboca e rolou o pescoço, tirou o fato¹⁸⁶ e dentro do fato tinha o *rëku*.¹⁸⁷ Então o velho pensou: “bom, agora que tirei isso aqui, é com ele que eu vou andar, é com ele que eu vou saber das coisas que vão acontecer”.

Levou o *rëku* e a cabeça, retornou até a aldeia e jogando-a no meio do povo falou: “isso aqui nós chamamos nawa, mas não vocês matarem anta e dizer, ah! eu matei nawa, aí vocês fazem festa, alegria... vocês estão mentindo, eu é que sei matar nawa!, olha aí que eu trouxe a cabeça e trouxe o *rëku* para vocês verem”. Então ficaram todos com medo e deram a mulher dele de volta.

Esse velhinho deixou a cabeça do morto lá, e disse para outro : “vem olhar aqui e ver se você conhece, porque você é da idade dele”. Aí ele ficou em pé olhando a cabeça e falou assim: “mataram esse homem, agora vamos ver o que vai acontecer porque esse homem era uma pessoa muito perigosa ninguém nunca pôde matar ele”.

Ele o conheceu. Na época quando os dois eram crianças, tinham que tirar a casca e o miolo da malva que fica bem fofinho. Os dois brincando, acenderam aquele miolo de malva e o *Naihu* se queimou.

O velho que tinha matado *Naihu* deixou o *rëku* numa bolsa de palha e o pendurou na casa, na época todos moravam numa maloca grande.

Quando todos dormiam escutou um barulho dentro da bolsa lá cima, sem ninguém mexer, ninguém nem tocava nela, escutou uma zoada assim como se fosse um relógio dando corda, *tsëkërë, tsëkërë...* Ele foi olhar e lá estava o *rëku*, voltava de novo e escutava a mesma zoada, *tsëkërë, tsëkërë...* ia lá para olhar e nada. Na outra zoada quando ele foi lá

¹⁸⁶ O processo parece com o tratamento que se faz na caça quando se tiram os intestinos (fato) do animal para que não apodreça.

¹⁸⁷ O *rëku* seria o bezoar, termo que provêm da palavra persa *pādzāhr* (antídoto): “Concreção que pode ser encontrada no estômago ou nos intestinos do homem ou outros animais. Pode constituir-se de cabelo (tricobezoar), vegetais (titobezoar), cabelo e vegetais (tricotitobezoar) ou fragmentos de goma-laca. (Aurelio eletrônico).

de novo olhar, a primeira coisa que tinha dentro da bolsa sem ninguém mexer, sem ninguém colocar, era uma pena de *Isku* (Japu). Era feito um chapéu dessa pena, aí ficou lá, ele somente foi olhar quando fez essa zoada novamente, ele foi lá e tinha essa pena e dessa pena era um chapéu, de japu. Ele não tocou o chapéu.

Quando deitou-se de novo escutou outra vez a zoada. Quando foi lá e abriu, aquela bolsa tinha outra pena e essa pena era de *Shawa* (arara), muito linda, dessa pena surgiu outro chapéu, de arara.

Outra rodada de novo e o mesmo barulho, olhou de novo e tinha casca de cobra, dela era feito outro chapéu, *Runu maiti* (chapéu de cobra).

Outra rodada de novo com o mesmo barulho, foi olhar e tinha pelo de *Yawa* (queixada) dele também é feito um chapéu.

Voltou a olhar de novo e tinha couro de *kama*¹⁸⁸ (onça), feito o chapéu também, aí é *kamanawa* (gente da onça).

Deu outra rodada de novo e tinha outro chapéu, desta vez de *Shanë* (espécie de periquito azul). Com cada barulho só ia mudando as coisas que foram dando o símbolo da nação, *Shanë* é um pássaro bem azul.

Quando deu outro barulho de novo que ele foi olhar, aí era *paka* (taboca), feito com desenho, era feito o chapéu também, eles eram *Sainawahu*¹⁸⁹ (a gente que grita).

Com outra rodada de novo apareceu a pena de garça, uma pena muito albinha, dela feito um chapéu também que deu a nação dos *Ushunawahu* (gente da garça). O barulho acabou nessa pena de garça.

Quando acabou, aquela bolsa que estava pendurada lá encima ela mesma se quebrou, caiu, abriu, quando abriu, de cada chapéu foi saindo uma nação, primeiro a nação da pena do *Isku*. Saiu tanta gente, tanta gente, quando acabou aquela nação de *Iskunawa*,

¹⁸⁸ Curiosamente *kama* em Yawanawa significa cachorro e não onça que se fala *yumai*. Porém eles sabem, que *kama* em Katukina significa onça e que portanto os *Kamanawa* seriam a gente da onça. Angélica a *Tsahuihu* (esposa principal) do chefe Antônio Luiz era *Kamanawa*.

¹⁸⁹ A interpretação sobre este nome não é clara. No mito na língua se ouve *Pakanawa* que foram identificados com os *Sainawa* que aparecem em várias fontes indenticados como os *Yaminawa-Arara* do Bage, o grupo do conhecido líder Crispim que teve no passado relações fluidas com os Yawanawa. Atualmente um homem do Bage está casado com uma mulher Yawanawa e no último mês de minha estadia em campo estava morando com estes no Gregório. *Sainawa* é um nome interpretado de várias formas: *sai/gritar*, *-nawa/gente*, foi referido ao domínio que este grupo teria das festas desde sua origem pois já comentamos que *sai/gritar*, *-ti/* sufixo nominalizador significa festa, o que concorda com o fato de seu chapéu ser de taboca e belamente desenhado, um dos enfeites mais prestigiados na execução do mariri. Outra interpretação seria a de que o nome realmente significaria algo assim como escravo, “aqueles que são gritados”, respaldada por um segundo nome com que se conhece este grupo: *Hë txa* que significaria também escravo.

Poderia ser que este nome se incorporasse ao anterior e mudasse sua interpretação em função do forte sometimento que os *Sainawa* receberam dos brancos, fato citado pelos meus informantes e que recebe confirmação do relatório feito por Egon Heck membro do CIMI (1986).

saiu a nação de Shawanawa, aí foi gente mesmo, estava já todo feito mesmo, foi gente, gente como se fosse saindo de um buraco mesmo, saindo todo o mundo, até que saiu uma nação de cada símbolo.

Aquele velhinho que tinha pegado o *rëku* ficou no seu cantinho olhando, sem falar, em pé, viu tanta gente saindo de aquela bolsa que ficou com muito medo.

Quando terminaram de sair todos falaram: “Foi por causa de você que nós estamos hoje aqui, agora venha dizer para nós o que temos que fazer. Você é quem vai-nos explicar”. Ele nem sequer se mexeu, depois muito devagar falou para eles: “está bem se vocês acham que fui eu, que foi por causa de min que vocês se geraram e querem que eu explique para vocês o que têm que fazer, agora vamos sair cantando, todos com muita alegria vamos sair cantando”. Aí uma ave começou a cantar, o pico de brasa: hu, hu, hu...! todos os pássaros começaram a cantar. Esse pessoal tinha que sair cantando no caminho, muito longe, saiu cantando, falando, e enquanto estava acontecendo isso dava um estralo de trovejo muito forte e uma chuva muito teimosa, mas eles nem ligavam, quanto mais tróvejava mais eles cantavam.

Continuaram ainda fazendo suas festas, muito alegres, todos os que tinham-se gerado lá, muitas nações, muita gente, cada qual tinha as suas músicas, todos tocando as músicas.

Esse velho os acompanhou explicando para eles o que é que tinham que fazer. Esse velhinho sempre ficou comandando, todo aquele pessoal que tinha sido gerado não tinha nada que fazer, aí eles falaram para o velhinho: “agora que é que nós vamos fazer, que arma é que nós vamos arranjar, quais são as armas que nós vamos usar, agora você vai dar uma de suas armas para nós”. O velho então explicou para eles que armas iam usar. Ele foi ensinando para eles, eles foram pedindo e perguntaram: “e como é que nós vamos fazer flecha se não temos nada para cortar”. Não tinham terçado, nem faca, não tinham nada, só aqueles cachimbos de água, com aquele rabinho bem comprido, aquele serrote, com o *usku nuatxakaina* começaram fazer arma, aquela era a faca, o terçado deles. Assim conseguiram fazer a flecha.

Então voltaram a perguntar para o velho: “E agora com que é que nos vamos amarrar, e agora o que é que nós vamos colocar na flecha, pena de que?”. Todo o que iam pedindo o velho ia dando e dizendo como era para fazer: “não tem outra coisa, vamos pegar pena de urubu”. Conseguiram pegar pena de urubu e colocaram na flecha. Todos ficaram armados. Ele deu uma flecha de malva para eles e perguntaram: “o que é que nós vamos flechar?, tem um kururú lá atrás da casa, vamos flechar!”. O velho ensinou como se

flecha, quando tentaram a flecha nem se quer varou o *kururú*. “Poxa! mas esta flecha não está prestando, eu acho que não é isto aqui que ele utiliza, não e isto aqui não”.

Todos saíram verificando qual era a arma do velho, mexeram a palha todinha na maloca, até que um dele encontrou a flecha de taboca: “rapaz esta aqui que é a arma do velho, só que ele não fala para nós, vamos ver se é com isso aqui que ele mata coisas, que mata os animais, vamos experimentar naquele kururu de novo”. Flechou o kururu e varou. Aí disse: “agora nós vamos ter que roubar a flecha dele porque ele não quis dar para nós, vamos ter que roubar, com isso aqui é que ele mata as coisas”. Assim ficaram com as flechas de taboca.

Depois que pegaram as armas eles perguntaram novamente para o velho: “que é o que vamos ter que fazer de novo?”, e o velho disse: “vamos sair cantando ao redor da nossa maloca”. Começaram a cantar, ficaram alegres pela geração (*suvini*).

Quando terminou a festa viajaram muito, viajaram tanto que chegaram num lugar precioso que nós achamos hoje que é esse mar. Chegaram na beira desse rio, nós nunca conhecemos esse rio, tudo o mundo ficou calado, olhando, era tão grande que não conseguiam ver o outro lado do rio, “como é que este rio é tão grande que não conseguimos ver o outro lado, e agora?”. Decidiram acampar lá mesmo.

Na beira daquele rio conseguiram ver um jacaré muito grande, que atravessava de um lado ao outro. “Poxa, tanta gente, vocês querem atravessar, é do outro lado que querem ir? eu sou a ponte de vocês. Mas agora, para poderem atravessar, vocês têm que me alimentar muito, todos os animais eu quero comer. Somente tem uma coisa que vou pedir para vocês, que não me dêem jacaré pequeno”.

Então ficaram todos alegres e saíram caçando todos os bichos, e traziam e deixavam na boca dele. De madrugada esse jacaré começou a cantar. Todo o mundo ficava parado dando de comer e demorou muito tempo, todos os bichos já tinham acabado assim mataram um jacaré e deixaram lá para ele, quando fizeram isso ele se calou e já não cantou mais. Foram de novo e o jacaré estava lá e não quis comer. Levou dias para ele engolir esse jacaré, não queria não. Depois de seis dias ele comeu, não tinha outra coisa.

Quando eles estavam ainda acampados no mesmo lado, viram um pássaro e quase perto da beira não agüentou mais e caiu, o bicho comeu. Não demorou nada e lá se vem outro pássaro de novo. Os dois pássaros tinham feito uma aposta a ver quem agüentava, aí o *ushu* não agüentou, caiu e os peixes comeram, e o pica-pau verde, conseguiu pousar encima do jacaré. Às duas ou três da madrugada o jacaré começou a falar de novo: “vamos todos atravessar que eu sou a ponte de vocês”.

Quando o jacaré falou tinha muitas mulheres perto, que não esperaram seus maridos, seus filhos, sua mãe. Foi muita gente caminhando por cima do jacaré, mas ainda ficaram muitos se arrumando. Tanta gente foi que o jacaré sentiu que ia afundar, quando chegaram perto da metade do rio ele virou de tanta raiva que tinha por terem dado jacaré para ele comer. Aquele povo foi comido pelos peixes, piranhas muito grandes... o sangue parecia urucum, só sangue de gente. Muita gente atravessou, todos ficaram com medo, vendo que aquele jacaré tinha afundado com aquele povo, ficaram olhando mas não podiam fazer mais nada, era sua filha, sua mãe, sua prima, todos lá misturados, uns já tinham ido, outros iam no meio, outros tinham ficado.

Decidiram não ir mais. Depois que já tinham morrido o jacaré se preparou de novo para se fazer de ponte outra vez mas ninguém quis ir de novo, porque viram o que tinha acontecido com os outros.

*Yawa yawa*¹⁹⁰ *ikatē vatxi pinihu (Os que comeram o ovo do pássaro que cantava yawa yawa).*

Depois de ter feito o trabalho do roçado um chefe convidou outro chefe: “ô!, nós já trabalhamos muito, agora vamos preparar-nos para fazer uma caçada para comer e desenfadar o corpo, e nossas mulheres vão fazer caçuma e massa de milho para levarmos na caçada”. Naquela época havia muitos chefes porque tinha muitas pessoas para comandarem. O chefe pediu então para as mulheres fazerem massa de milho e caçuma, mandou pegar macaxera, batata doce, e todo tipo de alimentos para eles levarem. Todos saíram com a bagagem nas costas, viajaram e chegaram num lugar onde o rio era muito bonito, limpo e com palmeiras na beira. Lá fizeram um acampamento grande.

Um homem reparou numa árvore com as folhas se mexendo e viu um pássaro do tamanho do jacu saindo do ninho. Botou a mão dentro para ver se tinha algum ovo, mas só tinha um. O pegou e o levou. Sem falar nada para ninguém pensou: “vou averiguar o que é aquilo”, e falou para outro: “rapaz vou buscar água, para que a mulher faça caçuma para nós”. Ele saiu e quando ia descendo viu o pássaro sair novamente. Não conseguia enxergar bem, apenas via o mato mexer. “Será que já tem mais algum ovo?”. Botou a mão e pegou dois ovos. Os guardou sem cozinhá-los e pensou: “eu vou ver de novo que é o que tem lá, vou ver se eu consigo ver a mãe”. Quando ele voltou viu de novo o mato balançar e pensou: “mas não acredito, será que tem outro ovo?”. Quando ele meteu a mão já tinha três ovos dentro. Então ele os foi juntando. Sempre que ia até lá o pássaro voava, mas tinha sempre o dobro de ovos, assim ele conseguiu até dez ovos de uma vez só. Então ele parou.

Tinha tanta gente que os tapiris estavam todos encostados uns com outros; deixaram no meio um espaço para comer. O homem foi dividindo os ovos e deu pedaços para todo mundo. Era tanta gente que não deu para todos comerem.

Ele voltou novamente e o ninho estava cheio, pegou os ovos, os cozinhou e repartiu os pedaços para quem não tinha comido ainda. Por duas vezes que ele dividiu os ovos e ainda ficou a metade do pessoal sem comer. A última vez que ele foi, o ninho estava cheio; ele trouxe e os cozinhou todos, assim dividiu para todo o mundo.

Finalmente ele deu para todos, apenas uma mulher não comeu aquele ovo. O homem não lhe deu ovo porque tinha raiva dela: ela não queria ter marido, queria viver solteira, não queria compartilhar nada com eles, não queria crescer.

¹⁹⁰ *Yawa* é a denominação genérica das queixadas.

Tinha mais dois rapazes que não participaram dessa comida, porque quando o homem estava repartindo o ovo eles tinham ido na mata caçar alguma coisa para comer. Os jovens ficaram espreitando perto do pé de cocão; lá iam muitas aves e outros animais para comer o *kutapitu*¹⁹¹: a cotiara, a cotia, o nambu galinha. Assim eles caçaram vários animais mas não comeram o ovo. Quando chegaram no acampamento, os dois rapazes também dividiram sua caça entre o pessoal. No momento em que todos foram dormir o chefe falou: “olha vamos ficar calmos, sem fazer barulho. As mães devem amamentar os bebês para ele não chorarem à noite. Assim vamos poder escutar o assobio do pássaro cujo ovo comemos, provavelmente algum pássaro vai cantar para nos avisar o que foi que comemos”. Ficaram todos calados, as mulheres fizeram os filhinhos dormirem, para ficar quietos. Passou um bom tempo e o pássaro cantou: “*Yawa, yawa, yawa...*”. Então, acima do igarapé cantou o marido desse pássaro: “*Makutxu, makutxu...*”. A fêmea cantou de novo, “*Yawa, yawa, yawa...*” e o macho respondeu, “*makutxu, makutxu...*”. O chefe falou: “Que coisa!, vocês estão ouvindo o pássaro cantar?, agora nós vamos virar queixada. Nós comemos o ovo do *yawa yawa ika*”.

Dormiram, e mais ou menos na madrugada, os dois rapazes saíram novamente para esperar no *kutaputu* e matar mais bichinhos. Mais tarde, se ouviu na aldeia uma criança chorar, mas já não era mais choro de criança senão o grito que faz a queixada. O chefe estava acordado e ia dizer: “O que é isso?” mas já falou com voz de queixada: “*We, we, we!*...”. Então todos foram dizer: “O que é isso?” e já foi: “*È!, è!, ëya!*” que é como as queixadas se comunicam umas com as outras. Transformaram-se todos e começaram a falar com a língua das queixadas. Depois começaram a comer e a estragar tudo o que eles tinham levado: comiam o mingau de macaxera, comiam a batata, derramavam o fubá de milho, o passavam no queixo, se lambuzavam. Enquanto isso, a mulher que não tinha participado da comida pulou encima do tapiri, só para olhar, ela ficou lá deitada observando toda aquela festa que o pessoal estava fazendo.

Alguns deles, logo depois de se transformarem, começaram a viajar para onde o sol entra. Assim as queixadas que não fizeram a festa são *kushi yawa*: os *kushi yawa*, vão em direção onde o sol se põe. Os *yuyu*, que é outro tipo de queixada, fazia que viajava e logo dava a volta falando: “ah! eu perdi minha lança”, outro, “perdi meu brinco”, outro, “perdi meu colar”, eles iam mas somente para comer a batata e a macaxera que tinham levado.

¹⁹¹ *Kuta* (Cocão) *putu* (fubá). É o lugar que tem os restos de cocões, embaixo dos pés de cocão.

Depois dessa festa foram embora. Não se ouviu mais barulho, foram embora e essa mulher que não queria ter marido desceu, correu na direção da aldeia para avisar o resto do povo que tinha ficado lá. Um pouco depois os dois jovens chegaram com a caça que eles tinham matado. Quando voltavam, iam escutando de longe o barulho e viram só aquele pátio grande, emporcalhado, tudo estragado já, e eles ficaram com medo. Eles jogaram toda a caça que tinham trazido no caminho e foram olhar. Passaram em volta do tapiri até que acharam uma casca de ovo e um disse: “será que foi isto o que comeram?, vem olhar aqui!”. Pegou a casca: “cheira!, rapaz é gostoso!, cheira!”. Assim fez o outro também cheirar: “rapaz, acho que foi isto o que eles comeram, eles se transformaram aqui, vamos embora, vamos correndo para aldeia, vamos avisar, vamos dizer para o pessoal que eles se transformaram¹⁹²”. Quando eles iam andando, caiu palha de um paxiubão e fez muita zoada “brumm!”. Eles ficaram com medo: “corre meu primo!”. Mas quando foi dizer “corre meu primo”, já começou a falar na língua do veado: “fff, fff!”; e quando o outro ia dizer “corre”, o fez na língua do porco: “huss, huss!”. Eles se transformaram também, um virou veado e o outro virou porco.

A única pessoa que levou a mensagem foi a mulher. E quando chegou na aldeia disse: “ô!, nossos parentes viraram *yawa* (queixada), porque comeram ovo do *yawa yawa ika* e se transformaram todos”. Os *yuyu* não foram longe, eles ficaram por perto. Eles pensavam no que tinham plantado e iam comer lá: “rapaz, vamos comer a macaxera que plantamos, vamos comer a batata que plantamos”. Apesar de que os que se transformaram em queixadas eram parentes dos que não se tinham transformado, estes pensaram: “ agora é caça”, e começaram a matá-los e acomê-los. Foi assim que aconteceu.

¹⁹² Não fica claro, quando eles chegam no acampamento, se viram as queixadas com seus próprios olhos ou apenas a bagunça que a manada fez.

Kumaishpara

Ninguém sabe como foi que aconteceu, mas *Kumaishpara* se gerou dentro do oco de um tronco. Ele não era filho de ninguém. Depois se casou com uma mulher e teve muitos filhos. Seus filhos eram diferentes das outras pessoas, eram muito grandes, muito fortes. Eles casaram. Ninguém sabe o que aconteceu com a mulher de *Kumaishpara*, mas quando seus filhos eram grandes e casaram, ele já vivia sem mulher. Um dia, os filhos de *Kumaishpara* foram convidados para participar na festa que organizava outro grupo:

- “Olha, nossos primos nos convidaram para tomar caçuma, você fica com suas noras, cuide delas, abane elas quando estiverem dormindo para os mosquitos e os morcegos não molestarem elas”

Depois disso foram embora; saíram, e andaram o dia inteiro, mas não conseguiram chegar, assim fizeram um acampamento no meio da viagem.

- “Nossos primos vão nos dar rapé e vamos nos embriagar, então para a gente ir mais preparado, vamos tomar rapé”

Tiraram um pé de bacaba para fazer um assento e começaram a tomar rapé. Enquanto isso, *Kumaishpara* ficou com algumas das mulheres de seus filhos, aquelas que não tinham acompanhado aos maridos, e quando anoiteceu ele triscava na rede e falava: “*vavâ kaxinawa, rava rava, vavâ kaxinawa rava rava*”. As noras começaram a rir dele:

- “Velho, não foi para tu fazer isso que teus filhos te pediram para ficar, não foi para tu ficar vigiando que não viessem morcegos, foi para tu dormir com nós”.

Quando ele escutou isso, foi embora, afinal de contas, não era *yuxin* mesmo? Foi embora e chegou até onde os filhos estavam acampados, mas não falou nada para ninguém, ficou dormindo no lugar onde jogam o lixo. Durante a noite, um de seus filhos, os quais estavam bêbados por terem aspirado rapé, foi urinar, e uma mulher dele o acompanhou. Mas quando ela urinou, o xixi caiu encima do pé de *Kumaishpara*, que estava dormindo, e ele puxou o pé. A mulher assustou-se e gritou: “Ai! É o *yuxin* que está aqui, eu mijei no pé dele, é muito frio, mijei o *yuxin*”. Acenderam a luz e quando foram olhar viram *Kumaishpara*.

- “Que foi que tu veio fazer, não deixei você lá para você cuidar de tuas noras, para tu cuidar que o morcego não ficasse fazendo zoada onde estão dormindo? Que tu veio fazer?”

Mas *Kumaishpara* não ligou, ficou deitado no cantinho dele, com um olho fechado e outro aberto, que era como ele dormia: do lado onde o olho estava fechado, ele estava acordado; e do lado onde o olho estava aberto, ele dormia.

O dia amanheceu e seus filhos pediram para ele voltar com suas noras:

- “Você não vai mais com nós, volta para casa para cuidar de tuas noras, nós vamos no convite de nossos primos e você volta para casa”.

Mas ele não disse nada, ficou no acampamento deitado na rede, balançando, e quando era tardinha, foi lá para onde os filhos estavam.

Quando os filhos de *Kumaishpara* chegaram na aldeia do outro grupo onde ia se celebrar a festa, o chefe os recebeu e os convidou para tomar um banho antes de jantar, e assim fizeram. Depois disseram:

- “Ô, nós não viemos para passear, nós viemos para dançar, vamos começar”.

Então começaram a cantar e dançar. Já de madrugada, quando o galo cantou duas vezes, disseram:

- “Ô, nós não viemos só para dançar, nós viemos para tomar a caiçuma, para nos embriagar, agora acho que já está bom, as mulheres já podem ir começando a coar para nos darem a caiçuma”

As mulheres começaram a coar, e todos começaram a tomar caiçuma de madrugada: um dava para o outro, outro dava para o outro... Quando o dia amanheceu já estavam todos bêbados. Uma nora de *Kumaishpara*, vendo que seu marido estava embriagado, começou a provocar o velho:

- “Cadê esse *Kumaishpara* velho, o filho dele deixou ele lá na casa para cuidar das noras e não quis ficar, se ele veio porque não toma a caiçuma que os primos do meu marido estão dando para ele? Cadê esse desgraçado, esse *Kumaishpara*, que não aparece?, para que foi que ele veio?, ele não toma nem o vaso da caiçuma, pelo menos para derramar, cadê ele?”

Kumaishpara estava deitado ainda no lixo, com sua lança chamada *tashka paka*. Levantou-se de lá e veio dizendo: “*ishpiri, ishpiri, ishpiri*”. Quando chegou, feriu com sua lança um dos anfitriões de seus filhos, mas ninguém percebeu ainda.

Quando estava amanhecendo, antes do dia clarear, o chefe chamou o rapaz que tinha sido assassinado por *Kumaishpara*:

- “*Yuashî Unashisma, Yuashi, Unashisma*, vamos acabando logo a caiçuma”.

E a mesma mulher que tinha provocado o *Kumaishpara* respondeu:

- “ah!, cadê *Yuashinawa*, não é aquele que *Kumaishpara* matou esta noite?”.

- “*kasti, kasti, kasti*” disse o chefe “nós íamos fazer uma bonita festa, mas como *Kumaishpara* começou a briga, então vamos acabar”

E começaram a matar os filhos de *Kumaishpara*, mataram todos eles, mas também *Kumaishpara* matava muitas pessoas do outro grupo, e começaram a perceber que ia a acabar com todos eles. Então fugiram todos. *Kumaishpara* pegou um assento, botou-o no meio do terreiro, deitou-se e começou a gritar “*ështuuu*”, com pena de seus filhos. Os do outro grupo começaram a pensar como podiam matar ele:

- “Ô, nós estávamos dançando tão bem, fazendo uma festa tão bonita, e esse homem começou a guerra, vamos ver se o cercamos para matá-lo”.

Assim fizeram enquanto ele ainda chorava. Um homem foi por trás com uma borduna muito grande, mas quando foi bater em *Kumaishpara*, este pulou, e começava novamente a matança.

- “Rapaz, não conseguimos matá-lo, vamos jogar as pedras do céu, vamos quebrar as pedras do céu encima dele, só assim nós vamos matar ele”.

Eles começaram então a jogar as pedras do céu sobre ele, mas ele ia pulando sobre elas até que subiu ao céu.

Irihusuni

Teve um tempo em que todas as coisas mudaram de lugar. Nesse tempo, as pessoas que viviam aqui ouviam a fala de outras pessoas que moravam longe; escutavam o riso; os planos que faziam para ir caçar ou para plantar o roçado, escutavam o líder convidando os homens para tomarem caiçuma; as festas que celebravam. Parecia que estavam muito perto. Várias pessoas saíram de viagem tentando alcançá-los, mas por muito longe que conseguissem chegar nunca davam com eles e precisavam voltar. Um dia o líder reuniu todo mundo para preparar alimentos: fizeram muito fubá de milho para poderem viajar longe e alcançarem o outro povo. Cada dois ou três dias de viagem, construíam um depósito de fubá de milho e assim podiam ir comendo. Quando terminava o fubá faziam um acampamento para se prover de alimentos novamente. Assim passaram ano e meio de viagem. Chegaram na aldeia de Iri na metade da temporada de chuvas. Os que tinham ficado ouviram como seus companheiros chegavam. O líder de Iri os recebeu:

– “*Haiti*, que vamos dar de comer para este pessoal que chegou?, vamos caçar para dar eles de comer”.

Passaram lá um mês. Depois daquele mês, decidiram voltar. O líder de Iri falou que em pouco tempo também eles iriam visitá-los. Os visitantes pediram como presente flechas e algodão, já que eles não conheciam estes objetos e queriam mostrá-los para os que tinham ficado. O líder respondeu:

– “Eu não posso dar para vocês minhas flechas porque vocês vão quebrá-las. Se vocês tiverem coragem eu posso dar minhas flechas, mas se vocês não tiverem coragem eu vou me ver prejudicado”.

Eles guardavam as flechas nos pés de pupunheira que eram muito altos e cujos espinhos eram grandes. Quando alguém queria flechas se colocava em pé diante da pupunheira com os braços abertos e outra pessoa derrubava a árvore. As armas caíam nos braços da pessoa sem machucá-la. Mas os visitantes não sabiam nada daquilo. Falaram para um deles que ficara embaixo da pupunheira, mas quando viu que a árvore caía sobre ele pensou que ia matá-lo e pulou para se afastar. Então todas as flechas quebraram.

– “Você viu? As flechas quebraram, já falei que para obter as flechas deviam ter coragem”.

Outro homem pediu que o deixassem experimentar, mas o líder de Iri não queria. Mas como insistiu muito, finalmente acedeu. Aquele teve coragem e não se afastou quando

a pupunheira estava caindo. Ficou com os braços abertos e os olhos fechados: “se fico aqui, posso morrer, mas também posso ganhar as flechas”, pensou, e não se mexeu. A pupunheira caiu sobre ele levemente sem machucá-lo e ele agarrou as flechas, que eram de todo tipo. O outro que tinha fracassado anteriormente queria experimentar de novo, mas o líder de Iri não permitiu. Depois de obter as flechas, se prepararam para sair e o líder disse:

- “Vocês vão embora. Nós iremos visitar vocês. Quando passarmos por lá, devem estar acordados para escutar o que vamos dizer”.

Começaram a viagem de volta na metade da temporada de chuvas e chegaram na aldeia no começo do verão. Quando o líder chegou falou para seu grupo que o povo de Iri ia visitá-los e que não deviam dormir para escutarem eles passar. Então todos ficaram acordados. Deveriam ter dormido alguns enquanto outros ficavam acordados, mas todos ficaram acordados e como a viagem era demorada, Iri tardou em passar. Assim, depois de um tempo, ninguém agüentou mais ficar acordado e quando Iri passou estavam todos dormindo. Iri tinha falado assim:

- “Quando passarmos por lá vão acontecer muitas coisas boas. Se vocês ouvirem, não vão mais morrer. Têm que escutar o que seja bom para vocês. Quando passarmos por lá todas as coisas vão mudar de lugar, as cabeceiras dos rios que estavam para abaixo vão ficar para acima. Quando os rios mudarem de lugar devem observar onde o coelho e o rato pisam e escolher esse lugar para tomar banho. De outro modo, a terra, que vai ficar mole, engolirá vocês”.

Quando Iri ia passando tudo ia se transformando. As pessoas de outros grupos, que tinham visto em sua viagem quando procuravam Iri, iam se transformando em animais: anta, macaco, veado...Cada um deles falava uma coisa. Alguns animais escutaram a profecia de mudar de pele. Esses animais foram o calango, a cobra, o caranguejo, o camarão. Também algumas árvores o escutaram: o mulateiro, a castanha de porco e o *mashivi*¹⁹². Todos eles mudam a pele. Já quase no final, quando Iri tinha passado, alguém acordou e acordou os outros. Podiam escutar Iri falando “Parece que tudo vai acabar, mas sempre continua”. Queria dizer com isso que os velhos morrem, mas as pessoas jovens continuam vivendo. Se tivessem escutado tudo, teriam escutado que ninguém ia morrer, mas estavam dormindo e por isso agora as pessoas morrem. Apenas escutaram coisas ruins. Teve uma pessoa má que não fez caso do que Iri tinha aconselhado e não tomou banho onde a cutia, o rato e o coelho tinham pisado mas em outro lugar, e a terra o engoliu.

¹⁹² O informante não sabia o nome desta espécie em português.

É por isso que hoje em dia, quando alguém morre, o corpo não pode ser jogado na água, deve ser enterrado.

*Iskutëwësënëni*¹⁹³

Havia um homem que ficou famoso por ter criado numa ocasião um japu. Ele conseguiu pegar o filhote de japu que ficava no galho de um *niwã* da seguinte forma: subiu pelo açai que crescia do lado até o galho do *niwã*¹⁹⁴ e atou ambos com um cipó (*tewe*). Quando o japu ficou grande, foi embora. Depois disso, aquele homem casou-se com uma mulher nova e bonita. Um rapaz que era o primo dele, tinha muita vontade de tomar a mulher dele, mas não o conseguia porque ele não dava motivos para isso. Um certo dia o primo disse para ele:

- “Rapaz, outro dia fui caçar e eu vi muito ninho de japu lá, eu acho que tem filhote, eu escutei eles cantando, eu queria que tu fosse tirar para mim, naquele tempo que tu tirou o japu ficou tão bonito, eu queria também um deles, que você tirasse para mim, para eu criar”

Ele convidou uma tarde, e no outro dia cedinho foram pegar o japu os três, já que ele levou sua mulher. Quando chegou no local, foi tirar o cipó e o torceu bem, começou a subir pelo tronco de açai, e este, graças ao peso do homem, foi arriando até encostar no galho do *niwã*. Quando chegou lá, amarrou o açai e o galho do *niwã* com o cipó. Enquanto tentava puxar para si um ninho com um gancho que tinha levado, seu primo foi subindo atrás dele. Ele se estranhou perguntou-lhe:

- “que tu vem fazer, rapaz?”,
- “não, é porque na hora que tu tirar eu vou pegar, eu vou receber, dai vamos descer”.

Mas quando subiu até o lugar onde estava amarrado o açai ao galho do *niwã*, ele cortou o nó, “chaz, chaz”, e deixou o outro homem no galho do *niwã*, sem poder descer. Desesperado, ficou gritando, assoprando; ele tinha muita família, mas ninguém se preocupou com ele. Seu primo, quando desceu, convidou a mulher do outro para ir embora, e ainda foi rindo, ele deu uma risada, “*he, he, he!*”.

Enquanto ele estava aprisionado naquele galho, sem poder descer, o sol começou a esquentar, chegou muita abelha; ele chegou até o ponto de ter tanta sede que urinou na mão dele para ele poder beber a urina. Ele passou um grande sofrimento. O dia foi passando, e quando os japus chegavam e viam aquele homem sentado lá num galho, fugiam voando. Já

¹⁹³ A palavra *Iskutëwësënëni* não tem uma tradução clara, mas se refere a vários elementos que aparecem no primeiro episódio do mito: *isku* é o japu; *tëwë* é o nó que o protagonista faz com o cipó para unir a árvore de açai com o galho do *niwã*; e por último *sënëni* significa ‘cortar’.

¹⁹⁴ O informante não soube que nome recebe este *niwã* em português, mas a associou ao cumaru, caracterizando-o como uma árvore muito alta, de um diâmetro considerável, com uma copa frondosa.

na última hora da tarde começou a sentir aquela transformação; ele já não era uma pessoa, ele já tinha mudando, e quando o japu vinha voando “*to, to, to, to*”, ele já escutava que era gente que vinha andando. Então chegou um japu, mas ele já viu que não era japu, era uma velhinha. Chegou e disse admirada:

- “eh!, rapaz, quem é você?”
- “eh!, eu estou aqui sofrendo, meu primo me convidou para eu tirar filhote de japu, e depois ele subiu atrás de mim, cortou o *tewe* que eu tinha amarrado e me deixou sozinho aqui, aí eu estou sofrendo”
- “ah, então está bom, você não me olha agora não”,

Ela abriu a saia dela e tirou uma folha, a amassou e pingou o suco nos olhos dele, para poder falar direito. Quando ele abriu os olhos as coisas iam se transformando, onde ele estava sentado não eram mais os galinhos do mato, era uma casa.

- “Espera aí, vou chamar meu filho”

O filho da velhinha era aquele japu que ele tinha criado fazia tempo.

- “Ah!, meu pai, que tu está fazendo aqui?, que tu veio fazer?, esse meu menino aqui eu coloquei seu nome, ah! meu pai chegou, procurem alguma coisa para ele comer”.

Trouxeram todo tipo de alimento: lagarta, lagarta que tem pelo, lagarta de sapota¹⁹⁵, *tua* (jia)... mas ele apenas comeu o que dava para os homens comer: a lagarta de sapota, as jias.

- “Pai, vem logo deitar, que daqui a mais um pouco vem o *shetxinku* e se você está aí pode ser que ele te mate com a arma dele, tu dorme nessa rede aqui”

Mas ele deitava e não conseguia dormir por causa dos piolhos de japu que tinha na rede e aos quais não estava acostumado. Levantou-se da rede e foi ficar em pé, então ele escutou o *shetxinku*¹⁹⁶ cantar, “*shetxi, shetxi, atxiri*”, ele olhou no caminho e viu ele vindo de longe, com o cabelo arrastrando no chão e a lança dele feita de osso. Chegou onde ele estava, olhou para ele. *Shetxinku* estava pintado como para ir na guerra, com os olhos de urucum. O *yuxin* perguntou-lhe:

- “Que tu está fazendo aqui?”
- “Meu primo me trouxe para eu tirar filhote de japu para ele, mas no final o que ele queria era ficar com minha mulher, ele subiu atrás de mim e cortou o cipó que eu tinha

¹⁹⁵ sapota: Árvore da família das sapotáceas (*Achras sapota*), originária da América Central, cujo látex contém 15% de borracha e serve para fabricar o famoso chicle, e cujo fruto (o sapoti), muito apreciado, é uma baga parda, carnosa e muito doce.

¹⁹⁶ *Shetxinku* é um espírito.

amarrado no galho de *nivã*, ele me deixou aqui, eu passei o dia todo acima do galho, peguei tanto sol nas costas que eu não estou conseguindo dormir, e estou em pé aqui”

- “Coitado, coitado que tu estás aqui, tu quer descer?”

- “Eu quero, eu quero descer”

- “Então antes de tu encostar em meu corpo, vamos passar remedinho em teus olhos”

Puxou da bolsa dele o remédio e passou nos olhos do homem.

- “Você sente aqui e se segura nessas minhas duas assas”

E foi assim que ele desceu. Ele desceu diretamente no caminho pelo qual ele tinha vindo. O *shetxinku* disse para ele:

- “Ô, tu já desceu, daqui tu vai embora, mas lá no meio do caminho tem um *sheni* (velho) que está comendo *tanu* (lagarta), você não deve passar por lá, você vai pelo outro caminho, rodeia ele e vai embora para casa”.

Mas ele vinha andando e foi curioso. Quando ia caminhando escutou “*to*”, e foi olhar. Ele viu que era um *panu* (tatu-canastra) e quando foi se afastando para ir embora, quebrou um galho. Assim o *Panu* o descobriu e o chamou:

- “Vem aqui, quem é você? vem aqui, vem cá, para nós conversar aqui nós dois”

E mandou ele sentar encima do seu rabo.

- “Tu não se mexe não, eu estou trabalhando e conversando com você, você não mexe que está sentado sobre meu rabo”

Mas os carapanãs picavam ele, o homem não agüentou e bateu. Quando ele se mexeu, o *Pano* levantou o rabo com tal força e rapidez que o enviou a outro lugar: o jogou no mundo dos urubus, que ninguém sabe aonde fica, mas muita gente acha que é no meio do céu. Ele caiu no terreiro dos urubus, aonde ele jogam sempre o lixo. Quando a velhinha-urubu foi jogar os lixos lá, achou ele:

- “O que tu está fazendo aqui?, é difícil ver gente por aqui, de onde foi que tu veio?”

Então ele contou toda sua história. Depois que contou toda a história ela ficou triste e com muita vontade de ajudar ele. A velhinha-urubu pegou também a folhinha dela, machucou-a e botou-a nos olhos dele, e ela disse:

- “Tu espera aqui, que eu vou fazer alguma coisa para te ajudar, primeiramente eu vou pedir para os meus filhos, eu vou avisar para os meus filhos que tu estás aqui”,

Ela correu e contou a história para seus dois filhos, dois chefes chamados *Taikumuaka* e *Naikumuaka*.

- “Então está bom, não vamos matar ele porque você o está pedindo. Vamos buscar ele”

Quando chegou, receberam bem ele:

- “Êh!, tu pode chegar, senta aí”

Quando ele chegou começou a ver o armazenamento que eles tinham de comida, como se fosse conserva; era chamado *yutu*: tinha *yutu* de cachorro, tinha *yutu* de cobra, tinha *yutu* de porco, tinha *yutu* de anta, tinha *yutu* de veado, tinha *yutu* de todo tipo de comida. Mas deram só comida boa para ele. E o tempo foi passando, o tempo foi passando, e ficou perdido, sem saber por onde ficava o caminho para ir para na casa dele. Um dia escutou um urubu dizendo:

- “Ah! hoje eu vou visitar as pessoas”.

Quando chegou encima da terra, a mãe do rapaz viu o urubu e ficou esculhambando contra ele:

- “Aquele urubu sem vergonha, comeu meu filho, hoje está animado, repara como ele está brincando lá encima, voando, passeando, aquele comeu meu filho, Ah!, se estivesse aqui na terra, se estivesse bem aqui eu fazia bem assim com ele” e batia com o bastão dela no chão.

O urubu escutava lá acima e ficou com vergonha. Quando chegou na casa dele, ele convidou o homem para conversarem:

- “primo, embora, embora ali para um canto, vamos conversar, eu vou te perguntar as coisas. Você veio aqui sozinho, eu quero te perguntar algumas coisas, primo, tu tem mulher?”
- “Tenho, eu tinha mas foi para tomar minha mulher que meu primo me convidou e aconteceu o que aconteceu”
- “Primo, me diga uma coisa, tu tem mãe?”
- “Tenho também mãe”
- “Rapaz, será que foi tua mãe? eu disse que eu ia visitar eles e aí eu fui lá, estava voando pertinho, e escutei uma velhinha saindo assim, começou me xingar: ‘aquele urubu velho pelado, comeu meu filho e está passeando por aqui, se ele estivesse aqui eu fazia assim com ele, eu batia mesmo assim sobre a cabeça pelada dele’, aí a mulher ficou batendo com o bastão dela no chão, mas ela estava com raiva, eu escutei que ela estava com raiva, eu fiquei com vergonha aí eu vim, será que é a tua mãe?”

Quando ele ouviu aquela história, começou a chorar, escutando as notícias.

- “Primo tu quer ir lá onde está tua mãe?”
- “Eu quero”
- “Então tá, amanhã eu vou te deixar”

Combinaram direitinho:

- “Ô, quando eu te convidar para tu vir passear comigo, tu diga ‘não vou não’, eu vou te dizer assim, ‘tu não vai não?, tu não pode passear ali comigo?’, tu diga ‘não vou não’, ai eu vou te pegar pela mão e eu vou te arrastar, e tu faz que tu faz força, tu faz que tu não está querendo ir, aí eu vou fazer força para te levar, para ninguém desconfiar que eu vou deixar você na terra”

Então estava bem combinado e assim fizeram no outro dia, um fingindo que resistia e o outro arrastando-o. Assim, até que chegaram no lugar onde eles iam voar. O urubu passou remédio nos olhos do homem e disse:

- “Olha, a viagem é longa, você não deve abrir seus olhos enquanto eu não te mandar”
Finalmente, chegaram no mesmo terreiro onde a velha tinha batido com o bastão.
- “Primo, é aqui mesmo onde eu vou te deixar, tu quer algum presente para tu acabar com essa tua família que quando tu estava lá não te procuraram, nem se preocuparam com você?,
- “Eu quero, que é o que tu vai me dar?”
- “Eu vou te dar meu *shara*¹⁹⁷ *tipi*, eu vou te dar *yutu*, esse aí tu come com a tua mãe, agora, esses aí tu não come, dá para teu tio, teus inimigos”

Quando ele chegou na casa, não tinha ninguém, estava todo o mundo na beira do lago, tinham pescado e eles tinham muito peixe. De longe acharam ele:

- “ii! Lá vem teu filho,”
A velhinha começou a chorar, a gritar.
- “Mas porque tu chora e grita? Você não está vendo que estou chegando? Você deveria estar alegre e está chorando, você está me agourando, não morri ainda, não. Vamos ver o que tu tem para comer? Vamos parar de chorar, vamos ver o que tu tem para comer”

Mas ela não tinha nada para comer porque, apesar de que os outros tinham pegado muito peixe, ninguém tinha dado nada para ela.

- “Não tem problema não, esquentar a nossa conserva que eu trouxe”
E deu para ela esquentar o *yutu*.
- “Ô, este *yutu* que eu trouxe aqui você não mexe, este eu trouxe de presente para meu tio, para ele comer também, para ele se alimentar”
Então a mãe foi correndo avisar seu irmão:
- “Ah!, isso meu irmão, teu sobrinho disse que trouxe para você, é só esquentar”

¹⁹⁷ *Shara* é um tipo de abelha que se caracteriza por ser muito agressiva, e cuja ferrada é muito dolorida.

Era uma coisa muito gostosa, que ninguém podia deixar de comer nem deixar sobrar nada. Quando terminaram de comer o *yutu* seu tio e a mulher de seu tio, começaram a sentir uma sede insuportável. Pediram água, mas quando foram pegar da moringa o *shetxinku* já tinha acabado toda ela.

- “Me dá a nossa caiçuma que está aí”

Mas também não tinha mais nada. Eles correram até um igarapé muito grande que eles tinham atravessado, mas *shetxinku* já tinha secado a água, só tinha mesmo a praia. Então, ele bateu no pé de *naiani* (taxi), meteu dentro a língua e começou a comer formigas: a sede fez ele virar tamanduá e sua mulher transformou-se em *viwi*, o mambira.

Depois o homem disse a sua mãe que ia visitar os tios dele que estavam no lago mariscando, para avisar que já tinha chegado. Quando foi chegando lá, escutou a voz de seu primo, burlando-se dele:

- “Naquele tempo em que eu convidei ele, quando ele amarrou o açaí no galho de *niwã*, ele me perguntou que eu ia fazer, até eu disse que eu ia tomar o filhote de japu da mão dele para descer, mas eu ia cortar”, e ele lembrando daquilo, ele achava graça, “*hehehei*”.

Quando ouviu aquilo, sentiu tanta raiva que usou aquele *shara tipi* que seu amigo urubu tinha dado para ele. Tirou a tampa da boca do *tipi*, do *shara tipi*; ele correu, caiu na água e ficou só com a cabecinha fora, olhando o que ia acontecer. Viu como passavam os *shara*, as abelhas que não eram normais: eram como papagaios nus. Ele escutava a gente gritando pois esses *shara* estavam devorando todas as pessoas que estavam lá: comiam suas carnes, quebravam seus ossos, ficou tudo ensangüentado. Ele só tampou o *tipi* quando viu os *shara* vindo, cada qual mais gordo de sangue. Entraram todos dentro do *tipi* e então ele o fechou e foi olhar o que tinha acontecido. Viu só ossos, todos machucados como se alguém tivesse estado cortando pau-brasil, só sangue e ossos. O homem pegou um panela e colocou nele os peixes que as abelhas devoradoras tinham deixado sem comer. Feito isto, deixou o *shara tipi* encostado no tronco de uma árvore para que o urubu pegasse de volta como tinham combinado, e foi embora. Quando chegou na casa de sua mãe disse para ela:

- “Está aqui, mãe, trouxe uns peixinhos, mas meus tios disseram que era para a senhora ir lá comer peixe”

- “Ah!, então eu vou lá comer peixe com meus irmãos”.

E assim, saiu para o lugar onde estavam pescando, ele ficou em casa. Quando chegou lá viu a tragédia, e voltou tão assustada que escorregava o xixi por suas pernas.

- “Mas, que foi meu filho que você fez com teus tios?”.

- “Eu não fiz nada, não”

Então foi assim a história, *iskuteweseneni*, que foi lá encima no céu porque sentou-se no rabo do tatu-canastra.

Um dia um homem já casado estava sem nada para comer e decidiu pescar alguma traíra na beira do lago. Foi no lago, e ficou olhando devagarzinho na beira para ver se encontrava alguma. Chegou na parte mais profunda do lago e quando ia começar a voltar para examinar a outra beira, escutou um barulho bem forte “chaz!”. Olhou e viu uma anta vindo. Ele ficou parado. Naquela época ninguém comia anta. A anta chegou até a beira do lago e jogou jenipapo no meio do lago. Então se ouviu uma voz “*txipi!* teu marido te chamou”, a água começou a balançar e saiu do lago uma mulher muito bonita. Depois de jogar o jenipapo na água a anta tinha-se escondido e quando a mulher saiu e ficou olhando a anta a agarrou, conversaram bastante e depois tiveram relação sexual. Depois a mulher voltou para o lago e a anta foi embora. O homem voltou para casa sem a traíra pensando naquilo que tinha visto, e não conseguiu dormir lembrando da mulher do lago. No dia seguinte disse para sua mulher:

- “ô, eu vou buscar jenipapo, meu corpo está muito feio, tão branco”,
- “tá, vai buscar, quando voltares eu pinto teu corpo”.

Ele pegou jenipapo, deu uma parte para que sua mulher o pintasse mas guardou um cacho para jogar mais tarde no lago. A mulher o pintou desde os dedos dos pés até o rosto. Mais tarde falou que ia tomar banho e caçar alguma coisa no lago, pegou sua flechas e foi embora. Mas ele foi diretamente até o lugar onde tinha visto a anta, pegou o jenipapo e o jogou. Escutou a voz, mas dessa vez foi a irmã mais velha que falou para a mais nova¹⁹⁹ “*txu,* teu marido chegou”. O homem escondeu-se num pau. Balançou a água e saiu uma mulher muito mais bonita que a que tinha visto o dia anterior. Ela saiu caminhando procurando seu marido. Quando passou por lado do homem, ele a agarrou pelo cabelo fazendo um nó para ela não fugir. A mulher, vendo que não era seu marido, contorcia-se:

- “me deixa, me deixa”,
- “ah!, você namora com a anta e agora me rejeita, eu sou uma pessoa igual a você, a anta que tem olhos grandes, que tem o focinho comprido e mole, a anta da bunda grande, você namora com ele e não quer namorar comigo?”,
- “mas, você viu isso?”,
- “é, todo dia eu vejo isso”,
- “não sou eu não, acho que deve ser minha irmã”,

¹⁹⁸ *Nanē* significa “jenipapo”; *puta* quer dizer “jogar” e *ni* é um sufixo que indica que a ação foi realizada e completada num passado longínquo: “jogou jenipapo”.

- “não, são vocês duas”,
- “então para nós poder conversar direito eu vou ter que passar um remédio em seus olhos”.

Aí quando a mulher passou o remédio nos olhos do homem, ele já não viu mais o lago, mas uma casa grande.

- “e você é solteiro, não tem mulher?”
- Não tenho, não, e você?
- Não tenho.

Aí se ajeitaram para o casamento.

- Mas primeiro vou avisar meu pai. Você me aguarda aqui. Aqui só moramos eu, minha irmã mais velha, dois meus irmãos e meu pai.

Ela entrou na casa e chamou o velho e ele aceitou logo o casamento de suas filhas com aquele homem. Ele não voltou mais para sua casa. Todas as noites o velho tomava cipó com os homens e as mulheres mas falou para o novo genro que não podia tomar porque ele era de outra gente e ia estranhar.

- Vocês são mulheres e estão tomando, porque eu não posso tomar?
- Está bom, mas você pode estranhar e dizer coisas que façam meu pai ficar com vergonha.

Assim, aquela noite, apesar dos conselhos da mulher, ele tomou cipó junto com as outras pessoas do grupo. Quando ele sentiu a pressão não tinha costume e começou a se sentir mal. Então a mulher pediu seu pai assoprar sobre ele para ele ficar melhor, mas quando o sogro foi assoprar sobre ele, o homem gritou “essa cobra quer me engolir, mulher me ajuda que a cobra está me engolindo”. Ele passou a noite gritando sem controle.

Depois disso passou muito tempo, e suas mulheres já estavam grávidas dele. Uma delas teve um menino e a outra uma menina. O homem já tinha se acostumado a sua nova família. Enquanto isso, a outra mulher que tinha ficado na terra achava que ele estava morto e tinha rapado seu cabelo. Um dia foi com os filhos até uma ponte que o marido tinha construído sobre um igarapé. Quando chegaram lá, a mulher sentou na ponte e começou a chorar. As crianças, entraram no igarapé e acharam um bode²⁰⁰ (*ishki*) no buraco de um pau e tentando pegá-lo descascaram seu rabo. Quando o pegaram deram-no à criança mais pequena para que o guardasse enquanto procuravam mas o bode a ferrou com

¹⁹⁹ As duas mulheres, irmãs, eram esposas da anta.

²⁰⁰ Espécie de peixe.

- “Bode velho preto, porque tu fugiu?, meus filhinhos estão com fome, eles vivem seu pai, eles vieram pegar bode e você corre”

Esse mesmo igarapé desembocava no lago onde morava o homem. O bode foi passeando até lá e viu o homem deitado com as duas mulheres.

- “Ah, primo, tu veio para acá?”
- “Ah, já estou com muito tempo”

A tarde o convidou para tirar lenha e quando não tinha ninguém escutando contou para ele que tinha visto seus filhos e o que tinha acontecido.

- “Ah, primo tu veio aqui, casou com duas mulheres, mas eu vi tua mulher e teus filhos, que estão abandonados, passando fome, eles estavam todos com o cabelo rapado, eles tentaram me pegar, olha aqui, arrancaram meu cabelo todinho, mas eu escapei deles”

O homem começou a chorar lembrando dos filhos e da mulher.

- “Rapaz, será que não tem jeito de tu me mandar embora?”
- “Ah, se tu quiser ir embora eu te levo”
- “Ô primo, o dia que for fazer alguma coisa tu me convida, eu vou fingir que não quero ir, mas tu me arrasta.

Assim combinaram tudo. No outro dia cedinho o *ishki* convidou o homem para trazer o resto da lenha que tinha deixado. Mas o outro falou que não queria. O *ishki* agarrou o homem do braço e arrastou ele para fora como tinham combinado. Quando entraram no mato, pegaram o mesmo caminho pelo qual o *ishki* tinha vindo e chegaram até a ponte. O homem sentou sobre a cola do *ishki* e este o lançou sobre o seco. O homem foi embora para sua casa e o *ishki* foi se esconder no último remanso de água para as cobras não encontrarem ele. Quando o homem chegou na sua casa encontrou sua mulher ainda chorando. Ela sentiu um cheiro muito ruim nele. Esquentou água e deu banho nele. Enquanto isso, a família das cobras ficaram com muitas saudades e o procuraram. O pai fez uma reza chamando a chuva, e choveu muito de forma que o rio cresceu e alagou. Mas as cobras não podiam sair no seco.

*Puyahunihu*²⁰¹

Depois que foram geradas as pessoas, ninguém sabia o que era a morte. Nessa época, para caçar iam fazendo uma batida. Faziam um círculo, espantando os animais para fazê-los cair num lago e assim o chefe matá-los. O lago tinha duas partes e uma ilha no meio onde o *rua*²⁰², fazia uma tocaia para esperar os animais que iam chegando. Não tinha *shanaihu* nesse tempo, era rei, *rua*. Um dia, todo o mundo estava trabalhando, o rei reuniu a todas as pessoas e falou "enquanto vocês trabalham sua sogra passou o dia machucando macaxera e comendo só macaxera, passando necessidade. Amanhã tem que caçar". No dia seguinte todos saíram cedo. Depois que saíram o rei foi matar os animais. Ajeitou a tocaia (*ripa*), e levou lá a mulher que mais gostava. Quando já tinha ajeitado a tocaia viu um nambu vindo e o flechou. O nambu ficou batendo e ele pediu para a mulher terminar de matar. Aí, na ponta da ilha viu uns pequenos jabutis de cabeça branca, *kushāshawe*, e a água começou a balançar, todo cheio de jabuti e de outro bichinho chamado *shaya putxayuhu*. Esses dois bichos atraíram o rei à morte: *kushāshawe* e *shaya putxayuhu*. Quando viu isso começou a sentir mal. Botou o arco dele sobre a testa e começou a ficar triste, já estava começando a sentir a morte. A mulher estava depenando nambu. Ele estava em pé e a mulher ficava embaixo. O rei começou a emitir aquele gemido de quem está doente, de quem está se sentindo muito mal, "haumm", falou uma palavra "*kakatxunsi, kakatxunsi*", ele usou aquela palavra para dizer que estava sentindo a morte. Quando viu o marido cair, a mulher correu em direção à casa, avisou às outras mulheres dele: "vosso marido não sei o que está acontecendo com ele", ela contou o que tinha acontecido, que viu muitos jabutizinhos dentro do lago fazendo aquela festa e viu também *shaya putxayuhu* que estava junto. Quando começou a ver aquilo o rei caiu, e na queda tinha rasgado a tocaia. As mulheres levaram ele para casa, e avisaram as pessoas que estavam participando da caçada, ao resto do povo. A notícia se espalhou rapidamente e as pessoas que estavam caçando voltaram. Então o rei deu um suspiro de novo e acordou. Ele perguntou: "que é o que tenho? que é o que estou sentindo? que foi que aconteceu comigo?" As mulheres

²⁰¹ A palavra *huniu* quer dizer que foram; *puya* quer dizer bosta, isto é, "os que foram com a bosta", quer expressar que foram com tudo, foram até com a bosta.

²⁰² Os *Yawanawa* traduzem a palavra *rua*, neste contexto como "rei", mas é um termo que tem uma implicação mais ampla sendo que designa aqueles representantes de uma espécie que tem qualidades excepcionais. A explicação que Townsley faz deste conceito entre os *Yaminahua* pode ser aplicada também ao uso que dele fazem os *Yawanawa*: *something wich is a splendid example amongst things of a particular domain and wich, by virtue of being the perfect embodiment of certain qualities of that domain, has a natural authority within it* (Townsley, 1988: 100).

responderam para ele: "não sei que é que tu tem, não". Ele perguntou: "e cadê a nambu que eu flechei?". A mulher respondeu: "nós estávamos com medo e nem cuidamos disso, não sabíamos o que tu tinha", ele respondeu: "cuida, trata, faz logo a boia que eu estou com fome".

A mulher pegou então banana grande para fazer a sopa com o nambu. Mas depois que ele falou aquilo, morreu. Ninguém sabia o que era a morte, quem a inaugurou foi ele. Então foi juntando todo mundo, aquilo aconteceu de manhã, passou o dia todo, passaram mais um dia e uma noite, no outro dia já começou a inchar a barriga do rei morto. Começaram a pensar que iam a fazer com o corpo: "o que é que nós vamos fazer?, vamos jogar no mato?", outro pensou: "não, não vamos jogar não, é muito ruim, vamos queimar essa casa grande dele?" Assim começaram a pensar e trocaram de idéia: "então vamos enterrar". "É, vamos cavar a terra e vamos enterrar (*mainan*²⁰³)". Cavaram então a sepultura no meio da casa tradicional. Aí começou a nascer o cipó, começou a nascer o *patxu uni*, nasceu *yuve uni*, nasceu o *pana uni*, são três, de cada parte do corpo saiu um tipo de cipó, do coração dele nasceu *xupa*, do fígado nasceu o *yutxi* que é a pimenta, do fígado nasceu também o tabaco. "Que é isso que nasceu sobre o nosso chefe?" pensaram, "será isso o que causou a morte de nosso rei? então vamos morrer, vamos tomar delas também e vamos morrer", foi então que começaram a tomar o cipó.

Não comeram mais nada, começaram a tomar cipó e não comeram mais nada²⁰⁴. Depois de estar tomando cipó durante dois meses começaram a jogar também o cipó no caminho, lá onde iam fazer cocô, no caminho do porto, em todo canto eles jogavam. Jogavam também na casa.

Tinha um homem que se chamava *Vátatxanu*, esse homem disse: "eu não vou tomar junto com vocês, isso não vale nada, eu não vou me cansar bebendo essa coisa amarga". Enquanto os outros tomavam e faziam resguardo, ele pescava, pegava muito peixe, chegava comia, e ele convidava a mulher, o filho, mas a mulher não queria. Ele chamava os filhos e falava: "Tu estás pegando o costume de tua mãe sem fazer nada, estás fazendo só besteira, venham comer, vocês estão com fome, venham comer como eu estou fazendo". Mas a mãe não deixava "deixem teu pai lá, vocês não vão".

Depois de um tempo ficar tomando cipó eles começaram a ficar muito leves, o que fez eles ficar ligeiro foi o *shaka uni* que eles tomaram. O que tinham na barriga era só cipó,

²⁰³ *mainan* significa literalmente "dar barro".

²⁰⁴ Contava Raimundo que antigamente todo mundo cumpria os resguardos necessários e o cipó era mais forte, de forma que não era preciso misturar com a folha.

começaram a sentir que já estavam prontos para ir: “ há muito tempo que nós estamos tomando cipó, nossa comida é só cipó, já dá para nós viajar”. Próximo deles morava outra tribo, e o chefe pensou em chamá-los para que lhes dessem caíçuma quando fossem embora. *Vâtatxanu* se ofereceu para avisá-lhes. “Vai lá, mas não demora, não, porque nós já estamos indo”. Quando *Vâtatxanu* saiu para avisar a outra tribo, mas no caminho encontrou uma mulher no porto, e quis namorar com a mulher: “Agora é que foi que eu vim dar a primeira viagem, pode o meu marido desconfiar, você me espera aqui, que eu volto, você me aguarda aqui”, desta forma a mulher enganou ele, foi embora pegar água em outro porto. O povo de *Puyahunihu* já estava pronto para viajar, e começou a festa deles: bozinando com o rabo de tatú, as saias feitas, foram bozinando, fazendo festa, e as mulheres cantando a despedida, chorando, com aquela alegria. De repente *Vâtatxanu* percebeu o que acontecia, estavam começando a subir, eles foram subindo, e na festa as duas mulheres foram cantando, essas duas mulheres eram pajé, *xinaya*, cantavam na despedida. Subiram até a altura da casa, com o poder do cipó, e começaram a ver o caminho grande, bem largo, e o caminho ficou como se fosse uma corda balançando de forma que eles não podiam andar, como uma corda que estivesse no meio do vento que estava bandeando, e eles não conseguiam caminhar de jeito nenhum. Começaram a tomar rapé do tabaco, pimenta, para poder acalmar aquilo assoprando, eles já estavam concentrados com o cipó, e utilizaram esses outros tipos de armas que são bem poderosas, o tabaco, o *xupa*, o *yutxi* (pimenta), são armas para fazer o mal e para fazer o bem. Botavam pimenta na boca, rapé nas ventas, e assopravam (*kushuaka*), e assim iam subindo, com a casa e com tudo, com privada, com caminho e com tudo. Enquanto eles iam subindo, *Vâtatxanu* correu e foi avisar, “pessoal, pessoal, eles estão chamando para vocês dar caíçuma, que eles já vão embora”. E o chefe do outro grupo disse, “porque foi que você não veio logo avisar cedo, rapaz”. Só disse isso e correu para ir junto com eles, mas quando chegou não tinha mais ninguém. Desesperado *Vâtatxanu* pulou no açai mais alto para ver se os alcançava, mas não o conseguiu, então começou gritar, a chamá-los com saudades da mulher e dos filhos que tinham ido sem ele. Assim ele virou pássaro, chamado *vâtatxanu*, até hoje em dia no mato você escuta: Hu, hu,hu!...

Assim subiram na terra da morte, *Yama matxini*. No caminho da morte encontraram os marimbondos da morte (*yama vina*); as árvores que cresciam na beira do caminho iam derrumbando, caindo. Ante estes perigos eles iam assoprando para acalmar. Assim subiram à terra dos mortos. Quando chegaram onde está o pé de *aku*, o chefe disse: “aqui nós vamos descansar”, e ficaram descansando do lado do *aku* (cerejeira), e enquanto ficaram lá

as duas mulheres, *Hukenayume* e *Mawayuma* começaram a pintar com *shēpa*²⁰⁵ o pé de árvore, o pé do akú. Até agora, quando as pessoas morrem, quando passam por lá, pensam que foi pintado agora, que está novinho, não estragou nada está do mesmo jeito. Quando o caminho bandeava eles tomavam rapé e pimenta para acalmá-lo, assim aí subiram mais uma terra, até que eles conseguiram ver a casa dos mortos, viram muitas casas. Descendo lá foram entrar diretamente na casa onde o *rua* deles estava. Quando eles entraram pela porta o rei estava lá na cozinha, de costas para eles, com duas mulheres pintando seu corpo, ele estava com a lança na mão, segurando-a sobre o peito, esperando que mulheres dele terminassem o desenho. Quando entraram outras pessoas receberam eles: “oh! nossos primos estão entrando aqui, senta aqui”, levaram cadeiras, um assento para eles, mas quando iam sentar quebrava tudo, esfarelava tudo, então eles tomavam o rapé e tudo começava a acalmar. As mulheres chamavam as mulheres e os homens chamavam os homens. O rei do jeito que ele estava ele ficou, nem virou para olhar eles, nem para receber eles, quando ele viu todo aquele movimento acontecendo, quebrando tudo, então ele falou, nem olhou para eles, e começou falar assim: “O que foi que vocês vieram fazer aqui, mulheres de mau cheiro, vocês vieram para quebrar tudo, as coisas deste pessoal aqui, vão embora por onde vocês vieram”. Então o chefe que estava comandando a ida começou falar: “Por causa dele que nós viemos, agora o nosso rei desconsiderou a gente como se nós não fôssemos parentes dele, e que nós tivemos vindo aqui por causa dele”. Por isto decidiram voltar.

Desandaram o caminho feito, mas na metade da viagem começaram a pensar e o chefe começou dizer: “lá onde nós morávamos, lá na terra, tinha muitas doenças, tinha muitas dificuldades, eu acho que nós não vamos para lá mais não, vamos escolher um lugar melhor aqui”, assim voltaram novamente. Quando todos estavam sentados, escutaram para ver se ouviam alguma voz, e escutaram um pássaro cantando: Eri, eri, eri!... que é o sinal de doença. Foram para outro lugar, aí escutaram novamente: Eri, eri, eri!. A terceira vez, quando eles sentaram e escutaram, não ouviram a voz do pássaro, então decidiram ficar naquele lugar. Só atravessaram a terra, pegaram um galho de um lombo de terra e aí começaram a trabalhar, fizeram a casa encima. Eles moram lá. Os velhos não conseguem mais andar. Com o mesmo corpo com que eles foram daqui, a gente vê eles lá agora.

²⁰⁵ Tipo de resina que os *Yawanawa* utilizam para realizar algumas pinturas corporais.

Primeira versão

***Yama vai* (O caminho do céu)**

*Yama vai*²⁰⁶ é o caminho do céu, é o caminho dos mortos. *Yama vai* começa no punho de nossa rede. Quando você está doente que tu morre tu não sobe por outro lugar, tu não desce aqui para subir em algum lugar, tu já sobe no punho de tua rede. Quando é uma morte rápida, que não é de doença, o espírito não anda pelo mesmo caminho dos mortos.

Quando alguém morre eles vêm. Quando a pessoa vai morrer na terra, eles sabem lá, para isso tem o *pupu*²⁰⁷ que fica lá no toco, e aí ele canta, ele não canta assim à toa não, ele só canta para dizer quem vai e a que nação pertence. Quem vai receber tem que se preparar, se por acaso, se é *Yawanawa* ele vai cantar “pou, pou, *Yawanawa*, *Yawanawa keshi*”²⁰⁸. Aí já sabem que é do povo *Yawanawa* que está morrendo.

Quando o pássaro canta o chefe dos mortos fala: “Ô, o pássaro não está conseguindo dormir, vocês vão, vão olhar no caminho quem é que está vindo”.

O pessoal vai e fica no meio desse céu que nós vemos, de lá ele estão vendo as pessoas que estão doentes. Quando ele morre eles levam.

Os parentes²⁰⁹ do morto, ou seja, os irmãos, o pai, a mãe não vão buscá-lo, quem vai são os primos, porque eles têm o privilégio de brincar, também pode ir *shamu*, que é uma pessoa velha e que não é nada (parente) da pessoa. Uma pessoa que pode brincar com ela.

Quando é mulher são os homens que vão. Os parentes mesmos, tua mãe, teus irmãos, tuas irmãs, teu pai, ficam chorando e fazendo colar, fazendo chapéu... eles ficam fazendo isso para quando tu chegar lá tu usar.

Quando a pessoa está doente, que está morrendo, ele não chora, porque as pessoas que vêm trazem o *vatxi*, uma saia, um tipo de bolsa que é muito colorido e lindo. O morto não vai no braço, vai naquilo, como se fosse subindo numa rede.

Se a morte é normal, de doença, não se vê nada porque o pessoal vai levando, e por isso que não se pode contar quase nada. Quem viu direito foi *Puyahunihu*, porque eles subiram, foram olhando com os próprios olhos, porque quando foram com o corpo deles, com os olhos deles, o caminho espedaçava, o mato, caiu tudo, o vento dava e bandeava

²⁰⁶ *Yama*/morte, *vai*/caminho. Existe uma outra palavra para caminho usada habitualmente que é *niti*, provavelmente de *nii*/mato, *-ti* sufixo nominalizador.

²⁰⁷ Corujão.

²⁰⁸ *Keshi*/ partiu.

²⁰⁹ O narrador fala *mi yura*, para se referir a estes parentes.

tudo, então eles já iam preparados porque estavam com um mês que tomavam cipó, botavam o rapé, tabaco, comiam também a pimenta.

Quando a pessoa morre de morte normal, você não consegue ver nem de um lado, nem do outro, nem da frente nem atrás, tu estás numa rede, as pessoas vão te levando desta forma assim e vão fazendo a brincadeira com você, fazendo brincadeira, pulando, gritando, aí eles vão fazendo ritmo de festa. Ele comparou que tanto as mulheres como homens eles têm uma saia onde colocam você, e vai no ritmo de festa, seus primos vão gritando na frente, vão dando aquele grito de guerra, e você não vê nada. Os seus parentes que levam, mas não é sua mãe, nem seu pai, nem seu irmão.

No caminho da morte tem um rio que passa e tem uma praia que tem *mapi*, aquele camarão, mas um camarão grande, do tamanho de uma anta, que está aí, ele fica sempre batendo.

Quando você morre que eles pegam, que põe você numa rede, que vão fazer uma festa, aí atravessa todos esses processos, se tu passar claro. depois que tu sobes, que atravessas o rio e que sobes o barranco, eles te deixam. Aí começam as saudades daqui, e a pessoa pergunta: “cadê meu filho?”, e trazem um filho que é de lá mesmo, não é filho de ninguém não, trazem para enganar o pessoal, e falam: “tem esse aí, esse é teu filho”, mas a pessoa responde: “não é esse aí não”, e pergunta: “cadê a minha mulher?”, e trazem outra mulher também que é de lá, só para enganar o pessoal, aí responde: “essa não é minha mulher”.

Quando acaba esse processo vem *Yama txapa* (*yama*/morte, *txapa*/cambalhota) que é um homem de lá mesmo. Ele põe o dedo na língua, mexe os olhinhos, fazendo qualquer tipo de coisa, porque quando a pessoa está com saudades da terra não quer achar graça. Quando *Yama txapa* mexe no *vëshki* (pênis) ele faz para achar graça. Se não achar graça mete o dedo na bunda, qualquer coisa ele faz para a pessoa achar graça, quando ele ri, de repente *Yama txapa* passa aquele *tsitsa* (tatuagem) na pessoa. Aquele *tsitsa* faz esquecer tudo. É isso que ele faz. Aí o deixa livre. Depois disso, acabou-se. Não tem mais saudades, não tem mais nada, vai.

Segunda versão

Yama vai (o caminho do céu)

Quando a pessoa está perto de morrer começa a ver parentes, gente que morreu, o caminho é subindo da rede, pelo punho da rede é que sobe, e de lá o chefe determina que eles venham encontrar, e chega na travessia de um rio muito raso, muito bonito, muito peixe que vão subindo, fica com o lombo de fora mas é o jeito deles subirem lá. A nambu preta daqui diz que é o mesmo que canta aqui que canta lá, só o que muda é a cor, daqui é preta, e lá albina igual a garça.

Quando a pessoa morre o *yuxin* dele já vai todo enfeitado, com chapéu, tudo o que tem de enfeite ele vai, aí as pessoas que vão encontrar com ele o pegam no braço e vão levando, em certo meio ele está triste e as pessoas vão tentando conformar ele, ele vai triste porque está deixando sua mulher aqui, seus filhos. Chega até um tempo assim quase querendo desmaiar por causa da tristeza que vai deixando, aí as pessoas que vieram recolher ele, pegam uma folha própria para fazer isso, pegam, machucam e passam no rosto para fazer ele cheirar e daí já começa a dançar junto com aquelas pessoas. Chega num lugar muito grande que é onde estão todas as nações mas todos parados no seu canto, e a partir daí as pessoas é que vão tentar pegar ele, se for mulher é um homem que pega ela, se for homem é uma mulher que pega ele. De repente faz qualquer tipo de graça para poder pintar, fazer aquela tatuagem que não acaba mais nos lábios, com jenipapo preto, e depois disso passam seis dias lá no campo já casado com aquela pessoa que está lá.

Após os seis dias ele descasca toda a ruindade que levou daqui da terra, diz que ele descasca, sai o couro inteiro só fica mesmo a pureza. É depois que a pessoa morre que dá aquela zoadá (*xukui*) que fica muito tempo, uma hora. É o beija-flor do tamanho dum papagaio que está bicando aquele corpo seco que está pendurado num galho. A partir desse momento a pessoa não se lembra mais da terra, a tristeza foi embora, só fica mesmo a paz e comendo e dançando mariri a toda hora.

Nessa viagem tem um certo caminho, um certo lugar onde algumas pessoas vão lá. Vão arrastadas como se fossem cachorros, lá escuta muito morcego grande, todo tipo de coisa ruim você escuta

BIBLIOGRAFIA

AGUIAR, *Maria*

1993 "Los grupos nativos 'Katukina'". *Amazonia Peruana*, volume XII, número 23, pp. 141-152.

ANS, André-Marcel d'

1982 *L'Amazonie Péruvienne Indigène (Anthropologie, Ecologie, Ethno-histoire, Perspectives Contemporaines)*. Paris: Payot.

1991 *Le dit des vrais hommes: mythes, contes, légendes et traditions des indiens Cashinahua*. Paris: Gallimard.

AQUINO, Terri Valle de Aquino

1983 "Balanço da situação atual das Terras" em *Povos indígenas no Brasil*. São Paulo: CEDI

BATESON, Gregory

1958 *Naven: A Survey of the Problems Suggested by a Composite Picture of the Culture of a New Guinea Tribe Drawn from the Three Points of View*. Stanford: Stanford University Press.

BRAUN, R.A.

1975 "Population Dynamics and Social Organization among the Backwoods Panoans" (Peru). Ms.

BUITRAGO, Alberto e Agustín Torijano

1998 *Diccionario del origen de las palabras*. Madrid: Espasa

CALAVIA, Oscar

1994 O nome e o tempo dos Yaminawa. Tese de doutorado. São Paulo: USP

1999 "À procura do ritual. As festas Yaminawa no alto rio Acre". *Antropologia em Primeira Mão*, número 18.

CALIXTO, L.

1987 "La organización social matsés y su sistema de valores y creencias". Ms.

CARNEIRO, Manuela

1978 *Os mortos e os outros*. São Paulo: Hucitec.

1998 "Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução" *Mana*, volume 4, número 1, pp.7-22.

CARNEIRO, Manuela e Eduardo Viveiros de Castro

1985 "Vingança e Temporalidade: os Tupinambás". *Journal de la Société des Américanistes*, LXXI: pp.191-217.

CASTELO BRANCO, Jose

1950 "O gentio acreano". *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, número 207: p.3-83.

CEDI

1985/86 *Povos indígenas no Brasil* São Paulo.

CERQUEIRA, Felizardo

1905 Diário. Ms

CHAUMEIL, Jean-Pierre

1985 "L'Échange d'Énergie: Guerre, Identité et Reproduction Sociale chez les Yagua de l'Amazonie Péruvienne". *Journal de la Société des Américanistes*, LXXI: pp.143-157.

COFFACI, Edilene

1994 Katukina: História e organização social de um grupo Pano do Alto Jurua. Tese de mestrado. São Paulo: USP.

CRÉPEAU, Robert

1997 "La pratique du chamanisme chez les Kaingang du Brésil méridional: une brève comparaison avec le chamanisme bororo", trabalho apresentado na 4ª conférence internationale de la INTERNATIONAL SOCIETY FOR SHAMANIC RESEARCH (ISSR), Chantilly

DESCOLA, Philippe

1986 *La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'Écologie des Achuar*. Paris: Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.

DESHAYES, Patrick

1992 "Paroles chassées" *Journal de la Société des Américanistes*, LXXVIII-II, pp.95-106.

DESHAYES, P. e Barbara Kefenheim

1994 *Penser l'autre chez les indiens Huni Kuin de l'Amazonie*. Paris: Harmattan.

DOUGLAS, Mary

1991 *Pureza y peligro: un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid: Siglo XXI

DUMONT, Louis

1975 *Dravidien et Kariera: l'alliance de mariage dans l'Inde du Sud, et en Australie*. La Haye & Paris: Mouton Éditeur

ERIKSON, Philippe

1986 "Altérité, tatouage et anthropophagie chez les Pano: La beliqueuse quête du soi". *Journal de la Société des Américanistes*, LXXII:185-209.

1993 "Une Nébuleuse compacte: le macro-ensemble pano" *L'Homme*, 126-128, avr.-déc. XXXIII (2-4), pp. 45-58.

- 1994 "Los Mayoruna". Em: Santos Granero e Frederica Barclay (eds.), *Guía Etnográfica de la Alta Amazonia*, volume 2, Quito: FLACSO, pp. 1-127.
- 1996 *La griffe des aïeux: Marquage du corps et démarquages ethniques chez les Matis d'Amazonie*. Paris: Éditions Peeters.
- FAVRET-SAADA, Jeanne
 1977 *Les Mots, la Mort, les Sorts: La sorcellerie dans le Bocage* Paris: NRF Gallimard
- FRANK, Erwin
 1991 "Etnicidad: Contribuciones etnohistóricas a un concepto difícil". Em: P. Jorna et al. (eds), *Etnohistoria del Amazonas*. Quito: Abya-Yala.
- GALLOIS, Dominique
 1986 *Migração, guerra e comércio: os Waiãpi na Guiana*. São Paulo: FFLCH.
- GEBHART-SAYER, Angelika
 1986 "Una terapia estética. Los diseños visionarios del ayahuasca entre los Shipibo-Conibo". *América Indígena*, volume XLVI, número 1, enero-marzo, pp.189-218.
- HECK
 1986 "Relatório de viagem ao Bagé" CIMI. Ms
- HOWARD, Catherine
 1993 "A farsa dos visitantes entre os Waiwai". Em: Eduardo Viveiros de Castro e Manuela Carneiro Da Cunha (orgs.), *Amazônia: Etnologia e História Indígena*. São Paulo: NHII/USP.
- KEIFENHEIM, Barbara
 1990 "Nawa: un concept clé de l'altérité chez les pano" em *Journal de la Société des Américanistes*, LXXVI, pp. 79-94
- 1992 "Identité e altérité chez les indiens pano" em *Journal de la Société des Américanistes*, LXXVIII, pp. 79-93
- KENSINGER, Kenneth
 1976 "El uso del <Banisteriopsis> entre los Cashinahua del Perú". Em: Michael Harner (ed.), *Alucinógenos y chamanismo*. Madrid: Guadarrama.
- 1995 *How real people ought to live*. Illinois: Waveland press.
- LABIAK, Araci
 1997 '*Frutos do Céu*' e '*Frutos da Terra*': aspectos da cosmologia Kanamari no WARAPEKOM. Tese de mestrado. Florianópolis: UFSC.

LACERDA, Carlos e Paulo Gerger (eds.)

1996 *Dicionário Aurélio Eletrônico – V.2.0*, editora Nova Fronteira

LAGROU, Elsje

1991 *Uma Etnografia da Cultura Kaxinawa: entre a cobra e o Inca*. Tese de Mestrado. Florianópolis, UFSC

1996 “Xamanismo e representação entre os Kaxinawa”. Em: Jean Langdon (org.) *Xamanismo no Brasil*, Florianópolis: Editora da UFSC.

1998 *Caminhos, Duplos e Corpos: Uma abordagem perspectivista da Identidade e alteridade entre os Kaxinawa*. Tese de doutorado. São Paulo: USP.

LANGDON, Jean

No. prelo. “La no-muerte de los sionas”. Manuel Gutierrez (org.), *Sustentos, aflicciones y postrimerías de los amerindios*. Madrid.

LÉVI-STRAUSS, Claude

1975 “Guerra e comércio entre os índios da América do Sul”. Em: Egon Schaden (1942) (ed.) *Leituras de Etnologia Brasileira*. São Paulo: Companhia editora nacional.

1989 *O pensamento selvagem*. Campinas: Papirus.

1991 *Las estructuras elementales del parentesco*. Barcelona: Paidós.
(1949)

1996 *Lo crudo y lo cocido*. México: Fondo de cultura económica.
(1964)

1998 “Lévi-Strauss nos 90: a antropologia de cabeça para baixo”, *Mana* 4(2): 119-136

MALEFIJT, Annemarie de Waal

1983 *Imágenes del hombre*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

McCALLUM, Cecilia

1989 *Gender, personhood and social organization amongst the Cashinahua of Western Amazonia*. Tese de doutorado. London: London School of Economics.

1996 “Morte e pessoa entre os Kaxinawa”. *Mana*, volume 2, número2, pp.49-84.

1998 “O corpo que sabe: da epistemologia Kaxinawá para uma antropologia médica das terras baixas sul-americanas”. Em: Paulo César Alves e Miriam Cristina Ravelo (orgs.). *Antropologia da Saúde: Traçando Identidade e Explorando Fronteiras*. Rio de Janeiro: editora Fiocruz.

MELATTI, Júlio

1977 “Estrutura social Marubo: um sistema australiano na Amazônia” *Anuário Antropológico*, número 78: pp. 83-120.

1981 *Povos indígenas no Brasil, 5, Javari*. São Paulo: CEDI

- 1983 "Os padrões Marubo". *Anuário Antropológico*, pp.155-198.
- 1986 "Wenía: a origem mitológica da cultura Marubo". *Série Antropologia*, número 54.
- MENGET, Patrick
 1985 "Jalons pour une Étude Comparative (Dossier: 'Guerre, Société et Vision du Monde dans les Basses Terres de l'Amérique du Sud'). *Journal de la Société des Américanistes*, LXXI: pp. 131-141.
- MONTAGNER-MELATTI, Delvair
 1985 O mundo dos espíritos: estudo etnográfico dos ritos de cura Marubo. Tese de doutorado. Brasília: UNB.
- PÉREZ, Laura
 1999 Pelos caminhos de Yuve: conhecimento, cura e poder no xamanismo yawanawa. Tese de mestrado. Florianópolis: UFSC.
- RIVIÈRE, Peter
 1969 *Marriage among the trio: A principle of social organization*. Oxford: Clarendon.
- SEEGER, Anthony e Arno Vogel
 1978 "Sugestões para demarcação de Áreas Indígenas no Alto Juruá". Ms.
- SILVA, Domingos
 1997 Música e personalidade: por uma antropologia da música entre os Kulina do Alto Purús. Tese de mestrado. Florianópolis: UFSC.
- SISKIND, Janet
 1973 *To hunt in the morning*. New York: Oxford University Press.
- SZMRECSÁNYI, Lúcia
 1991 "Relatório de pesquisa de campo", USP, NHII. Ms.
- TASTEVIN, Constantin
 1920 "Le fleuve Juruá (Amazonie)". *La Géographie*, XXXIII(1): 1-22 e 129-148
- 1924 "Chez les Indiens du Haut-Juruá" *Les Missions Catholiques*, LVI: 65-67; 78-80; 90-93; 101-104.
- 1925 "Le fleuve Murú". *La Géographie*, T.XLIII.
- 1926 "Le Haut-Tarahuaca" *La Géographie*, XLV
- 1928 "Le Riozinho da Liberdade". *La Géographie*, XLIX: 205-215.
- TAUSSIG, Michael
 1993 *Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem: um estudo sobre o terror e a cura*. São Paulo: Paz e terra.

TAYLOR, Anne-Christine

- 1985 "L'Art de la Réduction. La Guerre et les Mécanismes de la Différenciation Tribal dans la Culture Jivaro". *Journal de la Société des Américanistes*, LXXI: 159-173.

TOCANTINS, Leandro

- 1973 *Formação histórica do Acre* (Vol III). Rio de Janeiro: Editorial Borsoi.

TOWNSLEY, Graham

- 1988 Ideas of order and patterns of change in Yaminahua society. Tese de doutorado. Cambridge University.
- 1993 "Song paths: The ways and means of Yaminahua shamanic knowledge" *L'Homme*, XXXIII (2-4): pp. 449-468.
- 1994 "Los Yaminahua" Em: Santos Granero e Frederica Barclay (eds.), *Guía Etnográfica de la Alta Amazonia, volume 2, Quito: FLACSO*

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo

- 1977 *Indivíduo e sociedade no Alto Xingu: os Yawalapiti*. Tese de mestrado. Rio de Janeiro. Museu Nacional/UFRJ.
- 1986 *Arawete: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- 1992 "O mármore e a murta: Sobre a inconstância da alma indígena" *Revista de Antropologia*, USP, v.35: pp. 21-74.
- 1995 "Introdução". Em Eduardo Viveiros de Castro (org.), *Antropologia do parentesco: estudos ameríndios*.
- 1996 "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio" em *Mana*, vol.2, núm.2: pp. 115-144.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo e Carlos Fausto

- 1993 "La Puissance et l'acte. La parenté dans les basses terres d'Amérique du Sud". *L'Homme*, 126-128, avr. -déc. XXXIII (2-4): pp. 141-170.

WHITON, Luis, Bruce Green & Richard Momsen

- 1964 "The isconahua of the Remo" em *Journal de la Société des Américanistes*, LIII:84-124