UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

UNIVERSITÉ LIBRE DE BRUXELLES
FACULTÉ DES SCIENCES POLITIQUES ET SOCIALES

Nicodème de Renesse

Seguir, ou sair de sua história

ramificação e antagonismos narrativos entre os Paiter Suruí (tupi-mondé)

(versão corrigida)

São Paulo, 2017

Nicodème de Renesse

Seguir, ou sair de sua história

ramificação e antagonismos narrativos entre os Paiter Suruí (tupi-mondé)

(versão corrigida)

Tese em co-orientação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para a obtenção do título de Doutor em Antropologia (USP) e Docteur en Sciences Politiques et Sociales (ULB)

Orientadores: Profa. Dra. Dominique Tilkin Gallois
Prof. Dr. Marc Lenaerts

São Paulo 2017

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catalogação na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

d431s de Renesse, Nicodème
Seguir, ou sair de sua história: ramificação e antagonismos narrativos entre os Paiter Suruí (tupi-mondé) / Nicodème de Renesse ; orientadora Dominique Tilkin Gallois. - São Paulo, 2017.
211 f.

Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Antropologia. Área de concentração: Antropologia Social.

1. etnologia ameríndia. 2. conhecimento. 3. produção narrativa. 4. discurso. 5. conflito. I. Tilkin Gallois, Dominique, orient. II. Título.

Resumo

Seguir, ou sair de sua história

ramificação e antagonismos narrativos entre os Paiter Suruí (tupi-mondé)

Esta tese se debruça sobre os modos suruí de construção e comunicação do conhecimento veiculadas pela produção de narrativas. Entre os Suruí, os ensinamentos extraídos de uma série de fatos acontecidos compondo o que eles chamam, cada um por si, de sua "história" constituem a essência do conhecimento de origem humana. Esses ensinamentos podem ser veiculados de diversas maneiras, que incluem performances verbais e não verbais, mas, na medida em que as modalidades mais codificadas, como o desempenho de certos papéis cerimoniais e guerreiros, deixaram de ter curso, ou de ter curso regularmente, são hoje essencialmente os relatos e outras formas narrativas que assumem este papel. Ora, os mesmos acontecimentos engendram ensinamentos, logo, relatos diferentes em função do contexto, do interlocutor e da pessoa que os evoca. Diante da multiplicação das versões, a tese se propõe a examinar as condições da elaboração narrativa pelos diferentes atores não de uma perspectiva teleológica, enquanto estratégia ou modalidade de ação social ou política, mas de uma perspectiva epistemológica: em virtude de quais princípios um relato pode variar e, ainda assim, ou justamente por isso, satisfazer os requisitos epistemológicos em função dos quais ele pode pretender veicular um conhecimento, e sobre que base uma determinada configuração do relato pode oferecer para seu narrador uma solução ao problema que a elaboração narrativa visava resolver em primeiro lugar? A análise enseja mostrar que as divergências e os antagonismos entre as versões são produzidos ao explorar as propriedades dos eventos tais como os Suruí pensam a noção de evento. Sob este ângulo, o discurso e a produção narrativa deixam de ser modalidades de ação sobre a configuração social e política, mas é a própria configuração social e política que procede desta maneira particular como os Suruí pensam o acontecimento, a qual também engendra a produção narrativa.

Palavras-chave: Paiter Suruí, Tupi-Mondé, Amazônia, etnologia ameríndia, conhecimento, articulação do conhecimento, oralidade, produção narrativa, discurso, mito, história, conflito.

Résumé

Suivre, ou sortir de son histoire

ramification et antagonismes narratifs chez les Paiter Suruí (tupi-mondé)

Cette thèse examine les modes suruí de construction et d'élaboration du savoir véhiculées par la production de récits. Chez les Suruí, les enseignements tirés d'une série de faits accomplis qui composent ce qu'ils appellent chacun pour soi leur "histoire" constituent l'essence même du savoir d'origine humaine. Ces enseignements peuvent être véhiculés de plusieurs manières, notamment par des actes verbaux et non verbaux, mais dans la mesure où les formes les plus codifiées telles que l'exécution de certains rôles rituels et guerriers ont pratiquement disparues, ce sont aujourd'hui essentiellement les récits et autres formes d'expression narrative qui assument ce rôle. Or les mêmes faits produisent des enseignements, donc des récits très différents selon la personne qui les évoque, ainsi que les circonstances et la personne à qui ces récits sont adressés. Face à la multiplication des versions, la thèse se propose d'examiner les conditions d'élaboration narrative par les différents acteurs non d'un point de vue téléologique, en tant que stratégie ou modalité d'action sociale ou politique, mais

d'un point de vue épistémologique: en vertu de quels principes un récit peut-il varier et, malgré cela, ou justement grâce à cela, satisfaire aux exigences épistémologiques en fonction desquelles il peut prétendre véhiculer un savoir, et de quelle manière une configuration précise du récit peut-elle représenter pour son narrateur une solution au problème que l'élaboration narrative visait à résoudre en premier lieu? Il s'agit par là de montrer que les divergences et les antagonismes entre les récits sont produits en exploitant les propriétés des événements tels que les Suruí conçoivent la notion d'événement. Sous cet angle, le discours et la production narrative ne sont plus des modalités d'action sur la configuration sociale et politique, mais c'est la configuration sociale et politique qui est elle-même issue de cette façon particulière dont les Suruí pensent l'événement, laquelle engendre également la production narrative.

Mots-clés: Paiter Suruí, Tupi-Mondé, Amazonie, ethnologie amérindienne, savoir, articulation du savoir, oralité, production narrative, discours, mythe, histoire, conflit.

Abstract

To Follow, or to Leave One's History

Narrative Ramification and Antagonisms among the Paiter Suruí (Tupi-Mondé)

This research focusses on the suruí modes of construction and communication of knowledge conveyed by narrative productions. Among the Suruí, the lessons drawn from a series of facts that have taken place and that form what each person calls his/her "history" constitute the essence of knowledge of human origin. These lessons may be conveyed in different forms, including verbal and non-verbal acts. But, insofar as the most codified forms such as the performance of ritual and war roles have mostly or totally disappeared, the narratives are what appear to currently assume this role. Yet, the same facts may and do lead to quite different lessons, hence quite different accounts, depending on the person who evokes them as well as the circumstances, and the person to whom they are told. Faced with the multiplication of versions, this work examines the circumstances of the narrative production of different actors not from a teleological perspective, as a strategy or a mode of action toward social or political achievements, but from an epistemological one. That is, on which ground may an account vary, sometimes to such an extent that variation looks like straight inversion, and yet, or for that very reason, still satisfy the epistemological requirements on which depends the claim that it conveys knowledge? And on what basis can a specific narrative setting be considered by its narrator as a solution to the problem that the narrative construction was trying to solve in the first place? It shows that divergence and antagonisms between accounts are produced by exploiting properties of the events in the sense that the Suruí conceive the notion of event. From this viewpoint, speech and narrative production are not considered modes of action on the social and political configuration, but it is the social and political configuration itself that stems from this particular way of conceiving facts, which also engenders narrative production.

Keywords: Paiter Suruí, Tupi-Mondé, Amazonia, Amerindian studies, Knowledge, Articulation of knowledge, Orality, Narrative production, Speech, Myth, History, Story telling, Conflict.

Índice

Agradecimentos | 6

Introdução | 7

Da articulação à história | 7

Da noção suruí de história | 16

Dimensão fatual | 26

Dimensão cognitiva e manipulação da história | 39

Segmentação agnática e aliança | 47

I. Da origem compartilhada | 72

Itabira e o relato da criação | 75

Ğakamã e Mojerom, e o relato do surgimento | 97

Voltando às três versões de Itabira | 125

Para além dos relatos da origem | 138

II. Das histórias respectivas | 145

Os Ğameb | 145

Uma primeira conversa | 148

Erro e educação: seguir, ou sair do seu caminho | 170

Guerreiros e madeireiros | 178

Conclusão | 189

ANEXOS | 196

Abreviatura das categorias morfossintáticas utilizadas | 196

Esquema de aliança derivado do casamento avuncular | 198

Notas detalhadas | 202

Mapa da terra indígena Sete de Setembro e arredores | 205

Bibliografia | 206

Índex de pessoas e personagens | 210

Índex de episódios | 211

Agradecimentos

Meus agradecimentos vão, em primeiro lugar, aos meus interlocutores paiter suruí pelos ensinamentos recebidos e pela hospitalidade: Almir, por me abrir as portas, Itabira, Sandra e Noemi, pela acolhida generosa e pelas horas dispensadas em miúdas explicações, Agamenon, Mopiri, Perpera e as demais pessoas da Lapetanha pelas mesmas razões; Anine, Júlio, Naraiemir e Elizângela; Joaquim, por me ter aceito e aberto outras portas, Anderson Uraã, Joaton, Ğakaman, Mojerõm e Luiz; Nema, João Lawad e Neusa, Marimawa, Pedro e todos os outros. Peço de antemão desculpa àqueles cuja história e ensinamentos, embora contribuíram de maneira fundamental para esta tese, não puderam ser aqui inclusos como o mereceriam. Paciência.

Agradeço, ainda, a Maria do Carmo pelas conversas frutíferas e pela amizade, a Betty Mindlin, que me deu acesso a seus arquivos, a Jean Vidal e Cédric Yvinec pelas informações atenciosamente compartilhadas, a Ana Yano pela leitura cuidadosa, a Dominique Gallois pela paciência e pelo apoio, e a Marc Lenaerts pela confiança. Fico grato a Márcio Silva, Marina Vanzolini, Joël Noret, David Berliner, Frédéric Louault e Antonio Guerreiro por seus conselhos.

Enfim e sobretudo, quero expressar minha gratidão a Nathalie, Carolina e Lucie, que aguentaram minhas longas ausências físicas ou mentais.

A presente tese de doutorado e a pesquisa que a possibilitou foram realizadas graças ao apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) – processo nº 2012/00793-8, e da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).

Introdução

O objetivo original desta pesquisa de doutorado realizada entre os Paiter Suruí era estudar o que eu chamava de "articulação dos conhecimentos". A atenção dada até então a diversas modalidades de discursos indígenas destinados a uma audiência não-indígena me sugeria que a antropologia que praticamos, particularmente no seio da etnologia indígena atual, dedicada a observar e a refletir sobre as diferenças, não levava devidamente em conta o fato de que a noção de semelhança e os conceitos aparentados, inclinados a operar aproximações, possuíam também seu próprio rendimento no agenciamento das relações humanas, um rendimento aparentemente esquecido na literatura mas explorado de maneira sistemática nesses discursos, como o notou Velho (2007). Enquanto nas universidades pensávamos sobre as diferenças, em muitos casos, se não todos, a comunicação indígena observada parecia proceder do exercício inverso e indicar que a figura da soma, e não da diferença – me refiro à operação intelectual pela qual se produz junção e distinção, respectivamente –, era de fato mais apropriada para dar conta da maneira como os agentes indígenas colocavam-se em relação com interlocutores não-indígenas. É este processo para somar, e não subtrair, ao qual eu me referia pela noção de articulação dos conhecimentos. Para além de suas diversas vertentes ou modalidades, tal processo poderia ser caracterizado como um esforço para evitar que a aquisição de conhecimentos ou faculdades não-indígenas fosse percebida nesses discursos como um ato incompatível com a preservação dos seus próprios saberes, levando ao dilema de ter de escolher entre uns e outros. O foco dessa comunicação consistia em apresentá-los de tal modo que a aquisição podia ser vista, ao contrário, como uma oportunidade de somá-los e, logo, de ampliá-los, valorizá-los, etc. Tratando-se de discursos, importaria menos implementar essa relação fora do discurso do que afirmá-la pelo discurso mesmo, para que, uma vez reconhecida pelo leitor ou ouvinte, por efeito de reciprocidade, os conhecimentos pertinentes para o autor do discurso pudessem aparecer como pertinentes para o interlocutor não-indígena, e inversamente. Um exemplo saliente disto é a mensagem repetidamente divulgada por índios convertidos ao

Cristianismo quando afirmam, não sem insistência, que a Bíblia "diz de outra maneira o que já dizíamos", ou seja, ela diz de modo diverso e num outro contexto a mesma coisa, afirmando com isto a equivalência dos enunciados e, implicitamente, dos conhecimentos que os subtendem[1]. No fundo, tal mensagem postula que se a fé cristã há de fazer sentido para seus autores, levando-os, assim, à conversão, é pela mesma razão que, reciprocamente, o saber dos xamãs há de parecer consistente do ponto de vista da fé cristã, pois são enunciados equivalentes. Sob este argumento, por trás da adoção de conhecimentos não-indígenas, são, na verdade, os conhecimentos indígenas que estão sendo validados. Ora, reencontramos esse tipo de operação em todas as esferas da comunicação, quer na internet ou na universidade. O que eu desejava era compreender por qual processo e sobre quais bases concretas eram estabelecidas essas aproximações operadas pelo discurso, isto é, o que as tornava possíveis e para onde levavam.

Os Suruí tiveram desde o início um papel importante nessa reflexão, antes mesmo que eu começasse a pensar em uma pesquisa de doutorado. A primeira pessoa que eu ouvi formular explicitamente a ideia de articulação de conhecimentos foi Almir Suruí, num encontro de lideranças indígenas que organizamos na Universidade de São Paulo em 2010, ao qual ele fora convidado para falar da parceria que o grupo havia firmado com a Google. Naquela época, eu sabia poucas coisas sobre os Suruí, senão que afirmavam usar a internet na vigilância da sua terra indígena e que eram reputados por ter elaborado um plano de gestão dessa mesma terra indígena que incluía diversos empreendimentos, como um sofisticado projeto de emissão de créditos de carbono florestal[2]. Esses feitos eram todos, segundo Almir, resultado da junção de conhecimentos suruí e não-indígenas, característico do modo suruí de agir. A junção, para Almir, consistia no fato de que prevalecia em todas essas ações, quer no uso da internet, no projeto carbono ou qualquer outro, uma lógica suruí no emprego de conhecimentos não-suruí, ganhando a primeira um novo campo de aplicação e os segundos, uma nova pertinência. Essa combinação produzia assim uma dupla extensão, um empoderamento, que se materializaria na capacidade inédita dos Suruí de preservar a floresta e lutar contra o aquecimento climático – visto do céu, o território suruí é

1 Nota-se que tal projeto coloca-se em uma relação de antagonismo com o discurso antropológico corrente, que dá ênfase às diferenças e destaca a impropriedade dos conceitos não-indígenas para dar conta dos fatos indígenas, muito embora este discurso tenha se desenvolvido, no Brasil, como um instrumento da causa indígena. É neste sentido que Otávio Velho, percebendo o desencontro, preconiza que os antropólogos dêem mais atenção ao que ele chama de um "discurso das semelhanças" (Velho 2007:340).

2 Projeto Carbono Florestal Suruí. Para uma descrição do projeto, ver IDESAM (2011).

efetivamente uma ilha de floresta cercada pelo descampado de propriedades agro-pecuárias. À diferença dos colonos e das políticas de Estado que justificavam a destruição da floresta pela produtividade econômica, com o Projeto Carbono, os Suruí, no discurso de Almir, demonstravam ser capazes de conciliar o que os primeiros opunham, isto é, de extrair benefícios econômicos precisamente *graças* à preservação das florestas, e de contribuir simultaneamente com os ciclos econômico e ecológico de toda a sociedade, suruí e não-indígena. Se havia ali, em soma, uma lógica propriamente suruí, como o pretendia Almir, parecia-me que era essa lógica de articulação ela mesma, resultando em novas capacidades, ou capacidades estendidas, como propriedade exclusiva dessa maneira particular de associar habilidades. O Projeto Carbono, em especial, porquanto propunha conciliar benefícios econômicos e ecológicos em grande escala, figurava como uma demonstração desse princípio de articulação, rendendo aos Suruí, e sobretudo a Almir, diversos prêmios e uma notoriedade internacional, pois era tido como inovador em diversas frentes. Da perspectiva de Almir, essa notoriedade – especialmente os prêmios – caucionava o reconhecimento de que o projeto era inovador não exatamente de uma perspectiva suruí – talvez o fosse menos de uma perspectiva suruí onde os saberes se definiam justamente pela capacidade de associar-se, logo, de permanecerem os mesmos mudando – mas ele era certamente inovador de todas as demais perspectivas envolvendo algum conhecimento especializado não-suruí: no plano jurídico, técnico, tecnológico, político, etc.[3], o que se podia atribuir a uma maneira propriamente suruí de "juntar conhecimentos". Tendo mais tarde realizado a extensão, não restrita aos Suruí, desse princípio de articulação como argumento e modo de atuação política, me interessava aprofundar essa questão. No discurso político de Almir, a despeito dos empreendimentos relativos à gestão da terra indígena se

3 O Projeto Carbono Suruí tem recebido a atenção recorrente de mídias, de entidades não governamentais e de alguns atores políticos e acadêmicos envolvidos com questões ambientais, nacional e internacionalmente, por ser um dos primeiros projetos de emissão de créditos de carbono através dos mecanismos REDD em contexto indígena – neste caso, elaborado por iniciativa de uma liderança indígena e, em princípio, sob a gestão e para o benefício do grupo cujo território gera os créditos. Seus colaboradores não-suruí têm destacado diversos aspectos inovadores do projeto. Entre eles, no plano jurídico, foi desenvolvido um estudo da legislação permitindo estabelecer que um povo indígena é o detentor legal dos créditos de carbono provenientes da terra indígena que ocupa. No plano técnico, foi adaptada a metodologia existente para demonstrar que a atuação dos Suruí sobre o meio ambiente os torna elegíveis para se beneficiar dos mecanismos REDD. No plano logístico, o projeto se beneficiou de diversas inovações tecnológicas e da colaboração, entre outros, da Google, que permitiu desenvolver um sistema simplificado de medição da biomassa, cálculo e gestão dos créditos. No plano político, o projeto forçou a abertura de um debate envolvendo diversas instâncias do poder público, algumas das quais inicialmente hostis ou simplesmente despreparadas para lidar com essa situação inédita. Cito esses fatos para mostrar como esses elementos de discursos de terceiros compõem implicitamente o argumento do discurso político de Almir.

apresentarem como um vasto campo de aplicação desse princípio, sua demonstração permanecia demasiadamente abstrata e genérica para entender no que consistiria mesmo a tal articulação. Em particular, se havia efetivamente junção de conhecimentos, como ele afirmava, para entendê-la, era preciso começar por examinar o que constituiria o conhecimento de uma perspectiva suruí, para poder discernir em seguida quais conexões eram estabelecidas e como o eram. Foi com este objetivo que me voltei então para os Suruí no doutorado.

A pesquisa de campo complicou as coisas. A relação entre conhecimentos suruí e não-suruí, em vez de se definir com mais clareza, logo tornou-se mais abstrata ainda. Enquanto todo o trabalho e as decisões relativas ao plano de gestão da terra indígena se concentravam em torno de Almir e seus colaboradores na sede da associação indígena Metareilá, na cidade de Cacoal, num ambiente distante das aldeias e do quotidiano da grande maioria dos Suruí, nas aldeias, ao contrário, ninguém demonstrava ter muito interesse nesses empreendimentos para além da expectativa de uma renda financeira. Embora algumas pessoas transitassem com certa regularidade de um ambiente a outro, não havia, por parte dos Suruí – ou eu não discernia – nenhum tipo de discurso sobre o teor desses projetos. Se a noção de articulação remetia às conexões que os protagonistas estabelecem e supunha de sua parte algum tipo de discurso para se manifestar, não havia nada perceptível que correspondesse aqui a um processo explícito ou implícito desse tipo. Esses empreendimentos simplesmente não eram um assunto sobre o qual as pessoas nas aldeias tinham muito a dizer.

Ou, na verdade, sim, e a partir de um enfoque então por mim inesperado: os empreendimentos eram, antes de mais nada, o terreno das constantes acusações que membros de aldeias e facções distintas vinham trocando entre si. Abordar esses projetos com eles significava inevitavelmente tocar no tema das rivalidades políticas entre os próprios Suruí. Durante minha primeira estadia em campo, logo na minha chegada, o clima estava tenso porque um grupo de homens da aldeia Lapetanha, onde eu me encontrava, e de aldeias vizinhas havia organizado dias antes uma expedição de fiscalização florestal na qual tinham queimado um trator e outros equipamentos pertencentes a madeireiros que ali trabalhavam por conta de uma família da aldeia Ğabğir, situada na linha 14, mais a leste[4].

4 Os Suruí estão atualmente repartidos em cerca de 30 aldeias dispostas ao redor da Terra Indígena Sete de Setembro, que tem a forma de um polígono de proporções aproximadamente quadradas de 248 mil hectares. As aldeias estão localizadas nas entradas da terra indígena, ao fim das – continua na página 11

Em consequência, circulavam boatos de represálias e ameaças de morte, e as pessoas na aldeia estavam realmente inquietas. Tal fato se seguiu a uma sequência de outros, numa situação que vinha periclitando havia dois anos, desde que os Ğamir da linha 14 haviam decidido encerrar sua participação nas atividades ligadas ao plano de gestão e tomado posição contrária a ele. Isto era problemático, porque o consentimento e a colaboração unânime de todos os Suruí era um dos requisitos do Projeto Carbono, uma das vertentes do plano sobre a qual se concentravam as expectativas. Ora, não apenas os Ğamir da linha 14 se opunham ao projeto, como eles eram acusados de terem voltado a vender madeira e com isso de tentar "acabar" com o projeto, supostamente por inveja de Almir, após um breve período de união política em 2009. Do outro lado, a aldeia Lapetanha, onde eu me encontrava, era comumente referida como a "aldeia de Almir" – embora ele já não morasse lá desde que saíra para estudar, ainda na adolescência –, pois ali viviam seus pais (o pai falecera no ano anterior) e seus irmãos, sendo um deles o cacique da aldeia. Por serem seus mais próximos parentes, eles eram também seus mais indefectíveis defensores na implementação dos projetos ou em qualquer assunto ante os demais Suruí. Na Lapetanha e nas demais aldeias da linha 11, com exceção da última aldeia da linha, a Amaral, onde a situação era mais ambígua, a maioria das famílias havia deixado de tirar madeira, ou pelo menos assim afirmava, apostando que o Projeto Carbono e outras iniciativas seriam em breve capazes de sustentá-las, o que, no entanto, demorava a se concretizar. Responsabilizavam em parte o pessoal da linha 14, acusando-o de sabotar o processo. Quando voltei na Lapetanha pela segunda vez, meses mais tarde, a tensão decorrente daquele episódio ainda era viva e outros fatos contribuíam para alimentar a animosidade. Estava anunciada a chegada iminente de um grupo de auditores a mando de uma empresa certificadora americana, cujo objetivo era verificar os créditos de carbono gerados ao longo do primeiro triênio do projeto, de 2009 a 2012. Uma vez certificados, os créditos poderiam finalmente ser vendidos. A verificação, que tratava de averiguar se os créditos em questão tinham sido calculados de acordo com a metodologia estabelecida e se correspondiam efetivamente à quantidade de carbono retida pela floresta não desmatada no período, não era, em si, indispensável à venda dos créditos, mas conferia uma credibilidade ao projeto, de modo a assegurar que não fossem vendidos por um preço bem inferior, o que Almir e

diversas linhas, estradas de terra orientadas de norte a sul que partem da rodovia BR-364 ao sul, e terminam dentro da terra indígena ou sobem nas suas laterais. As linhas são numeradas de 7 (a oeste) a 14 (a leste). A aldeia Ğabğir é a principal aldeia da Linha 14 e a maior aldeia suruí, situada a uns 10 quilômetros da linha 11 onde estão a aldeia Lapetanha e as demais aldeias que participaram da expedição.

seus parceiros diziam se recusar a fazer[5]. As pessoas viam essa etapa como a possível concretização de anos de esforço e espera. Mas entre as famílias que apoiavam o projeto, essa visita também era acompanhada do receio de que tudo desse errado: não apenas pela eventual presença de atividade ou rastros de atividade madeireira – na verdade, a extração ilegal da madeira tinha pouca incidência sobre os resultados do projeto[6] –, mas porque o pessoal das aldeias contrárias ao projeto, principalmente os Ğamir da linha 14, vinha recusando reiteradamente o acesso às suas aldeias para qualquer atividade relacionada ao projeto, impossibilitando que fosse concluído o trabalho de medição e, a fortiori, impedindo a verificação nessas áreas, o que ameaçava fazer capotar todo o processo. Para piorar, um incêndio de grandes proporções havia destruído vastas zonas de floresta ao norte daquela mesma área da linha 14 dois anos antes, possivelmente comprometendo de vez o projeto. A chegada dos auditores era, portanto, esperada com ansiedade. Nas aldeias, mesmo que ninguém tivesse um domínio sobre os conhecimentos técnicos envolvidos no processo, todos compreendiam suas implicações, pois esses fatos incidiam diretamente nas relações entre os diversos grupos suruí e eram pertinentes não tanto nas relações com não-índios, mas num outro plano, que parecia mobilizar outros conhecimentos. Vistos da Lapetanha e de acordo com as descrições de meus anfitriões, os Ğamir pareciam realmente agir na contramão do bom senso e se conformar, em tudo o que faziam, à definição que lhes atribuíam ali, por oposição a si mesmos: os Ğameb – diziam, falando de si – sempre fazem as coisas certas, são *paiter iter*, gente de verdade mesmo, pessoas originais, isto é, honestas, líderes que lutam pelo seu povo, qualidades que receberam de seus pais e dos pais de seus pais, o que resumiam dizendo que eles tinham "muita história", ou respeitavam a própria história. Já os Ğamir, não – diziam-me. Eles todos são divididos e briguentos, sempre fazem as coisas em apartado e a história deles não é boa, porque haviam "estragado a sua história". A luta em torno do plano de gestão era, em suma, a maneira pela qual os protagonistas agiam de acordo com suas próprias histórias, isto é, agiam de forma diferente

5 Verificação na modalidade chamada VCS (Verified Carbon Standard). Aparentemente, não era o único motivo: Almir dizia também aguardar um posicionamento favorável da FUNAI que até o momento não se pronunciara sobre o teor do projeto alegando não estar em condição de garantir que, dada a ausência de normas jurídicas regulamentando esse tipo de transação no Brasil, a venda não acabasse prejudicando os interesses das populações indígenas. Aqui, também, o assentimento da FUNAI não era indispensável, mas era visto como algo preferível, a fim de evitar que houvesse futuramente questionamento jurídico por parte dos órgãos oficiais.

6 Para efeito de cálculo das taxas de desmatamento evitado, o Projeto Carbono Florestal Suruí apenas considera as áreas *desmatadas*, isto é, as áreas de corte raso, e não a perda de densidade florestal decorrente da extração seletiva que caracteriza a atividade madeireira ilegal, a degradação florestal.

em função de histórias diferentes. Ainda que as pessoas na Lapetanha certamente tivessem dúvidas sobre o objeto da minha pesquisa – minhas explanações sobre a articulação dos conhecimentos eram realmente confusas –, dado que elas me haviam aceito e parecia existir entre nós pelo menos um consenso quanto ao fato de que seu papel era me ensinar as regras elementares de socialidade tais como as concebiam, e o meu, de aprendê-las, esses ensinamentos estavam aparentemente no que elas chamavam de "história", pois, em nossas conversas, era a ela que meus anfitriões recorriam espontaneamente toda vez que intentavam me ensinar algo sobre elas mesmas e a maneira como agiam ou, ao inverso, sobre os outros, geralmente por oposição a si mesmo. Eu não era o primeiro etnólogo a fazer pesquisa na Lapetanha. Além de Betty Mindlin a partir de 1979 e nos anos 1980, Cédric Yvinec havia concluído dois anos antes um doutorado pela École des Hautes Études en Sciences Sociales sobre os cantos suruí, e passara muitos meses na Lapetanha. As pessoas se lembravam dele com saudade e, não raro, me contavam anedotas sobre a maneira como ele procurava fazer todas as coisas como elas mesmas. "Cédric dizia que ele queria ser Suruí", lembravam rindo. Diante de suas dúvidas sobre o que eu viera exatamente fazer ali, penso que eles supunham o mesmo de mim e agiam de acordo com suas suposições. De algum modo, para meus anfitriões, os etnólogos eram pessoas que vinham aprender a serem Suruí, o que certamente tinha para eles um aspecto cômico, mas não apenas. Bruce Albert tem uma formulação que resumiria perfeitamente essa situação: ao oferecer sua sabedoria ao etnólogo, escreve ele, "ses hôtes acceptent de prendre en charge sa resocialisation sous une forme qu'ils jugent plus conforme aux règles de l'humaine condition", para que o etnólogo possa em retorno interceder em seu favor no seu próprio mundo (Kopenawa e Albert, 2010:570). É, presumo, exatamente o que faziam os Suruí – me transformar naquilo que concebiam como uma definição mais aceitável de pessoa humana – ao me introduzir às noções elementares de sua história. É preciso acrescentar que, pressionado por eles a escolher meu clã – o que implicava em definir quem eu iria tratar como parente ou afim –, eu decidira ser Ğameb e me encontrava assim entre meus parentes na Lapetanha[7]. Escolha a princípio totalmente virtual por parte de um

7 As atuais aldeias suruí constituem unidades residenciais segundo um modelo comum aos Tupi-Mondé, que consiste numa família agnática, frequentemente um grupo de germanos com ou sem o pai, com seus afins e descendentes, e do qual um dos membros é o chefe ou cacique. Os Suruí consideram que a aldeia é daquela grupo agnático, entre o qual muitas vezes está seu fundador, embora, em alguns casos, uma aldeia possa passar sob o controle dos afins se estes constituírem um núcleo agnático coeso e se tornarem mais numerosos. No caso suruí, essa configuração transfere hoje sobre as aldeias a unidade residencial antes constituída pelas casas coletivas. Até o Contato, embora morassem idealmente em uma única aldeia, os diferentes clãs e as diferentes linhas agnáticas dos clãs numerosos tinham suas – continua na página 14

estrangeiro, tratava-se, todavia, de torná-la real ao me ensinarem o que designavam como sua história e me legarem seu ponto de vista. Contavam-me essa história como o fariam para as crianças, seus filhos e netos, para que crescessem sabendo, pois, como veremos, o fato de conhecer a própria história é a base da educação e um aspecto fundamental da constituição da pessoa. É neste sentido que creio poder afirmar que, ao me legar sua perspectiva do conflito e sua história, estavam realmente me transformando em Ğameb, a despeito da dimensão seguramente lúdica.

Seja como for, os acontecimentos em torno do plano de gestão não eram primeiramente um problema da relação com não-índios; eles eram um componente dessas respectivas histórias. Foi assim que meu interesse pela articulação entre conhecimentos suruí e não-suruí, ao menos sob essa formulação abstrata, foi se diluindo para se converter numa atenção crescente para esse outro mecanismo usado para pensar as relações, que meus interlocutores chamavam de "história". Isso não implicava que o projeto de examinar a relação entre conhecimentos suruí e não-suruí se tornara obsoleto, mas apenas que essa relação não poderia ser vista nem traçada senão como uma consequência da maneira como os Suruí pensam a própria história – a de cada um –, e se pensam a si mesmos em relação aos outros a partir dessa história. Para os Suruí, que possuem uma longa trajetória em comum, aquilo ao qual se referem quando falam em "história" concerne essencialmente às relações entre eles; contudo, ela também integra outros atores periféricos, como o branco, por onde voltamos inevitavelmente ao tema da relação com este último[8]. A interferência

próprias malocas organizadas segundo o mesmo padrão de uma família agnática extensa com seus afins em torno de um chefe ou dono de casa (*labiway*). Essa distribuição residencial em malocas dispostas uma perto da outra, mas *separadas*, é ao que os Suruí se referem como "viver junto", o que denota uma ordem ideal feita de relações de troca entre unidades distintas e claramente definidas, por oposição à ideia pejorativa de "mistura" que designa a co-residência de pessoas e famílias diferentes sem ordem nem liderança clara. As aldeias atuais, embora dispersas ao redor da terra indígena, reproduzem esse modelo de núcleos residenciais distintos sob a autoridade de um chefe e são tratadas como tais. A Lapetanha era, assim, considerada a aldeia dos Ğameb, porque era organizada em torno de um núcleo agnático de três irmãos ğameb que constituíam a linha mais importante daquele clã, com seus descendentes e afins, além da mãe viúva e de parentes desses afins que os haviam seguido ali. É neste sentido que, por ser Ğameb, eu estava ali em casa, entre parentes.

8 Os Suruí utilizam o termo "branco" para designar em português uma categoria de seres denominados em suruí como *iara*, e que se definia originalmente por oposição à categoria *lahd* ("índio") por uma série de atributos contrastivos: aos primeiros as roupas, as armas de fogo, os objetos de metal, o arroz e o feijão, o gado etc.; aos segundos, os adornos corporais, o arco e a flecha, a ausência de objetos metálicos, o milho e o cará, o bicho do mato... Nas últimas três décadas, porém, com a adoção pelos Suruí da quase totalidade dos atributos pelos quais definiam o branco, a oposição tendeu a enxergar preferencialmente outros aspectos distinguindo mais especificamente o branco e os próprios Suruí em seus modos de vida, como as regras de alianças e a prática do casamento avuncular. Independentemente dessa evolução e do sentido exato que possui em diferentes contextos, é ao próprio conceito suruí de não-índio que me refiro com o termo "branco". Não uso o termo *iara* pelo motivo de que "branco" é o termo – continua na página 15

crescente de não-índios na vida dos Suruí nas décadas anteriores ao Contato, e sobretudo depois dele, tem por consequência de que o branco é, paradoxalmente, um protagonista central da chamada "história" das diferentes facções e das divergências existentes entre elas, o que bem ilustram as rivalidades políticas em torno do plano de gestão. Era justamente no contexto dessa disputa, implicando alianças com diversas categorias de brancos e em função da qual a rivalidade entre facções se encontrava exacerbada, que essa história era mobilizada ao longo de todo o campo. Nessas referências ao que chamavam de "história", por mais que os fatos evocados nessas ocasiões tratassem de acontecimentos que pareciam distantes, eles eram, todavia, sempre significativos para a percepção do conflito presente, de seus protagonistas e de suas parcerias com não-índios. Da mesma maneira que o fato acontecido não parecia ser mobilizado fora da ligação com o que estava acontecendo, assim também a relação com o branco não parecia ser mobilizada fora do jogo das relações entre os próprios Suruí. Esses elementos só adquiriam mesmo algum sentido em conjunto, uns em relação aos outros; eles eram parte, diria Lévi-Strauss, de um mesmo campo semântico, associando, num eixo, a série de eventos que constituem a "história" de cada sujeito à série de sujeitos que, no outro eixo, constituem o espaço feito de relações sociais[9]. Aos poucos, estava ficando claro que o que eu formulara inicialmente de forma um tanto ingênua em termos de relação entre Suruí e não-indígenas não concernia propriamente à relação deles com os não-índios: para os Suruí, esta relação, como qualquer outra, não poderia ser pensada senão como uma peça de um problema muito mais amplo, que era o da produção em geral das relações por meio da história e, consequentemente, da história para fins de relações sociais.

usado pelos Suruí em português, inclusive nas suas interações comigo.

9 Aquilo que Lévi-Strauss (2002:27-9) identifica em *Le totémisme aujourd'hui* como o campo semântico do seu objeto de estudo se constitui das diversas alternativas na maneira de associar séries natural e cultural. Essas alternativas se apresentam empiricamente separadas mas formam um conjunto que cabe ao etnólogo restituir para recompor o campo dentro do qual esses elementos adquirem uma significação. Aqui, essas alternativas já se encontram reunidas na medida em que, precisamente, se confrontam. As histórias respectivas e os embates que delas resultam podem ser vistos como o resultado de diversas maneiras de associar séries de eventos no eixo da relação intra-subjetiva (do sujeito consigo mesmo visto como o resultado de uma série de eventos, isto é, de sua "história") com séries de sujeitos no eixo das relações inter-subjetivas. Para os Suruí, o campo semântico das relações entre sujeitos abarca, num dos eixos, a totalidade dos eventos que concernem aqueles sujeitos e, no outro, a totalidade dos sujeitos concernidos por aqueles eventos, inclusive, o branco. É neste sentido que fatos acontecidos e acontecendo, brancos e Suruí formam um campo ou sistema semântico composto pelas diversas maneiras como esses elementos são associados.

Da noção suruí de história

É importante esclarecer que o que os Suruí chamam de "história" quando se referem a si mesmos não é o que a palavra designa em português, aquilo que constitui o objeto de estudo dos historiadores ou, alternativamente, alguma interpretação nativa daquilo mesmo, como se poderia definir o que veio a ser uma grande parte do foco dos etnólogos a partir dos anos 1980, em referência a histórias nativas ou modos nativos de apreender a história[10]. Para evitar o equívoco, bem como o uso constante das aspas, peço que o leitor aceite que, nestas páginas, a palavra se refere exclusivamente a um conceito suruí por ora vago, mas que, espero, a tese permitirá especificar. Ainda que os Suruí empreguem o termo história para designar algo no qual reconhecem algumas características comumente associadas à noção que o termo designa em português, por outro lado, aquilo ao qual se referem com essa palavra inclui também aspectos que tal noção normalmente excluiria ou simplesmente não alcançaria. O que as pessoas tratam como história abrange, entre outros, tanto os acontecimentos protagonizados por elas mesmas ou por seus contemporâneos quanto aqueles que usualmente classificaríamos no registro mítico – as peripécias das gentes-animais e o surgimento da humanidade. É possível dizer, para tentar resumir, que não existe acontecimento sociologicamente relevante fora da história, porque o fato de ser sociologicamente relevante é que define um acontecimento como história. A totalidade desses eventos não se divide tampouco em categorias distintas, pois eles seguem todos os mesmos princípios e formam um único conjunto que engloba todos os acontecimentos conhecidos e se desdobra desde os fatos que concernem as interações entre espécies, ou melhor, entre os ancestrais das atuais espécies na escala macro-sociológica, até as relações interpessoais na menor das escalas. A história, para os Suruí, não é portanto uma noção diacrítica, nem mesmo uma categoria ou uma classe, pois ela não se define contra uma outra ordem de fatos, como o mito ou qualquer outra[11]. De forma significativa, não há uma

10 A lista de autores que seria preciso citar aqui é imensa, pois a preocupação com os modos nativos de se situar na história é um assunto quase onipresente na produção etnográfica a partir do final dos anos 1980, especialmente entre os etnólogos das terras baixas sul-americanas. Me limito aqui a indicar um texto de Viveiros de Castro que, em suas primeiras páginas, traz uma boa síntese das acepções que recobre a noção de "história indígena" quando empregada com o sentido de etno-história (Viveiros de Castro 1993b). Menciono o fato apenas para reforçar a necessidade de se distanciar dessa noção em qualquer uma dessas acepções, pelo menos até forjarmos uma noção própria daquilo que os Suruí invocam quando mencionam a sua história.

11 O tema da impraticável oposição entre mito e história, em particular, será abordado na próxima parte (p. 85). Basta mencionar aqui que a unidade da história, isto é, a impossibilidade de distinguir classes ou categorias de eventos, concerne simultaneamente aos três planos que servem – continua na página 17

categoria nem existe um conceito para se referir a uma categoria que se contraponha à de história: nos enunciados suruí, a história só vem a ser contraposta a ela mesma, na forma de uma oposição entre histórias, ou, então, a sua própria ausência, quando se diz de alguém que ele não tem história ou "saiu" de sua história. Talvez por isso fosse mais correto defini-la como um paradigma: só é possível ter ou haver mais ou menos história e, para o sujeito, não ter história não é substitui-la por outra coisa senão pela sua ausência, que implica uma condição de anulação sociológica, ao inverso de ter "muita história", que designa uma condição sociológica plena. Ao lado disso, ou justamente por isso, ela é precisamente aquilo que distingue as pessoas e os coletivos, aquilo por meio do qual pessoas e coletivos distinguem-se uns em relação aos outros; a história é, assim, um processo de diferenciação contínua no qual todo evento é um divisor que opera distinções levando à segmentação responsável pelo surgimento das unidades sociológicas. Sumariamente definida, a história é aquilo por meio do qual se pensa a discriminação sociológica; é o processo relacional a partir do qual se produzem grupos e pessoas. Sendo assim, os motivos e as razões pelas quais as pessoas invocam ou se referem à história em determinada circunstâncias, e, consequentemente, a compreensão do que estão efetivamente dizendo ao invocá-la, só emergem à luz do que concebem como tal, uma noção por meio da qual se pensa o processamento dos sujeitos, dos coletivos e das relações entre eles.

Ao longo da pesquisa de campo, minha compreensão daquilo que as pessoas designavam como história se forjou gradualmente, de modo que, muito embora eu entendesse as frases e apanhasse o sentido literal de suas colocações, o sentido exato do discurso, daquilo que estava sendo dito ou contado nessas ocasiões, bem como as razões pelas quais contavam-no, muitas vezes só me ocorreu bastante tempo depois, ao reexaminar essas conversas retrospectivamente. Nestas páginas, optei, ao contrário, por apresentar de início, de maneira um tanto abstrata, uma síntese do que entendo ser a noção suruí de história, a fim de fornecer de entrada algumas chaves para a leitura das narrativas apresentadas nos capítulos seguintes, em vez de deixar o leitor formar ele mesmo uma compreensão implícita dessa noção a partir das narrativas, eventualmente perdendo elementos importantes de sua pertinência. Embora isso me leve a estender esta introdução sobre algumas questões que poderiam ser vistas como parte da própria tese, separo deste modo a parte propriamente epistemológica, dedicada aos princípios que informam a noção suruí de história e suas

habitualmente de critério à classificação: as características dos próprios eventos, a forma como vêm a ser conhecidos, e a maneira como se organizam em sequências narrativas.

implicações sociológicas, da reflexão analítica que caracteriza o resto do texto dedicado às narrativas que procedem dessa maneira de concebê-la. Esclareço ainda que, seguindo as diversas acepções que os Suruí dão ao termo, às vezes me refiro à história, no singular, enquanto processo; em outras, ainda no singular, enquanto determinada sucessão de fatos. Neste último sentido, trata-se de uma sucessão de fatos que concerne, às vezes, a uma única pessoa ("minha história"), às vezes a uma pluralidade de sujeitos considerados coletivamente ("a história dos Ğameb"), embora esses sujeitos também estejam concernidos por sucessões de fatos que lhes são próprias e possam eventualmente ser consideradas na sua diversidade e denotadas por um plural ("as histórias dos Ğameb" – de cada um deles). Não existe contradição entre essas diversas formas que denotam as faces complementares de uma mesma noção complexa e infinitamente divisível.

Sem dúvida, é temerário tentar expor o que os Suruí entendem por história sem partir da história ela mesma, isto é, dos fatos narrados ou significados que a constituem, ou sem considerar as circunstâncias em que esses fatos são evocados. Em campo, nunca se manifesta um conceito abstrato de história fora das referências a histórias particulares. São elas, as histórias particulares, que as pessoas contam, citam ou, eventualmente, às quais fazem alusão em juízos como "fulano tem muita história", "sua história é muito boa" ou, ao contrário, "não é boa", "ele não tem história", "ele estragou [ou saiu de] sua história" etc. O caminho mais seguro seria provavelmente partir do termo suruí que originou essa noção, mas não existe um termo único, na língua suruí, para denotar aquilo que chamam de "história" em português, de modo que, paradoxalmente, a história e a noção de história só se colocam como uma questão porque eles mesmos usam essa palavra quando se expressam em português. Indagadas sobre a maneira de dizer "história" em suruí, as pessoas costumam responder que não existe apenas uma forma de dizê-la. Da mesma maneira que a história sempre designa histórias particulares, a forma de se referir a ela em suruí é designá-la por referência aos acontecimentos particulares que a constituem, variando, portanto, de acordo com a maneira como esses acontecimentos são qualificados ou referidos. Se todo fato acontecido é potencialmente história, a forma mais genérica de se referir à história como o conjunto de todos os fatos acontecidos é também a mais indefinida possível: usa-se o indefinido *so*, "coisa", em expressões em que o termo aparece no plural (*soei*) ora totalmente indeterminado, como *soei mamé*, "contar (coisas)", que sua indefinição mesmo

induziria a traduzir simplesmente como contar na sua acepção intransitiva, dispensando de mencionar que o que se conta são obviamente histórias, ora enquanto o atributo de algum sujeito, onde figura, então, como a história de determinada pessoa ou grupo de pessoas, como *paiterei soei* [as coisas das pessoas][12], traduzido como "a história dos Suruí"; *xima soei paoriter* ou *xima soei mamé paoriter* [suas coisas são bonitas *ou* é bonito contar suas coisas][13]: "a história dele é muito boa"; ou *soei same itxaied* [ele tem coisas][14]: "ele tem muita história". *So*, que significa literalmente "algo", "alguma coisa" ou "coisa", e recobre assim um campo semântico extremamente largo pela sua indefinição mesma, designa mais especificamente, nesses usos, todo e qualquer fato acontecido do qual um sujeito seja diretamente ou indiretamente o resultado e, no plural, esses fatos em conjunto que os Suruí traduzem, então, como histórias ou história (conforme a ênfase esteja na pluralidade ou no conjunto), o que ocorre quando *soei*, "coisas", é associado à ideia de contar, repetir, seguir etc., e/ou quando aparece como o atributo indefectível de algum sujeito, na ausência de um contexto indicando outro sentido. Em outras palavras, o que sugere o emprego de um termo designando um objeto indefinido para denotar o que corresponde ao que os Suruí chamam em português de "história", é que se alguém pode ter *algo*, este algo é, fundamentalmente, sua história.

Alternativamente, e com uma acepção já mais estreita, é possível fazer referência à história sem fazer explicitamente menção aos acontecimentos propriamente ditos (*soei*), estes sendo, todavia, compreendidos de maneira implícita em expressões que os substituem pelos seus protagonistas, como *materedei mamé* [contar os antepassados][15] ou *panağei mamé*/*perema*/*ibebnota* [contar/retomar/seguir nossos ancestrais][16]. Sendo os sujeitos sempre pensados a partir de suas ações, "contar alguém" se entende literalmente como "contar suas ações", ou, em outras palavras, sua história, mas aqui restrita aos fatos dos quais ele é, necessariamente, o protagonista. Isto é diferente das locuções anteriores como *paiterei soei mamé* [contar as coisas das pessoas] ou *xima soei mamé* [contar suas coisas],

12 *paiter-ei so-ei*: pessoa-PL coisa-PL
13 *xima so-ei (mamé) paor-iter* : 3SG coisa-PL (contar) belo-INT
14 *so-ei sa-mé itxa-ied* : coisa-PL être-INF com-PRON?
15 *mater-ed-ei ma-mé* : outrora-PRON?-PL contar-INF
16 *pa-nağ-ei ma-mé*/*pere-ma*/*ibeb-nota* : 1PLI-ancestral-PL contar-INF/ITER-tomar/rastro-SAL? Os dois últimos são citados por Yvinec (2011:175) como as duas fórmulas do seu conhecimento para designar o ato de contar um mito. É preciso observar que Yvinec escolheu manter uma distinção formal entre mito e história por motivos analíticos, embora ele afirme que os Suruí não reconhecem uma categoria explícita de mito. Assim, ele interpreta como "contar um mito" aquilo que os Suruí traduzem em português como "contar história".

nas quais os fatos em questão obedecem à uma definição mais abrangente, compreendendo não apenas os fatos que as constituem em próprio, mas aqueles que constituem "suas coisas" incluindo, além dos atos dos quais elas são o protagonista direto, o conjunto daqueles dos quais elas são o resultado, isto é, pelos quais elas vêm a constituir-se enquanto sujeitos para além da própria ação, pela atuação daqueles que as antecederam. A história é entendida como o atributo do sujeito ali considerado na sua dimensão "transcendental", como diria Sáez (2005:43), ou seja, enquanto produto de uma cadeia que o ultrapassa e compreende todos os atos anteriores dos quais os seus sejam o resultado. Neste sentido genérico, a história de uma pessoa designa uma cadeia formada pelo conjunto de todos os acontecimentos que compõem sua genealogia, terminando com seus próprios atos. Em compensação, em locuções como *materedei mamé* [contar os antepassados], trata-se de contar sua história entendida como os próprios feitos desses antepassados[17]. Por fim, uma terceira categoria de referências à história, em suruí, procede pela designação de eventos ou grupos de eventos específicos, qualificados diretamente por alguma descrição dos fatos que pode ora permanecer genérica e remeter a uma pluralidade de eventos – como *paiter perede sobagna matered maé ewe mamé* [contar quando os antepassados dos animais eram gente][18], que se torna "contar a história (ou histórias) de quando os antepassados eram gente" –, ora ser, ao contrário, suficientemente precisa para designar um acontecimento específico (ainda que composto ele mesmo de uma série de acontecimentos menores) – como *pağãrah maã* [quando pegaram nossos ossos][19], que se refere ao surgimento da atual humanidade, ou *pawẽtiga* [quando falaram conosco][20], ao estabelecimento das primeiras

17 É preciso observar que essa distinção remete a uma interpretação do sentido literal dessas locuções, sentido que não exclui sua utilização em figuras de linguagem como sinédoques, pelas quais designa-se o todo pela parte e inversamente. Na prática, as fórmulas mais genéricas podem ser eventualmente utilizadas de maneira figurada, com a intenção de designar apenas as próprias ações do sujeito, assim como, ao inverso, as locuções que designariam as ações do próprio sujeito podem fazer referência a um sujeito coletivo tão genérico que seu sentido se aproxima das primeiras. Não obstante, trata-se de dois tipos de construções linguísticas que procedem diferentemente na definição do referente que os Suruí, em português, designam indistintamente como "história".

18 *paiter pere-de sobag-na mater-ed ma-é ewe ma-mé* : gente ITER-PERF animal-MOD outrora-PRON? ??-?? ENDO contar-INF.

19 *pa-ğãr-ah maã* : 1PLI-osso-?? pegar.

20 *pa-wẽtiga* ou *iara de pa-wẽtiga* : branco PERF 1PLI-dirigir a palavra. A expressão se refere ao momento em que ocorreu o primeiro contato direto entre os Suruí e os agentes da FUNAI, em 1969, ao termo de meses de uma aproximação prudente caracterizada por trocas de objetos. Não existem títulos, isto é, fórmulas fixas para designar os acontecimentos, mesmo os mais notáveis. Em vez disso, os Suruí recorrem a locuções descritivas que variam como qualquer enunciado, ainda que possam haver fórmulas mais comuns que outras. Assim, o mesmo episódio do Contato é eventualmente designado de *iarawẽtiga pajé*, isto é, "quando nós nos dirigimos ao branco", invertendo a atribuição da iniciativa. A longa sequência de acontecimentos que compõe o Contato é suficientemente complexa para que ambas as formulações possam ser julgadas corretas.

relações pacíficas com não-índios –, eventos aos quais os Suruí, falando em português, se referem individualmente como "histórias", mas que são eles mesmos parte de algo maior também designado de "história", a dos próprios Suruí, de um clã, de uma linha agnática ou de uma pessoa, dependendo do sujeito do qual se invoca a história. A história é feita de eventos que são igualmente histórias. Essas expressões, em língua suruí, correspondem todas, portanto, a maneiras mais ou menos específicas de designar eventos, ou séries de eventos, aos quais os Suruí se referem em português como "história", e enunciam um mesmo objeto – um conjunto de eventos – em escalas muito variáveis. Ora, se não existe, em suruí, um termo para história, é precisamente porque o conjunto de fatos ao qual remete a noção de história e as expressões em suruí que servem para qualificá-lo não designam um conceito distinto dos fatos eles mesmos dos quais o conjunto é composto. O todo não designa uma ordem de fenômenos distinta das partes, pois o todo é ele mesmo parte de um todo maior, assim como as partes são também todos menores com relação a suas próprias partes. A expressão *xima soei*, por exemplo, que os Suruí traduzem como "a história dele", no singular, é formada por um plural (*soei*) designando acontecimentos que são também "histórias", e só conotam uma unidade pela sua associação a algum sujeito em relação ao qual eles aparecem eventualmente como um todo e constituem uma história, a dele. A história enquanto conjunto de eventos é ela mesma um evento de proporções maiores, exatamente como, no outro sentido, todo evento se decompõe em acontecimentos menores que são também eventos. Em todos os casos, o que designam essas expressões e a própria noção de história são os eventos eles mesmos, susceptíveis de serem qualificados de inúmeras maneiras diferentes, em locuções operando recortes dos mais precisos aos mais genéricos, eventos que se agrupam em unidades em todas as escalas e que detêm a propriedade de serem referidos, narrados, conhecidos, lembrados, reproduzidos etc. Essa dupla dimensão, fatual e cognitiva, é inerente à história e à noção de história, na qual o que é designado como um fato é, antes e em última instância, o conhecimento deste fato.

Dessa ausência, na língua suruí, de um termo ou conceito que abrange de uma só vez as múltiplas configurações do que chamam em português de "história", suscetível de ser invocada de tantos modos quanto existirem maneiras diferentes de caracterizar a variedade dos eventos que a compõem, resulta que a história provavelmente não apareceria como um tema em si mesmo, sob esta forma unitária e explícita, para quem interage exclusivamente na língua suruí. Pois a história – os eventos que são significados – não possui, tampouco,

uma modalidade própria para ser evocada, isto é, critérios formais dedicados na maneira de se fazer referência a ela e pelos quais ela possa ser identificada. Embora seja frequentemente descrita como o objeto de conversas noturnas no âmbito familiar, sua evocação certamente não se limita a essas circunstâncias, cada vez mais raras, assim como ela não pode ser associada de maneira privilegiada a nenhum gênero narrativo ou classe de discurso particular. Os acontecimentos que compõem a história podem ser o objeto de uma narrativa formal ou informal, uma simples menção tácita, uma fofoca, um canto, ou mesmo alguma manifestação não verbal. A história são acontecimentos que foram vividos e são lembrados, narrados, evocados, reproduzidos etc., isto é, significados de *alguma* forma, sem que esta forma esteja predefinida. Aquilo ao qual os Suruí se referem como história é totalmente desvinculado dos modos pelos quais os eventos assim designados e as maneiras de se fazer referência a eles possam constituir uma experiência no quotidiano, por meio de atos ou discursos. Os acontecimentos em questão podem ser referenciados verbalmente de inúmeras maneiras, mas eles também podem se manifestar por novos atos por meios dos quais os protagonistas reproduzem sua história e que são vistos, então, como formas não verbais de fazer referência a ela. Na rixa já mencionada acerca do plano de gestão, a atuação dos protagonistas era interpretada, de ambos os lados, como a maneira pela qual as partes agiam de acordo com a sua própria história, ao reproduzi-la com suas ações. Para os Suruí, as histórias respectivas se expressavam, portanto, ali, por meio de atos, mas elas podiam alternativamente ser formuladas por meio de relatos, o que acontecia inevitavelmente toda vez que se tratava de explicitar tais referências para mim. No contexto desta disputa, narrativas eram constantemente mobilizadas para explicitar histórias às quais os atos remetiam implicitamente. A ação como meio não verbal de referência detém, em particular, um papel decisivo no registro da educação onde é complementar das referências verbais, os Suruí não distinguindo aqui esses dois modos de atuação: é ao agir de acordo com sua própria história certamente tanto quanto ao contá-la que uma pessoa a transmite a seus descendentes. Pois falas também são uma categoria de atos que, ao lado dos atos não verbais, fazem referência à história. Em outras palavras, se a noção de história não é identificável por um referente determinado nem por um termo de referência, ela também não pode ser identificada por uma maneira de fazer referência.

Assim, é provável que estudiosos trabalhando exclusivamente a partir da língua suruí e percebendo o lugar central atribuído ao evento na produção de pessoas e coletivos

tenderiam a enxergá-lo pelo prisma de suas diversas manifestações, sem poder relacioná-la a algum conceito nativo explícito, que a noção de história expressa. Assim Yvinec (2011), cuja tese procura descrever um estado hipotético dos Suruí anterior ao Contato a partir de material coletado em língua suruí e tem precisamente o evento – mais exatamente a recordação do evento – como uma questão central, apreende-o através da forma como os fatos são ali codificados em eventos, no caso, pelo canto, cujas diversas modalidades correspondem respectivamente à produção do que ele distingue como três gêneros de eventos: os eventos mitológicos, as guerras e as festas de bebidas[21]. Ora, a noção suruí de história é cega a essas distinções tipológicas, na medida que ela as confunde num conceito genérico e abrangente expressando a própria *événementialité*; ela não remete a uma forma de expressão ou a um contexto de produção específico, mas os inclui todos, tanto quanto inclui todos os fatos sociologicamente pertinentes, sem distinção. Ela oferece um conceito explícito para se referir diretamente à *événementialité* ela mesma, isto é, à pertinência sociológica do evento, num contexto onde as categorias e formatos particulares pelos quais vinha a se manifestar perderam consistência e deixaram de ter curso. Com efeito, as festas de bebida, junto com o ciclo festivo do qual fazem parte, deixaram de acontecer de forma regular nos anos 1980, não há mais guerras – a última expedição ocorreu em 1978 –, e os eventos ditos mitológicos são revolutos, de modo que não existem mais fatos próprios a constituir eventos segundo esses critérios, nem mesmo, muitas vezes, os contextos apropriados a sua lembrança. Não obstante, os Suruí continuam agindo, e eles continuam a se pensar a si mesmos – pessoas e coletivos – a partir dessas ações. A noção de história expressa exatamente isso. Ela resume essa maneira de pensar a significância sociológica dos atos para além de suas modalidades particulares, isto é, sem consideração pela distinção entre os contextos que os produzem (guerras, festas etc.), os tipos de consequências que implicam ou as maneiras e formatos como são evocados. Entretanto, seria tendencioso enxergá-la por isso meramente como a expressão diminuída de uma realidade outrora rica, na chave do desaparecimento. Se algumas modalidades particulares foram desaparecendo, a noção de história propriamente dita é, ao inverso, uma elaboração notável, resultando de um trabalho de síntese dos Suruí acerca de si mesmos que propõe uma interpretação

21 Segundo Yvinec (2011:13-4, 639-48), a produção de cantos, que acompanha certas categorias de acontecimentos como as festas de bebida (*ihatira*), as expedições guerreiras e os acontecimentos mitológicos, é que determina a transformação de um fato em evento ao completá-lo e encapsulá-lo numa forma lírica única, definitiva e memorável; dessa forma, cantos não apenas constituem os eventos, eles são simultaneamente o meio de lembrar e fazer referência a eles.

pertinente da maneira como pensam a relação entre fatos, sujeitos e coletivos, relação permeando o conjunto dessas manifestações mas que não aparecia tão clara e explicitamente nelas. Liberada das modalidades particulares, a noção de história formula essa relação entre eventos e sujeitos em termos genéricos, oferecendo o que se poderia descrever como uma fórmula da socialidade, desvinculada de suas manifestações circunstanciadas. Ela possibilita apreender como um todo o que antes aparecia dividido ou segmentado e, muitas vezes, restrito ou apenas coextensivo àquelas formas particulares. Na sua tese, Yvinec oferece uma percepção aguçada das distinções que organizam o domínio sociológico, isto é, das diversas modalidades de produção e marcação de eventos, dos tipos de consequências que implicam e das formas de expressão que assumem, embora ele seja paradoxalmente vago quanto à própria noção de evento, para além de suas modalidades específicas. Na introdução, ele declara não encontrar uma expressão dessa noção em suruí e afirma tomá-la "au moins comme point de départ, en un sens très vague de fait rompant la routine et méritant d'être conservé en mémoire et raconté pendant un temps relativement long" (2011:13). Ora, veremos que, ao definir uma noção que se aplica à totalidade dos eventos e os organiza num paradigma único, a história abre para uma definição muito mais precisa daquilo que os Suruí entendem como evento, definição que, por sua vez, revoga a pertinência de uma classe como a de mito ou mitologia, ou mesmo de tipos de eventos como guerra ou festa. Todo fato evocado é, em algum grau, um evento, por ser, em algum grau, sociologicamente significativo num sentido preciso que é possível enunciar e que dá conta, entre outros, do fato que os Suruí possam continuar a se pensar a partir do evento, mesmo tendo desaparecidas as formas prototípicas que constituem o evento mitológico, as festas e a guerra. É deliberadamente a estas circunstâncias dos Suruí após o Contato, impelidos a reelaborar seus próprios conceitos para pensar a produção diferencial de sujeitos e do universo social, que esta tese é consagrada. Trata-se, todavia, de uma abordagem complementar à adotada por Yvinec, pois a comparação que elas permitem no tratamento dessas questões, através da passagem de um presente etnográfico situado num hipotético "antes do Contato" para um presente etnográfico situado depois dele, é particularmente instrutiva para entender, de um lado, a transcendência da centralidade da relação entre fato e sujeito para além do contexto, e, do outro, o modo específico como os Suruí transpuseram a maneira de expressar e efetivar essa relação central nessa passagem.

Dificilmente se poderia exagerar o contraste dessa passagem entre a vida efervescente como aparece nas descrições dos mais velhos e de Yvinec, ritmada pelas diversas etapas de um ciclo festivo ao longo do qual enormes quantidades de tempo, energia, recursos e capacidades são regularmente dispensadas em produção e consumo sumptuários durante boa parte do ano, periodicidade ocasionalmente interrompida por acontecimentos guerreiros não menos marcantes, e a vida silenciosa e atomizada nas atuais aldeias, em que as famílias nucleares vivem dispersas em casas isoladas, inteiramente ocupadas numa produção e num consumo doméstico uniforme que nenhum evento parece interromper. Parecia não estar acontecendo nada, a vida transcorrendo sem acontecimento. Todavia, este não é o caso; os encontros, os diálogos quotidianos que emergem de um relacionamento mais próximo revelam uma produção verbal que começa a fazer aparecer uma outra percepção, na qual pequenos fatos atuais se juntam a outros, e a outros eventos ainda, para configurar verdadeiras narrativas em que todos os acontecimentos são parte das histórias respectivas. É como se todas as formas de expressão e atualização da *événementialité* tivessem passado para o plano da expressão verbal quotidiana.

A ausência de um formato associado à maneira de se referir à história tem me levado a usar similarmente o termo "narrativa" para fazer referência ao teor daquilo que meus interlocutores quiseram me comunicar independentemente das performances particulares que determinaram essa comunicação e dos formatos que ela assumiu. Neste sentido, uma narrativa consiste no conjunto dos conhecimentos que constituem a perspectiva de determinada pessoa sobre sua história – ou, eventualmente, a dos outros – tornados por ela explícitos no contexto de sua relação comigo ou com terceiros. Pela exigência formulada nessa definição de se tratarem de conhecimentos explícitos são, portanto, exclusivamente as referências verbais que constituem o material deste trabalho. Com efeito, ao incluir referências não verbais, isto é, ao interpretar eu mesmo as ações que presenciei como parte das narrativas, eu estaria substituindo os Suruí no trabalho de interpretação dessas ações, produzindo meu próprio material e derrogando os princípios da pesquisa empírica, além de estar assim tomando posição no campo das relações entre os produtores de narrativas. Essa exclusão é, portanto, ditada por uma exigência metodológica, mas não visa a excluir por princípio os atos não verbais do conjunto daqueles que fazem referência à história.

Como outros grupos amazônicos, os Suruí não formulam os princípios de sua interpretação do mundo e da sociedade por meio de uma teoria explícita, de modo que estes

só podem ser deduzidos por inferência a partir de enunciados e indícios esparsos. A síntese a seguir da noção suruí de história e das concepções sociológicas que as fundam é fruto deste exercício. Para facilitar a exposição, separei os aspectos relativos às dimensões fatual e cognitiva da história em seções distintas, na medida em que, como se verá, os aspectos dessas dimensões remetem a consequências de ordem distinta. Entretanto, esses aspectos se confundem na prática e é preciso manter em mente que essa separação é artificial e certamente estranha aos Suruí.

Dimensão fatual

A evocação de determinados fatos diz inevitavelmente respeito a uma dimensão explícita e outra implícita que concernem, respectivamente, aos próprios fatos evocados, e ao conhecimento desses fatos que tal evocação manifesta. Os Suruí não concebem uma dimensão independentemente da outra. No entanto, se quisermos distingui-las, podemos dizer que, em sua dimensão mais elementar, a história concerne portanto a determinados fatos.

Mais especificamente, a história de uma pessoa, em um sentido amplo, refere-se ao conjunto dos atos praticados ou cometidos por ela e seus ascendentes diretos, essencialmente em linha agnática, desde a origem. É através desses atos que, a cada geração, seus autores podem ser definidos como sujeitos, no sentido de que se constituem sucessivamente como sujeitos precisamente pelo fato de que agem, o que implica também que a qualidade particular de suas ações define a qualidade particular dos sujeitos que eles vêm a constituir. Dessa forma, a história de uma pessoa, não limitada às próprias ações mas compreendendo essa longa cadeia de ações que lhe são anteriores e termina com as suas, e da qual ela é o resultado, define a sua qualidade de pessoa, isto é, sua qualidade humana, já que a noção de pessoa (*paiter*) designa especificamente a condição humana de um sujeito[22].

22 O termo *paiter* designa a pessoa humana e, no plural, os humanos, termo que os Suruí, como muitos povos, reservam a si mesmos e significa literalmente "nós-mesmos" (*pa-iter*, 1PLI-INT), termo eventualmente convertido em etnônimo após o Contato. Os inimigos não se incluem entre as pessoas humanas, embora o termo *paiter* possa ocasionalmente ser utilizado para designar o homem enquanto espécie biológica, em referência a sua unidade morfológica. Yvinec (2011: 55-6) assinala ainda que, em determinados contextos, o termo designa os vivos (*paiter*) por oposição aos mortos (*paixo*), no qual -*ixo* denota uma insuficiência e se opõe ao intensivo -*iter* que caracteriza os vivos. A palavra *paiter*, "humano" ou "pessoa humana", designa portanto, em suas diversas acepções, um estado de – continua na página 27

Em outras palavras, os atos dessa cadeia que constitui a história são considerados sob um aspecto bem particular: eles dizem respeito às ações que, para os Suruí, caracterizam a agência humana, e que, portanto, são próprias à constituição de sujeitos humanos, de pessoas, em virtude do fato que agem como pessoas. Afirmar de alguém ou de um grupo que ele tem ou não tem história, ou que ele "saiu" de sua história, é formular um juízo sobre a congruência de suas ações e as de seus ascendentes com os modos da agência humana, isto é, as maneiras de agir que o instituem como pessoa ou como grupo humano. Dessa maneira, uma linha agnática deve ser pensada não tanto como uma sequência de pessoas produzindo determinadas ações, mas como uma sequência de ações produzindo determinadas pessoas, a começar pelo fato de se engendrar umas nas outras. A história é exatamente isso, uma genealogia de ações produzindo pessoas. Ela consiste na sequência de ações cumuladas desde os princípios resultando, em um dado momento, em determinadas pessoas, ações consideradas especificamente sob o ângulo de sua adequação às regras de comportamento que, para os Suruí, qualificam a condição de gente, de pessoa humana. Trata-se da somatória dos atos iniciada com o surgimento da humanidade e do processo genealógico, que cada novo acontecimento vem a atualizar, confirmando ou infirmando, para o agente e seus descendentes, a sua condição de pessoa, ou seja, sua qualidade como membro do grupo que constitui o círculo dos humanos. A condição humana é, assim, uma noção gradual. A cada etapa, a cada ato, uma pessoa ora a mantém inalterada, ora se afasta dela na proporção do desvio que seu ato constitui em relação aos modos de agência humana. A dinâmica resultante se aparenta a um longo processo de decadência, marcada pela soma de erros acumulados a partir de uma condição original a partir da qual se pensa a condição humana. O processo da história apresenta-se, portanto, como uma alternativa entre duas eventualidades: permanecer original e plenamente humano, ou se afastar dessa condição. Os Suruí distinguem as pessoas entre aquelas poucas que conservam intactas as virtudes da agência humana, pelo fato de que sua história se caracteriza pelo respeito ininterrupto às regras que a instituem, e aquelas que perderam-nas ao longo do caminho, em razão do fato de que seus antepassados ou elas mesmas "saíram" de sua história, isto é, se afastaram desse modo de agir. Essa alternativa marca a distinção entre as pessoas importantes, ditas *paiter iter* (pessoa verdadeira) ou *paiter esaga* (pessoa de raiz, original),

presença e participação ativa no convívio, o que denota perfeitamente a etimologia do termo, formada a partir da forma inclusiva da primeira pessoa plural *pa-* ("nós que nos entendemos e comunicamos", isto é, incluindo locutor e ouvinte) acrescida de um intensivo. A expressão *paiter iter*, porquanto replica a partícula intensiva, designa essa condição na sua escala máxima e plena.

frequentemente também referidas em português como *primeiras pessoas*, no duplo sentido de pessoas "primeiras/originais" e de "primeira qualidade de pessoas", sendo todas essas formulações consideradas equivalentes e remetendo à qualidade das pessoas verdadeiras, cujos atos são exemplares pelo fato de que essa qualidade lhes foi transmitida em linha agnática pelos seus ascendentes, e as demais pessoas, ditas *segundas*, *terceiras pessoas* etc., também designadas em suruí pelos sufixos ou adjetivos -*up* (pequeno) ou *lod* (qualquer, vulgar, que não presta). Essa distinção se declina, ainda, de várias outras maneiras: *puros* e *misturados, verdadeiros* e *inventados* etc., pares de oposição que remetem a diversos aspectos dessa mesma clivagem, na qual uma pessoa atribui geralmente a si próprio e ao grupo de parentes e de aliados (cuja extensão depende do contexto) a condição plena de pessoas, por oposição a alguns outros. Essa divisão é, portanto, essencialmente relativa à pessoa que a formula. Isso tem a ver com o fato de que a perspectiva sobre a condição humana é sempre definida por referência a si mesmo, o que não significa, no entanto, que ela seja gratuita, isto é, que esta associação da condição humana à própria perspectiva não seja também justificada por argumentos precisos, fundados num leitura de determinados elementos das histórias respectivas, porém selecionados ou vistos de maneiras diferentes.

O surgimento da atual humanidade, quando se inicia o processo genealógico de descendência, constitui o ponto em referência ao qual se pensa a condição plena da pessoa humana[23]. Naquele momento, Deus[24] refez a humanidade soprando fumaça nos ossos de uma primeira humanidade que fora exterminada, devorada pelas onças, e deu aos povos suas leis antes de voltar para o céu e desaparecer. Trata-se de um amplo conjunto de regras que incluem as regras matrimoniais, as proibições alimentares, os resguardos e, mais geralmente, a maneira apropriada de fazer todas as coisas que definem o agir como gente,

23 As fases deste processo de surgimento são analisadas na segunda parte, que diz respeito aos relatos sobre as origens.

24 O demiurgo, *Palop* (1PL-pai: Nosso-Pai) em suruí ou Deus em português. Os Suruí não fazem diferença entre a figura do demiurgo na cosmologia suruí e o Deus cristão. Continuarei, portanto, a usar a palavra "Deus" como fazem os Suruí em português, ou eventualmente Nosso-Pai quando se trata de explicitar o laço paternal com os humanos.

paiter[25] [26]. Essa transmissão original das regras que definem a agência humana pode ser vista como o protótipo daquela que constitui a transmissão da história entre um pai e seus filhos (ou netos), pois não apenas o objeto é o mesmo (os atos que definem o modelo de agência humana, transmitidos aqui do ponto de vista normativo, ali do ponto de vista factivo), mas Deus, Palop (Nosso-Pai), encontra-se igualmente numa relação de paternidade vis-à-vis à humanidade. Poderíamos dizer que ela é a transmissão de uma história na estaca zero, apresentando o esquema da fatualidade antes do fato. Ademais, essa distinção entre normativo e factivo, ou entre esquema e fato, revela-se não pertinente na medida em que o fato é ele próprio normativo (é por meio da ação que uma pessoa mostra aos seus descendentes o que constitui a maneira correta de agir e transmite a eles sua história), e que aquilo que os Suruí chamam de "leis", em sentido inverso, lhes é dado por Deus na forma de atos. Não se trata bem, portanto, do esquema *antes* do fato, mas sim do fato original instaurando o esquema. Os relatos que mencionam essa primeira transmissão são bastante imprecisos quanto à forma que tomou esse ensinamento, limitando-se a mencionar que Deus "deu" essas leis ou "mandou" fazer tal coisa de determinada maneira. O poder esquematizante dos atos do demiurgo e seu duplo – seu poder de servir de modelo – é tematizado num conjunto de outros relatos que compõem a saga de ambos, Palop e Palop Leregu, Nosso-Pai e Seu-Casco, no qual o comportamento muitas vezes errático de ambos define as regras que passam a valer para seus filhos. A saga pode ser vista como uma versão sarcástica e cômica, de alguma maneira ao avesso, do mesmo tema, que a transmissão das

25 O uso de termos jurídicos como "regras" e "leis", que pode parecer inapropriado num contexto ameríndio, é uma contrapartida da escolha de trabalhar a partir de enunciados nativos em português, na medida que são termos amplamente usados pelos próprios Suruí, e, assim, inerente à proposta de abordá-los a partir de suas relações no presente. Para me justificar, eu diria apenas que, de maneira geral, os Suruí se mostram muito bons tradutores de seus próprios conceitos. Tem sido mais produtivo elaborar a análise a partir das conotações implicadas pelos termos que usam, vistas como índices daquilo que querem dizer, do que como empecilhos. A reflexão que segue procede desta lógica e recorre amplamente às imagens associadas a este vocabulário.

26 A transmissão dessas regras à humanidade na forma de leis naquele momento, na sequência de seu ressurgimento, aparece nas versões obtidas de Agamenon e Itabira, seu tio materno, no que parecem ser versões cristianizadas daquele relato (aqui indexado E_{29}), sendo ambos os narradores crentes. As versões desse mesmo relato obtidas junto aos Ğamir da linha 14 ou publicadas por Mindlin (2007:107-8) não mencionam esse fato, como tampouco a versão coletada anteriormente do próprio Agamenon por Yvinec (2011:695-8). Em todas essas versões, o relato termina com o ressurgimento. Não obstante, o tema da transmissão aos homens dos artefatos, técnicas e modos de agir que compõem a maneira apropriada de fazer as coisas é o assunto de uma série de outros relatos, sem relação necessária com este e que foram simplesmente concatenados aqui. Seja como for, o que importa é que os modos que constituem o próprio da agência humana, por serem constitutivos da condição humana, não poderiam ser pensados independentemente do surgimento desta condição, razão pela qual as versões de Agamenon e Itabira, embora talvez adaptadas à narrativa cristã, não deixam de ser, nesse sentido, variações ortodoxas e legítimas.

leis por Deus abordada aqui trata mais seriamente, e que, no caso da saga, concerne geralmente ao legado dos defeitos e comportamentos incômodos. Seja como for, é sempre a ação em si mesma – neste caso, a de Nosso-Pai, Deus – que, ao ser executada, institui o modelo, de modo que o conjunto das leis que Deus transmitiu a seus filhos pode ser visto como isso mesmo: o esquema que resulta diretamente do conjunto de suas próprias ações e concerne, assim, à reprodução de sua maneira de agir e viver (a de Seu-Casco cabendo aos brancos), inclusive – e isto é fundamental – no que toca ao fato de transmitir essa maneira de agir a seus filhos, que se torna, então, recursiva, pois o ato da transmissão é ele mesmo um ato fundante. Sob este ângulo, a transmissão intergeracional da história é a continuação direta dessa transmissão original pela qual Deus deu a seus filhos suas leis. Essas leis podem assim ser discriminadas em função de seu estatuto epistemológico. De um lado, aquela que, auto-referente, pela relação que Deus estabelece para com seus filhos, transmite o fato da transmissão ela mesma: a transmissão define a relação pai-filhos como aquela na qual as ações do pai são um modelo para os filhos e os filhos reproduzem a maneira de agir dos pais. Em outras palavras, não é a relação pai-filho que determina a existência da relação de transmissão entre aqueles que ocupam mutuamente essas posições, é, ao contrário, a relação de transmissão entre um suposto pai e um suposto filho que efetiva essa relação: filho é quem age com vistas a reproduzir o modo de viver e agir de uma pessoa que está, então, na posição de pai para ele. Os modos de agência humana aparecem, assim, definidos como aqueles em virtude dos quais, por serem a reprodução do modo de agir do demiurgo, a humanidade pode afirmar sua relação de descendência com este último, ao qual se referem como *Palop*, Nosso-Pai. Do outro lado, por fim, estão todas as outras leis que constituem o próprio objeto dessa transmissão e definem aquilo em que consistem os modos de agência humana transmitidos. Ou, se quisermos, uma e outras instauram, respectivamente, a condição humana nas duas dimensões envolvidas: diacrônica, regida pelo princípio de reprodução de uma condição original entre gerações, e sincrônica, regida pelos modos de agência que definem essa condição e que dizem respeito à relação de convívio entre sujeitos, que a primeira trata de transmitir. Essa divisão é essencialmente analítica, não me lembro dos Suruí fazerem-na explicitamente, mas ela se manifesta de maneira implícita quando se referem àquilo que chamam de suas "regras" ou "leis". Duas delas, em particular, eram frequentemente citadas a mim como regras consideradas as mais fundamentais para os *paiter*, termo abrangendo o duplo sentido de "pessoa humana/suruí":

a obrigação, para os filhos, de respeitar os próprios pais[27], e a proibição de matar outro *paiter*, regras que, não por acaso, remetem a cada uma dessas duas dimensões, estabelecendo os modos de agir que instituem a condição humana respectivamente no plano diacrônico, pela relação pai-filho, e no plano sincrônico, pela relação entre os próprios humanos, isto é, entre os sujeitos que se consideram pessoas. Isso me apela a fazer dois comentários que esclarecem o que são exatamente os modos de agência humana e o processo histórico.

Primeiro, a humanidade é aqui definida, explicitamente, pela proibição feita a qualquer pessoa de matar outra pessoa, como o círculo constituído de sujeitos que não se matam entre si – e que, ao contrário, se reproduzem mutuamente ao trocar suas mulheres, expressão positiva da mesma figura, prescrita pelas regras de aliança que passam a vigorar no mesmo momento –, o que implica que não são humanos aqueles com quem essa condição não é realizada. A condição humana, de pessoa humana (*paiter*), é assim definida pela relação de convívio entre aqueles que se aplicam mutuamente este tratamento, relegando aqueles com quem não se tem relação pacífica para além dos limites da humanidade, espaço onde prevalecem relações de guerra ou de predação. É interessante notar que, como as alianças que determinam o grupo de convivência são variáveis, a humanidade, isto é, o conjunto das pessoas humanas, também o é. Com o estabelecimento das primeiras relações pacíficas com não-índios, após o Contato ocorrido em 1969, o qualificativo de gente ou pessoa, *paiter*, que os Suruí usavam, até então, exclusivamente para se referir a si mesmos – pois os limites da humanidade encerravam-se no grupo, o resto sendo inimigos[28] –, foi se alargando para incluir diversas categorias de brancos,

27 Esta obrigação de respeito aos pais abarca o pai, a mãe e, em medida menor, os pais classificatórios que são os irmãos do pai (FB). O problema do papel específico da mãe, isto é, da afinidade num processo que trata essencialmente da descendência concebida como transmissão do princípio agnático é uma questão fundamental que perpassa toda a discussão sobre história. A preservação do princípio agnático em seu estado "puro" passa por regras de alianças que neutralizam a afinidade por meio de trocas recíprocas reiteradas, em função das quais a perspectiva da mãe é intimamente associada e complementar à do pai, pelo menos idealmente. Essa questão será abordada abaixo, ao discutir segmentação e aliança (p. 47).

28 Ao contrário de que parece ter sido a norma para outros grupos tupi-mondé, compostos de pequenas unidades familiares dispersas num amplo território e, não raro, hostis entre si (os inimigos dos Cinta Larga por excelência são outros grupos cinta larga, escrevia Junqueira, [1984:225]), os Suruí enfatizam o ideal da vida "junto", reunindo numa única aldeia grande todas as famílias de todos os clãs, e eles parecem ter se conformado a isso na medida do possível. Se desavenças têm levado ao afastamento de algum grupo, este parece ter sido temporário e sempre denunciado como um atentado ao princípio de convivência pelo qual se definem. Essa coesão, como nota Yvinec (2011:44-5), tem levado, por outro lado, a um forte isolamento dos Suruí. Os relatos de tentativas de aliança com outros grupos são todos, sem exceção, relatos de fracassos terminando em matança coletiva. Neste sentido, até o Contato, a humanidade tem limites claros.

conforme estabeleciam com eles relações pacíficas. Paralelamente, a doutrina cristã inculcada aos Suruí ao longo desse processo valida tal concepção, pois os Mandamentos que Deus deu a Moisés, interpretados por eles como uma expressão das mesmas leis formuladas da perspectiva do branco, ao enunciar regras que instituem precisamente o convívio entre todos os homens, sobretudo a proibição de matar, ampliam a humanidade entendida como o círculo daqueles que convivem até fazê-la coincidir com a espécie biológica inteira. Esta concepção coincide e tem como fundamento a situação prevalecendo de fato com esforços de FUNAI e do governo para pacificar os diversos grupos indígenas da região e coibir a guerra. A pacificação constitui, de alguma maneira, a realização de um antigo ideal suruí e pode ser vista como a versão bem sucedida de alianças cujas tentativas fracassadas no passado são o tema de muitos relatos. Para os Suruí, a consequência disso é a inclusão progressiva na categoria humana, além do branco, dos grupos indígenas vizinhos e antigos inimigos, notadamente os Zoró, com quem estavam envolvidos em longos ciclos de vinganças recíprocas e que deixaram de ser objeto de expedição guerreira à medida que estes também estabeleceram contato pacífico com a FUNAI, passando de inimigos à gente. A última expedição suruí contra os Zoró aconteceu exatamente durante os trabalhos de pacificação dos próprios Zoró pela FUNAI, aos quais os Suruí estavam associados, porque, segundo dizem, tratava-se da última oportunidade para se vingar e, mesmo assim, em circunstâncias não desprovidas de ambiguidades devido ao caráter limítrofe da situação[29], pois "Quando [um povo] já tem contato, não pode mais matar." A consequência mais imediata da pacificação é a inclusão desses grupos na categoria humana[30]. Em sentido oposto, a humanidade já sofreu reduções. A história está repleta de exemplo de alianças precárias e fracassadas que acabaram em extermínios ou quase-extermínios, o caso prototípico sendo, sem dúvida, o da primeira humanidade, que foi reduzida aos únicos ascendentes dos humanos atuais depois que o convívio que ora existia entre todas as gentes desmoronou durante uma festa malsucedida. Essas gentes, então, passaram a se relacionar

29 Aquele episódio é descrito por Itabira, seu protagonista principal, como uma expedição de vingança prestes a se converter em aliança, não fosse um incidente que precipitou seu desfecho. A aliança é explicitamente tida por ele como uma alternativa satisfatória à vingança, ou mais exatamente uma vingança por outros meios (ver parte I, p. 140).

30 Mesmo que essa relação seja indireta, pois o convívio é tratado como uma noção transitiva: o contato pacífico com o branco implica que essa relação se estenda a todos os demais com quem o branco também tem contato pacífico. O mesmo se observa para o esquema de aliança entre os clãs suruí: originalmente, dizem, só haviam três clãs, e tanto os Ğameb quanto os Ğamir só se casavam com Makor. Não obstante, os Suruí sempre se referem a si mesmos como o conjunto desses três clãs, caracterizado pelo convívio orientado, no caso dos Ğamir e Ğameb que não eram aliados diretos, pelas noções de respeito mútuo e solidariedade.

via predação, virando todas animais, com exceção dos ascendentes dos atuais humanos[31]. O ponto é que a condição humana emana das relações de convívio, e não o contrário: não é o reconhecimento de uma ontologia humana que define as relações entre aqueles que participam dela. Por isso, ela é uma condição auto-alimentada, seja na sua construção, seja na sua destruição, e logo instável: agir como pessoa, o que pode ser definido como o conjunto de atitudes que caracterizam o convívio com as demais pessoas, é se definir ou confirmar-se como tal, isto é, como membro do grupo participando dessa condição, enquanto agir em contradição com os modos de ação humana, perpetrando atos que rompem ou ameaçam o convívio, é sair desse grupo e portanto da condição de pessoa, da condição humana. Em outras palavras, a ação determina novamente a regra a cada instante, pois incluir outrem no convívio e torná-lo humano é obrigar-se a dar ao outro este tratamento, do mesmo modo que expulsá-lo dessa condição é simultaneamente desprender-se dessa obrigação, donde a fragilidade dessa condição. A obrigação de respeitar os próprios pais e a proibição de matar outra pessoa são regras fundamentais na medida em que se referem a atos que são as expressões liminares deste princípio nas duas dimensões que definem o espaço social: estabelecem as bases do convívio em relação aos ascendentes, no caso da primeira, e em relação aos colaterais, no caso da segunda. Além desses limites, não há mais gente, não há mais pessoas – não há mais convívio. Mas nem por isso agir como gente se limita a essas condições mínimas necessárias que só rompem atos extremos, pois todo ato, qualquer que seja, incide sobre a vida coletiva de alguma forma, seja para fortalecer ou enfraquecê-la, de modo que o convívio repousa, de forma difusa, na maneira apropriada de fazer todas as coisas, maneira que surge junto com as pessoas naquele mesmo momento e faz parte das regras que definem o agir como pessoa e ser uma pessoa. É ao fato de viver segundo o conjunto dessas regras, a todos os atos que compõem o "viver junto", que se refere a história. Embora isso inclua tanto atos que contribuem quanto contrariam o convívio, ambos não fazem parte da história no mesmo sentido, pois os segundos só fazem parte da história no sentido de que a estragam. A pessoa "com história", ou que "nunca saiu de sua história", é aquela cujos pais sempre promoveram o convívio entre todos os *paiterei*, e que, por isso, ao seguir ela mesma seus pais, reproduzindo suas ações, atua no mesmo sentido. De tal pessoa se destacará, tipicamente, que ela fazia grandes festas que deixavam as pessoas alegres e mantinham-nas unidas, que era capaz de produzir chicha em

31 Ver o episódio E_{29}.

quantidade considerável, que era grande guerreiro e bom caçador, que distribuía a caça com generosidade sem esquecer ninguém, que sabia fazer casas grandes e maciços pilões para produzir chicha, que era exímio fazedor de flechas, que sempre ouvia a todos e prodigava seus conselhos, que não falava mal de ninguém, respeitava o outro, não brigava sem motivo e era honesto; enfim, que deixava as pessoas satisfeitas com tudo o que fazia. Tal pessoa incarna a condição plena da pessoa humana, posição que designa a repetição da partícula intensiva *iter* aplicada ao "nós" na sua forma inclusiva (*pa*-) para formar a palavra *paiter*, gente ou pessoa: é um *paiter iter*, uma pessoa *verdadeira*, em termos literais "verdadeiramente nós mesmos" ou "um de nós mesmos *mesmo*". Por oposição, a pessoa cuja história não é boa é, tipicamente, aquela que não é alegre, não gosta de festa, briga e constrói a própria casa longe dos demais, ou, o que é mais grave, desrespeita os pais ou cometeu assassínio, faltas cujo cúmulo – matar seus próprios pais – é um motivo central da história e das acusações ao encontro daqueles que "saíram de sua história", "estragaram sua raça" etc. Logo, a essas possibilidades correspondem destinos humanos opostos. O *paiter iter*, a pessoa verdadeira, coincide com o valor máximo da pessoa no qual se reconhece a condição dos chefes, ao passo que, diz-se, os assassinos são expulsos, jogados na floresta sem família, sem filhos, sem mulheres, tendo que sobreviver com e como os bichos; "eles deixam de ser *paiter* para nós", eles são párias, expulsos da convivência e, logo, da condição humana, enquanto seus descendentes na aldeia são tidos como pessoas de segunda ordem: "eles são *paiter* também, mas não muito; são segundas ou terceiras pessoas".

Em segundo lugar, a noção de respeito pelos pais, isto é, pelos ascendentes agnáticos, deixando de lado por enquanto o problema do papel da mãe, não se restringe a seguir aquilo que é dito ou solicitado. Pois trata-se do respeito *pelas pessoas*, isto é, por sua história, o que diz respeito ao dever mais amplo e fundamental, para os filhos, de reproduzir seu modo de agir, e se concebe como o fato de dar continuação ao caminho aberto por eles. Como dizem os Suruí, todo feito é uma "aula" para os descendentes daquele que o produz, pois constitui um modelo que eles irão seguir e que irão invocar para legitimar suas ações: "se está na minha história, eu vou fazer também". É preciso notar, portanto, que tomadas em conjunto, as leis cedidas por Deus a seus filhos – de um lado, aquela que diz respeito à transmissão e ao fato de reproduzir a maneira de agir e viver de seus pais, seja qual for ela, e, do outro, aquelas que dizem respeito às formas adequadas dessa maneira de viver e agir e à produção do convívio entre as pessoas – constituem um todo coerente apenas quando são

seguidas à risca. Em contrapartida, elas engendram modelos de comportamento conflitantes a partir do momento em que alguma é desrespeitada, pois, no conjunto, suas éticas passam, neste caso, a configurar um dilema que consiste, para as gerações seguintes, em escolher entre o respeito pelo modo de agir de um pai ou um ascendente que se afastou desses princípios e prosseguir replicando o desvio, ou o respeito pelo modelo original, por definição impossível, já que implicaria num desrespeito pelo pai e, logo, também, por este mesmo modelo. Em outras palavras, tomadas em conjunto, as regras que instituem os modos de agência definindo a condição humana de uma pessoa configuram um sistema no qual a introdução de uma falta cria uma situação recorrente – pelo modelo que tal falta passa a determinar – que só se resolve eventualmente ao preço de nova falta em outro lugar, já que, para seus herdeiros, deixar de se conformar ao modelo que institui a falta é faltar com a obrigação de replicá-la. Por isso, transgressões graves – em especial matar outra pessoa – são vistas como uma catástrofe para o autor e seus descendentes. A pessoa cujo pai cometeu um erro fica definitivamente presa a uma injunção contraditória, dividida entre o dever de seguir o caminho de seu pai e o de não fazê-lo, dilema que não tem solução. Os Suruí dirão, então, que a pessoa "estragou a própria história". A pessoa original ou verdadeira designa precisamente aquela que escapa a este paradoxo, cujos ascendentes, a cada geração, vêm dando continuidade ao caminho de seus pais sem desviar desde a origem e, assim, sua agência continua produzindo modelos e valores coerentes com o modelo original de agência humana, sendo, por isso, verdadeira na sua condição de pessoa, de humano. Sua história é, portanto, uma sucessão de eventos que, em virtude dessa continuidade sem falha, prossegue com a réplica do esquema de agência original pela qual a humanidade descende do demiurgo, Nosso-Pai, e que poderia ser assimilada a uma sucessão de não-eventos, já que, precisamente, não altera a condição das pessoas de quem ela é a história. Sendo a origem a referência da condição humana plena, a ausência de qualquer alteração é aqui o ideal, pois toda modificação é necessariamente uma perda de originalidade: à rigor, é possível permanecer original, mas é impossível ser mais original que na origem, da mesma maneira que o filho não pode, tampouco, ser mais original que o pai, que é sua própria referência no assunto. Toda evolução é necessariamente uma sequência orientada de alterações rumo inexoravelmente à decadência, à perda ou à queda de condição plena, sustentada pela lógica do processo vicioso que mencionamos acima, no qual os erros se replicam e só cumulam. Os atos que caracterizam as pessoas verdadeiras só

reafirmam, portanto, a qualidade daquele que é original e verdadeiro, eles não criam essas qualidades. Por definição, ninguém se torna original, e pretendê-lo seria paradoxalmente demonstrar o contrário: seria se revelar "inventado", termo pelo qual os Suruí designam as pessoas que reivindicam uma origem que não é legitimamente a sua. Não se admite a possibilidade de voltar a ser original, de consertar a própria história. Revelar-se original é demonstrar, por força de alguma circunstância, o que sempre esteve lá: uma disposição recebida de seu pai, que ele mesmo recebeu do seu, e assim por diante. Os atos heroicos são aqueles que expõem de forma espetacular e inequívoca essa condição original, inalterada de seu autor, geralmente em embates nos quais ele se confronta à conduta desvirtuada de outrem que, ao contrário, perde ou diminui sua condição de pessoa; são atos que, justamente, não fazem outra coisa senão demonstrar, por contraste à decadência de outros, que não aconteceu nada – nenhuma alteração – do ponto de vista de sua história, enquanto que os eventos por excelência, aqueles que alteram a condição das pessoas e constituem o motor de todo o movimento, só podem ser catástrofes, ações que modificam de maneira profunda e definitiva a condição de seus autores e de seus descendentes. Mas os atos heroicos de uns sempre são a catástrofe dos outros.

Percebe-se, assim, de que maneira a história é um constante mecanismo de diferenciação e distanciamento interno ao grupo agnático, pois é um processo de divisão por acumulação de diferenças que engendram suas próprias repetições e que, a cada geração, afetam os germanos de maneira idêntica no que concerne à relação com seus ascendentes, já que são oriundos da mesma história, mas os afeta eles mesmos e seus descendentes de forma diferente, pois são o ponto de partida de histórias diferentes. Ao mesmo tempo, podemos entender porque a decadência, para os Suruí, só afeta os outros. Primeiro, definida como o círculo daqueles que convivem, a humanidade é uma noção relativa a si mesmo: a possibilidade de sair do convívio e da condição humana só é dada aos outros, nunca a si próprio; não se deixa jamais de conviver consigo. Evocamos acima o momento em que os animais, que eram gentes, viraram bichos em decorrência de uma briga rompendo o convívio com eles, e entre eles. As diversas espécies de gente que até então conviviam se viram transformadas em animais, e a humanidade logo se encontrou reduzida aos ascendentes da atual humanidade. Podemos supor, no entanto, que isto é um efeito da perspectiva daqueles que relatam tais acontecimentos; de outra perspectiva, ela teria sido situada de um jeito diferente. O mesmo pode ser dito da relação com grupos inimigos e

com o branco. Sua exclusão da humanidade resulta em praticamente todos os casos da tentativa falhada de um convívio outrora experimentado e da qual existem relatos que rememoram esses episódios. Se o homicídio, com relação a essas categorias de homens, não constitui uma transgressão, mas, ao contrário, como era praxe entre os antigos Tupi, um ato glorioso e indissociável da plena realização da condição de pessoa, assegurando-lhe seu destino post mortem, é porque o rompimento ou o fracasso do convívio com as referidas categorias de pessoas tem por resultado que são sempre eles, os outros, que arcam com a perda de sua condição humana, enquanto a própria humanidade, reduzida ao convívio entre os atuais clãs suruí, longe de ser questionada, é reafirmada no contraste dessa relação negativa. O sujeito, faça o que fizer, permanece sempre plenamente humano para si mesmo, os outros é que mudam, isto é, decaem. Em segundo lugar, o mesmo princípio de relatividade se aplica à outra dimensão do espaço social, isto é, não só às relações horizontais entre contemporâneos, mas também às relações verticais com os ascendentes. Se a origem constitui para todos o ponto de referência da condição humana plena, ninguém entre os contemporâneos esteve efetivamente presente na origem e possui uma experiência direta daquele momento; o que se sabe a respeito é um conhecimento transmitido segundo uma cadeia de transmissão que é precisamente, para cada um, a cadeia de transmissão da própria história. A referência que cada um possui de sua origem é aquele que lhe vem pelo pai e pelos avôs, e os atos e falas destes são para ele o reflexo mais fiel de que ele dispõe de sua origem. Ao reproduzir a agência de seus ascendentes, uma pessoa não pode portanto produzir atos que desviem dos princípios de agência original, já que, por definição, a referência do que constitui a origem é ajustada àqueles que ela segue. A consequência é que uma pessoa está sempre alinhada com sua própria história, na continuação do caminho aberto por seus ascendentes, do qual são os outros que parecem sair, ou desviar, no ponto em que a história deles se afasta da sua. O sujeito não entra em contradição consigo mesmo, nem produz um dilema para si próprio. Estas possibilidades correspondem sempre ao ponto de vista de terceiros. Se existem divergências quanto à maneira de agir e de justificar essas ações entre duas pessoas ou grupos de pessoas – e sempre existem divergências, mesmo entre germanos –, na medida em que elas exibem a mesma pretensão de ser original, esta diferença será sempre imputável a uma saída da história da outra parte, e as acusações similares que esta profere em sentido inverso não passam, para a primeira, do reflexo do seu próprio viés. Em definitiva, a própria perfeição e originalidade só se manifestam e são

significativas em relação à imperfeição e decadência dos outros. É dessa maneira que os eventos históricos pelos quais as diferentes facções se definem como originais são exatamente aqueles que constituem, via de regra, catástrofes para as outras.

Seja como for, o caráter relativo dessas referências nas duas dimensões que definem o espaço das relações entre humanos, no eixo das relações com contemporâneos/colaterais que dizem respeito às atitudes que produzem o convívio, e no eixo das relações de ascendência/descendência que dizem respeito à transmissão dessas atitudes, tem como resultado que a história é simultaneamente um processo de decadência que afeta a todos sem exceção – as divergências são inevitáveis e todos diferem uns dos outros –, e um processo pelo qual é dado a todos a possibilidade de definir a si mesmo como original e conceber que são os outros que saem de sua história. A história, seja de quem for, é feita de uma série de eventos que permitem uma leitura em duplo sentido, já que são os mesmos acontecimentos ou grupos de acontecimentos que constituem os eventos ligando as diferentes pessoas ou famílias entre si, porém a partir de protagonismos distintos, e que servem assim de acusação de cada lado. Podemos dizer, em linhas gerais, que o evento, tal como ele aparece nas narrativas suruí, consiste em fatos que põem em relação duas pessoas ou grupos de pessoas e produzem para estes últimos consequências inversas, mas também inversíveis, isto é, aplicáveis nos dois sentidos em função da perspectiva adotada. Essa ambivalência é propriamente constitutiva do fato histórico e é fortemente favorecida pelo desenvolvimento de diversos paralelismos (ação replicada ou protagonistas duplicados), uma característica de tais eventos. Ao longo do meu percurso pelas diferentes aldeias e facções, eu me defrontava com diferentes versões dos fatos, que eram, em aparência, incompatíveis e cujo cruzamento nunca me deixava situar a contradição, pois, um pouco como uma equação com várias incógnitas levando a multiplicar as hipóteses, toda vez que me parecia enxergá-la, uma nova explicação a fazia aparecer em outro lugar e parecer imputável a outros elementos. Me ocorreu mais tarde que, considerando, por princípio, todas as versões como simultaneamente corretas[32], eu podia eventualmente reconstituir não propriamente uma versão única dos fatos, mas uma lógica que incluía todas as versões e pela qual todas eventualmente apareciam como legítimas de algum ponto de vista, mas também falsas de outro. Em outras palavras, se a articulação era o processo pelo qual uma pessoa se aplica a juntar conhecimentos de proveniências distintas, a história era o processo

32 "Corretas" não no sentido de que representariam e estaríamos à procura daquilo que realmente aconteceu, mas no sentido da coerência epistemológica entre os pontos de vista presentes.

pelo qual pessoas diferentes adotam pontos de vistas incompatíveis sobre um conhecimento comum. Ora, os eventos que constituem a história possuem precisamente uma série de propriedades estruturais que permitem essas inversões e autorizam a constituição de pontos de vista contraditórios, notadamente um uso importante da duplicação e do paralelismo, o emprego de termos classificatórios ou de qualificativos contextualmente definidos, e o envolvimento de relações simétricas que podem ser decompostas em assimetrias sobrepostas, fornecendo um leque de possibilidades cuja seleção determina amplamente a configuração final. Tratava-se, portanto, de examinar como e porquê, a partir desses elementos comuns constituídos de eventos compartilhados, mas protagonizados de posições diferentes, constituem-se as diversas narrativas que formam a história de cada um. Adentramos aqui no segundo aspecto da noção de história: a história enquanto conhecimento dos fatos, ou, mais exatamente os fatos enquanto conhecimento.

Dimensão cognitiva e manipulação da história

Para os Suruí, os fatos não existem independentemente do conhecimento que constitui sua experiência ou memória e, portanto, das formas pelas quais tal conhecimento vem a adquirir feição para os outros, em narrativas, por exemplo. É justamente pelo trabalho de construção dessas narrativas que os Suruí, ao menos as pessoas mais importantes, ou aquelas que pretendem a esta condição, produzem aquilo que chamam "sua" história, isto é, não só uma cadeia de eventos, mas um ponto de vista particular sobre eles.

Mencionamos anteriormente o fato de que os acontecimentos engajam a ação dos protagonistas e, portanto, sua condição de pessoa, a qual é susceptível de ser alterada por eles – sempre no sentido de diminuir –, criando situações definitivas para eles e seus descendentes, pelo menos do ponto de vista daqueles que não estão na mesma posição. Indagados se as situações que resultam de erros teriam conserto para aqueles que se colocam como herdeiros delas, meus interlocutores respondiam invariavelmente que não, "porque já estragou, aquilo já está na história dele", ou seja, já configurou um modelo para eles, de modo que a pessoa, então, dirá: "se aquilo está na minha história, eu vou fazer também!". O fato acontecido que compõe a história não é, portanto, exatamente um fato passado, terminado. Embora ninguém conteste que tais eventos já passaram, o foco da

atenção não está aí. O fato acontecido, embora passado, é relevante porque cria um resultado permanente para um grupo de pessoas, pois sua condição de "acontecido" é, para elas, justamente, irrevogável e definitiva. Sob este ângulo, a maneira como o fato se insere no tempo, o lugar que ocupa na sequência que constitui a história de uma pessoa ou de um coletivo é indiferente. Ainda que os eventos dessa sequência sejam todos relevantes da perspectiva de como os Suruí pensam a história, eles podem, em contrapartida, ser intervertidos sem alterar a soma resultante, isto é, a qualidade da pessoa que deles resulta. Embora toda narrativa, enquanto enunciado, produz inevitavelmente uma sequência dos fatos que evoca, a maneira particular como essa sequência se resolve é secundária e variável. No decorrer das discussões, percebi que determinados episódios da história de uma pessoa ou um grupo geravam sequências diferentes – tanto quanto a sua organização interna quanto à maneira como eram relacionados entre si – não apenas entre um narrador e outro, mas, igualmente, o que é mais surpreendente, por parte de um mesmo narrador em ocasiões diferentes. Um evento ou episódio que numa dada versão era a consequência de outro podia ser evocado, mais tarde, pela mesma pessoa na ordem inversa e vir a ser sua causa. Essas modificações não pareciam ser um problema, considerando que a relevância de um fato não está na relação de causalidade que mantém com outros, mas na configuração que ele cria para um grupo de pessoas ao definir possibilidades de forma permanente. Sob este aspecto, a história aparece como uma sequência de fatos da qual só se considera o saldo. Mesmo assim, trata-se fundamentalmente de uma sequência; a história não poderia ser pensada fora da idéia de que ela é uma sequência. Ela é uma sucessão de fatos que se desdobra desde a origem, concebida como um longo processo de divisão por acumulação de falhas reiteradas no qual uns perdem suas qualidades humanas e outros não. Não seria possível definir a história sem essa dimensão linear, propriamente "histórica", na qual cada fato prolonga os anteriores e abre caminho para os seguintes. Essa linearidade se expressa com força na genealogia, lembrando que, na medida em que as pessoas são pensadas como o resultado de uma cadeia de ações que elas mesmas prolongam e da qual seus descendentes serão, depois delas, a consequência, é possível afirmar que a sequência de pessoas que constitui a genealogia de alguém e a sequência de ações que constitui sua história são duas formulações diferentes para designar o mesmo, o que explica a ambivalência das fórmulas abaixo que falam da história em termo de genealogia ou, talvez, o contrário: "os bisavôs, me explicou uma vez Agamenon, abrem o caminho dos filhos, dos

netos, de seus descendentes, e estes seguem o caminho aberto por eles", o que Itabira, mais tarde, traduziu de outro modo: "o que vem de longe vem passando para outro, passando para outro, passando para o filho, passando para o neto. É assim que a história vem para a gente". Assim como todos os ascendentes a partir da segunda geração se tornam avôs (*amo*), o lugar particular que ocupa um fato ou um ascendente na sequência ligando cada pessoa a sua origem é irrelevante. O lugar de um ascendente seria, naturalmente, relevante para determinar a proximidade genealógica entre as linhas agnáticas, mas como as pessoas sabem de quem elas descendem independentemente da ordem na qual se sucedem seus ascendentes, mesmo entre linhas agnáticas, a questão volta a se expressar, no fim das contas, como um problema de histórias comparadas, que não implica a ordem da qual sucedem seus ascendentes. Pensada como um longo caminho, a história é, sem dúvida, uma história linear, isto é, baseada na sucessão de eventos, e que não cabe caracterizar como circular ou estável, pois as alterações que a caracterizam são profundas, cumulativas e definitivas. Mas, ao mesmo tempo, os fatos que a compõem não possuem uma posição fixa, eles podem ser continuamente permutados. Quanto a esta dimensão sequencial, ou diacrônica, os Suruí se enquadrariam perfeitamente como herdeiros daquilo que Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro (2009:93-4) escrevem da sociedade tupinambá: que ela se pensa no tempo e pelo tempo, ainda que, se for atribuir a esta última noção uma definição mais precisa, não se trate exatamente, no caso suruí, de tempo mas de história, um vetor diacrônico constituído primeiramente de fatos, não de tempo: não é o tempo que determina o encadeamento dos fatos, mas a maneira como os fatos são encadeados que determina eventualmente sua relação temporal. Em outras palavras, não é por se pensarem no tempo e pelo tempo que os Suruí se pensam pelos fatos, mas é por se pensarem nos fatos e pelos fatos que eles também se pensam eventualmente no tempo.

Aqui residem características importantes para enxergarmos o processo pelo qual os Suruí elaboram, cada um, a própria história, algo que seria a *historiopoiese*, num sentido similar à *mitopoiese* que Gow (2001) propõe para se referir à criação de mitos, num contexto onde a categoria de mito não possui existência própria mas se vê substituído e englobado pela noção suruí de história[33]. Se todo enunciado tende a apresentar a sua própria sucessão de fatos, e se esta variação é irrelevante na definição de uma história particular, a liberdade

33 Existem muitas similaridades na maneira como Suruí e Piro se pensam, respectivamente, através da história e dos mitos, sob a condição de enxergá-los como casos invertidos, razão pela qual a categoria mito faz sentido entre os Piro mas não entre os Suruí, para quem ela é história (ver parte I, p. 85).

que disso resulta no agenciamento da sequência e, consequentemente, no estabelecimento das relações de causalidade no interior do relato é uma ferramenta importante de que dispõe o narrador para ajustar seu relato às circunstâncias da enunciação e à figura do interlocutor. Parece-me que o bom narrador, estimado por seus próximos parentes e aliados como uma pessoa que "sabe a história", é aquele que consegue produzir interpretações variáveis e eventualmente novas a partir da mesma história, isto é, a partir do mesmo conjunto fechado de eventos que caracterizam os atos daqueles de quem eles são a história, ao reorganizá-los de maneira a evidenciar os significados pertinentes no contexto específico em que são evocados, mas sem produzir, por isso, o que lhes apareceria como uma modificação desta história. Desde os primeiros momentos da pesquisa de campo, as permutações entre os episódios ou entre seus elementos me chamaram a atenção; mas é somente muito mais tarde, ao transcrever nossas conversas, que se revelou um fato essencial para a minha compreensão do que estava sendo dito: não eram apenas os elementos desses relatos, mas as próprias conversas nas quais esses relatos eram inclusos, e que até então me apareciam estruturadas como uma coleção de assuntos se desenvolvendo pelo fio informal da discussão, que seguiam este mesmo princípio. Eram sequências que não deviam nada ao acaso mas que exibiam, ao contrário, um desenho preciso fazendo emergir um sentido que só podia ser captado levando em consideração a maneira particular como os assuntos eram encadeados para formar um argumento como um todo. O que meus interlocutores desejavam realmente me comunicar encontrava-se menos nos fatos narrados em si que na maneira como esses fatos eram mobilizados numa narrativa produzida ao agenciar esses elementos de modo particular na estrutura conferida à conversa, estrutura que, a despeito de aparentar a espontaneidade, seguia um projeto premeditado. A mensagem, em suma, estava nas relações criadas entre os assuntos e era por isso totalmente tributária dos efeitos da sequência, isto é, das relações evidenciadas ou ocultas em função das possibilidades de justaposição. O mesmo se reproduzia no interior dessas conversas na maneira como os episódios que compõem a história de determinadas pessoas eram mobilizados e correlacionados para produzir determinadas interpretações, formando narrativas próprias a partir do mesmo conjunto de elementos presente nas diversas versões. O cotejo das narrativas resultando desses intercâmbios com lideranças diferentes revelava estratégias complementares que faziam uso desses mesmos elementos, isto é, do mesmo conjunto de episódios, mas organizado de maneiras diferentes, para se responderem. Suas respectivas

narrativas, pelo menos no formato que adquiriam na relação de pesquisa comigo, meus interlocutores plausivelmente esmeravam-nas no espaço de tempo que, a cada ocasião, separava inevitavelmente o momento da minha chegada em suas aldeias do início de seus ensinamentos, intervalo que durava, em geral, alguns dias, durante os quais nada parecia acontecer. Penso, retrospectivamente, que estavam aproveitando esse prazo para organizar os elementos de suas histórias – e a dos outros, por implicação – de modo a produzir uma interpretação que eles assumissem que eu fosse capaz de captar em função de um projeto que era o deles em relação a minha pessoa e meu papel de pesquisador, bem como, sobretudo, à relação que eles assumiam que eu mantinha com os outros.

Tais elaborações circunstanciadas[34], entretanto, a despeito da performance evidente que constituem, não eram reconhecidas como mudanças ou modificações por parte daqueles que as produziam, pois elas tratavam apenas de reorganizar o conjunto dado de fatos que constituem suas histórias para fazer emergir interpretações apropriadas às circunstâncias mas, todavia, já inclusas entre as possibilidades inerentes àquele conjunto, de tal modo que podiam afirmar, como o faziam, que não "inventavam" nada. O processo parecia conduzido, ao contrário, pela necessidade de evitar as mudanças por um trabalho de adequação que parecia destinado a preservar algum equilíbrio de relações em contextos cambiantes, propondo, em diferentes circunstâncias, combinações cujos resultados pudessem ser vistos como idênticos, isto é, sob algum aspecto, equivalentes em circunstâncias diversas. Em contrapartida, a equivalência atribuída aos arranjos opunha-se frontalmente à outra figura importante que é a não equivalência que os Suruí atribuem ao fato de modificar a história, isto é, de alterar o conjunto dos eventos que a compõem, omitindo ou inventando fatos no intuito de "corrigi-la", operação longe de ser anódina e prontamente denunciada como manipulação. Vimos que, para os Suruí, todo ato cria um precedente ao definir, para aqueles que estão na sua linha de transmissão, um modelo a ser seguido, de tal maneira que os erros, concebidos como desvios em relação ao modelo de agência original, geram uma injunção contraditória que consiste, para os descendentes do seu autor, ora em repeti-los, ora em evitá-los cometendo assim um outro erro, situação que resulta, em todos os casos, num acúmulo de novos erros. Tal modelo constitui um sistema

34 Dominique Gallois usa a expressão "especulações circunstanciadas" para designar aproximadamente o mesmo, isto é, a maneira como os Wajãpi reorganizam os elementos de sua história no contexto de fatos e relações presentes (Gallois 1994:18). No caso dos Suruí, no entanto, prefiro evitar a palavra "especulação" na medida em que eles me parecem ter um alto grau de controle e conhecimento quanto aos resultados obtidos pelas operações de arranjos.

fechado, sem possibilidade lógica de resolução; por isso os Suruí afirmam que não é possível corrigir a própria história – não existem atos que possam restabelecer a condição original de uma pessoa. Mas, ao mesmo tempo, todos sabem ser possível chegar a um resultado equivalente por meio daquilo que vêem como uma manobra: se as pessoas "seguem sua história", isto é, se os fatos que compõem sua história constituem uma "aula" para elas, é porque esses fatos são conhecidos, seja porque eles são testemunhados (um filho observa o comportamento dos pais), seja porque eles são contados (e escuta o que esses têm a dizer). A ideia de que a história é uma sucessão de fatos é indissociável da ideia que ela é, ao mesmo tempo, um conhecimento desses fatos. O que não é possível resolver por uma intervenção na cadeia dos eventos propriamente ditos pode ser resolvido por uma intervenção na maneira como os eventos são conhecidos e lembrados. Embora não seja possível corrigir a própria história nem cancelar os erros passados, na prática, uma pessoa pode ser tentada a chegar ao mesmo resultado simplesmente escondendo ou alterando, para seus descendentes, o relato dos fatos em questão. Para os Suruí, ignorar os fatos protagonizados por seus ascendentes teria o mesmo efeito que se estes jamais tivessem acontecido, já que não poderiam, nesse caso, constituir uma "aula" para aqueles que os ignoram. Fatos ignorados não constituem um modelo e seriam desprovidos de efeito sobre sua maneira de agir. No entanto, a solução é apenas aparente. Tal apagamento recai sobre o mesmo princípio do paradoxo já enunciado: operando por outros meios, ele não deixa de ser uma falsa solução que cria um novo erro, um erro apenas visível do ponto de vista daqueles que estão situados fora da cadeia de transmissão dos fatos apagados. A estes, tal omissão aparece como uma fraude não apenas com relação à história daquele mesmo que engana seus descendentes, mas a todos os demais. Pois, entre os Suruí, a história é essencialmente um fator diferencial entre pessoas, linhas e grupos agnáticos que compartilham os mesmos eventos protagonizados de posições diferentes. É em referência aos erros dos outros que ele mesmo não cometeu que determinada pessoa tem a possibilidade de se afirmar original e que esta reivindicação é pertinente; são estes os elementos que ela mobiliza para construir sua própria narrativa, e é, ao contrário, em referência aos erros que outros querem lhe atribuir e que afirmam não terem cometido que estes últimos se dizem, por sua vez, originais às custas da primeira. Corrigir a sua história equivale, portanto, a querer tirar vantagem em detrimento dos outros, algo que estes, por sua vez, não estão dispostos a aceitar e sempre procuram denunciar. Omitir ou alterar os

fatos da própria história, ter história ruim e querer mudá-la constitui uma das principais categorias de acusação entre os Suruí, traduzida em fórmulas como "fulano não quer falar a verdade", "ele só quer falar das coisas boas" ou "só quer puxar a história para o seu lado" etc. Esses julgamentos não sejam formulados na presença dos interessados, mas a fofoca desempenha aqui um papel fundamental, pois é por meio dela que as pessoas visadas acabam sabendo o que outros contam a seu respeito e quais acontecimentos eles invocam contra elas, de tal modo que elas não podem ignorá-los e, consequentemente, não têm a possibilidade de "corrigir" sua história, ou, pelo menos, assim pretendem aqueles que formulam essas acusações. Pois, a situação aparece invertida da perspectiva dos acusados. Para estes, os atos que eles são acusados de omitir não constituem erros mas são, ao contrário, modelos, de modo que o problema lhes aparece inexistente e as acusações infundadas. Aquilo que outros apontam como erros simplesmente não constitui, necessariamente, um fato pertinente para a elaboração de sua própria narrativa que se concentra, ao contrário, nos erros desses outros ou naquilo que assim lhes aparece. "Corrigir" sua história é, de fato, a forma como os outros inevitavelmente percebem o processo legítimo pelo qual uma pessoa transmite a própria história a seus descendentes. Em contrapartida, se modificar a própria história é uma acusação tão grave quanto inevitável a respeito dos outros, é sob a condição de que as versões elaboradas e contadas por si mesmo não constituem uma modificação que elas podem ter a legítima pretensão de transmitir a história a quem tais versões se destinam. É precisamente porque esses arranjos não mudam a história que eles permanecem expressões autênticas e legítimas daquela história para aqueles que as produzem e para o círculo de próximos parentes e aliados que compartilham da mesma perspectiva. Todavia, nunca ouvi alguém acusar o outro de alterar a sucessão dos eventos – mudar uma sequência não é uma categoria de acusação –, enquanto a escolha destes mesmos fatos é, ao contrário, uma denúncia constante, pois é tida como uma atividade profundamente tendenciosa, na medida em que é vista como uma manobra que altera a suma relativa das faltas e assim a qualidade das pessoas umas em relação às outras.

Cabe esclarecer que esses princípios relativos ao emprego da história e da noção de história baseiam-se naquilo que as pessoas expressam, notadamente as categorias de acusação que elas vêm usando ao encontro dos outros, e não levam, portanto, em consideração o que elas eventualmente não dizem: o fato de que elas possam elas mesmas,

também, estar mentindo ou ser de ma-fé, agindo deliberadamente em conformidade com as acusações que proferem ao encontro dos outros. Não se considera, por exemplo, que alguém possa cometer transgressões deliberadas ao produzir atos que ele sabe estar em contradição com a própria história, e tentar esconder tais fatos voluntariamente com afirmações mentirosas. Ainda que onipresente e constantemente atribuída aos outros, a má-fé não é abordada aqui senão enquanto modalidade de acusação por parte de terceiros, pela razão que é exclusivamente desta maneira que ela se manifesta. Neste sentido, a descrição que fazemos corresponde a uma situação idealizada. A noção de mentira (*meraẽ*) certamente não poderia ser descartada, mas ela apresenta um problema metodológico insolúvel na medida em que a mentira ou a má-fé supõem que uma pessoa faz uma afirmação incorreta segundo seus próprios princípios, o que é inverificável. Em compensação, o que é observável e até mesmo patente são as oposições sistemáticas entre versões e pontos de vistas que tornam suas afirmações aparentemente incompatíveis entre si. Não constitui, portanto, o foco deste trabalho avaliar o que as pessoas estão dizendo quanto ao fundo daquilo que elas afirmam, mas como é possível relacionar entre si os argumentos que elas desenvolvem. Trata-se de levar em consideração o conjunto de suas afirmações para tentar restituir o pensamento que essas afirmações implicariam se algum pensamento fosse dar conta do conjunto delas. É este exercício que funda a presente síntese e que estrutura a reflexão proposta na tese. Tendo apresentado os princípios gerais da noção suruí de história, encerro esta parte examinando, a seguir, o que constitui uma perspectiva e como se processa essa divisão em termos sociológicos.

Segmentação agnática e aliança

Os Suruí distribuem-se em quatro clãs exogâmicos transmitidos por via paterna: os Ğameb (Marimbondo Preto), os Ğamir (Marimbondo Amarelo)[35], os Kaban (Mirindiba)[36] e os Makor (Bambu)[37] [38]. Com exceção dos Kaban, nascidos de uma cissão do clã Ğameb por via uterina, os demais nasceram dos ossos de uma primeira humanidade desmembrada pelas onças. De cada osso surgiu uma espécie de gente, dando origem aos clãs e aos diferentes povos existentes na terra. O momento do surgimento da atual humanidade é, portanto, igualmente o de sua divisão em grupos. Ele marca, assim, o início da aliança e do processo genealógico pelo qual esses grupos, que são exogâmicos, passam a se reproduzir ao trocar suas mulheres. É preciso notar que os Suruí usam habitualmente o termo "clã" para designar os grupos exogâmicos aliados entre si, que em conjunto compõem os Suruí, e o termo "povo" para os demais grupos com quem não existe aliança. Aparentemente, essa distinção não é lexicalizada em suruí.

35 *Ğab*, sem epíteto, designa uma ampla categoria de insetos voadores com ferrão, *ğameb* e *ğamir* sendo respectivamente a contração de *ğab + peb > ğam-meb*, literalmente "Marimbondo-preto", e *ğab + ğir > ğam-ğir*, "Marimbondo-branco". Tendo em visto a abrangência da categoria *ğab*, ambas as denominações parecem ser mais pertinentes pelo jogo de oposições que elas permitem do que pela identificação a espécies determinadas. É preciso ainda observar que a grafia das palavras suruí foi originalmente estabelecida por Carolyn e Willem Bontkes, missionários linguistas que se instalaram no posto Sete de Setembro logo após o Contato, onde empreenderam o estudo da língua, a tradução da Bíblia e a produção de cartilhas escolares, entre outros. A partir de 2006, no entanto, um projeto de reavaliação da escrita, coordenado pela Universidade de Brasília em parceria com os Ğamir da linha 14, alterou a notação das consoantes de algumas palavras, "Ğamir" passando a escrever-se "Ğabğir". As duas grafias hoje coexistem, a forma "Ğabğir" sendo utilizada pelo grupo da linha 14, enquanto os demais mantêm a grafia usual. Ğameb é às vezes ortografado Ğamep.

36 Árvore de grande porte identificada como *Buchenavia capitata* (Cardozo 2011), conhecida como mirindiba ou marindiba. A denominação *Buchenavia capitata* é frequentemente aceita como sinônima de *Buchenavia tetraphylla*, com base em Howard (1983:256, 266).

37 Espécie não definida de bambu gigante pertencente ao gênero *Dendrocalamus* (*Dendrocalamus sp.*) (Cardozo, 2011). Pode se tratar de espécie não repertoriada, na medida em que nenhuma espécie de *Dendrocalamus* é tida como espécie nativa sul-americana (Clayton *et alii* 2016).

38 O emprego da noção de clã para designar as unidades sociológicas que compõem os grupos tupi-mondé é um dos assuntos polêmicos entre os etnólogos desses grupos e tem sido, não raras vezes, rejeitado. Para evitá-lo, foram usados no lugar termos como "grupo", "subgrupo" ou "bando" (Junqueira 1981 apud Dal Poz 1993, 1984/5, 2005), "grupo local" (Brunelli 1986), "grupo patrilinear" (Bontkes e Merrifield 1985), "linhagem patrilinear" (Mindlin 1984/5, 1985), "divisão patrilinear" (Dal Poz 1991), "patrônimo" (Dal Poz 2004) ou "etnia" (Moore 2005), termos cuja diversidade reflete sobretudo a perplexidade com relação à natureza dessas formações patrilineares e geralmente denominadas por uma espécie natural. No que concerne especificamente aos Suruí, defendo como Yvinec (2011:41) que a noção de clã é apropriada, na medida em que essas formações possuem todas as características que lhe são geralmente associadas, notadamente dois aspectos frequentemente questionados nesses debates: a exogamia e a ênfase na descendência resultando em formações dotadas de personalidade própria. Esses elementos devem aparecer com mais clareza ao longo da tese. Os Suruí também se referem a elas em português como clãs.

O clã, que define, portanto, uma espécie de gente nascida de um osso, corresponde ao grupo de pessoas procedentes desta origem agnática que elas compartilham, e que coincide consequentemente com a esfera do parentesco[39]. A regra de descendência sendo patrilinear, todos os membros de um clã, por terem a mesma origem agnática, são parentes, independentemente do afastamento e da possibilidade de estabelecer conexões genealógicas entre eles. No plano das atitudes, as relações entre pessoas do mesmo clã têm por modelo a solidariedade e a informalidade, e sua união é vista como incestuosa por terem as mesmas propriedades específicas e serem consanguíneos. A exogamia clânica pode, portanto, ser vista como uma consequência indireta da proibição do casamento com parentes consanguíneos[40].

A alteridade clânica, por sua vez, é o domínio da aliança. A forma de casamento preferencial suruí é avuncular: um homem possui o direito matrimonial sobre a filha de sua irmã, ou, como os próprios Suruí frequentemente formulam, um homem dá sua irmã ao outro clã que produz com ela uma esposa para si, fórmula cuja prática reiterada resulta num esquema de trocas restritas em gerações alternadas entre duas linhas agnáticas de clãs diferentes[41]. Estes ciclos de trocas longamente repetidos resultam naquilo que Viveiros de Castro (1993a) descreveu como uma consanguinização dos afins, uma estratégia que tem o mérito, de acordo com os Suruí, de produzir uma descendência "pura". Em outras palavras, a reiteração das trocas em gerações sucessivas entre os mesmos parceiros é vista como uma maneira de neutralizar a influência exógena da aliança sobre uma descendência totalmente voltada para a transmissão da origem agnática, e constitui, por isso, uma situação ideal. Qualificar alguém de original remete, assim, entre outros, à pureza agnática que o caracteriza em virtude deste esquema no qual a pessoa é vista como fruto de sucessivas uniões corretas, isto é, de uma aliança cuja alteridade foi assimilada pela reiteração constante das trocas avunculares, idealmente desde a origem. Entretanto, se existe de fato uma coalescência entre as linhas agnáticas consideradas importantes e a taxa de ocorrência de casamentos avunculares, é preciso observar que o modelo ideal das trocas avunculares reiteradas de forma estável é uma situação rara, senão inexistente. Na prática, o casamento

39 O parentesco assimila-se aqui à consanguinidade, como parece ser o caso também entre os Cinta Larga (Dal Poz 1991:42).

40 Os filhos de uniões consanguíneas são ditos fracos porque seu sangue é forte demais e "combate" a si mesmo.

41 O esquema de aliança decorrendo da aplicação do casamento avuncular é descrito e representado nos anexos (p. 200).

avuncular se dá em configurações mais complexas. Essa complexidade advém não apenas da incidência de casamentos com sobrinhas classificatórias (FBDD), mas porque não raro coexistem no seio de uma família alianças simultâneas com diferentes linhas agnáticas que, para os descendentes, multiplicam as possibilidades de aliança. Os filhos de um homem casado com mulheres provenientes de linhas agnáticas diferentes podem renovar cada um a aliança com a linha agnática de sua mãe respectiva, mas podem igualmente reivindicar a sobrinha nascida da aliança com a linha agnática de outras mulheres do pai, filha de uma de suas meias irmãs[42]. A existência de uma pessoa na posição de sobrinha real e, mais ainda, de sobrinha disponível sendo bastante aleatória, sobretudo num contexto de poligamia, a diversificação das alianças multiplica não apenas as escolhas possíveis em determinado momento, como criam configurações que multiplicam as possibilidades de reivindicar posteriormente uma união baseada na retomada de um direito avuncular não prosseguido na geração anterior. Alguns casamentos que não são propriamente avunculares parecem, assim, retomar uniões que derivam da execução de uma troca interrompida, como o casamento com a filha do sobrinho (ZSD) ou com a filha do sobrinho do pai (FZSD). Um homem é o detentor do direito matrimonial sobre sua sobrinha em virtude do princípio de que esta já "veio" do próprio grupo agnático que, antes, havia cedido uma mulher ao outro clã (a irmã) com a finalidade de produzir com ela uma esposa para si mesmo: é com esta condição, dizem os Suruí, que uma união transmite efetivamente a origem agnática e que a descendência é vista como pura. A pureza provém do fato de que as mulheres produzem, graças à alteridade emprestada de seus maridos, as esposas de seus próprios agnatos: elas são aquilo por meio de quem a alteridade é processada para o usufruto do próprio grupo agnático[43]. É preciso notar que estas esposas são assim devidas não propriamente ao tio materno, mas à linha agnática, isto é, em princípio ao homem mais velho daquela linha que é normalmente seu pai; mas este, já velho e casado, repassa essas mulheres quase sempre para seus filhos, os quais eventualmente repassam-nas ainda para seus próprios filhos, de quem elas são as primas cruzadas patrilaterais. As esposas destinadas ao grupo agnático

42 Na verdade, não é um homem que reivindica a sobrinha para si; é o pai dele quem lhe atribui sua neta (DD), na medida em que o direito de um homem sobre sua sobrinha se apresenta como a delegação de um direito cabendo, em primeiro lugar, ao pai dele, enquanto homem mais velho do grupo agnático, e do qual ele abdicou em favor de seus filhos, o que se manifesta no fato de que a atribuição das sobrinhas entre germanos é normalmente determinada pelo pai destes (ver anexos, p. 200).

43 Segundo Yvinec (2011:39), este princípio se estende às demais produções femininas, notadamente à chicha oferecida ao longo do ciclo festivo, que as mulheres produzem para seus parentes agnáticos graças ao milho ou tubérculos de seus maridos, assim como elas fazem filhos com seu sêmen. Isto o leva a afirmar que tudo o que produz uma mulher pertence a seus parentes agnáticos.

passam, portanto, pela sucessão de direitos matrimoniais que envolvem ao menos três tipos de casamentos: o de um homem com sua neta (DD), caso raro e tido hoje como constrangedor; com sua sobrinha (ZD), caso preferencial; e com sua prima cruzada patrilateral (FZD), caso derivado do anterior, quando o filho eventualmente herda a esposa do pai. Mas este argumento se sustenta ainda de forma atenuada no caso das duas alternativas mencionadas acima, o casamento com a filha do sobrinho (ZSD) ou a filha do sobrinho do pai (FZSD): um homem, ou seu filho, recupera na geração seguinte uma esposa que deveria ter sido sua sobrinha se esta não fosse um homem[44]. Ora, num regime poligâmico, essas possibilidades são multiplicadas pela coexistência de alianças com linhas agnáticas diferentes, sem contar que, no grupo agnático, as posições classificatórias também podem ser invocadas para justificar uma união. Se os casamentos avunculares constituem uma proporção significativa dos casamentos totais[45], eles criam, sobretudo, os elementos de uma estrutura de troca que diversos casamentos não propriamente avunculares também procuram executar a seu modo. Ao casamento preferencial com a sobrinha corresponde, assim, uma estrutura de troca caracterizada não por ciclos estáveis entre duas linhas agnáticas, mas por múltiplos ciclos curtos entrecruzados entre linhas agnáticas diferentes resultando de tentativas de implementar esta lógica em várias direções e de se conformar a ela de diferentes maneiras. Tais variações não contravêm ao modelo da aliança avuncular, mas são, ao contrário, a forma como ele se resolve em função das contingências. Embora os Makor, segundo contam, fossem os parceiros matrimoniais originais dos Ğamir e dos Ğameb, a aliança com estes na forma de trocas restritas estáveis só teria perdurado até

44 Por este motivo, não me parece apropriado descrever a coexistência de casamentos com sobrinhas (ZD) e com primas cruzadas patrilaterais (FZD) como a articulação de dois esquemas, um avuncular e outro dravidiano, como sugere Fausto para os Parakanã (1995). Entre os Suruí, os casamentos avunculares e patrilaterais, ao mesmo título que os outros considerados acima (DD, ZSD, FZSD), podem ser explicados por um princípio único, a saber, que as mulheres são devidas à linha dos agnatos de suas mães, isto é, ao pai destas se ele estiver vivo, senão aos seus descendentes masculinos, e não a uma posição específica. Isto exclui a explicação que Fausto dá entre os Parakanã, de que a rivalidade entre agnatos colaterais, que aumenta com a distância, o que também ocorre entre os Suruí, se deve ao fato de que concorrem aproximadamente pelas mesmas mulheres, pois nesta estrutura de aliança, os agnatos colaterais deixam precisamente de concorrer pelas mesmas mulheres à medida que cresce a distância entre eles e que as linhas agnáticas de suas respectivas mães são outras. A rivalidade que se manifesta entre primos e a forte segmentação agnática resultante não advém, portanto, do fato de que, como ele sugere, "a voracidade matrimonial [fala] mais alto do que os vínculos agnáticos" (ibid.:100), mas antes o contrário: por serem o produto de mães e de alianças diferentes, colaterais distantes estão em concorrência, justamente, não pelas mulheres, mas pela pretensão à fiel reprodução de sua origem agnática, que todos realizam apenas parcialmente (ver mais adiante). Onde, assim, Fausto escreve que as linhas agnáticas do regime avúnculo-patrilateral parakanã são determinadas ultimamente pela troca e não pela descendência (ibid.:101), ocorre aqui a relação inversa: é a troca que é determinada pela linha agnática, em função da aplicação de um princípio de pureza na descendência agnática.

45 Ver anexo, p. 199.

o presente num mundo onde a distribuição demográfica fosse perfeitamente estável e o esquema avuncular pudesse se aplicar rigorosamente. Na realidade, os Kaban acabaram substituindo os Makor nesse papel porque os últimos, contam os Suruí, praticamente desapareceram, e, pelas mesmas razões, as uniões nas três gerações anteriores à atual geração mais velha contemplam uma grande proporção de casamentos entre Ğamir e Ğameb, hoje inexistentes. Como indicam essas evoluções, para além dos afins reais ou virtuais formados pelos cognatos com os quais já se está ligado por ciclos de aliança efetivos, os demais membros de outros clãs permanecem, todavia, afins potenciais disponíveis para os fins da própria reprodução agnática. Se a alteridade clânica é o domínio da aliança, entre os Suruí a aliança é totalmente sujeitada ao princípio de descendência que concerne ao delicado problema da transmissão da origem agnática a partir da inevitável união com uma mulher alheia, problema que essas diversas configurações buscam todas resolver ao minimizar ou neutralizar a incidência da aliança sobre a descendência por meio da produção uterina de seus próprios outros.

Se o processo histórico se caracteriza pelo fracionamento incessante da perspectiva em função da introdução constante de diferenças entre os protagonistas, a noção mesma de divisão implica uma unidade que seja dividida: esta dinâmica só se aplica e é de fato aplicável àqueles que estão ligados por uma origem agnática comum. Entre os Suruí, o mecanismo de divisão e rivalidade é primeiramente um processo interno ao grupo agnático que constitui o clã, na medida em que coloca seus descendentes em concorrência a respeito de sua origem comum, da qual eles se reivindicam cada um por si como os legítimos herdeiros. Fossem todos igualmente originais, os membros de um mesmo clã, que correspondem a uma mesma espécie de pessoas provenientes de uma mesma origem, seriam todos idênticos. Não é o caso, porque eles possuem histórias diferentes, a começar pelo fato de que resultam de alianças diferentes, as quais, todas, realizam apenas parcialmente e de modo diverso o esquema ideal da troca restrita do qual depende a transmissão perfeita da origem agnática. Até mesmo germanos, que possuem os mesmos pais e, portanto, uma história idêntica quanto a seus ascendentes, não são exatamente idênticos, pois já se distinguem pelo nascimento, que é o ponto de partida de histórias diferentes. O elo dessa transmissão agnática, como vimos, é a relação patrifiliativa ou, antes, o contrário: é a própria relação pai-filho que é definida pela transmissão agnática. É porque uma pessoa recebe as qualidades agnáticas de outra e reproduz sua maneira de agir,

o que pressupõe respeito e apreço por ela, que ela se define como seu filho e que a relação pai-filho se define ela mesma. Por isso, entre os filhos, todos não são filhos na mesma medida, todos não são igualmente a continuação do pai, pois agem diferentemente: eles seguem e respeitam o pai em graus diversos. Entre irmãos e, mais ainda, entre irmãos de mães diferentes, produtos de alianças diferentes, cujos temperamentos e ações diferem entre si, o ideal proclamado da solidariedade e do afeto que caracteriza as relações de parentesco recobre uma rivalidade tácita e às vezes explícita quanto à inevitável questão de saber quem, diante dessas divergências, recebeu as qualidades agnáticas em maior grau, isto é, quem é o legítimo herdeiro do pai: quem, entre um grupo parcialmente heterogêneo ou falsamente idêntico, é o legítimo original. Tal rivalidade, frequentemente contida entre os germanos, aumenta em proporção da distância colateral que existe entre pessoas e linhas no interior do grupo agnático, já que esta distância implica numa divergência de histórias e, portanto, de vistas e comportamento maiores. Assim, a pessoa que afirma sua origem dizendo ser Ğamir, Ğameb, Makor ou Kaban atribui a si mesmo a condição original e verdadeira, por oposição aos seus rivais que considera como as expressões menores ou falsas deste mesmo princípio agnático, formulando, às vezes, essa distância em termos de relações de parentesco: "nós somos Ğamir de verdade, os outros são primos dos Ğamir" etc.

A relação entre os clãs é diferente. A informalidade que prevalece nas relações de parentesco é substituída, aqui, por uma formalidade caracterizada pela obrigação de respeito mútuo nas relações entre clãs, sobretudo entre pessoas desprovidas de laços efetivos de afinidade. Este respeito horizontal é totalmente distinto do respeito vertical dedicado aos ascendentes. Enquanto o último é orientado e hierárquico por princípio, caracterizado pela obediência do filho ao pai, uma obediência baseada na relação de afeto entre parentes, o segundo é, ao contrário, uma atitude simétrica que visa a instaurar uma relação de igualdade no registro da alteridade. Essa simetria não é uma simples reciprocidade, na medida em que a reciprocidade envolve também, por exemplo, a predação guerreira na qual se visa a tratar o outro de modo muito diferente de si, mas de simetria mesmo, no sentido de dar ao outro certo tratamento com a intenção que este faça o mesmo consigo, de lhe oferecer o que se espera receber para si mesmo, relação puramente formal e que, justamente, não envolve afeto[46]. Esta simetria voluntária, que o respeito mútuo produz

46 Isso não impede que haja, de fato, uma forte relação afetiva entre cognatos, por exemplo entre um homem e seu tio materno. Mas o afeto, neste caso, independe do respeito entre pessoas de clãs diferentes, ao qual ele se sobrepõe, e advém, antes, da consanguinização dos afins reais, decorrente – continua na página 53

no plano das atitudes como o casamento avuncular produz no plano da afinidade, é o que fundamenta o convívio entre pessoas de origem distinta, na medida em que se define como a inversão das relações de guerra e predação orientadas para produzir uma assimetria voluntária neste mesmo registro da alteridade, concretizada pelo extermínio do outro (tema recorrente dos relatos suruí). É contra esta figura da assimetria voluntária e também mutuamente desejada que se constituem as atitudes que compõem o respeito entre pessoas de clãs diferentes, ao se dar um tratamento de recíproca consideração – não provocar, não falar mal, dar importância, estar disposto a escutar etc. – que concerne ultimamente ao respeito pelas diferenças mútuas. Essa situação inverte, portanto, o tratamento dado à diferença nas relações de parentesco. Membros de clãs diferentes tendo origens distintas, logo, corpos e regras parcialmente diferentes, as divergências são consideradas até certo ponto como a manifestação legítima dessas diferentes origens, e não necessariamente o resultado dos respectivos erros. Neste caso, ser original implica, em certa medida, ser diferente. Há, em outras palavras, nas relações entre clãs, desde o princípio, um espaço legítimo para a diferença que não existe no parentesco, que é necessário e deve ser preservado ou respeitado para que possa haver convívio, aliança.

Os diversos clãs, eles mesmos nascidos de uma primeira humanidade desaparecida, também estão numa relação de germanidade, logo, de rivalidade numa escala ontológica

---

do modelo de aliança avuncular. Por isso, é essencialmente entre pessoas desprovidas de relações efetivas de afinidade, que não são cognatos, que o respeito interclânico, isto é, a instauração de uma simetria no plano das atitudes, assume um papel preponderante. Entre afins efetivos, o princípio de simetria já é assumido pela própria afinidade, cuja forma ideal é o casamento avuncular. É importante notar que este princípio de simetria nos relacionamentos entre clãs, seja no plano da aliança, seja no plano das atitudes, aparece com tanto mais saliência que, entre os Suruí, a simetria se apresenta tipicamente como uma dupla assimetria controlada: uma relação assimétrica que, em seguida, é neutralizada ao produzir uma nova assimetria no sentido contrário e que, por sua vez, precisará ser revertida, tendendo para uma simetria que é, de fato, impossível e precisará ser constantemente reafirmada, obrigando os parceiros a uma relação contínua. Este jogo evidencia um esforço constante, no domínio das relações interclânicas, para evitar a assimetria definitiva que constitui a predação e suas figuras associadas, como a monopolização das mulheres. Essa dinâmica caracteriza não só o casamento avuncular, bem como outra instituição importante, o ciclo festivo. Nele, oponentes que não podem ser consanguíneos e são, portanto, de clãs diferentes, geralmente afins virtuais, se confrontam através do desafio lançado por uma das partes à outra, trocando suas posições em base anual ou bianual. Assim, com relação à produção de uma relação simétrica entre pessoas ou grupos de pessoas de clãs diferentes, o respeito figuraria como uma forma atenuada, mais própria às relações entre os afins potenciais, das duas outras reservadas, elas, preferencialmente às relações entre afins reais (para o avunculato) e virtuais (para o ciclo festivo). Essa figura particular da simetria, sob a forma de uma dupla assimetria periodicamente revertida obrigando a uma reiteração contínua da relação, seria central não apenas aos Suruí, mas também aos Cinta Larga e, possivelmente, aos demais Tupi-Mondé. A tese de Dal Poz (2009) é baseada precisamente numa análise dessa mesma figura que ele caracteriza como reciprocidade assimétrica (e não como simetria, para marcar a oposição com a simetria isonômica do dravidianato amazônico), e que ele tem como determinante, precisamente, em três esferas da sociedade cinta larga: o parentesco, as relações econômicas e o ritual.

maior, porém relativamente secundária no contexto das interações entre os Suruí. O que aparece como uma rivalidade entre clãs revela ser quase sempre, antes, a expressão de uma rivalidade interna ao grupo agnático que se manifesta pelo viés de suas alianças respectivas e usa a linguagem da rivalidade clânica para se expressar. Isto é perceptível, entre outros, pelo fato de que as acusações trocadas entre os clãs, a despeito de uma formulação generalizante deixando pensar o contrário ("os Ğamir", "os Ğameb" etc.), sempre são enunciadas em referência a fatos e protagonistas precisos que não concernem ao clã nomeado em sua totalidade, mas aqueles que, nele, são os aliados de seus próprios rivais agnáticos, poupando com isso seus próprios aliados deste mesmo clã. Se, portanto, a rivalidade clânica se exerce efetivamente como um nível pertinente nessas contendas, é essencialmente como uma linguagem para as rivalidades agnáticas, linguagem todavia pertinente porque corresponde a uma relação ontológica real, mas que, mais distante, só atua no prolongamento das rivalidades no âmbito do parentesco que constituem a fonte dos desacordos no espaço da sociedade. As divergências existentes exclusivamente entre membros de clãs diferentes permanecem estranhas ao problema da originalidade agnática que mobiliza os antagonismos; elas são, diríamos, incomensuráveis. É somente através do declínio presumido de seus próprios parentes agnáticos aos quais esses outros são aliados que seu declínio se torna eventualmente uma noção pertinente e significativa; é pelo laço agnático, enquanto aliados dos próprios parentes rivais, que membros de outros clãs são eventualmente julgados por seus erros e que as divergências adquirem esta significação. As rivalidades clânicas só se manifestam, portanto, no âmbito das rivalidades internas ao grupo agnático. Fora dele, elas não teriam objeto, ou seu objeto não se prestaria à definição dos conflitos para os quais são mobilizadas. Se, portanto, é a descendência que, entre os Suruí, estrutura a aliança, e não o inverso, a esta inflexão do modelo amazônico corresponde outra: aqui, a oposição estruturante, tradicionalmente devoluta à esfera da afinidade, não está na afinidade e na incorporação do outro, mas na consanguinidade e na divisão do mesmo; é o antagonismo no domínio das relações do parentesco que estrutura o antagonismo no campo das relações de aliança[47]. Inverta-se a fórmula de Viveiros de Castro

47 Uma inflexão no mesmo sentido é apontada por Dal Poz entre os Cinta Larga. Analisando o mito de criação dos porcos selvagens que ali, entre os Cinta Larga, expõe um racho entre consanguíneos, e não entre aliados, como nas versões mais conhecidas, ele nota a respeito de sua mitologia em geral um insólito deslocamento "que obscurece as trocas matrimoniais e problematiza as relações agnáticas". Tendo em vista, ainda, a importância do vínculo agnático e do conceito de patrilinearidade na organização espacial, social e no pensamento, ele deduz que "Todos estes fatores, complementados uns pelos outros, operam de maneira ostensiva para valorizar as relações agnáticas como definidoras do social e obliteram deste modo a função da troca de mulheres. Nestes termos, ao que parece, os mitos estariam – continua na página 55

(1993:185): o vetor da estrutura não está dirigido de fora para dentro, mas de dentro para fora.

Essas formações compostas de linhas agnáticas de clãs diferentes aliadas entre si, porém rivais de seus respectivos parentes agnáticos envolvidos em outras alianças, rivais das suas, constituem facções que correspondem ao nível ao qual se exercem, de fato, as oposições mais relevantes. Não é isolado, mas na forma de facções que o processo de segmentação agnática se manifesta e constitui um nível operante no plano sociológico, notadamente residencial e político, pois a linha agnática não se pensa sem aliados. Ao nível elementar, a linha agnática é um núcleo de agnatos, frequentemente de germanos, que estabelecem residência própria sob a autoridade de um deles, outrora uma casa coletiva chefiada por um *labiway* ("dono ou mestre da casa coletiva"), hoje uma aldeia chefiada por um cacique. Sendo a regra de residência virilocal – as mulheres, dizem os Suruí, vão morar com seu marido –, a unidade residencial é idealmente composta dos agnatos masculinos e seus afins femininos, enquanto os homens da linha agnática aliada mantêm residência separada e constituem um grupo autônomo cujas decisões importantes são coordenadas com os primeiros. Este padrão de linhas agnáticas aliadas separadas em unidades autônomas, mas coordenadas, é, contudo, frequentemente infletido pela tendência oposta, que diz respeito ao prestígio e ao poder do sogro de atrair em torno de si seus genros. Quando um homem vai morar na casa coletiva, ou, hoje, na aldeia de seu sogro, se esta situação perdurar para além da uxorilocalidade temporária que frequentemente segue o casamento, cria-se uma situação na qual, na geração seguinte, se a aliança for reconduzida, seus filhos podem morar com o próprio sogro e, simultaneamente, continuar morando com o pai. Eles acabam formando seu próprio núcleo agnático junto de seus afins, constituindo uma linha agnática própria, porém sob a autoridade (toda relativa) dos primeiros a quem pertence a chefia daquela maloca ou aldeia. O padrão residencial é, assim, dividido entre o ideal da vida entre si, entre agnatos masculinos próximos acompanhados de suas esposas, no qual diferentes linhas agnáticas aliadas constituem respectivamente unidades residenciais e políticas autônomas mas coordenadas, geralmente sob a liderança do grupo mais forte, e a coresidência das mesmas que caracteriza o poder de atração das famílias mais importantes, na qual as linhas aliadas formam uma única unidade política e residencial sob a liderança daquela a quem pertence a chefia da aldeia ou maloca. Ocasionalmente, ainda, a chefia da

tão-somente reverberando uma sociologia de índole consangüínea - e, ao mesmo tempo, problematizando-a" (Dal Poz 1993:195-6).

unidade residencial formada por linhas agnáticas afins coresidentes, ou mesmo a liderança de um grupo de linhas agnáticas afins mantendo residências distintas pode passar de um grupo de agnatos a seus aliados se estes formarem um núcleo agnático coeso e se tornarem mais numerosos. No interior do grupo de agnatos que constituem a base da unidade residencial, é, portanto, a decisão de estabelecer uma residência separada que sanciona a clivagem dando origem a linhas agnáticas distintas e potencialmente rivais. Essa rivalidade não é sempre efetiva, pois a fundação de residências separadas entre germanos não exclui, por si só, a prevalência de um sentimento de solidariedade. Estes então constroem suas malocas ou aldeias juntas ou perto umas das outras. A coexistência de várias malocas do mesmo clã dispostas umas ao lado das outras é associada, nas descrições de aldeias antigas, ao poder e prestígio que caracteriza os clãs numerosos e unidos, e não a sua divisão. Ocorre frequentemente ainda que, sem que haja conflito, um irmão – ou seus filhos, após o falecimento deste – deixe a unidade residencial de seus germanos para se instalar na de seus afins, a posição de principal afim coresidente sendo julgada preferível à de segundo ou terceiro entre os próprios agnatos. Quando, porém, a separação residencial é associada a um conflito aberto, a separação espacial é mais marcada. O padrão observado é que, até o Contato, quando os Suruí viviam idealmente numa única aldeia compreendendo todas as casas coletivas organizadas por clãs, a linha agnática concernida ia com seus aliados fazer a própria maloca a uma certa distância do grupo principal; hoje, na medida em que a aldeia substituiu a maloca enquanto unidade residencial, trata-se de construir sua própria aldeia longe das demais, numa outra porção do território, eventualmente junto de aliados, eles mesmos rivais dos aliados de seus próprios agnatos. Nesses casos, assim como a unidade residencial é geralmente designada pela linha agnática de seu chefe, facções rivais tendem a ser designadas respectivamente pela linha agnática que assume a liderança, de modo que uma possível oposição entre linhas agnáticas rivais pertencentes a facções diferentes tende a ser formulada primeiramente em termos de uma oposição entre clãs, e não entre essas linhas, se, na facção adversa, a chefia ou liderança for exercida não pelos parentes agnáticos, mas por seus aliados, membros de outro clã.

É preciso acrescentar que, como a noção de linha agnática designa uma partição genealógica de profundidade e tamanho variáveis (no contexto da troca matrimonial, a linha se limita geralmente ao grupo agnático da mãe das futuras esposas formado pelo pai dela, se este estiver vivo, e seus descendentes masculinos, o que corresponde aproximadamente à

escala da unidade residencial, mas ela pode ter uma profundidade maior no contexto da atuação política), a noção de facção designa igualmente unidades de importância e configuração variáveis. Facções podem se constituir em torno de uma única pessoa que, rompida com seus irmãos, fundou a própria aldeia e, com seus afins e descendentes, deu origem a uma facção distinta da de seus irmãos, eventualmente formando uma facção definida pela divisão agnática de seus próprios afins. Elas podem, também, constituir-se em torno de um grupo de irmãos e primos que, formando uma unidade residencial ou mesmo várias delas agrupadas, marcam, com seus afins, uma oposição coletiva em relação a alguns parentes mais distantes, alguns primos e os afins destes últimos. Tendo em vista a coexistência frequente, no seio de uma mesma linha agnática, de alianças com grupos diferentes, a coextensão das clivagens agnáticas aos aliados, que envolve os afins reais, virtuais e, finalmente, os afins potenciais que constituem aliados políticos e são aliados de aliados, pode abranger grupos que ultrapassam amplamente o núcleo de agnatos e seus afins imediatos.

A rivalidade entre os Ğamir e Ğameb no atual cenário político suruí é protagonizada por duas facções, a primeira constituída em torno da principal linha do clã ğameb formada pelo grupo de irmãos da Lapetanha e seus aliados, e, a segunda, em torno do grupo de irmãos ğamir da principal aldeia da linha 14 e seus próprio aliados[48]. A oposição entre essas facções, a despeito de ser formulada em termos de uma oposição entre clãs em referência a suas lideranças respectivas, tem origem numa fratura interna aos grupos agnáticos que as compõem. Embora os Suruí vivessem idealmente numa única aldeia antes do Contato (1968-1969), os irmãos ğamir da linha 14 eram genros de um importante chefe que, com eles, já viva parcialmente separado do grupo principal antes do Contato. Logo após o Contato, nos três anos seguintes, os Suruí viveram inicialmente um período de euforia caracterizado por um sentimento de segurança e por uma certa abundância que se traduziu numa intensificação da vida festiva, até a chegada uma epidemia de sarampo que os dizimou e os convenceu a abandonar a aldeia para se aproximar dos brancos. Recusando-se a seguir os demais quando estes decidiram se instalar junto ao posto da FUNAI, no início dos anos 1970, o chefe então migrou com seus aliados ğamir para um antigo taquaral que os Suruí costumavam explorar para a confecção de suas flechas, e que se tornara a propriedade de um fazendeiro que, por um tempo, ali os acolheu. O lugar, porém, logo se

48 Ver o mapa da terra indígena Sete de Setembro e arredores no anexo, p. 205.

transformou na cidade de Espigão d'Oeste e, em 1977, o grupo teve que abandonar o local e regressar para a área suruí então recém demarcada, fundando a atual aldeia da linha 14 a certa distância da aldeia que os demais haviam fundado na vizinhança do posto. Quando o chefe faleceu, em 1980, a chefia da aldeia passou para seus genros, tornando-se a aldeia Ğamir da linha 14, como é conhecida hoje. Este chefe, porém, tinha um irmão que era aliado aos pais dos atuais irmãos ğameb da linha 11, e com eles permaneceu junto ao grupo principal, o qual se estabeleceu ao lado do posto da FUNAI, e posteriormente ali fundou uma aldeia conhecida como Nambekodabadaquiba ("Onde penduraram os facões"), ou Sete de Setembro (pelo nome do posto, fundado em setembro de 1968) no prolongamento da atual linha 12. Esse grupo reunia os demais Suruí e passou a ser liderado por seu filho, Itabira, sobrinho (BS) do chefe referido do grupo da linha 14. Tendo posteriormente conseguido a demarcação da terra indígena e, em 1981, a expulsão dos colonos, as diversas famílias deste grupo principal espalharam-se progressivamente para tomar posse das plantações de café desocupadas, fundando as atuais aldeias situadas a oeste da linha 12, nas linhas 11, 10, 9 e 8, enquanto o grupo de linha 14 ali permaneceu. Itabira, que, conformemente às atribuições do chefe, procedera à distribuição das plantações entre as famílias, atribuiu a si mesmo as plantações que um colono havia deixado na linha 11, na atual Lapetanha, onde fundou uma aldeia com seus sogros e cunhados ğameb. Alguns anos mais tarde ele se mudou para a cidade e depois, em 2004, fundou outra aldeia, Apoena Meirelles, no topo da linha 7, onde passou a viver com a família. Ocorreu, então, na Lapetanha, o mesmo que se passara na aldeia da linha 14: com a saída de Itabira, a chefia da aldeia passou para seus cunhados, o atual grupo de irmãos ğameb. A origem dessa separação entre o pai de Itabira e seu irmão, levando à separação dos dois grupos já antes do Contato, repousa em fatos mais antigos que são, boa parte, matéria dos relatos que iremos analisar. Independentemente dessas causas, os Ğameb da linha 11 e os Ğamir da linha 14 estão, assim, ligados, se podemos dizer, pela divisão do grupo de seus afins. Os atuais Ğamir da linha 14 têm coletivamente como afins a linha agnática dos descendentes do irmão do pai de Itabira, aos quais é preciso acrescentar ainda uma segunda aliança, firmada com um meio irmão do pai dos Ğameb da linha 11[49]. Ambos os grupos aliados aos Ğamir da linha 14 constituem, portanto, linhas germanas: uma do pai dos Ğameb da linha 11, outra, de seus afins. Quanto aos Ğameb, têm como afins, além da linha agnática do pai

49 Ver abaixo, p. 145.

de Itabira, outras linhas deste mesmo clã com ligações genealógicas mais remotas. Mas eles também têm diversas linhas ğamir com quem a aliança, mais antiga, remonta ao avô – pai do pai desses Ğameb – e não foi renovada por eles, mas por outro grupo de seus aliados, constituindo portanto, além de cognatos distantes, aliados de aliados e aliados políticos, que se estabeleceram ali perto, nas duas últimas aldeias da linha 11 após a Lapetanha, e que são rivais agnáticos dos Ğamir da linha 14. São, assim, de ambos os lados, as rivalidades provenientes da divisão interna a cada um desses clãs que fornecem a trama da oposição sobre a qual repousa a oposição genérica atual entre Ğamir e Ğameb. Os Ğamir da aldeia Joaquim, na linha 11, exibiam, assim, conexões genealógicas pelas quais definiam a si mesmos, com seus vizinhos da aldeia Amaral, como as linhas primogênitas e originais daquele clã, os verdadeiros Ğamir, por oposição aos Ğamir da linha 14, que faziam descer de uma linha caçula e designavam coletivamente de *Ğamirğup*, "pequenos Ğamir", em referência a uma subespécie de marimbondos amarelos menores e tidos como mais agressivos. Esta relação era, entretanto, invertida na linha 14 onde aqueles Ğamir apresentavam-se como os verdadeiros Ğamir e tratavam os da linha 11 de "primos" dos Ğamir, significando, com isso, que estes últimos eram Ğamir, mas nem tanto, não eram Ğamir verdadeiros como eles mesmos. Da mesma maneira, um dos ensinamentos fundamentais que me foi oferecido na Lapetanha dizia que os Ğameb eram *paiter iter*, isto é, pessoas verdadeiras e honestas, a tal ponto que a expressão era ali usada como sinônima de Ğameb. Mas aqueles aos quais meus anfitriões faziam referência ao falar de Ğameb eram os membros de sua própria família, na medida em que, segundo diziam, eram eles os Ğameb propriamente ditos. Havia alhures outros Ğameb, inclusive alguns aliados aos Ğamir da linha 14, mas estes – o irmão do seu pai, em particular – eram descritos como *Ğameblod*, isto é, Ğameb vulgares, que não prestam. Para os Ğamir da linha 14, ao contrário, eram seus próprios aliados os legítimos Ğameb, os demais sendo todos "misturados", qualificativo que designa a condição inversa à pureza das pessoas originais. O mesmo se passava com Kaban e Makor, com alguma variação. Os Kaban, em particular, têm um estatuto distinto; eles provêm de uma cissão do clã Ğameb por via uterina a partir da união com uma mulher estrangeira. Por este motivo, membros daquele clã costumam dizer que são Kaban, mas também são Ğameb, não no sentido de que formariam uma subcategoria dentro do clã Ğameb, pois trata-se efetivamente de uma cissão, mas de um clã caracterizado por esta ambivalência ("Kaban não é Ğameb, mas ele é!"), visto que a

descendência por via uterina, frequentemente descrita como a decisão de seguir "outras regras", não poderia apagar totalmente ou substituir o princípio fundamental da descendência agnática. Ora, os Kaban são hoje parceiros matrimoniais dos outros três clãs, inclusive dos Ğameb com quem compartilham a mesma origem. Esta situação era vivamente denunciada pelos Ğamir da linha 14, que viam nela um duplo logro: não apenas os Kaban (que continuavam tratando de Ğameb) eram ilegítimos, pois "inventados", decorrentes de uma falsificação da própria ascendência agnática, mas a sua união com os Ğameb era percebida como uma transgressão patente da proibição de se casar com parentes agnáticos, razão pela qual eles viam os Ğameb da linha 11, cujos aliados eram todos Kaban, como "misturados". Do grupo de seus próprios aliados, que era a linha germana desses mesmos Kaban, mas que eles consideravam como a linha dos Ğameb originais, concediam, entretanto, que, se alguém podia se dizer Kaban e descendia efetivamente daquela mulher que fundara o clã, eram eles. Porém, o fato é que eles viam tal reivindicação como não pertinente para a filiação agnática, e consequentemente, para a definição do grupo endogâmico. Na linha 11, ao contrário, os Ğamir da aldeia Joaquim pretendiam que os únicos Kaban originais fossem seus próprios afins. Se ninguém disputava o fato de que os Kaban eram, de alguma forma, inventados – não eram um clã original como os três outros –, ainda era preciso distinguir entre os inventados verdadeiros, isto é, legítimos, e os inventados inventados, ilegítimos, o que se fazia de maneira inversa de cada lado, com base em interpretações divergentes do contexto de emergência daquele grupo. Quanto aos Makor, eles eram tidos na Lapetanha como um clã desaparecido e, de fato, os Makor das linhas 9 e 10 haviam declarado algum tempo antes que eles eram, na verdade, Ğameb, enquanto os Makor da linha 12, ou que afirmavam sê-lo, eram todos considerados na Lapetanha como "inventados", pois estes últimos seriam, justamente, Ğameb. Os mesmos Makor, por sua vez, produziam outras conexões genealógicas nas quais eles apareciam como Makor de verdade, deixando entreaberta a possibilidade, não mencionada, de que os Ğameb da Lapetanha fossem todos, também, Makor. Todas essas acusações cruzadas remetiam portanto a diversas expressões da mesma oposição por meio da qual pessoas e famílias dividindo uma mesma origem agnática, porém distribuídos em lados opostos de um conflito em função de histórias diferentes, isto é, de trajetórias marcadas por atuações diversas, a começar por alianças distintas produzindo maneiras diferentes de ser engendrado, dividiam-se inevitavelmente entre original/verdadeiro e inventado/misturado.

Tal discriminação não era feita de forma gratuita, mas sempre devidamente circunstanciada com base em determinados elementos das respectivas histórias, constituídas aproximadamente dos mesmos acontecimentos, mas organizados de maneira a produzir narrativas diferentes.

Minha trajetória em campo procurou acompanhar a topografia dessas divergências, buscando interlocutores entre as pessoas que eram os principais produtores dessas narrativas. Entre agosto de 2012 e maio de 2014, permaneci nas aldeias Lapetanha e Joaquim, na linha 11, na aldeia Makor, na linha 12, Apoena Meirelles, na linha 7, e, finalmente, na aldeia Ğabğir, na linha 14, por um período total de seis meses divididos em quatro viagens. Essa produção narrativa, porquanto fundamenta perspectivas diferenciadas que coincidem com o processo de segmentação agnática e a coexistência de linhas distintas, é normalmente o feito dos chefes de aldeia ou de alguns de seus irmãos, ou, eventualmente, de aliados coresidentes que oferecem uma narrativa complementar. Dificilmente se poderia imaginar a coexistência, numa mesma aldeia, de narrativas antagônicas sem que isso provoque dissensões – como às vezes ocorre –, os demais, em geral, limitando-se a repetir ou a completar as versões desses narradores principais, formulando eventualmente algum contraponto ou alguma crítica pontual, mas remetendo sobretudo, neste assunto, às palavras dessas lideranças com o argumento de que são elas os conhecedores da história. Existem, ainda, muitas outras aldeias com provavelmente tantas outras narrativas que, sem dúvida, poderiam ampliar a reflexão aqui proposta, mas que não aparecem, ou não aparecem com tanta saliência, no contexto da atual rivalidade entre essas duas facções, respectivamente centradas em torno dos Ğameb da linha 11 e dos Ğamir da linha 14, e exacerbadas por diversas políticas relativas à gestão de um território confinado. Não há dúvida de que, em outro contexto, a emergência de outro desacordo em torno de outros atores teria produzido outras clivagens enfatizando outras narrativas. Embora ela seja antiga, a separação entre o grupo da linha 14 e os demais não vinha se manifestando de maneira tão pronunciada até, pelo menos, o início dos anos 2000, quando, após ciclos de exploração madeireira desenfreada, a necessidade de implementar algum tipo de gestão do território apareceu para alguns como um fato que passou a exigir políticas e liderança unificadas, quando essa separação do grupo da linha 14 tinha justamente por objeto manter sua autonomia. Essa situação acabou criando diversos contenciosos entre Almir, o coordenador dessas propostas, e o grupo da linha 14 reunido em torno dos irmãos ğamir. Até então, o pai de

Almir, falecido em 2011, e próprio Itabira mantinham com esses Ğamir relações que poderiam ser descritas como cordiais – aquilo que corresponde às relações de respeito entre grupos aliados e autônomos –, que ainda envolviam sua participação em diversas atividades conjuntas, inclusive em festas, e uma solidariedade recíproca em diversos assuntos, o que depois viria a desmoronar. As narrativas de ambos os lados parecem ter evoluído no mesmo sentido. Há indícios de que, entre os Ğamir da linha 14, sua atual rejeição à emergência dos Kaban, que constitui um de seus principais argumentos ao encontro dos Ğameb da linha 11 e seus aliados Kaban, não era tão manifesta no início dos anos 1990, quando suas narrativas não pareciam tão dirigidas umas contra as outras. Ainda que elas repousem sobre acontecimentos capazes de remontar a fatos aparentemente tão remotos quanto o surgimento da atual humanidade, e embora tais acontecimentos veiculem um conhecimento que não depende do contexto atual, as narrativas são produções circunstanciadas. É, portanto, no contexto do atual conflito e da rivalidade entre esses dois grupos que emergem as narrativas aqui apresentadas, e que seus autores podem ser vistos como os principais produtores de narrativas ou produtores das narrativas principais.

⁂

No início desta introdução, fizemos questão de dissociar a noção suruí de história da noção de história propriamente dita. Este trabalho de dissociação pertence aos procedimentos analíticos da antropologia e é, em parte, necessário a sua realização: ambas as noções diferem e é preciso entender de que maneira elas o fazem. Mas o quadro permaneceria incompleto se não nos atentássemos também para as razões pelas quais os Suruí recorrem precisamente a essa palavra e o que essas noções podem ter, então, em comum. Ocorrem-me ao menos três razões que justificam essa escolha. Primeiro, a palavra história, tanto em português como nas demais línguas indo-européias, designa provavelmente o principal conceito para invocar o registro narrativo, isto é, aquilo que remete ao princípio de uma sucessão de eventos. Como o define Basso, no caso, por oposição ao mito, visto como uma forma de expressão mais metafórica, "history was conceived as a form that focused upon the succession of events" (1995:61), uma afirmação que concerne à antropologia, mas que pode muito bem ser estendida para aquilo que estudam os historiadores ou contam os romancistas. Entre os Suruí, a história não se opõe

ao mito mas ela também corresponde perfeitamente a esta definição. Ela é exatamente uma sucessão de eventos, embora não seja uma sucessão cronológica, no sentido de que não é o tempo que impõe sua lógica aos eventos, mas a ordem dada aos eventos que imprime eventualmente uma temporalidade. Em todo caso, o princípio de sequencialidade é aqui fundamental. Em segundo lugar, ambas as noções caracterizam-se pela mesma duplicidade do referido, que designa simultânea, ou alternativamente uma sequência de fatos e seu enunciado, com a diferença de que, entre os Suruí, essa duplicidade não é uma mera característica lexical da palavra, mas a própria noção de história que emerge da indiscernível coexistência das dimensões fatual e cognitiva. Em terceiro lugar, ambas as noções designam um objeto composto que corresponde à ideia de um todo, ao mesmo tempo infinitamente divisível e sem escala própria, pois a história é ela mesma feita de histórias, assim como *soei*, as coisas que constituem uma história podem designar as coisas de uma pessoa, de uma linha agnática, de um clã, ou da humanidade inteira, contanto que essa pluralidade forme um todo de alguma perspectiva. Talvez seja possível encontrar outras razões ainda, mas estas já me parecem esclarecer pelo menos parte dos motivos pelos quais o termo "história" se presta para expressar uma noção que, no entanto, difere e mesmo se opõe por outros aspectos. Limitar-se aqui a dissociar essas noções não é apenas enxergar sua relação pela metade, é ignorar a própria razão pela qual, em primeiro lugar, estamos fazendo essa dissociação, que é que os Suruí, antes, haviam-nas associado.

Isto talvez possa servir para expressar um princípio genérico: quase sempre, a atitude que consiste em discriminar ou aproximar intelectualmente incide sobre um campo empírico que, qualquer que seja a atitude escolhida, inclui a possibilidade do movimento inverso e, assim, só pode ser plenamente restituído pela relação entre esses dois comportamentos. No decorrer desta pesquisa, comecei querendo estudar o processo de articulação – como se juntam conhecimentos de procedências distintas – e, seguindo por este caminho, me vi de repente estudando o que os Suruí chamam de história – como se opõem conhecimentos compartilhados. Embora eu me concentre, aqui, na história e nos mecanismos de oposição, para além desta tese, o que os casos analisados parecem sugerir é que os mecanismos e as lógicas que permitem aos Suruí cindir e opor uma experiência compartilhada são fundamentalmente os mesmos que lhes permitem associar conhecimentos distintos na relação com outros sujeitos. As propriedades epistemológicas e dinâmicas que permitem a eles segmentar sua história em narrativas antagônicas são

também aquelas que permitem associar duas maneiras diferentes de pensar a própria noção de história. Esse prolongamento da temática não é desenvolvido na tese, mas é, todavia, dentro desta reflexão que se inscreve a presente abordagem sobre a história.

No plano teórico, os elementos introduzidos até o momento não escondem uma influência da obra de Lévi-Strauss e/ou uma proximidade com ela no tratamento de algumas questões centrais a este projeto. Isto é menos o resultado de uma escolha de princípios do que a consequência, talvez inevitável, de um enfoco similar naquilo que se poderia descrever muito genericamente como o pensamento, tal como ele pode ser apreendido a partir de uma mesma ordem de fenômenos, a linguagem, num caso particular do mesmo terreno etnográfico que ocupou a maior parte de sua obra, as saber, as sociedades ameríndias. O princípio de agenciamento procedente na elaboração das narrativas, por recombinação no interior de um conjunto fechado de elementos predefinidos, já era a maneira pela qual Lévi-Strauss (1962) definia a atividade do *bricoleur*, por analogia à qual ele descrevera o pensamento mítico, isto é, a lógica presidindo à elaboração dos mitos (1962). Entre os Suruí, os mitos, ou aquilo que normalmente consideraríamos como tal, encontram-se englobado no que eles tratam como história, em vez de opor-se a ela e constituir uma classe própria. Neste sentido, o que Lévi-Strauss escreve sobre a elaboração dos mitos aplica-se perfeitamente ao que os Suruí entendem como história em toda a sua extensão, porém esta não é a discussão. Trata-se de se interessar pela maneira e pelos critérios por meio dos quais os Suruí caracterizam o que eles entendem como mudança ou não, para observar como se apóiam nesta distinção para modelar o conhecimento e as relações num mundo que exige este esforço constante. O método de análise estrutural proposto por Lévi-Strauss se ocupa das relações que os mitos entretêm entre si, isto é, da maneira como os mitos se pensam *nos homens*, e não como os homens pensam os mitos. Na abertura do primeiro volume das *Mitológicas*, escrevia ele: "Nous ne prétendons donc pas montrer comment les hommes pensent dans les mythes, mais comment les mythes se pensent dans les hommes, et à leur insu. Et peut-être [...] convient-il d'aller encore plus loin, en faisant abstraction de tout sujet pour considérer que, d'une certaine manière, les mythes se pensent *entre eux*" (Lévi-Strauss 1964:20). Ora, o que está em foco aqui não é a relação entre os mitos, mas sim entre os homens eles mesmos, ou seja, a maneira como estes se pensam a si mesmos *na história*, o que representa uma ordem de prioridade inversa. Trata-

se de observar os arranjos que são as narrativas do ponto de vista das pessoas que efetivamente os produzem, partindo de perspectivas que são as suas em função das situações que atravessam e da posição que ocupam umas em relação às outras, o que Bensa e Rivière descrevem como "les conditions historiques d'élaboration des narrations, et par là même leur signification pratique" (Bensa e Rivière 1988:263). Ao inverso, a perspectiva de Lévi-Strauss sobre as narrativas míticas é resolutamente desencarnada; por trás das narrativas, os homens, de fato, não aparecem como agentes; as sociedades ou as culturas, sim. As possibilidades de mudanças, em Lévi-Strauss, são consideradas ora como o resultado da passagem de uma fronteira cultural (1973a:223, 1973c), ora quando as transformações ocorrem no interior do grupo, como o produto, no tempo, da atividade desta própria sociedade e de sua cultura, de acordo com os termos específicos nos quais seus mitos formulam os problemas que elas procuram resolver (1973b:241). Esta posição não é censurável, na medida em que, como ele mesmo deixa claro no trecho citado, remete a um outro projeto que, explicitamente, não se interessa pelos homens e pelas posições que ocupam uns em relação aos outros. Não obstante, isto deixa muita margem para investigar o que resta inexplorado e ocorre abaixo desta macro-escala de uma suposta cultura ou sociedade, escala que, de uma perspectiva suruí, não é inerentemente diferente das outras escalas sociologicamente relevantes que constituem o clã ou a pessoa humana, todas elas dotadas de história (história "dos Suruí", "dos Ğamir", "de fulano"...), logo, de agência e personalidade em sua própria escala. Assim, o que seriam, por exemplo, essas mesmas versões dos mitos analisadas por ele em *A gesta de Asdiwal* ou em *Quatro mitos winnebago*, vistas não mais de uma perspectiva sociocentrada, mas egocentrada? Pois, entre os Suruí como em muitos outros grupos indígenas, as narrativas e suas variações, tomadas individualmente, não são o produto de coletivos, mas de pessoas situadas em coletivos. Essas variações, entre uma pessoa e outra, ou mesmo entre duas ocasiões nas quais a mesma pessoa relata um mesmo fato em circunstâncias distintas, chegam a apresentar inversões estruturais da mesma magnitude daquelas que Lévi-Strauss analisa, e que aparecem ali como o resultado de uma passagem entre culturas, ou de uma mudança de contexto afetando a sociedade ou a cultura por inteiro. Ora, porquanto elas emergem aqui como o produto de determinadas pessoas em circunstâncias precisas, só seria possível dar conta dessas construções particulares levando em conta o sentido específico que esses arranjos possuem para tais pessoas, naquelas circunstâncias e em função de sua posição

com relação às outras. A fórmula que Lévi-Strauss reserva às sociedades acomoda-se perfeitamente à escala individual, podendo as narrativas, então, ser vistas como o resultado dos termos particulares nos quais determinadas pessoas formulam os problemas que procuram resolver, problemas que dizem essencialmente respeito, entre os Suruí, à maneira como se relacionam uns com os outros. Esta recentragem no papel da pessoa não é, seguramente, uma perspectiva nova. Ela ecoa a abordagem de uma importante literatura etnográfica que trata os enunciados sob o prisma da comunicação, da performance e da ação política. Mas este não é, tampouco, exatamente o caso aqui. Como frisa Gow (2001:25), essa literatura tende ora a se distanciar explicitamente dos problemas levantados pela maneira como Lévi-Strauss aborda a elaboração mítica, ora a ignorá-los. Aqui, trata-se simplesmente de prosseguir a reflexão numa outra escala de fenômenos. Trata-se de examinar as condições da elaboração narrativa pelos diferentes atores não de uma perspectiva pragmática, enquanto modalidade de ação ou estratégia social ou política, mas de uma perspectiva cognitiva: em virtude de quais princípios um relato pode variar e, mesmo assim, ou justamente por isso, satisfazer aos requisitos epistemológicos em função dos quais ele pode pretender veicular um conhecimento, e de que maneiras uma determinada configuração do relato pode oferecer ao seu narrador uma solução ao problema que a elaboração narrativa visava resolver em primeiro lugar?

Esta é aproximadamente a abordagem de Gow (2001) na sua já mencionada análise da história de um mito piro. Gow descreve explicitamente sua empreiteira nesta obra como uma tentativa de unir a perspectiva analítica de Lévi-Strauss sobre mito e mudança (caracterizada como transformação) à perspectiva etnográfica de Malinowski, capaz de reatar com a coerência empírica do mundo vivido e sentido a partir das biografias individuais. Gow, que se debruça sobre o processo de elaboração dos mitos entre os Piro, justifica o valor da abordagem de Lévi-Strauss para esta tarefa pelo fato de que ela apreende justamente o mito como um objeto inerentemente histórico, isto é, inscrito no tempo. Como Lévi-Strauss, Gow defende que os mitos se transformam: eles mudam tanto quanto o mundo muda ao seu redor, mas sem deixá-lo parecer, oferecendo a ilusão da estabilidade e da atemporalidade a despeito das perturbações históricas, um argumento exposto diversas vezes pelo próprio Lévi-Strauss ao longo das *Mitológicas*, mas que Gow aplica à escala do mundo vivido piro (*the piro lived world*), isto é, ao nível da experiência subjetiva piro do mundo e de seus mitos. Em um mundo caracterizado por mudanças,

escreve ele, é pelo motivo que os mitos também se transformam que eles podem oferecer aos Piro a ilusão de estabilidade e de atemporalidade, atuando, em última instância, como "machines à supprimer le temps", segunda a fórmula de Lévi-Strauss (1964:24). Os Piro, bem como os Suruí em relação à história, negam que seus mitos estejam mudando, pois estes, afirma Gow, são para eles a essência daquilo que não muda, muito embora sejam eles os próprios autores dessas mudanças. Para Gow, os Piro transformam os mitos sem ter consciência disto. Gow, em suma, examina o processo de mudança e elaboração dos mitos pelo prisma da noção de transformação, aplicada à escala da experiência subjetiva dos atores. Pela proximidade das questões abordadas e porque os Piro e os Suruí se pensam respectivamente nos mitos e na história de forma muito similar, a reflexão que Gow propõe sobre o processo piro de criação dos mitos, chamado por ele de *mitopoiese*, especialmente no que tange ao papel atribuído aos sujeitos nesse processo e à importância dada às circunstância de enunciação e à relação entre narrador e ouvinte, revela-se pertinente para a descrição do processo suruí de elaboração das narrativas num contexto onde aquilo que designam como história se substitui ao mito. Mas haveria, contudo, um paradoxo na maneira como Gow retoma as conclusões de Lévi-Strauss, fundadas numa perspectiva estrutural explicitamente situada fora da consciência dos homens, em favor de uma perspectiva mais subjetiva. Para Lévi-Strauss, os mitos são instrumentos para a obliteração do tempo porque eles absorvem as perturbações da história ao se transformar com ela. Esta ideia é central para a maneira como Gow vê e descreve o processo de mudança dos mitos entre os Piro. Os mitos, de fato, só obliteram o tempo se, como ele afirma, os Piro não tiverem consciência das mudanças que operam sobre eles[50]. Mas se os Piro não têm consciência das mudanças que imprimem, de que maneira isto serve para fundar uma perspectiva que pretende justamente dar conta desse processo da perspectiva desses mesmos Piro? Gow deixa este ponto inexplicado e conclui, assim, uma obra na qual procurou dar conta do mundo vivido piro sem fazê-lo totalmente, pois joga em última

50 "If the various telling of the myth about the white-lipped peccaries have allowed me to write a history of it, [...] this is not what the myth was doing for Sebastián or Artemio. For them, this myth clearly did not have such a history, for as they told it, they were telling the 'ancient people's story' about the white-lipped peccaries. [...] [Piro people] cannot experience themselves as having invented them. When Piro people tell myths, they experience themselves as profoundly passive in relation to the story, for they are simply repeating a story heard long ago in childhood, remembered, and now retold. The 'ancient people's stories' are the things that do not change. They are the oldest of the old." E adiante: "The transformations of the myth about the white-lipped peccaries were clearly happening in the minds of people like Sebastián and Artemio, but not by conscious thought." (2001:285) Desta maneira, "the myths perform an important task within this larger system, that of obliterating awareness of aspects of the history of the system" (2001:287).

instância a responsabilidade pelo processo no inconsciente, naquilo que precisamente escapa ao mundo vivido piro. É verdade que os Piro afirmam que os mitos não mudam. Mas os narradores suruí dirão o mesmo da história. Ora, estes demonstram ter uma nítida consciência das performances que produzem no agenciamento de suas narrativas, tanto que se acusam mutuamente por isso. Se os narradores suruí negam que tenham alterado sua história, não é porque não têm consciência dos agenciamentos que produzem, mas porque a própria ideia de mudança parece-lhes inapropriada para caracterizar suas performances sobre as narrativas que produzem. É possível que os Piro, igualmente, ao agir sobre seus mitos, não estejam fazendo algo do qual eles não têm consciência, mas algo que nós, os não Piro, não entendemos e do qual somos nós que não temos consciência. Pois, para caracterizar uma mudança ou sua ausência de um ponto de vista piro ou suruí, seria preciso partir do que constitui uma mudança para esta perspectiva particular, o que era também o projeto de Gow. Mas desta perspectiva particular, a noção estrutural de transformação pela qual ele apreende a mudança não parece ser, justamente, muito útil. Entre os Suruí, embora toda narrativa esteja numa relação de transformação com outras narrativas do ponto de vista estrutural, este fato não explica por si só porque uma determinada transformação é caracterizada como mudança por alguns – e denunciada por isto – enquanto para outros não é. Esta percepção, no julgamento daquilo que constitui ou não uma mudança, depende da maneira como os arranjos que compõem as várias narrativas são interpretados em função das relações significativas que emergem deles quando vistos da posição particular de cada pessoa com respeito à questão específica para a qual este arranjo pretende ser uma solução. Entre os Suruí, a noção de mudança – ou sua ausência – deve ser compreendida à luz da questão fundamental que constitui o fato de permanecer original no sentido preciso que dão a essa noção, ou, ao inverso, de deixar de sê-lo; de ter história ou, ao contrário, de sair de sua história, situações que aparecem de maneira diferente e eventualmente inversa em função da posição de cada um em relação aos fatos descritos. Se, portanto, a problemática da mudança configura uma questão pertinente aqui, não é apenas por se tratar de uma questão teórica sobre a qual a antropologia já vem debatendo e ofereceu diversas respostas, mas porque é, antes, uma questão sociológica fundamental para os próprios Suruí, que eles vêm reformulando constantemente e para a qual eles vêm dando suas respostas todas as vezes que produzem um enunciado com relação a sua história ou à dos outros. É neste plano que procuramos situá-la.

A tese, a seguir, divide-se em duas partes. A primeira apresenta um conjunto de relatos relativos a eventos que concernem à origem da humanidade e suas relações com as gentes-animais, os ancestrais dos animais atuais quando ainda eram gentes. São relatos que possuem a vantagem de expor de forma concreta, na prática narrativa, os princípios elementares da história discutidos nesta introdução, porém na escala das relações com as demais espécies, isto é, num contexto em que a oposição entre os diferentes narradores suruí ainda não está marcada, já que eles se encontram reunidos sob a perspectiva comum aos ancestrais da atual humanidade versus as demais gentes. Trata-se de evidenciar a diversidade de arranjos produzida na elaboração desses relatos relativos a uma trajetória comum, antes de fazê-lo para os relatos das trajetórias distintas que são as respectivas histórias, ou seja, enquanto as diferenças observadas entre as versões ainda podem ser desvinculadas do problema que põe a divergência de perspectiva do narrador sobre os eventos descritos. Dessa forma, é possível concentrar-se na observação das relações semânticas criadas pelos diversos agenciamentos dos mesmos elementos narrativos, ainda isolada da combinação de elementos diferentes ou vistos de maneira diferente. Ressalto que os Suruí não incluiriam esses episódios no que eles consideram usualmente como *sua história*, não por não considerarem esses episódios como *história*, mas porque não os consideram especificamente *seus* por oposição à história de algum outro. A sua história que invocam determinadas pessoas ou famílias é sempre mobilizada por oposição à história de outrem, pois ela concerne, em última instância, uma rivalidade quanto às suas respectivas qualidades humanas, sendo própria às relações entre aquelas pessoas e grupos que compartilham esta condição humana e concorrem por ela. Entretanto, lembremos que, quando ocorrem esses eventos, a condição humana ainda se estendia aos animais, de modo que os princípios em jogo são efetivamente os mesmos que enunciamos e prevalecem em todo o resto da história, uma história da qual esses animais depois "saíram". Desta forma, os Suruí incluem-nos eventualmente em sua história *lato sensu*, quando tratam de considerar sua trajetória numa escala mais ampla. Ademais, embora todos os narradores compartilhem a mesma perspectiva sobre aqueles fatos, já se manifestam entre eles fortes divergências na interpretação desses eventos, isto é, na maneira como seus arranjos servem diferentes narrativas, divergências que preparam e anunciam o antagonismo mais explícito que se desenvolve nas narrativas que são o tema da segunda parte.

A segunda parte concerne, por sua vez, ao que os Suruí designam, cada um por sua conta, como a própria história: eventos subsequentes ao nascimento e à divisão da atual humanidade, implicando uma distinção entre eles, isto é, nos quais os diferentes narradores se situam na descendência de distintos protagonistas, cuja atuação constitui um diferencial entre eles. Cabe esclarecer que essa distinção entre a primeira parte da tese e a segunda não corresponde a uma distinção entre mito e história, nem pressupõe necessariamente uma relação cronológica (que tampouco exclui), mas precisa ser pensada mais exatamente como uma distinção de patamar relativa à escala das relações na qual os fenômenos são apreendidos. Originalmente, a segunda parte deveria enquadrar as perspectivas comparadas ğameb, ğamir e kaban oriundas das duas principais facções suruí. Ela contemplava, de um lado, as narrativas de pessoas ligadas à facção organizada em torno dos Ğameb da linha 11 e incluíam, além dos relatos dos próprios Ğameb, os de seus aliados Kaban e Ğamir. Neste grupo, Ğameb e Kaban são os principais e mais influentes produtores de narrativas, e seus ascendentes agnáticos ocupam geralmente o centro da cena. Os Ğamir, por sua vez, aliados mais distantes, oferecem perspectivas diferenciadas, centradas em outros protagonistas (seus próprios ascendentes agnáticos), com outras ênfases, mas globalmente complementares. As contradições que eventualmente emergem entre as narrativas no seio desse grupo concernem quase sempre às divergências entre linhas agnáticas de um mesmo clã, como ocorre entre os Ğamir das aldeias Joaquim e Amaral, ambas situadas na linha 11, ou entre os Kaban das aldeias Lapetanha e Joaquim, aliados respectivamente aos Ğameb e aos Ğamir de sua própria aldeia. Trata-se, portanto, de um conjunto de narrativas que concerne não exatamente à perspectiva ğameb, mas às perspectivas do lado de um grupo liderado pelos Ğameb. Essas narrativas desenham, por sua vez, uma oposição coletiva com relação às narrativas dos Ğamir da linha 14, oposição que, na maioria das vezes, manifesta-se a partir da briga em torno do atual plano de gestão da terra indígena e tem como leitmotiv, do lado ğameb, a decadência dos Ğamir por oposição à própria originalidade materializada pela sua condição de chefes e seu protagonismo na realização do plano de gestão, e, do lado ğamir, os mesmos elementos, porém vistos através de uma série de inversões. Aqui, os mesmos episódios organizam-se de forma a compor uma narrativa que opõe à queda dos Ğamir sustentada pelos primeiros a falsidade da originalidade dos Ğameb, acusados de usurparem a chefia original dos Ğamir. Deste lado, constam apenas as vozes dos próprios Ğamir, além de relatos pontuais de um de seus afins kaban,

evidenciando, por sua vez, uma oposição com seus próprios rivais agnáticos, kaban, do primeiro grupo.

Dada a extensão desse conjunto, só foi possível apresentar aqui as narrativas dos próprios Ğameb. Em consequência, as múltiplas perspectivas correspondentes à facção do lado ğameb limitam-se à sua narrativa central, se podemos dizer, à ğameb propriamente dita. A oposição com relação ao grupo ğamir da linha 14, e acessoriamente aos seus aliados kaban, ainda aparece em primeiro plano, na medida em que a narrativa se configura essencialmente em torno dessa oposição, mas ela é apreendida "de dentro", a partir da perspectiva ğameb, e não mais comparativamente à maneira como esses Ğamir também se opõem aos primeiros. Entretanto, a forma como os Ğameb elaboram essa oposição, explorando seletivamente os elementos de uma estrutura "événementielle" comum reversível, é apresentada, quando necessário, com relação à posição inversa adotada pelos Ğamir da linha 14, de modo a poder recompor essa estrutura. Neste sentido, sinto-me hoje devedor não tanto com relação à discussão trazida pela tese, na medida em que os elementos fundamentais que permitem estabelecê-la estão expostos, mas com relação aos meus interlocutores, os Ğamir em particular, que aceitaram me confiar suas histórias contra a promessa de que estas figurariam em pé de igualdade e teriam espaço ao par com as demais. Isto ainda haverá de esperar, e é importante entender que as narrativas apresentadas são parte do panorama maior evocado acima.

I. Da origem compartilhada

Não existe uma categoria explícita para designar os relatos que tratam dos eventos reunidos, aqui, sob a designação "de origem". Esses relatos integram o que os Suruí tratam como história e possuem em comum a particularidade de descrever as peripécias de pessoas que eram ao mesmo tempo animais, peripécias nas quais o lugar reservado à perspectiva humana é particularmente ambíguo. Em algum lugar entre essas gentes havia também as pessoas *de verdade* (*paiter*, "gente mesmo"), expressão que designa a condição humana e, como tal, se refere aos ascendentes da atual humanidade, mas que nada ainda permite distinguir de forma definitiva das demais gentes animais (chamadas pelo nome de Jabuti, Anta etc.), sendo a distinção ainda puramente virtual, dada a posteriori pela posição daqueles que estão contando esses fatos. Seja como for – os Suruí são unânimes sobre este ponto –, os eventos em questão são conhecidos porque eles foram testemunhados pelos ancestrais dos atuais humanos, cuja experiência chegou até o narrador da mesma maneira que se transmite a história: contadando-a pela cadeia dos ascendentes. Como esclareceu Itabira, certa vez, ao ser questionado por mim, os Suruí sabem o que ocorreu naquele tempo porque "a gente já estava lá". Neste aspecto, tais relatos não se distinguem, do ponto de vista epistemológico, dos demais que abordaremos na última parte desta tese e cujos protagonistas são os atuais humanos. A razão pela qual os reunimos aqui numa seção distinta é que os acontecimentos envolvendo essas gentes, os ancestrais das atuais espécies, instalam numa escala sociológica maior e de maneira especialmente patente e espetacular uma série de princípios e distinções que se replicam e continuam a ser pertinentes em toda a história. Esses relatos também problematizam aspectos diferentes: enquanto aqueles que concernem aos atuais humanos enfatizam o tema de suas divisões, estes tendem a se concentrar sobre a questão da ontologia, isto é, sobre as etapas e o processo do surgimento da perspectiva humana e sua relação privilegiada com o demiurgo, daí o título dado a esta primeira parte. Não obstante, o problema da ontologia é tratado neles por meio do tema da divisão, marcada pelo divórcio entre as gentes de verdade, os ascendentes dos atuais

humanos, e as demais gentes que dão origem aos atuais animais, enquanto a divisão e os conflitos que são o objeto dos outros procedem, em sentido inverso, da afirmação ontológica por parte do narrador de que a única perspectiva plenamente humana é a sua própria. Esses conjuntos não abordam, portanto, questões diferentes, mas enfatizam aspectos complementares da mesma questão.

Os acontecimentos que dizem respeito à vida dessas gentes animais não formam uma unidade ou uma sequência, mas antes, o que se poderia definir como um corpus: um conjunto de episódios constituindo unidades narrativas que podem ser relacionadas de diversas maneiras. Essas unidades podem se desenvolver em relatos autônomos ou ser combinadas entre elas de modo a formar relatos maiores, algumas tendendo a ser mais frequentemente associadas que outras. Episódios que aparecem isolados no relato de algum narrador podem ser reencontrados associados por outro narrador e, entre os diferentes narradores ou entre as diferentes ocasiões nas quais um mesmo narrador os evoca, a ordem e a combinação particular no agenciamento dos episódios pode variar. Esses episódios ou unidades narrativas, por sua vez, distinguem-se umas das outras pelo fato de que consistem em situações únicas e ímpares, organizadas em torno de um evento central e invariante, portanto facilmente reconhecível, mas ao qual se agregam ou que se decompõe numa série de episódios secundários obliterados ou não em função da sequência na qual aquela unidade se insere no relato. Um episódio composto de múltiplos desdobramentos secundários numa versão onde apresenta-se como um relato autônomo é reencontrado mais tarde, em outra versão do mesmo narrador ou não, reduzido a sua expressão mínima numa sequência onde se vê associado com outros episódios. Os episódios mudam, portanto, de fisionomia, mas preservam um mesmo núcleo, cuja compreensão eventualmente varia em função das relações lógicas e semânticas que cria com os elementos aos quais está associado. Assim, os episódios A e B, compostos cada um por determinada sequência de eventos quando formam relatos separados (coluna 1), aparecem combinados em outros relatos nos quais apresentam outras configurações (colunas 2):

autônomos	*combinados*
$A_{(1\text{-}2\text{-}3\text{-}4\text{-}5\text{-}6\text{-}7\text{-}8\text{-}9)}$	$A_{(7\text{-}8\text{-}9)}B_{(2\text{-}6\text{-}11)}$
$B_{(1\text{-}2\text{-}3\text{-}4\text{-}5\text{-}6\text{-}7\text{-}8\text{-}9\text{-}10\text{-}11)}$	

ou, considerando, ainda, os episódios C e D:

$C_{(1\text{-}2\text{-}3)}$	$C_{(1\text{-}3)}D_{(1)}B_{(2\text{-}6\text{-}7\text{-}9\text{-}10\text{-}11)}A_{(7\text{-}8\text{-}9)}$
$D_{(1\text{-}2\text{-}3\text{-}4\text{-}5\text{-}6\text{-}7\text{-}8\text{-}9\text{-}10\text{-}11\text{-}12\text{-}13\text{-}14\text{-}15\text{-}16\text{-}17\text{-}18\text{-}19\text{-}20\text{-}21\text{-}22\text{-}23\text{-}24\text{-}25\text{-}26\text{-}27\text{-}28\text{-}29\text{-}30\text{-}31\text{-}32\text{-}33\text{-}34\text{-}35\text{-}36)}$	

Entre uma sequência e outra, os eventos são os mesmos, mas o papel que desempenham no relato e a mensagem que veiculam varia. É essencialmente pelo jogo desses agenciamentos que diferentes narradores problematizam aspectos distintos e produzem narrativas e pontos de vistas que lhes são próprios, a partir de um mesmo conjunto de episódios, que dizem respeito aos mesmos fatos. Este princípio de composição não é, de maneira alguma, próprio aos relatos de origem; ele está na base da produção de narrativas em geral, quer elas tratem das relações com gentes animais ou entre protagonistas suruí. Mas, no que toca aos últimos, acrescenta-se ainda outro fator: os mesmos eventos são vistos frequentemente a partir da posição de protagonistas distintos, de modo que se apresentam sob perspectivas divergentes, se não antagônicas, em função do narrador e da relação que este possui com aqueles eventos. No que concerne aos relatos de origem, ao contrário, a perspectiva sobre os eventos é a mesma para todos, já que tratam de fatos protagonizados pelos ancestrais da atual humanidade, compartilhados por todos. A maneira pela qual os narradores conduzem a construção de narrativas particulares por este trabalho de agenciamento aparece, assim, tão mais claramente que os elementos que servem a elaborar suas narrativas são exatamente os mesmos para todos. Embora todos estejam situados da mesma maneira com relação a esses acontecimentos e suas narrativas estejam, por isso, constituídas por uma combinação dos mesmos elementos narrativos, por serem agenciadas de maneiras diferentes, elas trazem interpretações que já sugerem perspectivas e projetos distintos quanto aos demais eventos de suas histórias.

Itabira e o relato da criação

Itabira é tio materno de Agamenon, que foi meu principal interlocutor na Lapetanha, e de seus irmãos Mopiri, cacique dessa aldeia, Renato e Almir. Tendo ele casado com duas de suas irmãs, isto é, com as próprias sobrinhas, ele é também seu cunhado. Itabira é igualmente o fundador da aldeia Lapetanha, embora não more mais lá há muitos anos. Nos anos 1970, ele assumiu progressivamente a posição de chefe, pelo menos em relação ao grupo principal que, após o Contato, se instalara na vizinhança do posto da FUNAI, a partir de 1973[51], e ali viveu por quase uma década. Quando a terra indígena foi oficialmente demarcada e, em 1981, os colonos foram expulsos, foi ele quem procedeu à distribuição das plantações de café deixadas pelos colonos entre as famílias que viviam ainda reunidas na aldeia perto do posto, na linha 12. De lá, este grupo se espalhou ao oeste, nas linhas 11, 10, 9 e 8. Para si mesmo, ele reservou as plantações de um colono apelidado de *lapetãe*, o "Vesgo", na linha 11, onde fundou a atual aldeia Lapetanha e se estabeleceu com seus cunhados ğameb, o pai deles e um irmão deste (ambos seus sogros e, igualmente, seus cunhados). Itabira não permaneceu muito tempo na Lapetanha; uns anos depois, ele se mudou para uma casa no Riozinho, um distrito da cidade de Cacoal onde funcionava a sede administrativa da FUNAI, situação que lhe parecia mais apropriada, dada sua posição de chefe, à mediação das relações com não-índios. Na mesma época, tendo alguma relação com o movimento indígena pelo intermédio do Conselho Indígena Missionário, ele fundou a associação Metareilá com a ajuda de lideranças do movimento, Moura Tukano e Pedro Tariano. Almir, que cresceu na Lapetanha, seguiria mais tarde o mesmo caminho, instalando-se na cidade e assumindo também, posteriormente, a presidência da Metareilá. Nos anos em que permaneceu na cidade, Itabira empreendeu sem muito êxito diversos projetos, tentando encontrar fontes de sustento alternativas à venda da madeira que os Suruí praticavam de maneira cada vez mais assídua desde os anos 1980. Entre outros projetos, ele abriu uma empresa de ônibus (que depois faliu) e, no final dos anos 1990, negociou, com a ajuda de Almir e outros parceiros, a primeira versão de um projeto que iria evoluir para o

51 Os Suruí estabeleceram-se ali em diversas levas, alguns já estando presentes antes, provavelmente desde o ano anterior, outros chegando mais tarde. Todavia, com base na cronologia dos relatos suruí e na própria Mindlin (1985:15), a maioria do grupo parece ter chegado em 1973, abandonando de vez seus acampamentos e a idéia de viver de maneira autônoma. Entre os demais, muitos haviam morrido de sarampo e os outros – o irmão do pai de Itabira com sua família compreendendo filhos e afins – já haviam ido formar a própria aldeia junto à atual cidade do Espigão d'Oeste, quando o grupo se instalou na vizinhança do posto.

atual plano de gestão da terra indígena. Com o passar dos anos, sentindo saudades de sua infância na aldeia, vendo seus filhos crescerem sem saber caçar e sequer andar na floresta, numa casa cada vez mais apertada para sua família, que incluía cinco esposas e mais de vinte filhos, provavelmente, também, pela dificuldade econômica de mantê-los na cidade, ele decidiu deixar sua casa no Riozinho e fundou a aldeia Apoena Meirelles, no lado oposto da terra indígena, no fim da linha 7, onde se mudou com a família em 2004. Em 2013, Itabira estimava ter sessenta e cinco anos; ele teria, assim, por volta de vinte anos no momento do Contato, pertencendo, portanto, à geração do meio, que orientou a passagem de um modo de vida a outro.

Itabira era também meu tio materno, pela minha inserção na rede de parentesco suruí. Entre meus interlocutores na Lapetanha, mas também nas demais aldeias da linha 11 e na linha 12, ele aparecia como uma figura central em todas as decisões importantes envolvendo os Suruí após o Contato, desde a demarcação da terra indígena e a distribuição das aldeias até a organização da estrutura associativa, dividida em associações por clãs alguns anos após a criação da Metareilá. Ele também estava diretamente ligado a um problema central a diversas narrativas, e que me ocupava cada vez mais: os Kaban, que representam atualmente quase a metade da população suruí e são os parceiros matrimoniais quase exclusivos dos três outros clãs, não apareciam em nenhum documento anterior ao final dos anos 1980. Os diversos censos e a tese de Mindlin (1985), que conviveu com eles por vários anos, só mencionam a existência dos Ğameb, Ğamir e Makor. As pessoas que hoje são Kaban aparecem nesses documentos como Ğameb. É verdade que os próprios Kaban afirmavam também serem Ğameb, por serem descendentes da união de um Ğameb com uma mulher de outro grupo. Mas este fato determinando a cissão do clã teria acontecido há muitas gerações, não surgira agora. Por outro lado, diversas fontes ligavam a emergência recente dos Kaban a uma invenção de Itabira, muito embora essas mesmas fontes, paradoxalmente, fizessem a distinção entre as linhas kaban e ğameb para as posições genealógicas situadas até várias gerações antes das atuais. Ademais, os Kaban também apareciam como protagonistas num ciclo de relatos relativos a fatos ocorridos há muitas gerações, como um grupo próximo dos brancos e simultaneamente aliados aos Ğamir. Mas, segundo Agamenon, esses Kaban teriam desaparecido, exterminados por outro personagem chamado Ari, e não eram "esses Kaban de hoje, que são Ğameb". Se parecia evidente que algo havia mudado nas narrativas sobre os Kaban no fim dos anos 1980, de um modo ou de

outro, ser "inventado" parecia fazer parte da definição mesma de ser Kaban, ainda que esta invenção pudesse se referir a eventos diferentes em função do interlocutor. Naquela altura, a história que as pessoas invocavam quando falavam de si já tinha se tornado o foco da pesquisa. Fui, então, encontrar "meu tio" para que ele me contasse sua história, a história dos Kaban, sendo ele uma das figuras proeminentes daquele clã. Oriundo de duas famílias importantes, kaban pelo pai – seu avô paterno é uma figura decisiva em um dos episódios centrais da história das diversas facções suruí – e ğameb pela mãe – o pai desta era o irmão mais velho do avô de Agamenon, outra figura igualmente importante nesses eventos –, Itabira era descrito por seus aliados ğameb como uma pessoa que "tem história" e "conhece a história", duas noções inseparáveis e frequentemente usadas como sinônimas. Se os Suruí dividem as pessoas entre aquelas "com história" e as demais, o fato é que os principais eventos aos quais todos se referem repousam em alguns poucos protagonistas que parecem ter marcado e protagonizado todos os aspectos da vida dos Suruí em suas épocas. Se todos podem eventualmente traçar alguma relação genealógica com esses protagonistas, bem menos estão na sua linha de descendência direta e podem pretender ser os herdeiros de seus atos e de sua história. No caso de Itabira, ele estava duplamente nesta posição, além de ser ele mesmo um desses personagens cujos atos definiram o curso dos eventos que parecem ter afetado todos os aspectos da vida dos Suruí. Ele próprio definiu diversas vezes sua importância perante os Suruí pela dupla herança dessas histórias, a do avô paterno, como a linha mais importante dos Kaban, e do avô materno e o irmão deste, como a linha mais importante dos Ğameb. Em todo caso, a paciência e a dedicação com as quais Itabira respondeu a minha demanda e me transmitiu sua história ultrapassaram minha expectativa. Todo dia passávamos várias horas conversando à sombra de uma fruteira, retomando muitas vezes nossas conversas à noite, na varando de sua casa. "Vou começar contando como foi a criação, depois vou contar um pouco da história do meu pai, da minha mãe, e depois do Contato. Tá bom assim?" perguntou ele no dia da minha chegada em Apoena Meirelles. Nas semanas seguintes, ao longo da minha permanência na aldeia, a relação com ele e minhas duas irmãs, Sandra e Noemi, suas esposas, desenvolveu-se numa troca particularmente prolixa e produtiva. Como anunciado, Itabira começou com o que ele mesmo chamava de relato da "criação".

Num espaço de poucas semanas, entre o início de abril e o final de junho de 2013, Itabira ofereceu três versões do relato da criação do mundo e da atual humanidade, com três estruturas diferentes. De uma maneira geral, os relatos de Itabira caracterizam-se por terem poucos detalhes, mas muitas conexões inéditas, que outros narradores não fazem. Na medida em que algumas dessas versões são mesmo muito concisas, para dar suporte à discussão que abre este capítulo e entender os elementos mobilizados nessas construções, começo apresentando uma versão mais detalhada que incorpora os elementos de diversas conversas acerca dos fatos aqui relatados, mas que nunca foi contada exatamente desta maneira. Veremos em seguida como as diversas versões contadas declinam esses elementos em contextos diferentes. Basicamente, assim se desenvolve o relato da criação por Itabira:

> No início, todos os animais eram gentes. Depois que Deus criou essa gente, ele lhes disse que eram um mesmo povo e que não podiam se matar. Ele então fez chicha e convidou a todos para uma grande festa, o Mapimaí[52]. Pediu que cada um viesse pintado do seu jeito e indicou qual pintura devia usar: "Sua pintura vai ser assim. E depois, você vem tomar chicha". Indicou Cobra para ser o chefe dos bebedores (isto é, das gentes

52 *Mapimaí* designa a festa que constitui a última etapa e o ápice do ciclo festivo, circunstância à qual é identificado o Mapimaí original, o episódio aqui em questão. O Mapimaí faz assim referência ao contexto de uma festa *mapimaí*. O ciclo compõe-se de uma série de festas que consistem em oferecer e tomar bebida fermentada ou chicha (*ihatir*) segundo diversas modalidades. Durante todo o ciclo, um homem, o dono da chicha, assume a responsabilidade pela produção da chicha – fermentado de cará, mandioca ou, preferencialmente, de milho – com o auxílio de parentes consanguíneos para os trabalhos hortícolas e de suas esposas para a fabricação, que ele oferece a um grupo de afins potenciais ou virtuais reunidos sob a égide de um líder. Esse consumo ocorre durante festas de bebida (*ihatira*) que têm a forma de desafios em que os bebedores deixam entender que vêem o dono da chicha como um produtor medíocre e este, em retorno, insta os primeiros a consumir sua bebida até o fim, festas que se seguem com um ritmo e uma intensidade tendendo a crescer e culminando no final com o *mapimaí*. O ciclo completo estende-se por um ano inteiro, mais raramente dois, e tem portanto o aspecto de uma relação agonística entre os dois grupos que se desafiam mutuamente quanto a suas capacidades de produtor e bebedores. Em quase toda a duração do ciclo, cada grupo ocupa um espaço próprio: os bebedores se instalam num acampamento a certa distância da aldeia, onde vivem, caçam e produzem os artefatos que serão trocados durante as prestações festivas, enquanto os produtores permanecem na aldeia ou em suas roças, onde produzem a chicha e são regularmente "atacados" pelos bebedores, ou, alternativamente, os convocam. No *mapimaí*, ponto culminante e encerramento do ciclo, o grupo completo dos bebedores, a convite do dono da chicha, sai do acampamento e chega em procissão à casa dele formando uma grande fila. Todos estão pintados e carregam os enfeites e artefatos que serão oferecidos ao dono da chicha. Vem primeiro o *mapi*, o líder dos bebedores, acompanhado de suas mulheres e afetando um ar sério e solene que deve manter ao longo de toda a festa, seguido pelos *maí*, os demais bebedores que, ao contrário do *mapi*, dançam e exibem um comportamento exuberante atrás dele. O ciclo festivo deixou de ocorrer de forma regular desde o final dos anos 1970. Até recentemente houve diversas tentativas de organizar festas *mapimaí*, embora menos suntuosas e de maneira isolada, fora do ciclo. O fato de que a festa dada por Deus neste episódio seja especificamente uma festa *mapimaí* não é consensual, outras fontes afirmando tratar-se de uma festa de bebida qualquer, não especificada, não referindo-se consequentemente ao episódio como Mapimaí (vide infra, p. 97). Uma descrição detalhada do ciclo encontra-se em Yvinec (2011: 291-394).

animais, Deus sendo o dono da chicha) e Arara, o segundo chefe. Foram todos enfeitados à casa do dono da chicha. A multidão era grande. Chegaram à casa do dono da chicha formando uma grande fila, dançando atrás de Cobra. Arara, que se pintara de urucum, era muito bonito e dançava no meio de mulheres bonitas. Jabuti, que era muito feio, estava atrás, com ciúme de Arara. Depois que todos apresentaram suas pinturas para o dono da chicha, continuaram dançando e bebendo muito. Já meio bêbado, Jabuti foi então dizer a Cobra que Arara estava namorando suas mulheres. Cobra, que era chefe do grupo dos bebedores, não queria estragar a festa e fez de conta que nem ouviu. Mas Jabuti insistiu, dizendo que se ele não matasse Arara, era Arara quem iria matá-lo[53]. Cobra o ignorou mais uma vez. Mas Jabuti continuou insistindo, voltou três vezes; na quarta, Cobra cedeu. Levantou e flechou Arara que saiu gritando "aaaah!" que nem arara. Cobra virou *maikir*, uma serpente cuja mordida é mortal, e sua flecha *maikir nan*, uma serpente menos peçonhenta[54]. Todos viraram animais, só uma parte ficou gente mesmo. Cada um foi para um canto.

Dessa briga resulta que o convívio entre as gentes é substituído pela predação entre os animais. As onças, que eram as mais poderosas, devoraram todas as pessoas e guardaram seus ossos suspensos num fio pendurado em sua maloca. Não sobrou ninguém. Deus, então, mandou o veado buscar os ossos de seus filhos na casa das onças. Untou seu corpo com uma substância amarga e o veado foi. Quando chegou na morada das onças, estas tentaram comê-lo, mas era muito amargo. Depois de conversarem por bastante tempo, aproveitando que as onças estavam desatentas, o veado pulou e pegou todos os ossos que conseguiu levar. Fugiu e os entregou a Deus, que agradeceu. Deus então preparou os ossos direitinho. Separou escrevendo seu nome em cada um, como o branco escreve no papel: "esse aqui é Ğamir (Marimbondo Amarelo), esse aqui é Ğameb

53 O assassinato do marido pelo amante, temendo ser ele mesmo morto pelo marido, ou inversamente como aqui, é um motivo recorrente das relações adúlteras nos relatos suruí (ver abaixo, os episódios indexados E_{55}, E_{56}, E_{81} e E_{99}).

54 Numa versão contada por Agamenon, a oposição entre *maikir* e *maikir nan* é explicada por outra característica: a primeira dificilmente morde, a segunda morde muito. Combinadas, essas explicações sugerem que *maikir* é associada às características que os Suruí reconhecem nos chefes, a saber, não brigar, ser paciente, não responder às ofensas, mas também ser certeiro e letal quando a reação for motivada, conforme Cobra se comporta no episódio, *maikir nan*, ao contrário, é definida pelas características das pessoas de segundo escalão: iradas, brigam a toda hora, mas sua ira não tem foco bem definido. *Maikir nan* significa literalmente "falsa *maikir*", no mesmo sentido de que as pessoas de segunda linha também são menos verdadeiras que as pessoas originais, as quais são os chefes. *Maikir* tem sido identificada em Cardozo (2011) como *Lachesis muta*, conhecida como surucucu pico-de-jaca, e *maikir nan* como *Bothrops atrox*, a jararaca.

(Marimbondo Preto), este aqui é Makor (Bambu)...". Criou Xavante, Zoró, Gavião, criou todos os povos. Quando ficou pronto, soprou fumaça e os ossos viraram gente. Havia uma multidão muito grande.

Para não namorarem com a própria irmã, Deus disse: "Vocês, povo Suruí, são Ğamir, Ğameb e Makor", e determinou quem casaria com quem. Depois, indicou para cada um o rumo a seguir e, feito isso, foi ao céu de onde nunca mais voltou. Como escolhera escrever muitos ossos de brancos, os brancos são muitos, mas tirou poucos ossos de índios.

Esse momento da recriação da humanidade e de sua divisão é também o momento em que Deus dá a cada um suas "leis", isto é, o conjunto de regras que lhe é próprio (que Itabira chama de sua "cultura"), e transmite a seus filhos uma ética constituindo um modelo de agência a replicar, antes de desaparecer. É, portanto, o momento no qual se define a condição original da pessoa. A partir daí, esses humanos originais, porém diferentes, nascidos de ossos distintos, põem os atos que dão início às suas respectivas histórias, a começar pela maneira própria de casar e se engendrar. É o ponto de partida tanto do processo genealógico instaurado pela aliança por meio do qual esses humanos originais se multiplicam e se fracionam em pessoas e linhas agnáticas com histórias diferentes, quanto de um longo movimento migratório até o território atual, que fornece o roteiro para os acontecimentos desse processo histórico que consiste, para o essencial, em exterminar inimigos e conviver com as pessoas, ou, ao contrário, em confundir essas regras e sair de sua história.

O episódio da separação dos ossos, quando Deus escreve o nome em cada um, esclarece que não existe qualquer relação ontológica entre o osso – ou o grupo humano que dele nasce – e a espécie botânica ou zoológica que lhe dá o nome; essa relação é apenas semântica[55]. Como eu insistia em perguntar para Itabira o que ele queria dizer com "escrever", ele foi então mais específico:

"Deus preparou o osso, que nem você está anotando, escrevendo dentro do osso mesmo. Ele disse: 'Makor significa o quê? *Makor* é aquela taboca[56]'. Aquela taboca é da floresta,

55 Ao contrário do que ocorre entre os Cinta Larga, onde as designações equivalentes seriam provenientes do intercurso sexual do demiurgo com as espécies em questão, das quais nasceram os humanos (Dal Poz 1991:42).

56 Bambu gigante, provavelmente do gênero *Dendrocalamus)*. Vide supra, nota 37, p. 47.

então ele tirou o significado da taboca e colocou no Makor. Porque Deus disse: 'esta taboca é *makor*, e, ao mesmo tempo, gente é Makor também'. Ele escolheu o osso: 'esse aqui vai ser Ğameb'[57], e colocou o nome nele também. Depois, quando jogou fumaça, este aqui virou Ğamir, virou Ğameb, virou Makor. 'Esse aqui você namora, esse aqui você namora...' Ğameb não pode namorar com Ğameb, Ğamir não pode namorar com Ğamir, Makor não pode namorar com Makor. É assim."

Deus, ao atribuir um nome, não atribui só um nome, mas um significado a diferenças preexistentes. Não se trata de diferenciar; os ossos já são diferentes porquanto procedem da fragmentação de um ser em suas múltiplas partes. Mas essas diferenças são, até então, anônimas e, literalmente, insignificantes. Trata-se de colocar um nome nessas diferenças, de lhes transferir um significado por analogia a um sistema de traços diferenciais emprestado das séries naturais. Não há qualquer relação substancial ou ontológica entre o grupo e a espécie epônima, e a espécie em questão não é objeto de nenhuma proibição ou prescrição particular. O que há é o compartilhamento de uma série de características. O Makor diz, por exemplo: "Aquela taboca é venenosa, eu sou igual!", aludindo ao fato de que aquele bambu serve para fabricar a ponta das flechas, cujas feridas, dizem, não saram. Makor também é reputado por ser meio grosso, ter voz forte e rir alto "porque quando o sol está quente, *makor* racha, o grito dele é bonito. O pessoal fala: 'essa taboca está rindo, imitando Makor'. Não é rir, é gente que ri, mas é porque o significado dele é Makor", prosseguiu Itabira. Ğameb e Ğamir também se dizem venenosos, em alusão à picada do marimbondo. Ğameb, dizem, fala: "Sou venenoso mas não mato qualquer inimigo! Só me defendo: se mexer com minha casa, aí eu ataco". Esta última analogia reflete a ética das pessoas importantes, os *paiter iter*, as pessoas de verdade mesmo, que nunca provocam os conflitos mas são, ao mesmo tempo, exímios guerreiros capazes de matar com uma única flechada quando o ato é justificado. Na maioria das vezes, essas analogias são feitas no quotidiano em referências lúdicas ou jocosas. "Qual picada dói mais, a do marimbondo amarelo ou do marimbondo preto?" brincavam os Ğameb na Lapetanha. Um vez que escavávamos pelo segundo dia o buraco de um tatu debaixo de uma raiz de uma árvore que os Suruí reconheciam como *kaban*, um genro ğameb de Itabira provocou a hilaridade ao declarar que a raiz do *kaban*

57 Marimbondo preto, possivelmente uma vespa do gênero *Synoeca* (Bontkes 1978). Na medida em que a raiz *ğap* designa uma ampla gama de insetos voadores com ferrão, é possível que *ğameb* designe um tipo de inseto em oposição a *ğamir*, o marimbondo amarelo, sem fazer referência a uma espécie determinada na taxonomia lineana.

era dura demais, sendo a palavra raiz (*paga*) frequentemente empregada em referência à origem. Os Ğameb se referem às frutas do *kaban* assim como a seus aliados kaban como "frutinhas gostosas", ou dizem, simplesmente, que gostam de frutinhas[58], em alusão ao fato de que o marimbondo gosta de frutos. Os homens kaban, em sentido contrário, afirmam que as mulheres ğameb gostam deles pela mesma razão. As analogias são variadas e novos paralelos são susceptíveis de serem traçados. Ao atribuir nomes aos ossos, Deus transferiu as relações de um sistema de traços diferenciais tomadas da especiação natural para aplicá-las ao processo de especiação humana. Ele estabeleceu uma associação entre duas séries de diferenças e conferiu às gentes o mesmo tipo de relação que havia entre as espécies naturais. Neste sentido, as gentes nascidas dos ossos podem ser consideradas espécies humanas ou espécies de gentes, exatamente da mesma maneira que os atuais animais já foram também espécies de gentes. A humanidade renasce, portanto, na forma de uma diversidade de gentes análoga à que prevalecia na situação inicial, antes da animalização das gentes animais. Uma diversidade que, como a primeira, se traduz em corpos, comportamentos e regras diferentes[59].

É interessante notar que, para os Suruí, um povo – um grupo apresentando algum nível de convívio – constitui-se necessariamente da aliança de gentes diferentes, já que não se poderia se reproduzir consigo mesmo, nem, portanto, viver apenas entre si. Essas gentes dotadas de características próprias correspondem a unidades exógamas, e são aquilo que é reproduzido pelo processo genealógico com outros. Não existe um osso Suruí como existe um osso Ğameb, Ğamir ou de outra gente qualquer, os Suruí ou *paiter*, isto é, as pessoas, definindo-se exclusivamente como a aliança daqueles que nasceram de seus ossos respectivos. O termo "povo", que aplicam tanto a si mesmos quanto a grupos vizinhos e aos demais, não designa uma espécie de gente mas sempre uma associação. Quando Itabira

58 Os Suruí descrevem o *kaban* como uma árvore de grande porte com pequenos frutos amarelos ou avermelhados. Identificada em Cardozo (2011) como *Buchenavia capitata* ou *tetraphylla*, a árvore é conhecida como marindiba ou mirindiba.

59 Notadamente, proibições e prescrições distintas em função da fragilidade relativa de alguns aspectos corporais própria a cada clã, e que concernem principalmente durações diversas na aplicação de precauções como os resguardos e as proibições que seguem certos eventos ou acompanham certas fases da vida. Existem também alguma diferença nas proibições alimentares independentemente do fator temporal. Ğamir e Ğameb, por serem ambos *ğab*, marimbodo, são ditos parecidos e se distinguem coletivamente dos Makor, reputados como sendo muito diferentes: estes seriam maiores, com voz alta e pele mais clara. De maneira geral, os Makor, dizem, não observam as regras com o mesmo rigor que os outros: seus tempos de resguardos são menores e eles comem o que os outros não comem, razão pela qual são às vezes considerados como pessoas meio brutas. Entre Ğamir e Ğameb as diferenças são menores. Sobre isto, ver também nas notas detalhadas, em anexo, p. 202.

afirma que Deus "criou todos os povos", entende-se que criou *as gentes* que compõem todos os povos. Em compensação, é com o termo "clã"[60] que os Suruí se referem mais especificamente, em português, a esses grupos exógamos que constituem as diversas espécies de gentes, mesmo quando estes não fazem parte da aliança que os define. Isto gera potencialmente um equívoco, pois, indagadas se havia outrora mais clãs, as pessoas costumam afirmar que sim e nomeiam diversos grupos extintos como Watãr (Madeira seca), Kaler (Borboleta), Agoi (Figueira), Mam (Castanheira), Wakaranhod (Garça) e outros. Mas, como esclareceu certa vez Itabira, estes não eram clãs suruí, "eram clãs de outros povos, depois, nós acabamos com eles". São grupos hoje desaparecidos com quem os Suruí atestam alguma forma ou tentativa precária de convívio, mas que foram em seguida exterminados, dependendo das versões e dos grupos, ora pelos próprios Suruí, ora por outros, ou, ainda, simplesmente desapareceram sem dar notícias. Nota-se que os Suruí designam geralmente seus inimigos vivos por algum termo ou locução pejorativa ou desprovida de sentido[61]. A própria denominação dos grupos em questão – Madeira seca, Borboleta, Castanheira etc. – sugere uma lógica distinta: eles são aparentemente qualificados pelo mesmo sistema de distinções especificantes que Deus atribuiu à diversidade humanidade, e são, assim, potencialmente autodenominações, nomes que esses grupos poderiam ter reconhecidos como seus dentro de um sistema de relações com outros: eles seriam, de um ponto de vista suruí, seus verdadeiros nomes e denotam, assim, ainda numa perspectiva suruí, um forma mínima de comunicação e convívio, que posteriormente desmoronou. Algumas dessas gentes supostamente desaparecidas aparecem, hoje, integrando outros grupos tupi-mondé. É o caso dos Mam, que constituem um dos subgrupos cinta larga. Também é o caso dos Kaban, que, outrora, teriam dado origem ao clã kaban suruí pelo roubo de uma de suas mulheres, e que aparecem hoje como um subgrupo cinta larga. O quadro que disso resulta é o de uma humanidade segmentada numa diversidade de espécies mutuamente necessárias umas às outras para a sua própria reprodução e envolvidas em diversas tentativas de aproximações e combinações, algumas das quais formando alianças, outras fracassando para, posteriormente, formar outras

60 Não existe, em suruí, um termo equivalente a "clã", que designa o conjunto das pessoas compartilhando um vínculo agnático e consideradas parentes consanguíneos. Por isto, o termo usado para designar aqueles que compartilham este vínculo é *-sahr* (parente), os Suruí rendendo o sintagma "meu clã" por *olarei* (1SG-parente-PL), "meus parentes".

61 Ao lado das locuções pejorativas, a ausência de significação é outra modalidade do mesmo gênero, na medida em que tal insignificância se opõe diretamente ao significado que Deus atribuiu às gentes quando deu a elas um nome, situando-as num sistema de relação e trocas entre si. Um nome desprovido de significado é um não-nome, um nome desprovido de relação e, portanto, de humanidade.

alianças, outras, ainda, desaparecendo por completo. Esses outros clãs, em suma, são grupos exógamos similares aos clãs suruí, senão que, com eles, se fazia a guerra para exterminá-los, em vez de trocar mulheres para se reproduzir[62]. Da perspectiva suruí, a humanidade se limita aos grupos exógamos que integram a própria aliança, os outros sendo relegados ao registro da predação e, portanto, da animalidade. Não obstante, conceitualmente não existe qualquer distinção de estatuto ontológico entre os grupos exógamos que compõem os Suruí e que trocam mulheres, e todos os demais grupos existentes, inclusive aqueles com quem se faz guerra. São todos irmãos, inclusive o branco, no sentido de que todos são nascidos da primeira humanidade indiferenciada e depois desmembrada pelas onças. Da unidade ou uniformidade, Deus criou diversidade ao dividi-la em seus componentes. "Acho que foi Deus que fez as onças para comer os homens, para poder separar os ossos deles em muitas partes", me disse um dia Itabira, "e assim criar gentes diferentes".

Os ossos não surgem ao acaso como o operador dessa divisão. Para as concepções suruí da pessoa, são os ossos que, num indivíduo, dão suporte às propriedades específicas – próprias à espécie que constitui o clã – transmitidas pela relação agnática (Yvinec 2011:61)[63]. Se a pertença clânica é transmitida em linha agnática, é porque são seus ossos, entre outros componentes da pessoa, que um pai reproduz pelo processo de multiplicação genealógica. Ora, a fragmentação da primeira humanidade, quebrada em ossos faz exatamente isso por outros meios na ausência de aliança. Assim como um homem engendra múltiplos filhos que são diferentes entre si, a atual humanidade surge da primeira por um processo de multiplicação e de segmentação idêntico ao processo pelo qual uma geração surge da outra, de tal modo que, quanto ao seu princípio, o processo genealógico não se inicia, como poderia parecer, com o surgimento da segunda humanidade. A segunda humanidade marca apenas o ponto de partida desse processo por meio da aliança, uma aliança que se verificara impossível com as gentes animais. Se a história é sempre e necessariamente a história de algo ou de alguém, o início da história depende de qual história – da história de quem – se está considerando e, principalmente, contra ou em

62 Temos, portanto, uma oposição lógica que se expressa essencialmente como uma alternativa entre uma relação simétrica e uma relação assimétrica. Os Suruí parecem aderir ao pressuposto de que o que não pode ser simétrico é necessariamente assimétrico. A pertinência dessa figura da simetria para caracterizar o conjunto das atitudes que dizem respeito ao convívio, aqui por oposição à predação, já foi sugerida no contexto das relações entre clãs, então comparadas às relações de parentesco (vide supra, 52).

63 Ainda que, além dos ossos, segundo Yvinec (ibid., p. 64), o sangue e o esperma também transmitem essas propriedades específicas, embora associadas a outras.

relação a quem. Para os Suruí, quando é invocada, na maioria das vezes, a história diz respeito a um processo de segmentação e diferenciação próprio às relações entre os Suruí, ou seja, entre pessoas, linhas e clãs, ou mesmo eventualmente com relação a outros povos, divisões que, assim, concernem a uma sequência que só começa efetivamente com a criação da segunda humanidade. Mas os princípios que definem a história à qual se referem os Suruí nesses contextos são os mesmos que se aplicam a qualquer relação sociológica, as quais não se iniciam aí. Se definimos a história como a sequência de acontecimentos relativos à produção ou deterioração do convívio entre sujeitos que se consideram mutuamente como gente, é preciso reconhecer que a festa das gentes animais e sua decadência subsequente à flechagem de Arara por Cobra constituem o arquétipo do acontecimento histórico, na maior escala sociológica possível e com as maiores consequências pensáveis. Isto é, a continuidade aqui é menos cronológica que ontológica e processual. Na escala da relação entre espécies, a história – isto é, o processo de separação e decadência – começa aí, com a expulsão da maior parte daqueles que integravam o círculo de convivência, permanecendo só uma pequena parte "originais" ou "verdadeiros", ou seja, gente mesmo. Como todo evento histórico, é pela decadência dos outros que se marca e reafirma a qualidade daquele que se vê plenamente humano.

Esses fatos vêm a esclarecer uma discussão já abordada, que concerne à impossível separação entre mito e história e, mais geralmente, à impropriedade dessas duas noções num contexto onde aquilo que é designado como história transcende ambas. Entre os Suruí, os acontecimentos que compõem esses episódios, que corresponderiam tipicamente à definição de mito, constituem o protótipo do evento histórico. Eles definem a estrutura não de um tipo particular de acontecimento, mas do acontecimento em geral, de qualquer fato dotado de consequências sociológicas. Existem, é verdade, diversas maneiras de definir o mito. Mas qualquer que seja a definição que escolhemos, seja a partir de uma oposição entre o tempo em que os animais eram gente e o tempo atual (Lévi-Strauss e Eribon 2001:193), entre um regime de enunciação caracterizado pela ausência de fonte original ou a impossibilidade de determinar ou nomear a fonte e os demais regimes de enunciação (Lévi-Strauss 1964:26; Gallois 1994:23-4; Gow 2001:83; Déléage 2009:44-8), seja, ainda, entre um modo de construção narrativa marcado pela periodicidade, procedendo por recombinação dos elementos, e um modo marcado pela linearidade cronológica estabelecida uma vez por todas (Lévi-Strauss 1991:41; 1962:31) em todos os casos, trata-se

de situar o mito dentro de uma oposição mobilizando noções de temporalidade e regimes dinâmicos invertendo aqueles normalmente atribuídos à história, oposição que se vê totalmente diluída no pensamento suruí, na medida em que suas posições contrárias não configuram uma tensão entre aspectos distintos. Primeiro, o tempo em que os animais eram gentes não define uma ordem de fenômenos distintos, ao contrário, é a macro representação de uma ordem constante. Em segundo lugar, que as fontes sejam ou não conhecidas e situáveis genealogicamente, isto é indiferente quanto ao fato de que elas são situadas em referência não à sua própria posição individual, mas à cadeia de descendência na qual elas se inscrevem e para a qual os acontecimentos reportados são pertinentes: os fatos testemunhados pelos ascendentes da atual humanidade são pertinentes para todos os atuais humanos na sua relação com outras espécies da mesma maneira que aqueles testemunhados e contados pelo pai de Itabira são pertinentes para todos os descendentes deste na relação com outros, como, por exemplo, para a linha agnática do seu irmão[64]. Por fim, nem mesmo o modo de construção das narrativas implicando esses episódios se distingue do modo de construção narrativa que concernem aos demais episódios da história. Se os acontecimentos que poderíamos qualificar de míticos são o protótipo do evento histórico, a história é ela mesma pensada, de um lado, como uma sequência linear e cumulativa, e do outro, não-cronológica, cujos elementos são constantemente rearranjados e apresentam todas as características da periodicidade que Lévi-Strauss vê nos mitos; tais características são constantes e não se restringem aos relatos de origem. Nos Suruí, esses aspectos alhures contraditórios andam juntos e são inseparáveis na constituição de um pensamento que não se deixa classificar ou caracterizar nos termos dessa dicotomia na qual a noção de história costuma ser pensada por oposição ao mito. Isso é totalmente diferente do que ocorre entre os Piro, com quem a comparação é particularmente interessante, pois os Suruí pensam sua história de forma simetricamente inversa ao modo como os Piro concebem a sua. Para estes, a história é um longo processo de elevação coletiva à vida social e ao convívio a partir de uma condição original de desunião e atomização ("*their history was, as they said, the long and difficult process of how they had come to be 'civilized people*", escreve Gow [2001:7]), enquanto para os Suruí ela é um processo de decadência produzindo exclusão do

64 Estamos conscientes de que existem, em suruí, marcadores epistemológicos próprios a denotar o aspecto não testemunhal do relato de fatos remotos, cuja fonte não é conhecida (Yvinec 2011:163). O que estamos dizendo é que esses marcadores especificam modalidades que a língua suruí não pode ignorar, mas não definem uma oposição em relação ao relato de fatos recentes e de fonte conhecida quanto à maneira como esses fatos se transmitem e são pertinentes para determinados grupos.

convívio, a partir de uma condição original indivisa compartilhada por todos. Dito de outra maneira, o processo genealógico é ora o processo de inclusão na rede de parentesco inicialmente inexistente e responsável pela instauração do convívio, ora o processo de segmentação produzindo uma discriminação que exclui deste mesmo convívio. Entre os Piro, à ruptura em relação ao povo antigo no plano diacrônico corresponde uma continuidade entre os contemporâneos no plano sociológico, ao passo que, nos Suruí, à continuidade em relação à origem corresponde uma separação entre as unidades no plano sociológico. É compreensível que, numa sociedade onde a história é um movimento degenerativo a partir de um estado original ideal, procura-se minimizar a diferença com este estado, enquanto que, numa sociedade onde ela é uma progressão a partir de um estado imperfeito, procura-se maximizar a ruptura com ele, pois, num caso como no outro, é na continuidade ou na ruptura que reside o valor dado à ação humana. O ponto alto sempre coincide com um estado de união/unidade sociológica, e o ponto baixo, com um estado de fracionamento/divisão sociológica; mas nesses dois casos, toma-se pontos de partida opostos e, consequentemente, explora-se dinâmicas inversas. Nos Piro, a distinção mito–história que Gow aplica a eles parece fazer perfeitamente sentido, porque ela coincide com uma oposição inerente a sua escolha de explorar um regime ascendente, em que o progresso realizado se expressa pela ruptura com o tempo do povo antigo, definido como aquilo que o mundo piro atual não é, e permite agregar todas as categorias de oposições associadas à dicotomia mito–história. Essa oposição, todavia, não existe nos Suruí. Os eventos supostamente míticos estão perfeitamente integrados na sequência dos eventos da história, dos quais eles são um modelo replicado infinitamente. A história é dada aqui como um longo processo genealógico linear de segmentação e diferenciação entre colaterais, replicadas em níveis subsequentes embutidos uns nos outros, e cujo nível mais englobante corresponde ao convívio que existia quando os animais eram gentes e à briga que o encerrou. Dada essa homogeneidade de um mesmo princípio em toda a cadeia dos fatos acontecidos, a oposição mito–história não é pertinente tampouco em termos de oposição entre regimes dinâmicos ou temporalidades, pois, de fato, não parece haver qualquer distinção possível entre o que seria uma temporalidade do tempo mítico, e uma do tempo histórico, nem mesmo entre modalidades narrativas. Se a história, para os Suruí, configura uma sequência em cuja narrativa os eventos são intervertidos para evidenciar sentidos, este princípio não concerne a alguma categoria particular de eventos: ele se aplica tanto aos

fatos relativos ao tempo em que os animais eram gente quanto aos fatos diretamente presenciados pelos narradores. É o que ocorre aqui entre as três versões do relato de Itabira, que constituem um bom ponto de partida para examinar este processo, porque apresentam variações operadas por uma mesma pessoa num curto lapso de tempo, em contextos diferentes.

Voltemos, então, para essas três versões. Na primeira vez que eu o ouvi contar essa história, Itabira colocou a disputa e a transformação das gentes em animais (indexado E_{32}) antes da separação dos ossos e do nascimento da atual humanidade (E_{29}), exatamente como está apresentado acima, embora numa versão muito mais resumida. O fato notável é que, ao proceder desta forma, ele emendou dois episódios que costumam compor relatos distintos e que não são explicitamente conectados pelos outros narradores, produzindo, assim, o relato da criação a partir da sequência $E_{32\text{-}29}$.

Algumas semanas mais tarde, ao visitá-lo, fui eu quem lhe pedi que me falasse de sua história. Ele mesmo, então, sugeriu começar com o relato da criação do mundo e, desta vez, contou-o invertendo a ordem: colocou a festa do Mapimaí com a transformação que a encerra logo depois do renascimento da humanidade, numa sequência com outros episódios que reproduzia, em muitos aspectos, a Gênesis. Naquela ocasião, eu lhe perguntara como puderam as onças comer a primeira humanidade e guardar seus ossos se as gentes ainda não se haviam transformado em animais, e foi aí que ele me respondeu, depois de pensar um pouco: "Acho que foi Deus que fez as onças para comer os homens, para poder separar os ossos deles em muitas partes". Nessa versão, Deus cria primeiro a terra, o céu e a floresta; depois, ele cria um ser humano com barro "para cuidar da sua criação" (E_{33}). Como este primeiro humano está só, Deus o orienta a usar a fenda de uma árvore e uma cabaça como mulheres, o que ele faz; destas nascem duas meninas, uma do tronco, outra da cabaça (E_{31}). São essas primeiras pessoas que são comidas pelas onças, que guardam os ossos em sua maloca. Em seguida, Deus recria a humanidade a partir de seus ossos na forma que vimos (E_{29}, supra, p. 79) e percebe que essas gentes não têm nada para comer, pois ainda não havia animais. Ele, então, organiza uma grande festa, o Mapimaí, na qual Cobra, provocado por Jabuti, flecha Arara e todos se transformam em animais. "Agora que já pecaram," diz Deus, "vocês viram anta, onça, arara...". Condenou Cobra e Jabuti a rastejar pelo chão por serem os maiores culpados. "Aí, já tem caça, já tem carne", disse Deus (E_{32}). Autorizou,

ainda, as pessoas a ficarem na terra e foi embora para o céu, condenando as pessoas a trabalhar para se sustentarem e a namorar para terem descendência (E_{103}). Desta vez, afora o acréscimo de uma introdução ($E_{33\text{-}31}$), o relato da criação aborda os mesmos eventos, mas estrutura-se em torno da sequência inversa $E_{29\text{-}32}$.

O cotejo das duas versões é interessante, pois revela que a permutação é muito fértil. Na troca, algumas relações desaparecem, outras permanecem ou são reforçadas, outras novas aparecem. Desaparece, sobretudo, o processo de divisão da humanidade visto enquanto continuação e consequência do processo iniciado com a separação das gentes animais na etapa anterior, dentro de uma lógica sequencial de divisão em escalas sucessivas que se prolonga ulteriormente com a segmentação dos colaterais em linhas agnáticas e que constitui o padrão de divisão de toda a história. Com o desaparecimento da lógica sequencial, desaparece igualmente a relação de causalidade segundo a qual a divisão interna à humanidade seria uma consequência da predação que decorre ela mesma da divisão das gentes animais na etapa anterior. Mas outras relações são reforçadas. Ao fazer da festa Mapimaí um evento simultâneo à recriação da atual humanidade, ou situado logo depois, reforça-se o paralelismo entre os episódios[65]. A relação entre eles não é mais de causalidade – não é uma divisão que causa outra –, mas de escala: há um único e grande processo de divisão que ocorre em dois patamares, na passagem do convívio para a predação (no que concerne às relações entre as gentes animais) e na passagem para a guerra (no que concerne às relações entre as gentes nascidas dos ossos). Lembramos que os diferentes tipos de humanos que Deus fez renascer se encontram aproximadamente na mesma situação que as gentes animais no início de E_{32}, qual seja, a de uma diversidade de gentes confrontada à fragilidade de seu convívio pois, assim como as mulheres são o motivo da briga entre as primeiras, as gentes nascidas dos ossos também precisam trocar mulheres para se reproduzir. Assim, da mesma maneira que em E_{32} o convívio logo desmorona por causa da rivalidade pelas mulheres, metamorfoseando essas gentes em animais, ou, antes, metamorfoseando suas relações (de convívio à predação), o mesmo irá acontecer com as pessoas nascidas dos ossos (ou seus descendentes), uma vez que não conseguem estabelecer alianças. Tal impossibilidade é tema de outros episódios aos quais os Suruí se referem globalmente dizendo que "antigamente, matávamos-nos uns aos outros porque vivíamos

65 O paralelismo nas versões suruí torna-se ainda mais evidente se consideramos uma versão de seus vizinhos cinta larga resumida por Junqueira (2005). Nesta, a festa original se conclui com a divisão dos grupos que constituem a atual humanidade, e não a dos ascendentes das atuais espécies animais.

todos no mesmo lugar" ou "antes, não podíamos ver outro sem matá-lo, só vivíamos de guerra", guerras estas que resultam, praticamente todas, de tentativas infrutíferas de aliança. Como em E32, a rivalidade pelas mulheres continua sendo o motivo dos principais acontecimentos que caracterizam o processo histórico subsequente à criação da atual humanidade, em decorrência do qual os protagonistas brigam e perdem sua humanidade uns perante os outros. Na primeira versão de Itabira, o relato termina, portanto, aproximadamente como ele começa, ao replicar, no início e no fim, uma mesma socialidade entre gentes diversas que marca para elas o início de um mesmo processo histórico caracterizado pela separação e decadência dos outros[66]. Na segunda versão, essas duas situações, que tratam de um mesmo processo operando em duas escalas de relações, desenvolvem-se praticamente juntas, reforçando o paralelismo. As pinturas que as gentes animais recebem de Deus por ocasião do Mapimaí aparecem agora como reprodução, no plano das atuais espécies animais, da operação na qual Deus "escreveu" nos ossos quando separou as diversas espécies de gentes que constituem a atual humanidade, pois a pintura atribuída a cada uma delas pode ser vista como um ato no qual suas diferenças são significadas por um sistema de traços formais. Em suruí, embora o ato de pintar, no sentido de alterar a aparência de um corpo por meio de tinta, seja designado por referência ao material utilizado para tingir (*weixo-ma*, pintar [alguém] de jenipapo, ou *noh-ma*, de urucum), o ato pintar com o sentido de representar algo – pintar motivos – e o ato de escrever designam-se pelo mesmo radical *-tiğ*. Neste sentido, escrever seus nomes sobre os ossos que constituem as pessoas a nascerem entende-se efetivamente como o fato de pintar motivos sobre seus corpos.

Por fim, aparece uma série de novas relações em função das quais o relato, nessa versão, tende a ser globalmente coerente com o relato bíblico da criação. Em primeiro lugar, uma aparente separação ontológica entre humanos e animais. A condição animal não aparece mais como o produto de uma perda da condição humana atingindo parte das gentes, em razão de uma briga que acaba por discriminá-las entre as pessoas propriamente ditas e os animais. Aqui, os animais só aparecem no relato depois que a humanidade fora recriada, e apenas com o propósito de alimentá-la. Em segundo lugar, uma presunção de

66 Essa repetição não é, contudo, uma volta: a diferença essencial é que o surgimento de alianças, na segunda vez, preserva o convívio numa escala reduzida às gentes que participam delas; não há uma destruição completa do convívio e uma atomização total como ocorre inicialmente. Outra diferença é a existência dos animais, isto é, o precedente de numa categoria de seres previamente expulsos da humanidade na etapa anterior.

antropocentrismo para o qual o ponto anterior já atentara: como na Gênesis, após ter criado a terra e as florestas, Deus cria um primeiro humano masculino a quem confia a missão de cuidar de sua criação; da mesma maneira que os animais surgem para alimentá-lo, o mundo parece estar à disposição para o usufruto daquele humano identificado pela sua relação privilegiada com Deus, seu pai. Em terceiro lugar, a sequência propriamente bíblica e a maneira como essa sequência é interpretada em termos de causalidade e intencionalidade com base nas noções de pecado e castigo: Deus cria primeiro o céu e a terra; não tendo ninguém para cuidar/usufruir de sua criação, ele faz um ser humano masculino com barro. Como este humano está só, sem companhia, ele o orienta a se engendrar usando o oco de um tronco e uma cabaça, dos quais quais surgem duas mulheres (e não uma)[67]. Esse grupo é multiplicado sem relação sexual (seus membros são despedaçados pelas onças e ressuscitados). Por fim, Deus, percebendo que seus filhos não têm comida, decide que é preciso haver animais e convoca uma grande festa ao termo da qual Cobra flecha Arara e todos viram animais: "aí já tem caça, já tem comida".

A maneira como Itabira resolve a integração desse último episódio nessa sequência é especialmente digna de atenção. Ela explora um duplo sentido produtivo. No ciclo festivo praticado pelos Suruí, à oposição entre bebedores e produtor de chicha, que marca toda a atividade festiva, sobrepõe-se uma oposição espacial entre o mato, onde residem os bebedores durante a maior parte do ciclo e a aldeia/roça onde permanecem os segundos. Tal oposição também resvala para suas funções produtivas: a carne é, ao lado de alguns serviços e artefatos, o principal produto que os bebedores oferecem ao dono da chicha em troca da bebida que este último lhes provê. Essa relação é reiterada a cada prestação festiva ao longo das diversas etapas do ciclo, sendo que algumas dessas festas ocorrem por iniciativa dos bebedores (principalmente na fase de abertura do ciclo), outras do dono da chicha (é o caso, entre outras, todas as festas que compõem a fase de encerramento do ciclo, Yvinec 2011:343). No *mapimaí*, que corresponde à última festa, o dono da chicha convoca os bebedores desafiando-os a acabar com a sua bebida, e o ciclo se encerra no dia seguinte com uma caçada coletiva reunindo excepcionalmente produtores e bebedores, caçada cujo produto é distribuído entre todos. Desse modo, ao convocar a festa para obter comida, ou seja, carne, para seus filhos, conforme Itabira introduz o episódio nessa sequência, Deus faz jus a sua posição de dono da chicha numa festa *mapimaí*, ou até mesmo em qualquer festa

67 Na Gênesis, Deus cria a mulher da costela do homem, para não deixá-lo só (Gênesis II, 18-9).

acontecendo por iniciativa do dono da chicha. Mas no ciclo festivo a caça é obtida fora, numa expedição em floresta que aqui não poderia ocorrer, já que os animais a serem caçados não existem ainda. Em consequência, são os próprios integrantes da festa que se tornam a caça. O episódio explora perfeitamente, não sem uma tonalidade cômica e um tanto grotesca própria às narrativas suruí, essa ambiguidade pela qual os protagonistas produzem o resultado esperado – a produção da carne –, por um caminho, todavia, deturpado e, por assim dizer, às avessas, por atos contrários ao esperado e ao princípio da atividade festiva. Pois, se a convocação à festa com vistas à obtenção de carne é, em si mesma, conforme às circunstâncias festivas que tal convocação parece anunciar, a maneira como ela se resolve, ao matar uns aos outros em vez de celebrarem seu convívio por uma atividade conjunta, subverte totalmente seu princípio. Só resta a Itabira, então, tirar as devidas conclusões: tendo rompido o convívio e derrogado à recomendação explícita feita por Deus às pessoas no início de E_{32} de não matar uns aos outros (supra p. 78), Cobra é condenado a rastejar pelo chão, assim como Jabuti: viram cobra, jabuti mesmo[68]. Todos são castigados e se metamorfoseiam em animais, só uma parte permanece gente. Desiludido e magoado, Deus então declara: "vou m'embora, não posso ficar com vocês, vocês pecaram demais" e volta para o céu, não sem antes autorizar as pessoas a permanecerem na terra. Para estas, a consequência imediata desse afastamento é que, a partir de então, elas passam a ter de trabalhar para se sustentar – a passagem para as relações de predação implica na necessidade do trabalho de obtenção de caça para se alimentar –, e os homens têm que namorar suas mulheres para gerar descendência. "Não fosse pelo ocorrido, eu iria cuidar de tudo isso para vocês: eu iria alimentá-los, colher frutas, construir suas casas, cuidar de sua saúde [inexistência de doenças e morte]...". Deus também separa as pessoas e, para que não namorem a própria irmã, manda os Suruí serem Ğamir, Ğameb e Makor. Por fim, indica a direção que cada povo deve seguir e vai embora. Desse modo, a briga entre as gentes animais, que resulta em sua decadência e expulsão da condição humana, metamorfoseadas em animais, assume também, nessa versão, um papel correspondente ao pecado original e à subsequente Queda do homem na religião cristã, papel que, de certa forma, já era seu com relação aos demais eventos que constitui a história[69]. É preciso acrescentar que o tema do

68 A Gênesis III, 14-15 diz: "Então o SENHOR Deus disse à serpente: 'Uma vez que fez isso, maldita é você entre todos os animais, domésticos e selvagens. Você se arrastará sobre o próprio ventre, rastejará no pó enquanto viver. Farei que haja inimizade entre você e a mulher, e entre a sua descendência e a descendência dela...'"

69 A Queda do homem, como é conhecido em teologia, refere-se à expulsão do homem e da mulher do paraíso terrestre após comerem o fruto da árvore proibida do conhecimento do – continua na página 93

castigo, ou, pelo menos, do término da relação privilegiada com Deus, que, decepcionado, parte para o mundo celeste, é comum entre os povos tupi. Encontramos uma formulação muito semelhante entre os Wajãpi. Nesse caso, irritado com a desobediência dos homens, o criador, que está para eles numa relação de pai ou primeiro ancestral, decide retornar ao céu e, desde então, os homens têm de sofrer as consequências desse afastamento, manifestas, entre outras coisas, na morte e na dor do parto. Se não fosse por isso, as casas se deslocariam sozinhas, as roças se derrubariam, se plantariam e se colheriam sozinhas, a caça se aproximaria sem medo etc. (Gallois 1988:75-6). Aparentando produzir uma versão cristianizada, Itabira reata, na verdade, com um tema inerente às cosmologias tupi.

Da primeira à segunda versão, relatadas num intervalo de poucas semanas, Itabira certamente negaria que tivesse mudado o relato da criação, no sentido que os Suruí atribuem à noção de mudança, uma acusação que designa o ato de alterar os eventos, isto é, o conhecimento transmitido. Para ele, trata-se do mesmo relato. Mas também não há razoavelmente como supor que ele não tenha refletido sobre as permutações que empreendeu e que elas tenham ocorrido sem perceber. A julgar pelo resultado, ele sabia o que estava fazendo ao reorganizar os episódios daquela maneira. A primeira vez que eu o ouvi narrar foi no contexto de um curso de gestão ambiental, cujo público eram jovens lideranças indígenas de vários grupos da região amazônica para o qual Itabira fora falar brevemente sobre "cultura suruí". Ele escolhera, então, narrar o relato da criação, que emendou com um resumo da trajetória do grupo terminando, para os anos posteriores ao Contato, pela sua própria vida de chefe. O que Itabira estava fazendo era perfeitamente coerente em termos de concepção suruí de história: ele estava assumindo a história suruí a partir de sua própria história como chefe, produzindo uma relação direta entre ele e a origem, organizando-a numa sequência narrativa linear. Na segunda vez ele fez exatamente o mesmo, mas o contexto e o público haviam mudado. Desta vez ele estava me recebendo em sua casa, no âmbito da minha pesquisa de doutorado que eu havia anunciado ser sobre o que as pessoas podiam me dizer de sua história. Atribuindo, em particular, grande

bem e do mal. Após serem expulsos, o homem e a mulher perdem a vida eterna e são condenados, ela às dores da gravidez e do parto, ele ao sofrimento do trabalho para tirar seu sustento. Embora a queda do homem, na sua versão suruí, se apresente mais como uma queda dos animais, trata-se, todavia, de uma visão a posteriori. Quando ocorrem os referidos eventos, aqueles que decaem ainda são gentes. Ademais, para a atual humanidade, o episódio cria um antecedente que passa e constituir o protótipo do evento, a noção de evento designando um acontecimento produzindo diferenciação e fracionamento sociológico. Com efeito, a história, como produção diferencial de sujeitos, não é senão exatamente a sucessão de réplicas desse evento segundo diversas modalidades, como veremos. É neste sentido que sua assimilação ao pecado original é estruturalmente legítima.

importância ao fato de que eu iria passar a história narrada para a escrita – assim ele expressou diversas vezes –, Itabira estava sobretudo preocupado, penso, em fazer com que o relato suruí da criação fosse coerente do ponto de vista do relato do branco dessa mesma criação, visto que ele, como a maioria dos Suruí, frequentava uma igreja evangélica e estava envolto numa sociedade rural altamente evangelizada. Para ele, as duas versões correspondem a duas maneiras de apresentar o mesmo relato em contextos e públicos diferentes; elas enunciam os mesmos acontecimentos, isto é, as mesmas relações, comunicados em outras circunstâncias. Se olharmos bem, nenhuma das relações que vemos na segunda versão são novas, senão porque constituem uma nova forma de enxergar aquelas que já prevaleciam anteriormente. Os acontecimentos que não aparecem na primeira versão, quais sejam, a criação do céu, da terra e do ser humano de um lado, e o nascimento das duas mulheres do outro, pertencem a dois episódios que normalmente compõem relatos distintos e que foram simplesmente minimizados e concatenados aos episódios da primeira versão, para, então, formarem uma sequência única[70]. Essa sequência tampouco se encerra com o Mapimaí e o surgimento da caça (E_{32}), pois, como mencionamos, ela prossegue com a trajetória dos próprios Suruí e a vida de Itabira, organizados naquela ocasião como um relato único e sequencial formando uma espécie de história total vista da perspectiva de Itabira, projeto perfeitamente coerente com as circunstâncias da minha vinda. Estando ele ciente de que a história, para o branco, é uma sequência cronológica e totalizante que não admite episódios desconexos, a produção de um relato correspondendo a uma história total, longe de ser estranha ao processo de elaboração narrativa, se oferecia, ao contrário, como uma entre tantas combinações possíveis para ajustar sua narrativa às circunstâncias da enunciação, uma combinação especialmente apropriada ao projeto de escrever o livro, conforme Itabira antevia. É no contexto de sua relação comigo que foram acrescentados esses dois episódios, o da criação da terra e do homem, e o do nascimento das mulheres, aos episódios já presentes na primeira versão, além de todos os demais que os prolongam. A única coisa nova, aqui, é a sequência e, consequentemente, a compreensão que resulta dessa combinação particular dos eventos que ela propõe. Vimos como o tema do pecado é explorado e se desenvolve a partir

70 O primeiro dos dois, que indexei E_{33}, possui uma versão colhida e publicada por Mindlin (2007:122). Ele narra o surgimento da terra e dos primeiros seres que fazem as montanhas, a floresta, os rios, as nuvens. Entre esses primeiros seres encontra-se Palop, Nosso-Pai, que faz, entre outras coisas, as pessoas. Existe uma versão parecida entre os Cinta Larga (Cinta Larga 1988:17). O segundo episódio, o das mulheres nascidas do tronco e da cabaça, é um longo episódio que indexei E_{31} e para o qual voltaremos mais adiante.

das relações inerentes àquele episódio (E_{32}), em função das associações produzidas naquele arranjo particular. Em segundo lugar, de uma versão à outra, a passagem da unidade ontológica para um regime inequívoco de separação ontológica também não é tão clara e, após a análise, ela não se sustenta. A segunda versão, não mais que a primeira, estabelece explicitamente a origem distinta dos animais; as gentes que lhes dão origem apenas aparecem mais tarde no relato, e cumprem exatamente o mesmo papel. Se elas aparecem eventualmente como uma classe de seres distinta dos atuais humanos nascidos da separação dos ossos, é pela razão de que esse processo de separação concerne especificamente aos descendentes de uma primeira gente desmembrada, seus descendentes tendo, então, que conviver com as demais gentes convocadas na festa e que remetem a outro patamar desse mesmo processo de divisão. O ponto é que os animais que emergem desse processo continuam a ser definidos pela sua saída da condição humana atrelada ao convívio, não por uma origem distinta. Por fim, mesmo o antropocentrismo aparente da segunda versão, que parece acompanhar o antropocentrismo da narrativa cristã, é mais relativo que absoluto e não marca qualquer oposição com relação à primeira versão. Os animais surgem aparentemente para alimentar os humanos, mas, nesse caso, os humanos não são mais que uma posição determinada de acordo com a perspectiva daqueles que narram os fatos. Se os limites da humanidade são definidos pelos limites do círculo de convivência, está implícito que as demais espécies animais também concebem a humanidade para si. Nada impede neste jogo que os outros, por exemplo as onças, recorram a esse mesmo argumento segundo o qual Deus criou os animais para alimentar os humanos, e o usem a seu favor, vendo-se, assim, como humanas. Pois a predação que se instala ao término do Mapimaí, quando irrompe a briga, é geral; dali em diante, todos passam a comer e a ser comidos, ficando livres de interpretar a predação em seu próprio benefício. Sob este aspecto, ambas as versões são idênticas: elas ocorrem num universo intrinsecamente não centrado, no qual é dado a todos a possibilidade de se situar no centro e pressupor uma preferência do demiurgo por si ou seu grupo, possibilidade esta que elas não deixam de explorar. Não por acaso, são os atuais humanos que, em contraposição aos demais, definem a si mesmos, em ambas as versões, como os filhos de Deus, assim como em outras versões alguns narradores alegam uma preferência de Deus por alguns desses filhos: numa versão ğameb, por exemplo, são especificamente os Ğameb que Deus pretende resgatar quando pede ao veado os ossos de seus filhos. O antropocentrismo aparentemente bíblico da segunda versão

resulta, na verdade, do humanocentrismo inerente à maneira de pensar a condição humana, que é sempre definida tomando a si mesmo como referência e, portanto, necessariamente, aquele que está com a palavra. Todas as relações supostamente inéditas que surgem dessa configuração particular do relato na segunda versão podem ser novas no contexto de sua narração, mas certamente não o são em relação ao conhecimento que o subentende, do mesmo modo que as relações que nela desaparecem ou são ocultas não deixam de existir ou de ser pertinentes: de uma versão à outra, relações emergem ou são obscurecidas dentro de um material que as contém todas, mas que nunca pode expressá-las todas ao mesmo tempo e na mesma narrativa. Cabe ao narrador propor arranjos capazes de fazê-las emergir ou desaparecer pelo jogo das conexões semânticas produzidas na justaposição dos elementos que compõem sua sequência narrativa, a fim de enxergá-las à luz do ponto de vista particular que pretende enunciar e comunicar. Se é possível afirmar que o relato não mudou, é porque Itabira não precisou inventar nada, apenas reorganizou os elementos existentes a fim de evidenciar determinadas relações. Disto resulta que nessa versão Itabira concilia uma tripla realização: ele liga na mesma narrativa uma série de episódios de modo a produzir uma história total que se propõe a ser ao mesmo tempo coerente com o relato bíblico, formulando, assim, um conhecimento epistemologicamente e tematicamente pertinente para seu interlocutor, porém com o objetivo de comunicar uma mensagem pertinente para ele mesmo e para a maneira como os Suruí pensam a própria história: tratava-se de ligar Itabira à origem. Com isso, ele apenas reafirmou de uma maneira que fosse compreensível para o interlocutor a sua própria perspectiva e a sua importância para os Suruí.

Para discernir melhor os elementos envolvidos neste trabalho de historiopoiese, bem como a lógica seguida por Itabira, é preciso ver como outros também contam os mesmos eventos. O episódio das duas mulheres, apresentado aqui de forma sumária, é na verdade objeto de um longo relato que possui relações complexas com E_{32}, o episódio da festa e da briga de Arara, Cobra e Jabuti. São essas relações que vamos tentar analisar a partir da versão contada por Mojerom e Ğakamã, na linha 14.

Ğakamã e Mojerom, e o relato do surgimento

A aldeia Ğabğir, na linha 14, é hoje a mais populosa aldeia suruí. Ela foi fundada pelo irmão mais velho do pai de Itabira, outrora um importante chefe, que se estabelecera ali em 1977 com seus filhos e seus afins, estes últimos compostos por um grupo de nove irmãos ğamir – quatro mulheres e cinco homens – compreendendo suas esposas e seus cunhados, os quais eram casados com as filhas dele (as próprias sobrinhas) e que, por isso, também eram seus genros. Depois que ele faleceu, em 1980, a chefia da aldeia passou para o mais novo de seus genros, Joaquim[71]. Em 2014, quando permaneci na aldeia, os dois irmãos mais velhos haviam fundado suas próprias aldeias mais ao norte[72]. A aldeia Ğabğir era estruturada em torno dos três irmãos mais novos: Joaquim, Mojerom e Ğakamã, o mais velho.

Um dos primeiros assuntos levantado pelas pessoas da aldeia, na minha chegada ali, concernia ao fato que "os outros" – os Ğameb da linha 11 e Itabira – contavam o episódio do Mapimaí (E_{32}) de forma errada. Segundo elas, aquela festa que se encerra com a briga entre Cobra, Arara e Jabuti não tinha nada a ver com uma festa *mapimaí*, e não tinha tampouco a ver com a criação do mundo. O assunto surgira uma primeira vez no carro que me levava à aldeia, e voltou à tona horas depois, na reunião convocada na praça central da aldeia para negociar as modalidades da minha estadia e pesquisa ali. Meses antes, Almir havia assinado a coautoria de um artigo publicado numa revista e intitulado "Ritual Mapimaí: criação do mundo dos Paiter Suruí" (Almeida Silva et alii 2013) e, de maneira geral, ele ou a Metareilá e seus colaboradores, em iniciativas visando a dar visibilidade à cultura suruí, vinham promovendo manifestações que estabeleciam uma relação entre a festa *mapimaí* e a criação do mundo, relação que o grupo da linha 14 refutava. Antes, ainda, Almir e outros colaboradores haviam montado um vídeo de uma antiga festa *mapimaí* realizada na linha 14 e intitulado "Mapimaí, a festa da criação do mundo segundo o povo

71 Os Suruí consideram que a chefia de uma linha agnática pertence em princípio ao seu membro mais velho, e passa, após o pai, ao irmão mais velho desta linha, sendo ele o mais próximo do pai. Assim também, entre linhas agnáticas de um mesmo clã, a mais velha é considerada a mais importante e original. Este princípio, entretanto, é frequentemente infletido na prática pelas capacidades individuais reconhecidas a seus membros. É o que ocorreu no caso de Joaquim, assim como no de Almir em relação a seus irmãos ğameb: são eles, os irmãos mais novos que, por ter um melhor domínio do português e das relações com a sociedade não-indígena, detêm a maior capacidade de articulação e assim, assumiram essa função, cancelando ou mesmo invertendo o valor tradicionalmente dado à maior experiência dos mais velhos.

72 Aldeias Bethel e Ğahere (ver mapa, p. 205).

Paiter", cuja narração, como indica o título, ia neste sentido[73]. O filme datava de 2005 e o assunto não tinha em princípio nenhuma relação com os motivos da minha chegada à aldeia. Mas, meses antes, eu havia encontrado um dos filhos de Ğakamã na cidade e lhe havia dito que eu gostava daquele filme, ignorando que os Ğamir da linha 14 viam-no, ao contrário, como uma usurpação, por parte dos Ğameb, de um evento que lhes pertencia: o dono da chicha naquela ocasião era Mojerom, mas a narração do filme era de Almir. Ignoro por quais motivos os Ğamir da linha 14 levantaram este assunto particular naquele momento, mas suponho ser esta a razão. Seja como for, o embate sobre a significação do episódio daquela festa com Cobra, Arara, Jabuti e as demais gentes animais se tornara o ponto central da discussão que marcou minha chegada e serviu de introdução a minha relação com os Ğamir da linha 14 e a minha estadia ali. Para eles, importava restabelecer os fatos como eles realmente aconteceram, de modo que, na manhã seguinte, nos reunimos novamente na praça da aldeia para escutar Mojerom e Ğakamã contar da forma "certa" o relato ao qual, diziam, não se referiam de jeito nenhum como "criação", mas como "o surgimento" (*pámine*)[74]. O relato foi narrado em suruí e traduzido posteriormente por Joaton, um filho de Ğakamã. Restituo-o aqui como foi contado e traduzido, incluindo a discussão que se seguiu entre Ğakamã e um de seus filhos, Luiz.

Mojerom – Será que eu posso começar falando da história de Péxir[75]? E chegar até a história de Arara, Cobra e Jabuti? Se eu contasse dessa forma, seria correto para mim. A história, naquele tempo, começa com as mulheres que namoravam com os homens.

Ğakamã – É dessa forma que seria correto contar. Naquele tempo, as pessoas eram consideradas gentes, mas ao mesmo tempo eram consideradas animais. Depois é que surgem as pessoas só. Conta então desse jeito. Aí, num segundo momento é que Deus vai criar o ser humano. Depois é que essa gente animal vira gente mesmo.

73 *Mapimaí, a festa da criação do mundo segundo o povo Paiter*, direção de Alexis Bastos, 39 min., Brasil (Rondônia), 2005.

74 *Pámin-e*: surgir ou acontecer-INF.

75 Péxir designa um pássaro que, segundo os Suruí, não pode ser identificado a nenhuma espécie de pássaro conhecida hoje. Por se referir a um tempo em que os animais eram pessoas, trata-se naturalmente de uma pessoa ou, como explicou Joaton, de um pássaro-gente.

Mojerom – Tio[76], é dessa forma que eu entendo: era uma vez uma pessoa chamada Péxir. Ele foi a uma festa de *ihatir*[77] e ficou tomando chicha de *machapekab*. A mulher dele chamava Samsam...

Ğakamã – Não, acho que a história começa antes disso ainda. Primeiro mesmo teve a festa da qual todos os animais participaram: Coruja, Veado, todo tipo de pássaro... Quem realizou essa festa foi Deus. E tudo que era gente animal participou dessa festa. Essas duas mulheres, Samsam e Kabeud, também estavam presentes. E vendo os homens bonitos dançando ali, elas estavam gostando.

Mojerom – Tio, é desse jeito que eu poderia ter começado: existiu uma pessoa chamada Ianpeab. Ninguém gostava dele, nem as mulheres gostavam dele. Atrás de sua casa tinha uma cabaça e uma árvore oca. Toda vez ele namorava com essas duas e elas começaram a encher. O homem então falou para sua mãe: "Mãe, presta atenção ao barulho que ouvir atrás de casa. O primeiro estouro vai ser da árvore e, então, você vai ouvir um choro". Quando a mãe ouviu um estrondo, ela levantou e pensou: "Ah! é isso mesmo que meu filho disse". Ela foi até a árvore e viu que tinha uma menina no lugar da árvore. Pegou a criança e a pôs no colo. O pai falou então: "Mãe, presta atenção ao estouro da cabaça". Quando a mãe ouviu outro estrondo, ela levantou, foi lá e pegou a outra menina. A avó ficou cuidando das duas netas até crescerem[78]. Chamavam Samsam e Kabeud.

Quando elas já haviam crescido, seu pai pediu sua ajuda para fazer chicha, porque resolvera fazer uma festa e convidar todos os animais. Chamou todos: Péxir, Coruja, Txorodoud[79], Tatu... E todos vieram tomar chicha, todos ficaram bebendo. O mais bonito era um pássaro-gente chamado Péxir. Ele usava um cocar da própria pena que era toda azul. Samsam e Kabeud estavam gostando dele. Mas o pai delas lhes disse: "Filhas, vocês não podem gostar de homens porque vocês não nasceram de uma mulher, vocês nasceram de uma coisa qualquer". "Tudo bem", responderam. Mas elas continuavam a gostar dele. Falavam: "Nossa! Se a gente pudesse ficar com ele, hein!", desejando-o de

76 "Tio", literalmente "avô" (*amo*), forma respeitosa pela qual Mojerom se dirige a mim.

77 A festa de *ihatir* (*ih-atir-a*: líquido-doído-consumir) é o nome designando a atividade festiva que consiste em oferecer e tomar bebida fermentada. No ciclo festivo, existem diversos tipos de festas de *ihatir* designadas em função das modalidades e da etapa do ciclo em que acontecem, o *mapimaí* sendo a última festa do ciclo. Aqui, o termo *ihatira* (festa de *ihatir*) designa uma festa qualquer do ciclo, não especificada.

78 Até ficarem púberes.

79 Pássaro não identificado. Possivelmente um passarinho da família dos Tyrannidae, Formicariidae, ou Furnariidae (Yvinec 2011:724).

longe. Coruja[80], que percebera isso, veio dançar bem na frente delas, se amostrando com sua tembetá. Quando a festa terminou, todos foram indo e as duas mulheres foram falar com Péxir: "Péxir, põe uma pena tua na entrada do caminho de tua casa, para podermos ir atrás de você". Mas Coruja ouvira a conversa. Quando todos foram embora, pegou a pena de Péxir que ele pôs no caminho de sua casa, e colocou sua própria pena no caminho da casa de Péxir. Ele voltou para casa e ficou esperando as mulheres. Logo, elas apareceram no caminho. Ele se alegrou e avisou a mãe que suas mulheres estavam chegando. Mas Samsam e Kabeud, que não gostavam dele, perceberam o engano e falaram entre si: "Nossa! Viemos enganadas. Não era isso que queríamos, era Péxir". No dia seguinte, Coruja perguntou a elas se queriam mel e elas responderam: "Sim". Ele saiu com elas para o mato em busca de mel. Parou numa árvore onde fez uma escada e subiu com machado. De cima da árvore, ele inclinava a cabeça, deixando suas lágrimas escorrer e dizia que era mel. Samsam e Kabeud recolhiam as lágrimas embaixo. Kabeud lambia as lágrimas como se fossem mel, mas Samsam percebeu que eram lágrimas e falou para Kabeud: "Não! Não coma, ele está nos enganando!". Elas falaram para ele: "Nós vamos buscar outra panela, esta já encheu". "Tudo bem", respondeu Coruja. E elas foram embora. De cima da árvore, ele perguntava: "E aí? Vocês já acharam?". "Não, espere aí!", diziam elas, indo embora, respondendo cada vez mais longe. Até que ele finalmente percebeu e desceu. Antigamente, as pessoas deixavam um fio por onde andavam[81]. Então, Coruja seguiu o fio que elas haviam deixado no seu rastro.

Mais para frente, Samsam e Kabeud encontraram Pariri[82] comendo pama[83]. Elas falaram, encantadas: "Nossa! Esse aqui agora é gente!". Perguntaram para ele: "Podemos ficar com você, companheiro[84]?". "Podem sim", respondeu Pariri. "Só que Coruja está vindo atrás da gente", disseram. Pariri, então, escondeu as duas no papo de sua boca. Chegou Coruja, que perguntou: "Tudo bem? Por acaso você viu algumas mulheres por aqui?" "Não vi ninguém", respondeu Pariri, de boca cheia. "Mas eu segui o fio que veio até

80 *Mokóba*, termo comum às aves da família das corujas.

81 Os Suruí contam que as pessoas, antigamente, deixavam em seu rastro um fio similar ao da aranha (*palerg̃õe*), formando uma teia. Esse fio aparece em diversos relatos, geralmente com a consequência de entregar a presença de seu dono.

82 *Oiô*, pequena pomba identificada por Yvinec (Yvinec 2011:733) como *Geotrygon montana*.

83 *Abia*, fruta da árvore *Pseudolmedia multinervis* (Cardozo 2011).

84 *Omai*, termo vocativo denotando a ausência de parentesco, eventualmente "estrangeiro", sem conotação negativa.

aqui", insistiu Coruja, e abriu a boca de Pariri, onde entrava o fio. "Aiê! Estou com dor de dentes, não pode!", gritou Pariri, avoando. Coruja também se foi, virou coruja.

As mulheres continuaram andando e encontraram Socó[85] amolando seu machado na beira do rio, ao lado de um monte de peixes que ele tinha pescado. Encantadas, exclamaram: "Nossa! Encontramos gente de verdade!", e perguntaram a ele: "Podemos ficar com você, companheiro?". "Podem ficar sim", respondeu Socó. Ele ofereceu a elas peixe e saiu para pescar. Chegou num brejo e catou um monte de minhocas, que jogou num balaio até encher. Voltou para casa e falou para mãe: "Mãe, cozinha esses peixes elétricos para as minhas mulheres". Quando a mãe terminou de cozinhar os peixes, Socó ofereceu-os às mulheres. Mas Samsam, que percebeu que eram minhocas, avisou a irmã. Elas falaram para Socó: "Ah! É assim que tu faz!", e decidiram continuar.

Mais para frente, elas viram Veado[86] em meio a sua plantação de milho. Na meio da plantação tinha um abrigo cheio de panelas. Vendo tudo isso, elas se encantaram: "Nossa, esse aqui ao menos é gente. Vamos ficar com ele". "Tudo bem, vocês podem ficar comigo", disse Veado. No dia seguinte, de manhã, ele perguntou para elas: "Vocês querem carne?". "Sim", responderam. Veado então fingiu sair para o mato, deu uma volta e entrou no seu abrigo. Lá, por cima de uma panela grande, ele tirou um pedaço da batata da própria perna. Quando chegou em casa, disse para a mãe dele: "Mãe, prepara essa carne para as minhas mulheres". A mãe preparou a carne. Kabeud comeu, mas Samsam não, porque estava desconfiada. Ela disse para a irmã: "Essa carne não tem osso!". No dia seguinte, de manhã, Veado foi caçar e as duas irmãs o seguiram até o abrigo. Lá, elas viram-no tirar um pedaço da própria perna. Ali mesmo, elas falaram para ele: "Ah! é desse jeito que tu faz, hein?", e ele já virou veado. Falaram da mesma maneira para a mãe dele: "Ah! é desse jeito que teu filho faz!", e ela também virou bicho. As irmãs saíram correndo para o mato e continuaram andando.

Chegaram e viram Péxir em sua maloca, que era grande. Maravilhadas, elas exclamaram: "Nossa, agora encontramos gente de verdade". Perguntaram para ele: "Podemos ficar com você, companheiro?". "Tudo bem, podem sim", respondeu Péxir.

85 *Makabé*, ave ciconiiforme não especificada, da família das garças; socó (Bontkes 1978). Aqui, Mojerom se confunde e cita novamente Pariri (*Oiô*). A comparação com as demais versões mostra entretanto que trata-se inequivocadamente de Socó (*Makabé*). Mais tarde, talvez percebendo o engano, Mojerom reintroduz Socó num encontro que replica este mas não desenvolve e permanece inconcluído. Decidi não restituir aqui essas hesitações pois não alteram as relações, apenas tornam o relato muito confuso.

86 *Itxiahb*, veado vermelho, provavelmente *Mazama americana* (vide infra, nota 124, p. 150).

Todo dia de manhã Péxir saía de casa e ia para uma festa de *ihatir*. Ele ficava lá festejando o dia todo e, de tardezinha, voltava para casa para namorar suas mulheres. E sempre quando ele namorava, soltava arrotos com bafo de *machapekab*[87]. "Que cheiro estranho é esse?", perguntavam elas. "Não, é que eu fui na outra aldeia tomar chicha", respondia Péxir. No outro dia, de manhã, ele ia lá de novo. Ficava o dia todo tomando suco de *machapekab*, mas fingia que era chicha e sempre voltava no fim da tarde. Ele nunca levava suas mulheres para a festa, e elas começaram a ficar desconfiadas. "Será que ele fica tomando chicha o dia inteiro?", perguntavam-se, e decidiram segui-lo. Elas chegaram lá e viram-no sentado num galho de árvore frutífera cantando assim [imitando o canto][88]. As mulheres se aproximaram e falaram para si mesmas: "Ah, é assim que ele está fazendo. E agora, o que vamos fazer? Nós vamos nos mostrar". Foram até a árvore e falaram para ele, batendo na árvore: "Ah! é desse jeito que tu faz, fingindo que está tomando chicha, né, Péxir?". Quando falaram isso, Péxir voou e nunca mais voltou. A mãe dele também voou junto. Tinham virado pássaros. Assim é que é o começo da história do surgimento das pessoas. Depois disso, as mulheres pensaram: "O que nós vamos fazer? Vamos continuar andando".

Elas continuaram andando e encontraram o filho de Onça Dura[89] numa roça grande, com um monte de cabeças de queixadas jogadas ao seu lado. Elas falaram: "Nossa, agora encontramos gente! Vamos ficar com ele". "Tudo bem, podem ficar", disse o filho de Onça Dura. Elas, então, ficaram com ele, e ele trazia muita caça de verdade para elas. Toda manhã ele saía para caçar e matava queixadas. Então, ele disse para Onça Dura, a mãe dele: "Mãe, você não pode bulir com minhas mulheres". A mãe era perigosa, ninguém podia fazer brincadeiras com ela. Um dia que seu filho estava caçando, Onça

87 *Machapekab*, fruta não identificada e sem significação conhecida, cuja designação bizarra remete ao ouvinte a sua estranheza. A chicha sendo um fermentado de milho ou, eventualmente, de tubérculos, um fermentado de *machapekab* é obviamente uma chicha imprópria ao consumo humano, Péxir sendo um pássaro-gente.

88 Durante uma festa de *ihatir*, uma das atividades centrais dos bebedores, enquanto se embebedam, é a produção de cantos individuais na qual evocam sua grandeza, que é parte da relação agonística com o dono da chicha. O canto, como assinala Yvinec (2011:409), constitui uma modalidade da fala; ele é, na verdade, sua modalidade suprema. Mas aqui o valor do canto é invertido: ao cantar daquele jeito inarticulado e incompreensível, Péxir revela participar de uma socialidade incompatível, pois é um pássaro-gente. A descoberta dessa incompatibilidade é que leva à separação definitiva e à conseguinte animalização. Os Suruí assimilam frequentemente a não comunicação linguística como fator limite da humanidade. Os gritos animais, especialmente o canto dos pássaros, ao reduzir a função comunicante da fala a uma demonstração de não comunicação, invertem o valor do ato de fala e constituem o traço mais patente de uma socialidade não compartilhada, logo, da não humanidade do seu executante – algo que a fala incompreensível dos inimigos também manifesta de uma maneira menos radical.

89 *Mekopitchai*, literalmente Onça Dura, cuja carne é dura ou borrachuda, não é macia, ruim de comer.

Dura chamou Kabeud, que estava grávida: "Vamos comigo buscar lenha". Kabeud seguiu a sogra e as duas foram para o mato. De repente, enquanto estavam caminhando, a sogra pisou num espinho. Ela pediu então à nora que tirasse o espinho. Quando Kabeud tirou o espinho, não se contendo de dor, a sogra soltou um peido: "prut prut prut...", e Kabeud riu. Onça Dura ficou brava e falou: "Não, não ria de mim!". Continuaram caminhando e, daqui a pouco, a sogra peidou novamente, e Kabeud riu de novo. "Não ria de mim, estou avisando!", falou Onça Dura. Continuaram e, mais para frente, ela peidou de novo. Kabeud riu mais uma vez e Onça Dura a engoliu inteira, deixando só a criança de fora, que embrulhou numa folha e jogou no balaio junto com a lenha para comer mais tarde. Quando chegou em casa, a sogra colocou a criança no pilão e tentou pilá-la: "tarai tarai..."[90]. Samsam, que já tinha tido filho e estava de reclusão num outro canto da maloca, ouviu a sogra e perguntou: "Cadê minha irmã?". "Ela já vem, ela não está conseguido trazer o *merapag*[91] dela", disse a sogra, ainda tentando pilar a criança. De repente, ela deu uma socada ("tarai"), o filho de Kabeud pulou fora do pilão e caiu no colo de Samsam. "Nossa! É isso que tu fez com minha irmã!", exclamou Samsam, e deu uma pancada com toda a força na cabeça de Onça Dura que gritou: "Ai! Uma mutuca me picou!".

O filho de Kabeud ficou com Samsam e cresceu ali mesmo, sem sair de casa. Lá mesmo ele fez seu arco, sua flecha, e disse: "Agora eu vou me vingar pela morte da minha mãe", e saiu. Tentou flechar a avó, mas como ela era muito dura, a flecha não entrou. "O que eu posso fazer agora?", pensou ele. Ele chamou a avó para sentar ao pé de um tucumã velho que derrubou por cima dela, mas ela nem percebeu: "Ai! uma mutuca me picou!", disse ela. Então ele pensou em outra coisa. Pediu para a avó se sentar debaixo de um cacho de cocos de babaçu e cortou o cacho bem em cima dela. Mas Onça Dura só disse: "Ai! uma mutuca!". "Como é que eu vou fazer com ela?", pensou o filho de Kabeud. Amolou seu machado direitinho e deu uma machadada na cabeça dela, mas o machado pulou. Ele, então, foi falar com sua tia: "Mãe, como é que eu vou me vingar da assassina da minha mãe?". "Não sei, filho", respondeu Samsam. Mas ela lembrou que, certa vez, ela vira Onça Dura recuar com medo do fogo. "Filho, ela tem medo de fogo", contou para o sobrinho. "Ah é? Então é desse jeito que vou matá-la", falou o sobrinho. Saiu para caçar tatu e, quando voltou, tirou a parte da barriga que embrulhou de mal jeito e deu

90 Onomatopéia indicando que ela não está conseguindo pilar a criança, que é muito dura.
91 *Merapag*, palavra propositadamente sem significação.

para avó assar. Onça Dura pôs o embrulho no fogo e, quando tentou virá-lo, o embrulho abriu e ela se queimou: "Ai! estou queimando minha mão com minha própria carne!", gritou. O filho de Kabeud, então, pensou: "É com fogo que vou matá-lá". No outro dia, de manhã, ele chamou sua avó para encoivarar a roça. Quando ela estava colocando madeira na fogueira, ele veio por trás e a empurrou com toda a força para dentro do fogo. Onça Dura deu um grito: "Aaah! Arioluuuuu!" e queimou. O filho de Kabeud foi falar com a tia: "Agora sim, mãe, matei aquela que comeu minha mãe". "O filho dela não vai gostar, vamos embora", falou Samsam. Mas o filho dela ainda era neném, ele não andava. Então o filho de Kabeud subiu para o céu e foi tocar o trovão. Toda vez, ele descia e perguntava: "E agora, como é que ele está?". "Ah, ele já abriu os olhos", e ele voltava para o céu, tocava de novo. "E agora?" "Ah, ele tá começando a engatinhar", respondia Samsam. Então ele ia lá de novo, tocava o trovão e descia novamente: "E agora?". "Ah, ele já começou a andar", disse Samsam. "Então vamos embora", falou o filho de Kabeud. Os três subiram para o céu e cortaram o cipó que servia de escada, que caiu na terra. Por isso hoje tem cipó no mato. Poderíamos dizer que é dessa forma que nós surgimos. Quem sabe explicar isso direito são os antigos. Os jovens não sabem exatamente como surgimos, nem a gente.

Quando o filho de Onça Dura voltou da caça, ele não encontrou ninguém. Ele foi para a roça e viu sua mãe agachada, torradinha. Ele passou a mão nela e do seu corpo saíram enxames de mosquitos de vários tipos. É assim que aconteceu.

Tendo concluído o relato do surgimento das pessoas, Mojerom percebe neste momento que esqueceu o episódio de Cobra, Arara e Jabuti (E_{32}) que anunciara no início, narrando-o na sequência, porém sem deixar claro como se daria a ligação com o relato do surgimento que acabara de contar. Ğakamã o interrompe em diversas ocasiões para corrigi-lo e, toda vez Mojerom retoma a narração incorporando as correções de Ğakamã. Restituo aqui a versão corrigida:

Então eu acho que eu passei o que aconteceu com Cobra e Jabuti.

As mulheres foram para o mato fazer suas necessidades e viram frutas pamas. Elas foram falar com Jabuti e pediram para derrubar a árvore. Jabuti foi lá com elas. Quando estava tentando derrubar a árvore, Arara chegou e começou a comer pamas. Vendo isso, as mulheres pediram que ele cortasse um galho para elas e pediram para ficar com ele.

Jabuti, então, ficou furioso. Arara voltou para a aldeia com as mulheres e ficou lá tomando chicha e dançando com elas. Irado, Jabuti foi falar com Cobra. Será que Cobra era o dono da chicha?

Ğakamã – Não, quem era dono da chicha eram as pessoas mesmo. E os ruins estavam olhando de longe. Bem onde estavam os pilões estava Jabuti, olhando. E Cobra no cantinho dele, olhando também[92]. Então, Jabuti disse a Cobra: "Companheiro, mate aquela pessoa que está com as mulheres, estou mandando!". "Não, não posso", respondeu Cobra. "Mate-o, senão sou eu quem vai te matar", rugiu Jabuti. Então Cobra disse: "Tudo bem, vou matar!", e flechou Arara que avoou, gritando.

Mojerom – Então Cobra desapareceu e sua flecha virou cobra (*maikir nan*). Jabuti também desapareceu. Por isso, a verdadeira cobra (*maikir*) ninguém vê, ela não aparece facilmente[93]. Então, quando Cobra mata Arara é que surgimos.

Ğakamã – Não, não é o surgimento ainda. Ninguém sabe como surgimos. As pessoas já existiam antes dessa história.

Mojerom – Mas é assim que eu entendo o surgimento. É assim que meu pai contou a história para mim.

Luiz – Mas então porque vocês estão falando que essa história é o surgimento da gente, se não conta o surgimento?

Ğakamã – Não, não estamos falando que é o nosso surgimento. Nós não estamos contando como surgiram as pessoas, estamos apenas contando como eram as pessoas que eram ao mesmo tempo animais. Não sabemos exatamente como surgimos. Ele está contando como as pessoas que eram ao mesmo tempo animais viviam e faziam suas festas naquele tempo...

É assim, filho. Existiam pessoas que eram gente mesmo, e outras pessoas que eram gentes animais. Quem eram essas falsas gentes (*paiter kaled*) transformaram-se em animais. Essas pessoas que eram animais se transformaram em animais mesmo. E quem

92 Lembrando que Cobra, como chefe dos bebedores, deve manter uma postura solene e digna. Ele não participa da exuberância ostentada pelos demais bebedores que dançam, cantam e se embebedam, bebendo devagar, um pouco afastado e normalmente sentado.

93 Sobre esta oposição entre *maikir* e *maikir nan* ("falsa *maikir*"), bem como a identificação das espécies correspondentes, vide supra, p. 10, nota 4.

continuou contando essa história são as pessoas que viviam no meio das pessoas que eram animais. São outras pessoas que viraram animais.

O relato do surgimento não conta exatamente o surgimento. É um longo episódio (E_{31}) que narra o nascimento e a epopéia de duas irmãs até a morte de uma, devorada pela sogra, e o desaparecimento da outra no céu. Ele possui outras versões, publicadas ou não, coletadas por mim, Mindlin e Yvinec de vários narradores de clãs e facções diferentes, todas muito próximas, e que apresentam praticamente a mesma sequência[94]. A versão transcrita aqui não é a mais detalhada, mas ela é interessante pela estrutura da discussão na qual se insere. A discussão abre com um diálogo entre Mojerom e Ğakamã sobre a ordem dos eventos que compõem a sequência do relato do surgimento que Mojerom se prepara para narrar. Mojerom sugere começar com a história de Péxir e terminar com a história de Arara, Cobra e Jabuti, o que seria, para ele, a ordem correta. Amparado pela anuência do irmão, ele começa seu relato pela história de Péxir, quando Ğakamã o interrompe para lembrá-lo que este não é o início daquele episódio (E_{31}). Mojerom retoma, então, o mesmo episódio do início – a concepção de Samsam e Kabeud –, passa novamente pela história de Péxir e vai até o fim – o desaparecimento de Samsam, seu filho e seu sobrinho no céu –, mas percebe que esqueceu a história de Arara, Cobra e Jabuti. Ora, esses dois episódios, a saga das duas irmãs e a festa com Cobra, Arara e Jabuti, constituem normalmente relatos autônomos e distintos. Eles abordam o mesmo tema, mas parecem atravessá-lo de perspectivas diferentes: no primeiro (E_{31}), as duas mulheres encontram uma série de personagens que elas confrontam e que se transformam em animais, ao passo que, no segundo (E_{32}), deixamos as mulheres e são as gentes animais que se confrontam diretamente entre si, com o mesmo resultado, as mulheres passando para o segundo plano, no qual elas permanecem apenas como motivo da briga. Mojerom concebe esses eventos a princípio como partes de um mesmo relato, mas o fato é que ele não consegue concretizar a emenda e conta, finalmente, o segundo como apêndice do primeiro.

Uma versão da saga das irmãs contada por Macurao e coletada por Mindlin em 1990 fornece uma indicação do que poderia ter sido o relato de Mojerom se ele tivesse concluído a junção de E_{32} a E_{31}, como ele pretendia inicialmente. Essa versão é bem parecida com a

94 Foram publicadas uma versão de Agamenon sob o título "Les femmes ancestrales ou les deux sœurs" (Yvinec 2011:731) e uma versão compilada a partir das versões de diversos narradores, entre os quais essencialmente Macurao, intitulada "As primeiras mulheres" (Mindlin 2007:114).

que acabamos de contar, até o ponto em que Samsam e Kabeud abandonam Péxir metamorfoseado em pássaro. Elas, então, continuam andando e encontram Jabuti comendo pamas. Pedem que ele pegue frutas para elas. Jabuti diz que vai buscar seu machado. Nisso, chega Macaco-Aranha[95], que as leva para cima da árvore. Arara também está lá comendo. Quando Jabuti volta, ele se enfurece: "Quem está comendo minhas mulheres?". No instante em que diz isso, Macaco-Preto vira caça e Arara vira arara. As mulheres continuam andando e encontram o filho de Onça Dura[96]. O fim é praticamente idêntico à versão de Mojerom.

Na versão de Macurao, E_{32} é, portanto, incorporado à saga de Samsam e Kabeud, na qual ele figura como uma etapa de sua epopéia. Mas o episódio é aqui reduzido a sua mais simples expressão: o motivo central da festa, assim como o papel de Cobra, desaparecem completamente. Permanecem apenas a rivalidade entre Jabuti e Arara pelas mulheres, e sua subsequente metamorfose em animais[97]. Em todas as versões em que o episódio se desenvolve o suficiente para restituir o contexto da festa, ele configura um relato autônomo, independente de E_{31}; no relato da criação por Itabira (segunda versão, p. 88), ele se desenvolve com o motivo da festa numa sequência que também comporta uma versão de E_{31}, mas aqui, ao contrário, é E_{31} que é reduzido a sua expressão mínima: a saga é limitada ao nascimento das duas mulheres. Tudo ocorre como se ambas as histórias, que abordam um mesmo conjunto de eventos (a animalização de uma série de gentes provocada pela derrota da união com mulheres), se cruzassem em determinado ponto, quando essas mulheres encontram Arara e Jabuti no mato, mas seguissem cursos e protagonistas distintos, tendo necessariamente que escolher entre uma e outra dessas perspectivas. O relato pode se desenvolver ora acompanhando a atuação dos protagonistas da disputa que fornece o motivo de E_{32}, isto é, as gentes animais, desde o momento em que são

95 *Arime*, provavelmente *Ateles belzebuth* ou *Ateles mittermeieri* (Cardozo 2011:34), conhecido em português como macaco-aranha ou macaco preto. Sua carne é muito apreciada pelos Suruí.

96 Agradeço a Betty Mindlin pelo manuscrito desta versão.

97 A rivalidade de Jabuti e Arara procede de uma oposição quanto a suas respectivas qualidades em relação às mulheres: o primeiro é feio ou incapaz de satisfazer suas demandas, ao passo que o segundo é bonito ou apto a satisfazê-las. Na saga das duas irmãs, o motivo da relação alimentar se dobra do motivo da relação sexual. Em outras versões, os personagens que elas encontram não apenas lhes oferecem comida como tentam copular com elas. Samsam, entretanto, engana-os e não namora de verdade, Kabeud sim. Na sua forma mínima, E_{32} tematiza a rivalidade e o conflito resultando dessa dupla oposição entre Arara e Jabuti. Notamos que o encontro entre Jabuti e Arara se insere tanto melhor nesta sequência que ele replica, com outros protagonistas, a mesma oposição que existe entre Coruja e Pariri no início do relato (p. 100): ali, as mulheres encontram Pariri comendo frutas pamas e decidem ficar com ele, o que provoca um conflito com Coruja quando este chega e descobre que ele tomou suas mulheres. A coruja, como o jabuti, é tida pelos Suruí como particularmente feio e sexualmente repulsivo.

convocadas à festa até o término em briga por causa das mulheres, ora acompanhando a perspectiva das mulheres que, na sua peregrinação, encontram esses protagonistas no mato, são arrastadas para a festa e se vêem envolvidas na briga, antes de continuar suas andanças. Fora do ponto onde as histórias se cruzam, não é possível seguir essas duas linhas narrativas simultaneamente. Na saga, acompanhamos a odisseia das mulheres do seu nascimento a sua morte ou desaparecimento, de modo que, quando finalmente se encontram no mato com os protagonistas de E_{32}, o motivo da festa é omitido, pois ele concerne a circunstâncias externas aquela intriga, circunstâncias que são próprias, antes, aos protagonistas dessa briga e totalmente secundárias em relação à trajetória e atuação das mulheres, que são aqui as protagonistas principais. Mas quando o mesmo episódio da briga entre Arara, Cobra e Jabuti se desenvolve a partir da festa, são os protagonistas dessa disputa que seguimos do início ao fim, a festa fornecendo, então, o contexto de sua presença e de suas ações, enquanto as circunstâncias do seu encontro com as mulheres na origem da disputa são omitidas, pois agora são elas que aparecem totalmente secundárias. A versão de Mojerom está no meio do caminho entre essas duas opções. Prosseguindo com seu plano de articular a história de Arara, Cobra e Jabuti à saga de Samsam e Kabeud, ele introduz o episódio não pelo contexto da festa, mas pela andança das mulheres que, indo fazer suas necessidades, encontram frutas pamas no mato e pedem ajuda primeiro a Jabuti, depois a Arara; mas logo relega as mulheres para o segundo plano e segue para a festa, onde se concentra na atuação de Cobra, Arara e Jabuti, sendo, então, impossibilitado de voltar para a saga, pois a festa e a briga que a encerra são para eles um desfecho em si mesmo. Não por acaso, essa história de Arara, Cobra e Jabuti figura no programa que Mojerom expõe no início como o final do relato que ele pretendia contar. Mas esta solução implicaria em abandonar o final da saga das mulheres. Ao inverso, se prosseguir com a saga até o fim, ele não pode terminar com a festa como planeja e, por isso, teve finalmente de contá-la depois.

O problema, como nota Luiz no final, é que nenhuma dessas duas alternativas termina ou parece levar ao surgimento da humanidade, já que aqueles eventos curiosamente não tratam dos ascendentes dos atuais humanos, tampouco explicam o lugar que estes ocupariam. Na saga (E_{31}), a perspectiva humana é detida por um homem sem mulher que engendra duas meninas, mas estas saem pelo mundo e, após diversas alianças impossíveis e fracassadas, terminam sem deixar descendência terrena: uma é devorada pela sogra e a

outra sobe ao céu com os filhos de ambas, de modo que aquela sequência é um fim em si mesmo, a humanidade atual não pode descender daquelas mulheres. O lugar da perspectiva humana não é menos ambíguo nos eventos que fornecem a sequência da festa e da disputa em E_{32}, onde sua presença se restringe aparentemente a um olhar implícito sobre eventos que só dizem respeito às ações e ao destino dos outros. Ali, em algum lugar entre essa gente, também havia as pessoas de verdade, mas a história não diz quem são elas, de onde provêm, nem qual é a sua relação com os protagonistas desses acontecimentos. Tudo o que sabemos é que as pessoas verdadeiras já existiam, porque são elas que continuaram contando a história. Mas, então, o que isso teria a ver com o surgimento se não conta o "nosso" surgimento e só fala nos outros? E, sobretudo, por que o relato do surgimento se apresenta como uma dupla alternativa, se nenhuma delas narra efetivamente surgimento algum? Os esclarecimentos que nos fornece Ğakamã dão a entender que a humanidade surge implicitamente como a "humanização" por oposição à animalização dos protagonistas da disputa. Mas, então, por que duas histórias cruzadas? Por que o surgimento não se limita à sequência que constitui o episódio da festa E_{32}, na qual os verdadeiros humanos se definem por oposição aos protagonistas da disputa, e por que se demorar tanto na saga de duas mulheres que não são as ascendentes dos atuais humanos? E por que, toda as vezes, em ambos episódios, são justamente elas que estão na origem dessa ruptura com as gentes animais, enquanto que os principais interessados, os ascendentes dos atuais humanos, não detêm papel nenhum nessa ruptura?

Alguns elementos de resposta emergem considerando que a saga das duas irmãs é nitidamente uma versão sul-americana do mesmo mito a partir do qual Lévi-Strauss aborda a questão do dualismo ameríndio em sua *Histoire de Lynx* (Lévi-Strauss, 1991). Se nos guiarmos pela sua análise, percebemos que essa configuração bipartida, inerente ao relato suruí sobre o surgimento, composto de duas perspectivas aparentemente irredutíveis sobre um mesmo processo, não deve ser desvinculada da existência, na saga, de um duplo protagonista feminino dotado de características opostas. Em *Histoire de Lynx*, Lévi-Strauss toma como ponto de partida de sua análise um conjunto de versões presentes entre povos do Noroeste americano para mostrar como um mesmo mito que, sob sua forma mínima, conta a história de um personagem chamado Lince (ou Gato-Selvagem, segundo as versões), também se desenvolve para constituir um relato maior que abre progressivamente para um outro personagem, chamado Coiote, e cujos protagonistas iniciais são duas irmãs,

uma descuidada, outra prudente, que se tornarão respectivamente as esposas de um e de outro. Na versão curta, que provém dos Nez Percé, um velho sarnento chamado Gato-Selvagem engravida sem querer uma moça com quem divide moradia, e que usara sua bengala para se coçar. Esta dá luz a um menino. Os aldeões organizam uma prova para descobrir quem é o pai, que revela ser Gato-Selvagem. Coiote, indignado, convence os outros moradores a deixar a aldeia e a abandonar o casal e a criança. No início impera a fome, mas Gato-Selvagem, com dor da moça, logo se transforma num belo e jovem caçador trazendo fartura ao seu lar. Vendo a abundância na qual vive a família de Gato-Selvagem, os aldeões, que não estão conseguindo caçar devido a uma neblina repentina e estão famintos, decidem voltar e são recebidos com benevolência por Gato-Selvagem, que se torna chefe da aldeia[98]. Mas os Nez Percé também contam uma versão longa do mesmo mito, ao ponto de constituir duas histórias imbricadas, uma de Lince, outra de Coiote: uma moça (que aqui tem em sua própria cabana) sai uma noite para urinar e é engravidada por Lince que, após vê-la, urina no mesmo lugar. Nasce um menino e Coiote organiza duas provas para descobrir quem é o pai, vencidas por Lince. Cheio de rancor, Coiote induz a família da moça a atacar Lince, que é esfarelado. Após a saída dos aldeões, a moça ergue uma cabana para se abrigar com seu filho e consegue ressuscitar Lince com um pedaço de osso. Coiote volta e encontra Lince. Para se exonerar, ele acusa Urso e promete a Lince que o ajudará a se vingar. Em conversa com Urso, Coiote lhe dá conselhos pérfidos e consegue atrair seus cinco filhos para uma emboscada na qual são trespassados por uma única flecha de Lince. Percebendo que foi traído, Urso persegue Coiote que, para se disfarçar, transforma-se num velho nojento. Urso, que não reconhece Coiote, é induzido por ele a subir numa passarela instável, que cai no rio e ele se afoga. Coiote e seu companheiro Raposa assam o corpo num forno de terra e a mulher de Urso ficará doravante escondida[99]. Esbouça-se nesta versão um antagonismo muito mais claro entre Lince e Coiote do que na primeira, exclusivamente centrada na pessoa de Lince (Gato-Selvagem). O que começa aqui como a história de Lince termina como as aventuras de Coiote. E se Lince é incontestavelmente o herói da primeira, aqui Coiote parece assumir esta posição (Lince some no meio da intriga sem se tornar o jovem e belo caçador que vem a ser na primeira versão, ao passo que Coiote acumula os sucessos e vence pessoalmente Urso, tendo manipulado a todos). Não é a única diferença: a jovem da primeira versão é uma moça

98 Lévi-Strauss, 1991:20-1. Versão originalmente extraída de Boas, 1917:195-6.
99 Lévi-Strauss (ibid.:22-3). Versão originalmente extraída de Phinney (1934:465-88).

imprudente e promíscua que divide uma moradia com Lince e engravida por descuido, a da segunda é uma moça reservada e discreta que mora em sua própria cabana e só vem a ser fecundada por uma artimanha de Lince. Entre os Nez Percé, o mito, em seus dois estados, curto e longo, aparece nitidamente estruturado numa dupla oposição entre Lince e Coiote, e entre uma menina reservada e outra imprudente. Mas é numa versão mais extensa ainda, tomada emprestada aos Thompson, que os elementos dessa dupla oposição vêm a compor um quadro mais completo. Nesta versão, uma moça linda recusa todos os pretendentes, e, farta dessas investidas, decide ir embora para a casa de sua avó, Carneiro-das-montanhas, levando consigo sua irmã mais nova. Após dias de andança, as duas irmãs são atraídas para a casa de Coiote, que lhes serve como refeição seu sêmen ressecado, que ele afirma ser gordura. A mais velha, desconfiada, joga o sêmen no fogo, mas a mais nova come e fica grávida. Elas decidem continuar a viagem, mas, por três vezes seguidas são precedidas por Coiote, que as atrai da mesma maneira. Na quarta vez, a mais velha decide continuar sem a irmã, que está prestes a dar luz e que se torna mulher de Coiote. Ela volta a andar e encontra Lebre que, escondido debaixo de um touco, vê sua vulva e ri dela. Furiosa, a moça lhe dá um golpe na cara, abrindo a fenda que o focinho do animal conserva até hoje. Ela continua e chega à aldeia de sua avó, que organiza uma corrida cujo vencedor será seu esposo, mas, antes do fim, muda de ideia e tranca a neta em sua cabana. Lince fura o teto da cabana e fecunda a moça cuspindo em seu umbigo. Tendo nascido um menino, organiza-se uma prova e descobre-se que Lince é o pai. Coiote e os demais aldeões pisoteiam e desfiguram o rosto de Lince, que é abandonado com a moça e o filho. Esta consegue curá-lo, mas seu rosto permanece achatado. O filho de Lince se tornará mais tarde um grande caçador. Enquanto isso, a irmã mais nova, esposa de Coiote, dá luz a quatro filhos. O mais velho pretende se casar com a filha de um feiticeiro chamado Canibal, mas morre afogado tentando atravessar o rio, na outra margem do qual mora Canibal. O segundo e o terceiro filhos tentam a mesma aventura com o mesmo resultado. Finalmente, com a ajuda de Coiote, seu pai, o mais novo consegue atravessar o rio. Ele e Coiote escapam de uma série de armadilhas montadas por Canibal. Segue-se uma luta entre Coiote e Canibal, vencida por Coiote, que mata Canibal e sua filha. Vingados, Coiote e seu filho voltam para casa[100]. Embora as intrigas se confundam em dois momentos (quando ambas as irmãs são confrontadas às investidas de Coiote e quando este surge como o principal oponente de

100 Lévi-Strauss (1991:37-40). Versão originalmente extraída de Teit (1898:36-40; 1912:209-10); (Hill-Tout, 1899:534-40).

Lince na aldeia de Carneiro-das-montanhas), conforme nota Lévi-Strauss, é evidente que elas constituem histórias distintas, uma relativa a Lince e a outra a Coiote, a ponto de serem, às vezes, contadas pelos mesmos índios Thompson como histórias separadas, ditas respectivamente "de Lince" e "do filho de Coiote", aos quais associam as duas irmãs que se opõem entre si como as esposas de um e de outro (ibid.:40). O livro abre em seguida para outras versões, inclusive sul-americanas, entre as quais tupinambá, que se desdobram, a partir de variantes dessa mesma oposição, numa série de outras bipartições que Lévi-Strauss demonstra constituir com a primeira o elemento invariante de um modelo dualista ameríndio fundado no princípio de dicotomia entre polos desiguais, no qual a oposição inicial entre esses dois personagens constitui o motivo comum e que conduz a dois tipos de desdobramentos possíveis, conforme a heroína ou as heroínas sejam mulheres reservadas ou irmãs indiscretas. Em outras palavras, em suas diversas versões espalhadas pelo continente, o contraste entre duas irmãs desiguais e sua união com personagens opostos é o motivo inicial do que poderia ser descrito como o mito ameríndio *sobre* bipartição, cuja figura do dualismo em perpétuo desequilíbrio fornece o modelo para se pensar a organização do universo cosmológico e sociológico a partir de uma série de divisões que sucedem dessa primeira dicotomia matriz.

Nas versões sul-americanas, é a Onça (ou o filho de Onça) que substitui a figura de Lince. Mas, entre os Suruí, o esquema apresenta-se sob uma forma invertida. O relato do surgimento não concerne a uma oposição entre duas irmãs que se tornam, respectivamente, as esposas de Lince e Coiote, mas que falham em se tornar as esposas ou estabelecer alianças respectivamente com o filho de Onça e com o pessoal da festa – Arara, Cobra e Jabuti. A saga (E_{31}) e a sequência da festa que termina com a briga de Arara, Cobra e Jabuti (E_{32}) correspondem às alternativas representadas pelos desdobramentos – o insucesso – associados ao fracasso de uma ou de outra dessas duas irmãs, uma discreta e reservada, outra promíscua e descuidada. Entre os Suruí, a oposição entre elas advém do fato de que elas são meias-irmãs: Samsam, a mais velha, nasce do oco de um tronco de uma árvore reputada dura; Kabeud, de uma cabaça, um elemento mole. Em consequência, uma é rígida e impõe a própria vontade, a outra é maleável e constantemente coagida. Na saga, onde essa oposição é tematizada, ambas estão presentes, mas é Samsam, a mais velha, que determina constantemente o curso da ação, a outra segue. Prudente e reservada, Samsam é insatisfeita com os pretendentes e rejeita todos, arrastando consigo sua irmã mais nova. Como sugere

Lévi-Strauss (ibid.:25), é a narradora da versão longa nez percé, na qual a heroína também é uma moça recatada, fecundada por uma artimanha de Lince, que fornece a moral da história: aquela que se acha superior às outras e não se deixa facilmente obter em casamento terá, por fim, um marido pobre e feio. De fato, naquela versão Lince some no meio da intriga sem se tornar o jovem caçador da versão curta, e é Coiote que assume o papel do herói (supra, p. 110). Na versão curta, na qual Lince assume o papel de herói e se torna efetivamente um grande caçador, sua esposa é, ao contrário, uma moça imprudente, o que justifica a explicação da narradora nez percé. Aqui, dá-se a relação inversa, mas com o mesmo resultado: reservada e constantemente insatisfeita com os pretendentes que não oferecem a ela e a sua irmã comida de verdade, Samsam casa finalmente com o filho de Onça Dura, que é um autêntico caçador e as provê com carne de verdade, mas – em consequência de seu alto nível de exigência – este é, agora, caçador *demais*, revelando-se a aliança inviável. Tendo a sogra devorado sua irmã, ela é morta pelo próprio neto; Samsam, para escapar da ira do marido, abandona a terra e se refugia no céu com os dois filhos destes. A união díspar com o filho de Onça Dura, em vez de produzir uma aliança que conduz a outras uniões, resulta em sua figura inversa: um ciclo de predação do qual a heroína só escapa pela fuga definitiva com a progenitura. Como na versão nez percé, mas de forma mais radical, a reserva da heroína resulta numa união prejudicial, por falta ou por excesso, aqui ao ponto de ser impraticável. Quanto a Kabeud, ela não tem incidência nenhuma nesta trama. Imprudente, ela aceita a comida que lhes oferecem os pretendentes (em outras versões também namora diversos deles), mas, à diferença da versão thompson, na qual sua figura homóloga engravida e se torna esposa de Coiote, esses fatos permanecem aqui sem nenhuma consequência. Ela continua seguindo Samsam, casa finalmente com o marido dela e desaparece antes do fim, sendo vítima da sogra no lugar de Samsam, que se torna eventualmente a mãe de seu filho. A saga é inequivocamente o relato de Samsam; embora presente, as ações de Kabeud parecem não ter peso sobre o curso dos eventos. Mas a precedência é invertida em E_{32}, no qual as protagonistas responsáveis pelos acontecimentos em questão são, ao contrário, mulheres promíscuas e desprovidas de qualquer reserva. Em vez de recusarem os pretendentes, elas seguem todos: mal engajadas com Jabuti, logo decidem ficar com Arara (e Macaco-Aranha) e, na versão de Itabira, descobre-se que elas são também as mulheres de Cobra (com ciúme de Arara, Jabuti vai revelar a Cobra que Arara está namorando suas mulheres, provocando sua ira, supra, p. 79).

Juntando essas versões, podemos reconstituir a sequência seguinte, puramente teórica: as mulheres de Cobra vão fazer suas necessidades no mato (lugar habitual dos namoros); lá, encontram frutas pamas e pedem ajuda a Jabuti, mas, enquanto este se esforça para atendê-las, decidem ficar com Arara e voltam para a festa com ele; furioso ao ver as mulheres lhe serem roubadas, Jabuti revela a Cobra que Arara namora suas mulheres e Cobra flecha Arara. O fato de elas serem as mulheres de Cobra não deve ser pensado senão como uma relação puramente circunstancial: no contexto da festa, Cobra sendo o chefe do grupo de bebedores, é preferencialmente dele que elas são *potencialmente* as mulheres, assim como, no contexto restrito à busca por pamas, é preferencialmente de Jabuti, e depois de Arara. Na verdade, nenhuma dessas uniões se concretiza. Antes, da conjunção dessas potencialidades às quais elas correspondem resulta a briga da qual já sabemos, que não opõe as mulheres a seus pretendentes sucessivos como na saga, mas os pretendentes entre si, por causa das mulheres. Que Samsam e Kabeud sejam aqui referidas apenas de modo anônimo e coletivo como "as mulheres", sem ser discriminadas uma da outra, é consequência da mudança de ênfase já mencionada que acompanha a passagem de um episódio ao outro: os personagens principais que, na saga, são duas irmãs, são, em E32, as gentes animais, as mulheres passando para o segundo plano onde elas aparecem como um grupo indiscriminado do ponto de vista da intriga. Como na saga, elas aparecem juntas, isto é, na forma de um coletivo, mas é agora Kabeud, ou pelo menos o comportamento feminino associado a sua pessoa, que prevalece e provoca os acontecimentos dessa sequência. Potencialmente mulheres de todos, elas não são, na prática, mulheres de ninguém, as uniões não procedem. À dupla possibilidade que o mito põe em cena nas demais versões ameríndias, representada pelos desdobramentos associados a dois casamentos opostos, cuja progenitura – dois meninos – são o ponto de partida de princípios, de histórias ou de genealogias diferentes, substitui-se aqui um dupla impossibilidade representada pelo fracasso dessas uniões, situadas, uma, além da aliança e cuja progenitura – dois meninos – desaparece para o mundo celeste para dali não voltar, a outra, aquém, não produzindo progenitura nenhuma. Se os Suruí pretendem, então, que os atuais humanos surgem dali, é porque estes emergem não por união, mas por separação: por separação das demais gentes animais, em decorrência desse duplo fracasso, e não como o fruto de uma dessas uniões por oposição à outra. Em outras palavras, a bipartição matriz no âmbito sociológico não advém do produto de duas uniões opostas, mas por separação dos protagonistas de uma união fracassada em

suas duas (im-)possíveis modalidades. Como uma impossibilidade é obrigatoriamente a negação conjunta de todas as possibilidades, afirmar que os atuais humanos emergem da impossibilidade de aliança com as gentes animais consiste em mostrar que a aliança com eles é impossível nas duas modalidades de agência feminina que, nas demais versões do mito, encabeçam a bipartição do universo sociológico e são aqui representadas por duas meias-irmãs nascidas de um primeiro humano a partir de um oco num tronco e de uma cabaça[101]. O relato do surgimento cinde-se assim em duas histórias no ponto em que o destino dessas duas atitudes diverge, uma no sentido de exagerada cautela, a outra de excessiva promiscuidade.

A partir daí podemos tentar definir o lugar que ocupa a perspectiva humana, isto é, correspondente à dos ascendentes dos atuais humanos, nesses eventos. Questionados por Luiz a este respeito, vimos que Mojerom e Ǧakamã limitaram-se a afirmar que não sabem exatamente como surgimos – de onde –, senão como viviam os outros, as gentes animais, deixando este ponto no escuro. Mas é possível deduzi-lo das relações implícitas na relato. Embora naquele tempo todos fossem gentes, isto é, diferentes tipos de pessoas, e embora humanos e animais ainda não definissem condições distintas, os Suruí fazem, todavia uma distinção entre aqueles que são seus ascendentes enquanto ascendentes da atual humanidade, e os demais, cujos descendentes se tornarão animais, ao chamar os primeiros simplesmente de "pessoas" sem mais (*paiter*) ou de "pessoas só", e os segundos, de "pessoas" qualificadas por um nome (Jabuti, Arara etc.), ou, ainda, simplesmente de "animais", limitando-se a esclarecer na introdução que, naquele tempo, os animais eram igualmente pessoas. Trata-se, portanto, de designar os protagonistas desses eventos em função de uma humanidade ainda compartilhada, mas determinada por referência a si mesmo e já exibindo uma distinção puramente virtual entre humanos propriamente ditos e humanos jabuti cobra, etc. Na saga e na sequência festiva que termina com a briga entre Arara, Cobra e Jabuti, as pessoas propriamente ditas aparecem em duas circunstâncias, mas sua posição é ambígua. No caso da saga, a pessoa humana é explicitamente referenciada na figura de Ianpeab, o pai de Kabeud e Samsam, descrito no início como um homem sem

101 A partir de um tronco e de uma cabaça, isto é, a partir de entes demasiadamente diferentes num contexto de ausência de aliança capaz de consanguinizar o outro para transformá-lo num afim. É o que parecem indicar as palavras de Ianpeab a suas filhas no início: "Vocês não podem gostar de homens porque vocês não nasceram de uma mulher, nasceram de uma coisa qualquer", predizendo ali o insucesso que o relato tematiza. Pois o resultado dessas uniões com seres alheios é o nascimento de duas mulheres dotadas em demasiado das características exógenas de suas gestantes, uma por demais dura e exigente, a outra por demais maleável e fácil.

mulheres ou do qual as mulheres não gostam. Quando, todavia, Mojerom inicia o relato daquele episódio, ele é interrompido por Ğakamã, que o recorda que, antes da história de Péxir (pela qual Mojerom começara seu relato) vem a festa na qual participaram todos os animais, e quem organizou esta festa, ressalta, foi Deus (supra, p. 99). Ora, em todas as versões conhecidas daquele episódio e na versão que Mojerom conta sob a orientação do próprio Ğakamã, não é Deus, mas sim o pai de Kabeud e Samsam que é o dono daquela festa; logo, trata-se de uma pessoa. Nem Ğakamã nem Mojerom parecem notar a contradição. A mesma ambivalência ocorre em circunstâncias similares, mas desta vez no episódio da briga entre Arara, Cobra e Jabuti, que encena uma outra festa. Nas versões contadas por Itabira e também nas versões de outras fontes, o episódio abre invariavelmente com o convite que Deus faz a todos os animais para virem tomar chicha, sendo ele o dono da festa (supra, p. 78, 88). A versão de Mojerom não chega a encampar o contexto de instalação da festa, pois o episódio começa no mato, com as mulheres encontrando frutas pamas, e a narrativa só chega na festa quando esta já está acontecendo, eludindo a parte do convite e omitindo, assim, de mencionar quem seria o dono daquela festa. Ademais, é significativo que as pessoas propriamente ditas também não apareçam, à diferença da saga na qual um humano é, de fato, descrito como o dono da festa. Se Ğakamã e Mojerom dizem não saber como surgimos, não é, portanto, porque não conseguem situar as pessoas propriamente ditas: no caso da saga, é porque a história termina no céu sem deixar outros descendentes; no caso de E_{32}, é porque a narrativa termina sem deixar nenhum descendente. Pois quando Mojerom questiona Ğakamã para saber quem era o dono da chicha, este responde sem equívoco: "são as pessoas mesmas" (supra, p. 105). Assim, nas duas festas que abrem respectivamente E_{31} e E_{32}, conforme as versões, Deus e seres humanos substituem-se mutuamente na posição de dono da chicha, tratando-se de propostas aparentemente equivalentes. Em outras palavras, se as pessoas propriamente ditas não aparecem como tal no episódio do Mapimaí, é pelo motivo de que é Deus quem assume, ali, a perspectiva humana, da mesma maneira que, em sentido inverso, o pai de Samsam e Kabeud pode ser eventualmente concebido como Deus por Ğakamã. Trata-se de qualificações indiferentes, na medida em que Deus, ao qual os Suruí se referem como "Nosso-Pai" (*Palop*), está para os atuais humanos na mesma posição de ascendência que as pessoas em questão. Sendo a própria humanidade definida pela relação de filiação com

Nosso-Pai, filiação esta definida como a relação pela qual um sujeito dá continuidade à agência de outro, Deus e as pessoas não designam duas posições, mas uma só.

Isto pode ser exposto de outro modo. Identifico duas razões pelas quais o pessoal da linha 14 criticava a maneira como Itabira e os Ğameb da linha 11 contavam o que eles vinham chamando de "relato da criação". A primeira diz respeito ao fato de que esses apresentavam os eventos de E_{32} como a própria criação, quando, na verdade, disse-me alguém na linha 14, "eles esquecem que acontecem coisas antes". O "antes", nesse caso, traduz menos um problema de anterioridade que a falta de um elemento, a história de Samsam e Kabeud[102]. Para os Ğamir da linha 14, é na epopeia de Ianpeab e de suas duas filhas que se situa o início da história dos humanos, e é necessariamente da dupla perspectiva que daí emerge – da qual o episódio que termina com a festa (E_{32}), como vimos, constitui apenas um dos lado, o associado a Kabeud, a mulher imprudente e extrovertida – que resulta a bipartição sociológica que marca o início de uma sociedade distinta dos animais. Não era possível, para eles, fazer dos eventos da festa E_{32} – que os outros designavam de "Mapimaí" por identificá-los à circunstância de uma festa *mapimaí* – a própria criação[103]. Por isso, quando nos reunimos na praça da aldeia no dia seguinte ao da minha chegada, importava sobretudo a Ğakamã e Mojerom restituir a saga enquanto contexto para os acontecimentos de E_{32}, exatamente como fizeram. A outra razão diz respeito a um desacordo quanto à qualificação do processo como "criação", palavra que os Ğamir da linha 14 diziam não usar de modo algum para designar o conjunto desses eventos, afirmando que o correto era falar em "surgimento" (*pámine*). Implicitamente, chamavam, assim, a atenção para o fato de que não existe criação propriamente dita; as coisas não são criadas, elas emergem em dado momento, quando passam a agir por si mesmo. O surgimento ou início de algo designa o momento em que este algo passa a ter movimento próprio, quando sua agência, que estava, até então, contida na agência do ser anterior que o engendrou, passa a se manifestar por ela mesma. Antes de surgir, portanto, sujeitos já

102 É preciso esclarecer que, comigo, nem Itabira nem Agamenon deixaram de fazer referência à história de Samsam e Kabeud, embora o episódio esteja, de fato, reduzido ao mínimo nas versões de Itabira. O que denunciavam, porém, os Ğamir da linha 14 era um esforço de divulgação pela associação Metareilá que vinha promovendo essa leitura em várias manifestações, como já mencionamos (p. 97).

103 Como já mencionamos, a festa que constitui o motivo de E_{32} era tida pelos Ğamir da linha 14 como uma festa qualquer e não especificamente uma festa *mapimaí*, não sendo o episódio, portanto, referido pelo nome de Mapimaí, como faziam os outros. Isto se explica possivelmente pelo fato de que o elemento narrativo que caracteriza aquela festa como *mapimaí*, nas versões dos outros, é a chegada dos convidados à festa em uma longa procissão (vide supra, nota 2, p. 8), uma parte justamente ausente nas versões do pessoal da linha 14 que começam com as mulheres no mato e chegam à festa sem essa introdução.

existem na forma de uma atuação e de uma perspectiva inclusas nas de seus ascendentes, com as quais elas ainda se confundem[104]. É neste sentido que Itabira ou Ğakamã podem afirmar que já estavam lá. Quando as pessoas dizem, como ocorre frequentemente, que os Suruí já existiam naquele tempo[105], referem-se ao fato de que Ğamir, Ğameb e Makor estavam presentes na forma de uma agência e de uma experiência inclusas desde a origem e, em última instância, na própria pessoa de Deus, Nosso-Pai de todos. Mas, ao mesmo tempo, eles poderão dizer que *surgem* depois, no sentido de que ainda não se manifestavam de forma diferenciada uns em relação aos outros. O que caracteriza, assim, um sujeito, qualquer sujeito, não é apenas uma oposição em relação aos outros, mas, também, uma continuidade de perspectiva. Para o pessoal da linha 14, os acontecimentos de E_{31} constituem o nosso surgimento porque é ali que começa a história das pessoas, isto é, é nesse momento que os humanos se manifestam por uma atuação distinta daquela dos futuros não-humanos que são as gentes animais. Mas, nesse caso, transparece, ainda, uma distinção sutil entre os dois irmãos, Mojerom procurando insistir no aspecto do surgimento, isto é, no fato de que esses eventos marcam o começo de uma cisão definindo os humanos por oposição aos animais ("Quando Cobra flecha Arara é que surgem as pessoas"...), e Ğakamã procurando, ao contrário, insistir na anterioridade da perspectiva humana ("Não, antes disso, as pessoas já existiam", supra, p. 105) que ele assimila a Deus, Nosso-Pai. Vimos que, nos dois episódios, Ğakamã, para se referir ao dono da chicha respectivamente em E_{31} e E_{32}, inverte sistematicamente a designação empregada pelos outros narradores, mencionando Deus no lugar das pessoas, e inversamente. Na saga, é uma pessoa à qual Gakamã se refere como Deus (p. 99), e na festa à qual participam Arara e Jabuti, é Deus que ele descreve como "as pessoas mesmo" (p. 105). Ora não é só ele que inverte as designações em relação aos outros; nas versões de cada narrador, essas designações já são invertidas entre si nos dois episódios:

104 Este princípio é exposto com muita clareza em E_{29}, no qual as diversas gentes nascem da separação dos ossos de um ser desmembrado e, portanto, já preexistem na unidade daquele ser, embora sua atuação não possa ainda ser distinta da atuação deste último. Volto a este ponto ao comentar a versão de Agamenon desse mesmo episódio na segunda parte, p. 151.

105 Referindo-se, na verdade, aos Ğamir, Ğameb e Makor, os Suruí não constituindo em si mesmo um tipo de pessoa.

	E_{31}	E_{32}
Ğakamã :	*Deus*	*"as pessoas mesmo"*
Outros narradores :	*uma pessoa*	*Deus*

A alternância das designações parece ser o princípio que orienta a qualificação dessa posição neste conjunto de episódios. Por isso, ao inverter uma delas, Ğakamã inverte também a outra. Seguindo essa linha, a substituição ocorre ainda num terceiro episódio. Em um relato publicado por Mindlin (2007:108) sob o título "Palop e o povo das Garças", e do qual existem diversas outras versões, um povo dito das Garças (*Wakaranhod*) sai em expedição e encontra Deus, que lhe oferece uma bebida imunda na qual lavou seu pênis e que metade do grupo se recusa a tomar; eles prosseguem o caminho e adoecem; quem bebeu sobrevive, os outros apodrecem e morrem. Na versão de Ğakamã, porém, é uma pessoa que oferece a bebida, e não Deus como aparece em outras versões, embora ele mesmo tenha dito inicialmente que era Deus quem o grupo estava indo visitar. Este episódio é diferente dos anteriores, ele não pertence ao que chamamos de relatos de origem, que remetem ao tempo em que os animais eram gentes. A denominação de "povo das Garças" (*Wakaranhod-ei*, garça-PL) e outros detalhes indicam que não se trate de uma gente animal (quando tal é o caso, o nome da espécie aparece no singular como um nome próprio, Garça, e não no plural), mas um grupo humano oriundo da divisão ulterior da humanidade em E_{29} e nomeado por uma espécie zoológica ou botânica, como muitos outros, inclusive Ğamir, Ğameb, Makor e Kaban. A relação não concerne, portanto, à distinção entre humanos e animais, mas a uma confusão entre humanos e Deus, seu pai. O episódio explora o tema do não reconhecimento do pai, Deus, pelos visitantes, que tomam-no por uma pessoa qualquer. Se nas demais versões os narradores são mais explícitos e designam de partida o anfitrião como Deus, nomeando-o pela relação de paternidade (Nosso-Pai), Ğakamã não menciona essa relação, referindo-se ao protagonista apenas como uma pessoa que aparece aos viajantes – pois o demiurgo, nos relatos do tempo em que vivia na terra, é ele mesmo uma pessoa, como seus filhos. A noção de pessoa ou humano, dita literalmente "nós mesmos" (*paiter*), inclui e começa com "Nosso-Pai". Ao lado dos relatos de origem que tratam especificamente do tempo em que animais eram gentes, há uma série de outros que narram as aventuras de Nosso-Pai e seu duplo, as quais são conhecidas

porque é Deus (ou seu duplo) que representa ali a perspectiva humana. Nos episódios do surgimento, essa perspectiva vem a cindir-se por efeito da exclusão dos animais e passa, então, a ser designada pela oposição entre um "nós mesmos" (*paiter*) e os primeiros, mas, no que concerne ao "nós mesmos", ainda se trata da mesma perspectiva, que pode, portanto, ser definida alternativamente como a de Deus, ou como a "nossa mesma", humana, por oposição à deles, donde a alternância dessas designações de acordo com o princípio escolhido para defini-la. É a cada uma dessas duas dimensões que caracterizam a emergência da humanidade, a continuidade com Deus e a oposição com outros, que também se referem, respectivamente, as leituras de Mojerom e Ğakamã. Pois a oposição aos animais não tem qualquer sentido em si mesma: só é uma oposição em relação a um terceiro termo do qual um lado se define como a própria continuação, o outro não. A perspectiva humana emerge da identificação dos humanos com Deus por oposição aos animais, ou da oposição a estes em função da identificação a Deus. Na medida em que um sujeito preexiste e pode ser pressuposto em seus ascendentes e, em última instância, em Deus, em sentido inverso este também os pressupõem, de modo que qualificar Deus como humano por antecipação ou chamá-lo de Deus para significar os humanos que ele já inclui constituem dois modos de se referir ao mesmo, e é com base nessa equivalência que a alternância das designações, em E_{31} e E_{32}, evoca essa necessária dupla dimensão que caracteriza o surgimento das pessoas, os ascendentes dos atuais humanos, ora enquanto oposição a outros (*paiter*, literalmente "nós-mesmos", as pessoas), ora enquanto continuação da origem (Deus, "Nosso-Pai").

Se Deus e as pessoas designam uma mesma posição, o lugar devoluto aos ascendentes dos atuais humanos nesses dois episódios aparece, finalmente, mais definido. Eles não estão em algum lugar misturados entre as gentes animais e reduzidos a um olhar implícito sobre a ação dos outros. Ao contrário, estão bem separados e detêm papéis bem definidos, pois humanos e animais opõem-se uns aos outros, nos dois episódios, como o dono da chicha ao grupo dos bebedores. De fato, nas relações entre parceiros do ciclo festivo, que culmina e se encerra com o *mapimaí*, mantém-se entre eles uma estrita separação espacial (aldeia-roça / floresta) e produtiva (chicha / carne), em virtude da qual a pessoa que assume a responsabilidade pela produção da chicha com o auxílio de parentes consanguíneos e de suas esposas a oferece a um grupo de bebedores que, reunido sob a égide de um líder, tem de dar conta do seu consumo e retribuir com carne, artefatos e serviços. Enquanto o grupo

de produtores de chicha permanece na aldeia ou em suas roças onde se dedica à produção de grandes volumes da bebida, os bebedores residem num acampamento na floresta, de onde partem em expedições periódicas até a casa do dono da chicha, em modalidades que variam da convocação ao ataque, dependendo de quem toma a iniciativa pela visita e da etapa do ciclo. Por se tratar de uma oposição com caráter agonístico, o critério que define a possibilidade de uma relação festiva é puramente negativo: os parceiros não podem ser consanguíneos e são, portanto, "outros" uns em relação aos outros (Yvinec 2011:255)[106]. Mas esta condição não constitui em si uma razão suficiente para iniciar uma relação festiva. O leque de situações no qual essa relação é oportuna e desejável é, na prática, bem mais estreito. Como o nota Yvinec, não faz qualquer sentido que os parceiros sejam afins reais, pois, sendo as prestações festivas e matrimoniais essencialmente as mesmas, cumulá-las seria – dependendo do seu sentido – ora confundi-las e perder todo o benefício associado às primeiras, ora invertê-las e diminuir as segundas (ibid.:307). No extremo oposto, não é desejável, tampouco, deixar-se embriagar por estrangeiros com quem essa relação agonística teria chance de se resvalar em guerra, firmando-se relações de trocas numa atmosfera de forte desconfiança (existem diversos casos de extermínios ou tentativas de extermínio entre grupos alheios que têm uma festa como expediente), tendo ainda pouco rendimento. As relações festivas prototípicas ocorrem, por isso, entre aliados próximos, idealmente entre produtor e bebedores que são, quanto ao chefe dos últimos, afins virtuais, ou seja, cognatos em posições de possíveis genro/sogro ou, segundo a fórmula de Yvinec, entre pessoas que podem considerar as esposas de uns como sendo "estatisticamente" as "irmãs" dos outros. A dialética que se estabelece entre produtores e bebedores, então, é a seguinte: “En faisant ostensiblement préparer de la bière à ses femmes, un homme signifie à ses donneurs d‘épouses que, puisque ceux-ci se prévalent [de la dette qu’il a envers eux], il est prêt à leur laisser consommer les produits de leur don, pourvu que cette consommation soit publique : on verra bien s‘ils sont capables de consommer ce dont ils prétendent avoir été spoliés” – ora eles não conseguem, de modo que "Les producteurs affirment la vanité des réclamations des buveurs, puisque ces derniers n'auraient pas l'usage de l'objet qu'ils réclament". Por sua vez, os bebedores, que reiteradamente provocam o dono da chicha quanto a suas capacidades hortícolas e produtivas, sendo finalmente incapazes de consumir

106 Pelo motivo de que as relações agonísticas implicadas pela atividade festiva não são compatíveis com as relações de respeito e solidariedade que se espera entre consanguíneos; e pelo não senso das trocas no interior deste grupo (Yvinec 2011:256).

sua produção, reconhecem a legitimidade de suas reivindicações e se limitam a pretender poder compensar sua dívida, o que fazem ofertando produções masculinas, em primeiro lugar, a carne (ibid.:256-8). A relação festiva constitui, então, um meio pelo qual uma pessoa alocada na posição de dono da chicha testa um possível genro/cunhado em posição de chefe dos bebedores quanto a suas capacidades de honrar futuros compromissos e se mostrar à altura de sua pretensão[107]. É, portanto, no domínio da aliança, mais exatamente da possibilidade de aliança ou aliança potencial que a relação festiva é significativa – aliança potencial que os afins virtuais representam idealmente no contexto de uma aliança preexistente, o que é o caso na dialética formulada acima, onde o dono da chicha já está, tipicamente, casado com as irmãs de seu genro potencial em posição de bebedor. Isto esclarece as relações entre as gentes animais e os ascendentes dos atuais humanos nos dois episódios em questão. Ao se opor uns aos outros como dono da chicha e bebedores, eles não estão somente separados, mas respectivamente em posição de potenciais afins. Por isso as mulheres, que são filhas do dono da chicha da primeira festa e, portanto, filhas ou irmãs do dono da chicha da segunda, são consequentemente, as esposas potenciais das gentes animais em posição de bebedores, situação que fornece a trama dos dois episódios onde elas assumem este papel. Se o relato do surgimento passa tanto tempo contando as aventuras de duas mulheres que não são as ascendentes dos atuais humanos, obviamente não é porque elas representam a perspectiva humana que está, de fato, com os donos da chicha, seus agnatos (pois os filhos delas não pertenceriam ao seu grupo, e sim ao de seus maridos), mas é porque suas filhas, se nascessem, seriam as futuras esposas deles, sendo desta aliança que os humanos propriamente ditos iriam descender se ela se concretizasse, aliança da qual ambas as narrativas contam justamente o fracasso. Em outras palavras, é do insucesso da união das filhas ou irmãs dos donos da chicha com as gentes do grupo dos bebedores que advém a impossibilidade de aliança da qual nos falam esses dois episódios.

107 Independentemente de qual das duas partes tome a iniciativa dessa relação. Em circunstâncias ordinárias, quando um ciclo se inscreve na alternância recíproca dos papéis de produtor e bebedores entre duas linhas afins, a iniciativa da relação festiva cabe ao dono da chicha que, ao começar a produzir chicha, escolhe em princípio seu futuro genro como seu alvo, intimando-o a organizar seu grupo na qualidade de chefe dos bebedores. Conta Itabira que quando seu tio materno começou a fazer chicha, este veio lhe anunciar que estava preparando chicha para ele, "porque meu pai o havia designado para ser meu sogro, então, nessa hora, ele não podia escolher outra pessoa". Mas é possível igualmente que, desejando tentar sua chance, uma pessoa que não seria normalmente designada para ser chefe dos bebedores assuma a iniciativa desta relação ao desafiar em primeiro lugar uma pessoa para ser dono da chicha, a qual, então, se vê obrigada a responder e a testar as pretensões do primeiro a assumir este papel. Neste caso, embora a relação festiva constitua um desafio lançado pelo dono da chicha ao chefe dos bebedores, é este quem inicialmente se meteu nesta situação ao provocar aquele que o desafia. Sobre as modalidades de acionamento do ciclo festivo, ver Yvinec (2011:291-323)

Na relação festiva que ocorria comumente entre os Suruí, a preexistência de aliança entre os grupos faz com que os possíveis afins que se enfrentam, o dono da chicha e o chefe do grupo de bebedores, sejam inevitavelmente afins virtuais, isto é, pessoas predispostas a ocupar essas posições. Mas não no caso em que os parceiros são afins apenas em potencial. Em E_{32} é Cobra, enquanto chefe dos bebedores, que assume o papel de genro potencial naquelas circunstâncias e do qual as mulheres aparecem, assim, como sendo potencialmente as esposas. Mas na ausência de uma aliança anterior, a despeito de seu papel circunstancial de chefe, Cobra não tem mais legitimidade que outros para essa pretensão; todos são igualmente potenciais afins e disputam essa condição, donde a rivalidade que perpassa suas funções estabelecidas na festa e termina por subvertê-la totalmente. Acabam se matando uns aos outros, pelo que, ironicamente, fazem jus ao seu papel de provedor de carne. Mas ao confundir o sujeito e o objeto dessa predação, tornam-se vítimas da própria ação e, em vez de se qualificar como futuros afins, mostram-se inaptos a assumir esta relação. A mesma confusão reina na saga, em E_{31}, onde a festa se dá no mesmo ambiente de indefinição quanto ao exato parceiro dessa relação, o chefe dos bebedores não sendo aqui sequer mencionado, de modo que todos os bebedores aparecem como possíveis pretendentes. Na festa, as mulheres gostam a princípio de Péxir, mas é Coruja que logo se intromete e, sendo no fundo todos potenciais afins sem distinção, a aliança – ou seu fracasso – é finalmente definida ao acaso dos encontros, fixando-se no filho de Onça Dura, com o resultado que conhecemos. Talvez mais importante: se os humanos permanecem fora dessa disputa que concerne apenas às gentes animais, e se isentam da culpa pelo ocorrido tanto quanto de suas consequências (pois permanecem gente), é pelo motivo evidente de que eles não poderiam disputar suas próprias irmãs. É necessariamente com outras gentes que as mulheres precisam casar para que seus agnatos possam obter esposas e ter descendência; ora, os outros aqui se desqualificam de maneira espetacular e perdem sua humanidade, de modo que, ao término dessa etapa, surge um problema: a humanidade encontra-se reduzida a um grupo de consanguíneos privados da possibilidade de estabelecer alianças e se reproduzir.

Podemos especular que a humanidade terminaria aí se ela não tivesse sido devorada pelas onças, processo pelo qual se recria diversidade da unidade ao dividi-la sem seus componentes, o que constitui uma maneira de resolver o problema. É provavelmente esta reflexão que motivou tanto Itabira quanto Agamenon quando emitiram, cada qual

separadamente, a mesma sugestão de que talvez tivesse sido Deus que mandara as onças para que comessem os humanos e os dividissem em muitos pedaços, dando início, novamente, a uma pluralidade de gentes[108]. Já mencionamos que o processo de segmentação pelos ossos pode ser visto como um processo análogo ao da reprodução genealógica na ausência de aliança (supra p. 84), tendo em vista, justamente, seu fracasso. O episódio da divisão dos ossos pelas onças é também, de alguma maneira, o pendente simétrico do que ocorre com a geração das duas mulheres no início da saga. Pois ali, uma união híper-exogâmica com entes demasiadamente estranhos qualificados como "uma coisa qualquer" ("vocês não nasceram de uma mulher, mas de uma coisa qualquer", diz Ianpeab a suas filhas, supra p. 99) engendra uma primeira geração de mulheres que herdam em demasiado as características exógenas de suas gestantes – uma dura demais, a outra mole demais –, o que leva ao fracasso de suas alianças; a este fracasso sucede, então, uma segunda tentativa: uma geração sem aliança, exclusivamente masculina, engendrada pelo princípio exatamente inverso, pela divisão de si mesmo, produzindo desta vez uma diversidade endógena que, só então, abre para a aliança que resulta na descendência dos grupos atuais (de alguma maneira, o casamento avuncular que surge com o processo genealógico no fim de E_{29} aplica esta mesma solução no domínio da aliança, pela consanguinização dos afins). Os Suruí não costumam aproximar os dois conjuntos de episódios, que tratam de aspectos diferentes: E_{31} e E_{32} tratam do surgimento da humanidade por oposição aos animais; E_{29} trata de sua divisão em grupos e do início das relações entre eles. Não costumam, tampouco, estabelecer uma sucessão cronológica entre eles. Não existe nenhum episódio que faça a relação entre esses fatos, de modo que, como disseram Mojerom e Ğakamã, não é possível afirmar que aqueles que permanecem gente ao término de E_{32} são os mesmos que são comidos pelas onças em E_{29} como pretende Itabira em uma de suas versões (p. 79). Essa ausência de um elo explícito e o fato de que os humanos se reduzam, ao fim de E_{32}, a um grupo de consanguíneos desprovidos da possibilidade de tecer alianças é o que motiva Mojerom e Ğakamã a afirmar que não sabem exatamente como ressurgem os atuais humanos, isto é, de onde provêm aqueles que renascem em E_{29}. Não obstante, fato é que não só as pessoas que deixamos ao final de E_{32} e aquelas que são devoradas no início de E_{29} definem uma mesma perspectiva humana, mas o processo de divisão narrado em E_{29} constitui ele mesmo a solução ao problema da aliança

108 Para a versão de Agamenon, ver na segunda parte, p. 150.

posto no final de E_{32}, de modo que, se não é possível afirmar que as pessoas que escapam da animalização no Mapimaí são aquelas que são devoradas pelas onças, faz sentido pensá-lo, e a interpretação de Itabira, neste sentido, não deixa de ser igualmente legítima. Podemos, então, a partir do conjunto de elementos que o relato de Mojerom e Ğakamã permitiu evidenciar até o momento, observar como essas diferentes versões de Itabira procedem gerando sequências diferentes que conservam essas relações e, justamente, exploram-nas elaborando sobre elas; e em particular, como as permutações que ele imprime e resultam em sequências genealógicas de fatos e pessoas muito diferentes entre as versões respeitam, contudo, o eixo central dessa separação entre pessoas e animais que estrutura a organização narrativa desses episódios.

Voltando às três versões de Itabira

Além das duas versões já mencionadas, Itabira ofereceu ainda uma terceira que, pela organização interna dos episódios, situa-se a meio caminho entre as duas primeiras: ela conserva uma estrutura inspirada na Gênesis, como a segunda, mas volta à sequência $E_{32\text{-}29}$ que esta última invertera.

Esta versão nunca foi narrada. Ela emergiu das explicações dadas por Itabira cerca de duas semanas após seu relato da segunda versão, em uma noite na qual o fio da nossa conversa me levou a questioná-lo sobre alguns aspectos da "criação" dos quais eu ainda tinha dúvidas. Emergiu, então, de suas respostas um quadro diferente daqueles apresentados anteriormente. Suponho que, quando o assunto ressurgiu espontaneamente naquela discussão, Itabira já não tinha tão clara a estrutura precisa do relato que ele me contara duas semanas antes e que ele havia preparado com cuidado. Permanecia o projeto de uma narrativa coerente com o relato bíblico, mas não os pormenores da inversão que ele produzira naquela ocasião, o que o levou a retomar, naquela noite, uma estrutura mais convencional, se assim podemos dizer. Esta versão oferece, portanto, uma combinação das duas primeiras, mas que não menos que as outras encontra suas próprias soluções. Para seguir adiante com a discussão, resumo no quadro abaixo essas três versões. Antes de entrar em detalhes, vemos de imediato que as duas versões que Itabira dirigiu a mim, e que me narrou com a intenção de que eu escrevesse um livro, possuem uma introdução ($E_{33\text{-}31}$) que

acompanha, grosso modo, os eventos dos dois primeiros capítulos da Gênesis (supra p. 90) e que a primeira versão não possui. De resto, as três versões são constituídas dos mesmos episódios, mas permutados. Da primeira à segunda, a sequência $E_{32\text{-}29}$ é invertida, depois desinvertida da segunda para a terceira, postulando duas soluções diferentes no encadeamento da introdução, ora com E_{29}, ora com E_{32}, bem como nas emendas entre E_{32} e E_{29} :

versão 1

E32
- *(1)* No início, todos são gentes e Deus proíbe que se entrematem porque são um mesmo povo;
- *(5)* mas Arara quer matar Cobra que é o chefe, por ciúme;
- *(6)* sabendo disso, Cobra flecha Arara;
- *(7)* todos viram animais, só uma parte fica gente;

E29
- *(1)* as onças acabam comendo todas as pessoas e penduram seus ossos em sua casa;
- *(2)* Deus manda resgatar os ossos de seus filhos na casa delas;
- *(4)* de cada osso nasce um povo;

E103
- *(1)* Deus envia cada povo numa direção e lhe dá suas leis;
- *(2)* ele desaparece no céu.

versão 2

E33
- *(1)* Deus cria a terra, o céu e a floresta;
- *(2)* ele cria uma pessoa para cuidar de sua criação;

E31
- *(1)* como este humano está só, Deus o orienta a usar como mulheres o tronco de uma árvore e uma cabaça;
- *(2)* destes nascem duas meninas, uma do tronco e outra da cabaça;

E29
- *(1)* as onças comem essas primeiras pessoas e guardam seus ossos em sua casa;
- *(2)* Deus manda o veado resgatar os ossos de seus filhos na casa das onças;
- *(3)* o veado vai e consegue trazer muitos ossos de branco, mas poucos de índio, que ele entrega a Deus;
- *(4)* Deus escreve seus nomes, joga fumaça e todos os ossos viram gentes;

E32
- *(2)* percebendo que falta carne, Deus convida todos os animais para uma grande festa da qual Cobra é o chefe;
- *(3)* com ciúme, Jabuti avisa Cobra que Arara namora suas mulheres;
- *(4)* Cobra não quer ouvir;
- *(5)* Jabuti insiste e diz que Arara vai matá-lo se ele não matá-lo;
- *(6)* Cobra flecha Arara;
- *(7)* todos viram animais por castigo de Deus; só uma parte fica gente;

E103
- *(1)* Deus diz às pessoas que podem viver na terra, dá a elas suas leis, separa suas línguas e envia cada um numa direção;
- *(2)* decepcionado com tanto pecado, ele desaparece no céu.

versão 3

E33
- *(1)* Deus cria a terra, o céu, a floresta, os rios;
- *(2)* ele cria uma pessoa para cuidar de sua criação;

E31
- *(1)* como este humano está só, Deus o orienta a usar como mulheres o tronco de uma árvore e uma cabaça;
- *(2)* destes nascem duas mulheres, uma do tronco e outra da cabaça;
- *(3)* com essas mulheres, as pessoas se multiplicam;

E32
- *(1)* percebendo que ainda falta carne, Deus convida essas pessoas para uma grande festa;
- *(6)* Cobra flecha Arara;
- *(7)* todos viram animais; só metade fica gente mesmo;

E29
- *(1)* as onças comem essas pessoas e penduram seus ossos em sua casa;
- *(2)* Deus manda o veado resgatar os ossos de seus filhos na casa das onças;
- *(3)* o veado vai e consegue trazer muitos ossos de branco mas poucos de índio, que ele entrega a Deus;
- *(4)* Deus joga fumaça e todos os ossos viram gentes, brancos, índios...;

E103
- *(1)* para não namorar a própria irmã, Deus define quem pode casar com quem e envia cada povo numa direção.

A primeira versão é particularmente concisa. Dirigida a um grupo de lideranças indígenas não-suruí para quem o contexto festivo não evocava nada[109], ela elude totalmente o motivo da festa e retém apenas a briga; as mulheres sequer aparecem. Mas o episódio do

109 Vide supra, p. 93.

Mapimaí é perfeitamente reconhecível. É dito que Arara tem ciúme de Cobra por ele ser o chefe, mas é evidentemente à posição de chefe-do-grupo-dos-bebedores, isto é, da posição preferencial de potencial afim com relação às mulheres, que se refere o ciúme. Não mencionadas, as mulheres permanecem, todavia, o objeto tácito da rivalidade: a inveja pelo prestígio do chefe recobre uma inveja pelo privilégio tácito de se dispor potencialmente das mulheres. No mais, tendo em vista a ausência das mulheres, a participação de Jabuti no episódio, que nas outras versões faz a mediação do ciúme entre Cobra e Arara por desejar as mulheres, não se justifica e ele também não aparece. Em consequência, toda interação com ele é omitida e o predicado "Jabuti avisa Cobra que Arara quer matá-lo", na segunda versão, perde o contexto dialógico, reduzindo-se ao elemento reportado "Arara quer matar Cobra" ($E_{32(5)}$). Cria-se com isso um efeito de inversão, pois, na versão maior, não é Arara que está com ciúme de Cobra e quer matá-lo, mas, ao contrário, é Jabuti que está com ciúme de Arara e por isso pede a Cobra que o mate. A inversão, no entanto, é apenas aparente. Num caso como no outro, o que acaba por convencer Cobra a flechar Arara é a mesma intenção emprestada a Arara de querer matá-lo, intenção afirmada seja por parte de Jabuti, no qual ela aparece motivada pelo próprio ciúme deste, seja pelo narrador, no qual ela aparece como um dado, não sendo mais motivada no interior da trama. De uma versão à outra, não há inversão nenhuma, apenas uma filtragem das informações, deslocando as ênfases na construção do sentido pelo ouvinte. Notamos que na construção indireta empregada em português, a parte reportada do enunciado (*Arara quer matá-lo*) fica subordinada ao que constitui a oração principal (*Jabuti avisa Cobra que*), remetendo à ideia de que a ação principal à qual se refere o enunciado em última instância é que Jabuti fala algo para Cobra, e não *aquilo* que ele fala. Não em suruí, onde o mesmo enunciado se rende por uma citação direta ou por algo próximo como "'Arara quer matar Cobra', isto Jabuti lhe diz". Ainda que esta última construção seja eventualmente vista como uma forma subordinada (Bontkes 1985), há uma inversão na lógica de construção sintáxica com relação à percepção da ação descrita, pois o que é dito (o discurso reportado) se apresenta aqui como o elemento principal, com respeito ao qual o fato de ser dito por alguém aparece como uma modalidade epistemológica. Quando o enunciado é simplificado, é, antes de mais nada, essa modalidade epistemológica, e não o elemento ao qual ela se reporta, que é simplificada, uma operação que, de um ponto de vista suruí, não constitui uma mudança de enunciado, mas uma mudança na maneira de descrevê-lo. "'Arara quer matar Cobra', lhe diz

Jabuti" se torna algo como "'Arara quer matar Cobra', dizem", um "dizem" que substitui a autoridade individual do protagonista quanto à afirmação feita por uma autoridade genérica que Itabira, em português, assume implicitamente enquanto narrador e simplesmente omite. A aparente inversão das motivações descritas no relato é mero efeito dessa simplificação na descrição do ponto de vista a partir do qual o elemento reportado é interpretado no enunciado final. Essa lógica se aplica, em parte, às demais narrativas e ilustra como uma mera simplificação na maneira de reportar algo pode engendrar versões antagônicas desse mesmo fato. Na medida em que os predicados concernem aos acontecimentos que são normalmente reportados através de uma série de pontos de vista embutidos (o narrador conta que Jabuti fala que Arara quer...), não é sobre o fato em si, mas sobre essas camadas que incidem comumente as variações responsáveis por novas versões, um procedimento que altera e eventualmente leva a uma imagem invertida do fato reportado.

Quanto à concatenação dos episódios $E_{32\text{-}29}$, ponto central da análise comparativa, vimos que ela repousa em conexões implícitas a cada um desses episódios que predispõem a interpretá-los nessa configuração. Primeiro, o fato da separação inter-espécies ser seguida da separação intra-espécie gerando novas espécies no interior da espécie segue o princípio de divisão em escalas sucessivas pelo qual os Suruí tendem a pensar o fracionamento sociológicas pelo processo histórico; com tal encadeamento narrativo, Itabira traduz em termos cronológicos o que é um princípio sociológico senão inferido a partir de um conjunto de episódios desconexos formando relatos distintos. Em segundo lugar, se atentarmos para a o ponto de conexão entre eles, veremos que o final de E_{32} e o início de E_{29} apresentam motivos similares. A predação entre espécies surgida em decorrência da briga, no final do Mapimaí, corresponde ao motivo inicial de E_{29} no qual as onças devoram os humanos, de modo que, mesmo sem relacioná-los, o primeiro episódio cria implicitamente as condições e o contexto do segundo. Em terceiro lugar, o próprio processo de divisão da humanidade, que recria diversidade pelo desmembramento de um ser unitário graças à separação de seus ossos (E_{29}), quando situado na sequência da festa Mapimaí que termina com a pulverização do convívio e a atomização de seus membros em grupos isolados (E_{32}), aparece como solução ao problema da aliança posto por essa atomização e pela animalização das gentes animais, solução sem a qual não é possível entender como surgimos. Por fim, se o episódio da festa Mapimaí (E_{32}) e o da saga das duas irmãs (E_{31}) narram, respectivamente, as duas modalidades do fracasso da aliança com as gentes animais

associadas, uma, ao temperamento da mulher promíscua, a outra, ao da mulher prudente, ao fazer com que os humanos, após E_{32}, sejam finalmente comidos pelas onças no início de E_{29}, Itabira replica, assim, na outra modalidade, aquilo que já é o destino dos protagonistas humanos na saga, igualmente vítimas da predação excessiva de Onça Dura e de seu filho: Kabeud é devorada por Onça Dura, sua sogra, e Samsam desaparece para escapar do filho dela. Se não existe um episódio que faça explicitamente a ligação entre os eventos de E_{32} e E_{29}, estes apresentam, no entanto, uma série de conexões que estão aí para serem pensadas e que permitem conjeturar este encadeamento. Neste sentido, essa primeira versão de Itabira pode ser vista como uma exegese talvez pessoal, mas convencional com relação aos conhecimentos que recobrem o conjunto desses episódios tratando das etapas do surgimento dos humanos, apresentada a uma audiência de pessoas estrangeiras que não tinham acesso aos elementos para pensá-la por si mesmos. Para dizê-lo de outra maneira, é um pouco como se Itabira tivesse oferecido o retrato fotográfico de um pensamento que, em outras circunstâncias, apresenta-se na forma de uma série de índices que servem a especular sobre esses eventos a partir das relações possíveis, o que seus auditores não tinham aqui condições de fazer. É preciso, então, distinguir o conhecimento propriamente dito, aquilo que se sabe por ter sido reportado por uma testemunha e é formado pelos eventos efetivamente conhecidos que constituem episódios particulares, da maneira como eles se relacionam que pertence ao domínio do pensamento especulativo operado a partir das conexões disponíveis para serem pensadas: *saber*, não sabemos como surgimos, dizem Mojerom e Ğakamã; mas certamente pensamos a respeito e podemos conjeturar, poderiam eles ter dito. À diferença de Itabira, na linha 14, os Ğamir se comportavam comigo como o teriam feito se narrassem o surgimento a algum Suruí que estivessem ensinando, limitando-se a transmitir os fatos conhecidos, deixando-me a sós para refletir sobre as conexões. Ao inverso, é o resultado de uma reflexão e uma interpretação já construída que Itabira ofereceu a uma audiência não-suruí, de tal maneira que os eventos em questão já não abriam para uma multidão de outras questões, dúvidas e problemas levantados pelas múltiplas possibilidades de conexão, mas se apresentavam como uma narrativa unitária e coerente para seus interlocutores, no caso, um grupo de jovens indígenas de proveniência variada.

Na segunda versão, Itabira se prestou ao mesmo exercício de interpretação, mas numa outra configuração, para outro público, e com outras implicações. Essa versão aborda os

mesmos eventos – acrescida de uma introdução constituída principalmente pelo início da saga (E_{31}) –, mas rompe com o esquema da interpretação anterior ao inverter seu encadeamento, aproveitando outras relações que exploram, como vimos, diversas analogias à Gênesis, entre outros, as noções de pecado e castigo, assim como uma estrutura similar à do relato bíblico (ver supra, p. 90). Entretanto, apesar da mudança, o eixo da oposição central que organiza a narrativa do surgimento tal como evidenciamos a partir da versão da linha 14, eixo este concernente à distinção e, posteriormente, à separação entre os ascendentes dos atuais humanos e as demais pessoas, as gentes animais, que opõem-se na qualidade de potenciais afins ocupando respectivamente as posição de produtores e bebedores de chicha, é cuidadosamente respeitado. O racho na relação de afinidade potencial – finalmente fracassada – entre os ascendentes dos atuais humanos e os ascendentes dos animais, ao término do qual os primeiros são definidos pela continuidade do demiurgo (logo, a filiação) e os segundos pela descontinuidade, é a estrutura fundante deste conjunto de relatos sobre o surgimento, e veremos que ela é respeitada em todas as versões. A despeito da inversão produzida na estrutura "événementielle" e das modificações que isto implica na maneira como os fatos vêm a ser conectados entre si, as posições que incumbem aos dois grupos bem como as suas relações não são alteradas, e é nesse sentido que podemos dizer que ela conta a mesma história. Vejamos como isto se resolve nessa segunda versão contada por Itabira. Deus cria um primeiro homem (humano masculino), seu filho, que tem duas filhas, logo, humanas como ele. Estas nascem não de uma união com outras gentes, mas com uma "coisa qualquer" (um oco num tronco e uma cabaça), portanto situada fora da humanidade e, assim, da possibilidade de reciprocidade: ambas são fruto de uma união sem perspectiva de aliança. Estes primeiros humanos não podem, tampouco, casar entre si por serem pai e filhas, e se encontram isolados, ou seja, na mesma situação que os humanos ao término do Mapimaí na versão anterior. Acontece-lhes, portanto, o mesmo. São esses primeiros humanos que são comidos pelas onças e divididos em muitas partes (e de fato, nas versões extensas da saga, Kabeud termina comida por Onça Dura, de modo que se as onças, na primeira versão, comem os protagonistas humanos ao sair do Mapimaí, elas comem-nos aqui ao fim da saga, Itabira assimilando aparentemente os dois destinos e reforçando seu paralelo). Deus manda resgatar os ossos desses primeiros humanos, seus filhos, e recria a partir desses fragmentos a humanidade em sua diversidade atual. Para alimentar essa multidão, ele organiza uma grande festa, para a qual ele convoca

todas as gentes animais que participam dela na qualidade de bebedores, enquanto as pessoas propriamente ditas ocupam, junto com Deus, seu pai, a posição de produtores de chicha e, consequentemente, de destinatários da carne, conformemente ao esquema convencional das prestações festivas onde os bebedores fornecem aos produtores o produto de sua caça em troca da chicha (supra, p. 91). No decorrer da festa, irrompe a briga entre Cobra, Arara e Jabuti, e, de potenciais aliados e provedores de carne, as gentes animais viram a própria caça e se tornam animais mesmo. Acabam produzindo o resultado esperado, fornecendo carne, mas subvertendo totalmente seu princípio. Sendo estes castigados com a expulsão da humanidade e desqualificados como possíveis afins, Deus, então, redistribui a aliança entre os atuais humanos, seus filhos, já anteriormente divididos em grupos quando do seu ressurgimento. Estes estão autorizados a permanecer na terra mas de agora em diante precisam namorar para ter filhos e trabalhar para se alimentar, pois Deus, aborrecido, decide voltar para o céu. Vemos que, a despeito da permutação dos episódios e de uma ênfase diferente, a trama segue essencialmente a mesma: ela narra as causas, circunstâncias e consequências de uma bipartição entre humanos e animais, que constitui o ápice de uma série de bipartições similares que se reproduzem em escalas menores na divisão entre humanos. Na sequência assim formada, a dualidade das mulheres e do seu respectivo fracasso nas relações com as gentes animais não está mais expressa no paralelismo entre a saga e o Mapimaí retratando cada qual o destino do lado de uma ou de outra, pois o paralelismo entre os episódios foi substituído por uma relação sequencial na qual eles correspondem a momentos ou etapas sucessivas da história das pessoas. Em consequência, a trajetória e o destino de ambas se condensam aqui na própria saga que, como vimos, ao terminar com as onças devorando as duas no início de E_{29}, assimila o desfecho da saga ao que Itabira reservara na primeira versão ao Mapimaí, a atuação de ambas tendo um resultado não mais apenas comparável ou equivalente, mas o mesmo, literalmente.

À primeira vista, haveria, entretanto, na organização dessa sequência, uma incoerência no fato de que as pessoas que ressurgem dos ossos dando origem à diversidade que mais tarde haverá de fundar as alianças entre grupos não poderiam também estar juntas numa posição reservada a consanguíneos enquanto produtores da chicha por oposição aos bebedores. Mas notamos que, naquele trecho, Itabira insiste sobre a recriação do conjunto ("todos os ossos viram gentes"), ao contrário da primeira versão em que ele insiste na sua diversidade ("de cada osso nasce um povo"). É somente após o fiasco da tentativa de

aliança com as gentes animais em posição de bebedores que a aliança entre aqueles que permanecem humanos passa a ser considerada. Em outras palavras, manifestar-se-ia nisso uma precedência da alteridade maior sobre a alteridade menor: após falhar neste primeiro patamar, a aliança é redirecionada para um patamar de alteridade menor que aparecia como consanguinidade no patamar maior. Ora, esta lógica de diminuição de escala na percepção da alteridade, em que antigos consanguíneos no contexto de uma afinidade possível ou efetiva com outros passam a ser vistos como afins com o desaparecimento desses outros e da possibilidade de aliança com eles, é exatamente a mesma que levou ao nascimento dos Kaban, na qual, como aqui, diferentes linhas consanguíneas passaram a se relacionar como afins após o desaparecimento de seus afins comuns, processo no qual Itabira, precisamente, teve um papel preponderante. O que eu quero dizer com isso é que, no relato, essa passagem à primeira vista contraditória da condição de consanguíneos, enquanto produtores de chicha, a afins, quando Deus define as modalidades de aliança entre eles, não constitui apenas uma remenda narrativa na tentativa de estruturar o relato de modo que seja compatível com o relato bíblico e, como tal, aceitável para o destinatário não indígena, mas é uma solução efetivamente colocada em prática na atual organização social do grupo, e tida como legítima por aqueles que se prevalecem dela, isto é, os atuais Kaban. Trata-se tão somente de outra configuração da mesma passagem de escala no processo de divisão, que a primeira versão operava por meio de duas gerações sucessivas através da sequência inversa E_{32} e E_{29}, e que ocorre aqui no seio de uma única geração, mas já anteriormente dividida por fragmentação da geração anterior. Seja como for, em ambas as versões, mas por meio de soluções diferentes, Itabira preserva entre os protagonistas a mesma trama de relações – uma oposição entre os ascendentes dos humanos e dos animais enquanto potenciais afins em posição de produtores e bebedores de chicha, e cuja conciliação fracassada resulta na transposição dessa relação ao patamar das diferenças entre humanos propriamente ditos.

Este esforço de isonomia é ainda mais evidente na terceira versão, que também preserva essas relações, mas por meio de uma outra solução. O início é idêntico. Como na versão anterior, Deus cria um primeiro homem – humano masculino –, seu filho, que tem ele mesmo duas filhas, portanto humanas, como ele. Mas neste caso, as pessoas se multiplicam a partir dessas duas mulheres. (De fato, lembremos que nas versões extensas as mulheres encontram diversos homens com quem decidem ficar e, em algumas versões não reproduzidas aqui, Kabeud, que é descuidada ao extremo, não só aceita a comida que lhe é

oferecida como copula com vários eles[110]. Em nenhuma dessas versões ela chega a ter filhos desses encontros. Mas sabemos que a saga conta as aventuras das mulheres do lado de Samsam, de modo que todas as interações com Kabeud permanecem sem consequência, inclusive, mas não só, no que tange às relações sexuais com essas gentes. Não é que essas consequências sejam necessariamente negadas, mas, antes, elas são omitidas, pois simplesmente não fazem parte dessa narrativa. Kabeud, no desdobramento da trama, é um peso morto que age, mas apenas no sentido e com a única consequência de definir, por contraste, a figura de Samsam, que toma todas as iniciativas, de modo que a trajetória das duas neste episódio resulta exclusivamente de suas decisões. E é somente quando Samsam finalmente casa e tem filho que se digna a mencionar o fato de que Kabeud também tem filho. Nessa versão, porém, como na anterior, ao formar uma sequência única em que a saga e o Mapimaí se referem a etapas sucessivas de uma mesma história em vez de constituírem alternativas que correspondem às modalidades associadas respectivamente a uma ou outra das duas irmãs, Itabira perde essa divisão e resgata logicamente as consequências inexploradas dos atos de Kabeud dentro da própria saga, que passa a ser a história desta ao menos tanto quanto à de Samsam. As pessoas, então, se multiplicam a partir dessas mulheres que, conta Itabira, "andam e encontram diversos homens".) São essas pessoas, os filhos dessas mulheres, que Deus, ao perceber a falta de carne, convida para uma grande festa. Esses descendentes dos primeiros humanos encontram-se portanto agora do outro lado, em posição de bebedores, mas trata-se de seus descendentes por via uterina, as gentes nascidas da união dessas mulheres com outros homens e que são, portanto, outros como eles. Os agnatos dessas mulheres, os próprios ascendentes agnáticos dos atuais humanos e, como tal, as pessoas propriamente ditas, não havendo indicação contrária, continuam implicitamente ocupando o mesmo lugar das versões anteriores, em posição de produtores, e é para alimentá-los que Deus organiza o Mapimaí. A festa opõe, assim, as pessoas propriamente ditas às gentes animais que são, nesta versão, seus sobrinhos, os filhos de suas irmãs, situação muito mais próxima das circunstâncias festivas habituais entre os Suruí, nas quais os parceiros são, em geral, cognatos que ocupam mutuamente as posições preferenciais para pretender a essa relação de afinidade. O resultado, porém, é o mesmo do que anteriormente, ainda que pelo caminho inverso: o que aparece nas outras versões como a ausência de qualquer aliança, impossibilitando a definição de uma posição de afinidade

110 Ver Mindlin (2007:114), entre outros.

preferencial, é substituído, aqui, pela ubiquidade da aliança resultando na mesma indefinição quanto ao parceiro privilegiado dessa relação: todas as gentes animais são igualmente sobrinhos das pessoas que são donos da chicha e, portanto, todos são genros preferenciais. Sucede a briga entre Cobra, Arara e Jabuti ao termo da qual todos se tornam animais mesmo, apenas as pessoas propriamente dito permanecem gente. O resto é praticamente idêntico ao esquema da primeira versão: as onças comem esses primeiros humanos que Deus faz então ressurgir de seus ossos numa diversidade de gentes que funda a aliança entre os atuais humanos, após o que ele indica a cada um a direção a seguir.

Em cada uma dessas três versões, a maneira como os eventos são conectados entre si diverge, mas é porque todas mantêm rigorosamente a mesma estrutura de relações entre as posições subjetivas associadas aos diferentes protagonistas que elas se relacionam umas com outras como interpretações da mesma história, isto é, enquanto expressões alternativas de um pensamento sobre um mesmo objeto, a saber, uma determinada estrutura de relações entre sujeitos. É no interior dessa isonomia que as relações entre os eventos se oferecem aos agenciamentos capazes de destacar sentidos específicos. Para Itabira, o problema da elaboração narrativa consiste aparentemente em resolver essa equação. É somente sobre uma estrutura relacional preservada que a estrutura "événementielle" está disponível para os arranjos capazes de produzir determinadas interpretações. Uma estrutura relacional preservada não significa apenas que as relações entre protagonistas são mantidas entre as versões, mas que a maneira como essas relações transcorrem na ação e são modificadas pelo evento, o que constitui o foco da história, é mantida. A performance narrativa é muito parecida com uma operação de cálculo: trata-se de "calcular" os arranjos particulares capazes de destacar os sentidos pertinentes no contexto de um projeto de relação com o ouvinte, ao mesmo tempo que eles satisfazem essa condição de isonomia na preservação de uma estrutura de relações. É sugestivo, a esse respeito, que meus interlocutores deixassem geralmente transcorrer um ou dois dias após a minha chegada antes de começar a narrar para mim suas histórias, como se este fosse o tempo necessário para processar sua história em função das circunstâncias, como uma fórmula exigindo um novo cálculo para cada situação particular, a fim de aplicá-la ao caso preciso da relação com determinado ouvinte. Se, no fim das contas, Itabira tem legitimidade para sustentar, como fazem os Suruí a respeito de suas próprias narrativas, que não inventou nada, é exatamente pela mesma razão e no mesmo sentido que o matemático pode afirmar que não *inventou* a solução do

problema que resolveu, mas que ele a *encontrou*. As diversas configurações no arranjo dos eventos são fórmulas assumidas como válidas porquanto verificam a condição relacional da história que tratam de expressar. Entre os Suruí, o processo de produção narrativa é resultado de um pensamento especulativo sobre as possíveis maneiras de relacionar um conjunto definido de eventos conhecidos dentro de parâmetros precisos (uma determinada estrutura de relações entre posições subjetivas), e consiste neste aspecto numa reflexão de cunho relacional que é muito mais próxima do exercício matemático do que é ligada estritamente à memória ou à transmissão de conhecimentos fatuais. Surpreendia-me com frequência com a habilidade com a qual meus interlocutores eram capazes de recalcular as consequências de alguma variação ao introduzir de imediato alguma outra para neutralizá-la e manter o status quo, mas sem desistir da interpretação particular que desejavam construir. Ao ser indagado inesperadamente por mim, certa noite, sobre seu relato da criação, Itabira inverteu a sequência que ele me apresentara inicialmente, mas soube encontrar de imediato uma solução que satisfizesse a isonomia das relações e conservasse a mesma ênfase na proximidade com o relato bíblico nas conexões produzidas, embora não tenha levado tanto tempo para produzir a solução quanto na primeira vez. Talvez possamos sugerir, como uma analogia para representarmo-nos este trabalho de historiopoiese, que, entre os Suruí, a matemática não opera com números mas com eventos, e se expressa através da manutenção de uma estrutura relacional operada pelo jogo das elaborações narrativas do qual cada narração joga uma nova partida.

As divergências na maneira de proceder entre Itabira e os Ğamir da linha 14 também merecem ser comentadas. Ao concatenar os episódios dentro de relatos maiores, Itabira construía narrativas estabelecendo sequências causais que já ofereciam interpretações fechadas acerca de uma série de acontecimentos que os Ğamir se limitavam a me contar separadamente, deixando-me com inúmeras dúvidas mas livre para pensar suas relações por conta própria. Ora essa ausência de uma interpretação explícita por parte dos Ğamir não deixa de ser também, ao seu modo, uma interpretação. Em todas as três versões de Itabira, a narrativa, isto é, a maneira como os episódios são concatenados de forma a evidenciar relações semânticas específicas, é condicionada por um projeto que consiste aparentemente em tornar o relato acessível ao interlocutor a partir do que ele supõe serem os pressupostos deste mesmo interlocutor. Itabira se esforça a um trabalho de tradução ou de articulação com o ponto de vista alheio que é, no fundo, conforme a uma das características dos Ğameb

que os Kaban compartilham em maior medida ainda por serem eles Ğameb "misturados" por via uterina: a proximidade e a capacidade de tecer relações com outros, o branco em particular, um fato que se manifesta de forma recorrente na sua história e se expressa, hoje, nas alianças com colaboradores poderosos envolvidos no plano de gestão da terra indígena, por oposição aos Ğamir cujas relações com o branco sempre foi mais difícil[111]. Ao contrário, a versão de Mojerom e Ğakamã não procurava se adaptar ao meu próprio ponto de vista, mas pretendia me apresentar o que sabiam rigorosamente e que consideravam ser o correto, o que era, também, uma atitude conforme, por sua vez, a uma característica dos Ğamir que esses Ğamir da linha 14 reivindicavam e por meio da qual se opunham aos outros: a autenticidade, definida como uma maneira original de agir e falar, isto é, que respeitasse estritamente o que lhes fora ensinado, sem deixar-se afetar na relação. Não que os Ğamir da linha 14, ao me contar o surgimento tal como achavam correto, não pretendessem também, neste ato, estabelecer uma relação comigo, mas eles procediam de maneira exatamente oposta, ensinando-me esses fatos como o fariam se eu fosse Ğamir ou Suruí, tendo eu mesmo que adotar o seu ponto de vista para entendê-los e entrar em relação. De maneira simétrica, não que Itabira, como os Ğamir, igualmente não se definisse como original na sua maneira de contar o relato da criação, mas no seu caso a originalidade definia-se pelo inverso, precisamente, por esta "abertura" ao outro. Neste caso, sendo a constituição de uma narrativa linear e totalizante vista como constitutiva da maneira como o branco pensa sua história – linearidade aqui baseada no modelo da narrativa bíblica –, Itabira usa a liberdade decorrente da ausência de relações intrínsecas aos eventos no pensamento suruí para produzir uma concatenação particular dentro de um projeto de articulação visando a uma expressão aceitável do ponto de vista de seu interlocutor, a saber, as pessoas que iriam ler a tese ou o livro que eu estava escrevendo. Os Ğamir da linha 14 não tinham um semelhante projeto de articulação, mas eles tinham um projeto de oposição ao primeiro e seus aliados (lembremos que é por oposição à maneira como estes andavam contando o surgimento que o assunto veio à tona na linha 14), de modo que eles aproveitaram uma outra configuração do mesmo princípio que atingia seu objetivo de oposição: a negação explícita da sequência. Esses diferentes modos de proceder na constituição do relato refletem, assim, uma distinção mais profunda na maneira como os

111 O próprio surgimento dos Kaban entre os Ğameb já pode ser visto como uma consequência desta proximidade ao outro, por oposição, aos Ğamir. Em suas histórias respectivas, essa oposição se expressa, entre outros, no relato de antigas tentativas de contato com o branco, muito anteriores ao atual, em que Ğameb e Ğamir tiveram êxitos bem diferentes.

dois grupos, Itabira e os Ğamir da linha 14 com seus respectivos aliados, posicionam-se um em relação ao outro quanto à história e, consequentemente, à construção de narrativas sobre a história. *Respeitar* a própria história e ser *autêntico* recobrem significados idênticos, mas a partir de conteúdos e interpretações opostos para cada lado.

Nos relatos de origem, embora todos os Suruí estejam reunidos por trás da perspectiva comum dos ancestrais da atual humanidade, e a despeito da ausência de antagonismos propriamente ditos acerca dos fatos contados, a diferença de atitude na maneira de agenciar, ou não, os diversos episódios não deixa de sinalizar a emergência de narrativas distintas, reflexos de modos diferentes de se situar na história, anunciando uma distinção que se manifesta de maneira muito mais radical e confrontativa uma vez que deixamos os relatos de origem e a esfera de uma perspectiva comum para abordar as histórias respectivas naquilo em que elas se diferenciam por protagonismos distintos e muitas vezes opostos. Nos relatos abordados até o momento, as divergências, expressas por lógicas distintas no modo de agenciar os eventos e de compor com eles narrativas, cria ênfases diferentes, mas não chega a gerar relatos antagônicos na medida em que não existe rivalidade sobre esses eventos particulares que concernem às relações dos primeiros humanos com outras gentes. Quando, porém, a história aborda as diversas versões de eventos em relação aos quais os narradores desses dois grupos se identificam com protagonistas distintos, o processo de elaboração narrativa envolve não apenas a maneira de conectar os eventos, mas os eventos mesmos passam a ser vistos ao avesso, resultando nos relatos antagônicos que marcam as narrativas das duas principais facções suruí lideradas, de um lado, pelos sobrinhos-cunhados ğameb de Itabira que lhe sucederam nessa liderança, e, do outro, pelos Ğamir da linha 14.

Para além dos relatos da origem

O princípio de composição evidenciado nos relatos de origem, por recombinação de um conjunto de unidades narrativas, tem sido amplamente reconhecido como uma característica das mitologias e dos mitos. Mas, entre os Suruí, onde não existe uma categoria de eventos que se possa distinguir como mitos, trata-se da própria maneira de organizar a experiência, que abrange por conseguinte a totalidade dos fatos que se possa evocar numa relação

narrativa. Para fazer a transição com a próxima parte da tese e evidenciar a ampla abrangência deste princípio de composição, pareceu-me oportuno encerrar esta sessão com um exemplo que não concerne mais aos relatos de origem, isto é, à narração de conhecimentos adquiridos em princípio por uma longa cadeia de transmissão anônima, mas precisamente ao extremo oposto da experiência, o relato de um episódio vivido diretamente, que me foi contado duas vezes por Itabira, que é seu principal protagonista. Esse relato possui desdobramentos que valeriam uma análise mais aprofundada, que não me proponho a fazer aqui. Apenas o menciono para ilustrar o fato de que estes mesmos princípios de organização aos quais nos referimos até agora se aplicam igualmente à experiência direta, isto é, ostensiva, e não apenas à experiência remota, ou seja, deferida, para usar a terminologia de Déléage (2009).

⁂

Em 1978, um grupo de Suruí do qual Itabira era parte foi contratado pela FUNAI para participar dos trabalhos de pacificação dos Zoró, vizinhos falantes de uma língua tupi-mondé, como os Suruí. É preciso observar que, arqui-inimigos, Zoró e Suruí mantinham havia pelo menos duas gerações um interminável ciclo de vinganças, cujo último desdobramento era que um grupo de Zoró, quatro anos antes, haviam matado a irmã de Itabira, seu cunhado e o filho pequeno dela por ocasião de uma expedição em que o casal fora acampar e caçar. A mulher estava grávida e, como é de praxe, declarou ao marido que tinha vontade de comer carne. O pequeno grupo saiu, pernoitou num babaçuzal nos arredores da atual aldeia Amaral e, no dia seguinte, foram todos os três cercados e mortos pelos Zoró enquanto lavavam um tatu num riacho. Só escapou um jovem irmão classificatório da mulher que os acompanhava e conseguiu fugir, contando o ocorrido. Em tais circunstâncias, espera-se dos parentes das vítimas que tomem a iniciativa de organizar e chefiar a expedição de vingança contra os agressores. Quando surgiu a oportunidade de trabalhar para a FUNAI junto aos Zoró, pelo menos uma tentativa falhada já havia sido empreendida pelos irmãos ğameb do rapaz, entre eles o pai de Agamenon. Nessa época, em 1978, Itabira já despontava como uma figura influente e um dos principais intermediários na relação dos Suruí com os funcionários do órgão, de modo que ele era visto como um dos candidatos designados para essa tarefa. Dito isso, não está claro se ele foi logo no início

com a intenção de se vingar de forma belicosa, um projeto que, veremos, muda de forma no decorrer da intriga. Seja como for, Itabira foi trabalhar para a FUNAI no posto que foi criado na área zoró para este propósito, teceu relações e permaneceu entre os Zoró, identificou a pessoa responsável pela morte de sua irmã e executou a vingança, pela qual ganhou grande fama entre os Suruí e passou a ser reconhecido mais assumidamente como o líder do grupo principal, que vivia reunido na linha 12[112]. Eis como Itabira descreveu os fatos a primeira vez, resumidamente:

> Uma noite, eu e Pichuvy[113] fugimos do posto onde trabalhávamos e fomos para a aldeia zoró, porque duas meninas zoró tinham se apaixonado pela gente. Fiquei seis meses na aldeia, sem dizer que eu era Suruí[114]. Quando um fazendeiro invadiu a área zoró, fui ajudar a remover o invasor, porque eu tinha espingarda. Mas eu tropecei no caminho e eu tive que regressar[115]. No caminho de volta, eu estava só e passei por uma outra aldeia zoró. Lá, havia um velho de outra aldeia que estava oferecendo comida a todos, mas não queria que eu comesse. Quando ele foi embora, eu disse que ia acompanhá-lo no caminho. Ele não falou nada e eu segui andando atrás dele. Daqui a pouco, ele falou para mim: "Você não vem para minha aldeia. Quando estava no posto, minha filha se apaixonou por você e você preferiu outra. Se vier, eu lhe mato". Como ele estava avançando em cima de mim com facão, a filha dele me protegeu. Ele então se acalmou e falou: "Você não fica aqui nos Zoró, vai embora senão vou matá-lo. Já matei uma família na cabeceira do rio Branco, foi assim, assado" e deu todos os detalhes [das circunstâncias da morte da irmã de Itabira, seu cunhado e o filho]. "Tudo bem, eu vou embora", respondi, "mas eu venho de novo atrás de você". "Você não vem não; você veio de avião, é muito longe. Você morre no caminho", disse ele. "Pode aguardar...", eu falei, e fui embora. Eu fiquei muito bravo. Voltei para a aldeia onde eu morava e falei

112 Richard Chapelle, aventureiro e cinegrafista francês que visitou os Suruí em 1978 e lhes consagra algumas páginas em seu livro "Os Índios Cinta-Largas", refere-se à expedição e descreve igualmente o prestígio de que gozava Itabira após o seu regresso (Chapelle 1982:119, 127), algo que o próprio Itabira também ressalta.

113 Pichuvy Cinta Larga, os Cinta Larga participando ao Contato zoró, ao lado dos Suruí. Pichuvy publicou um livro de histórias no qual faz uma breve referência ao episódio, criticando o que ele vê como uma obsessão suruí por vingança (Cinta Larga 1988:125).

114 Para não ser reconhecido, Itabira dissera que viera de longe e chegara de avião. Itabira não tinha e não tem a tatuagem facial (*iori*) que caracterizava os Suruí, à diferença dos outros membros da expedição na segunda parte do relato.

115 Trata-se de uma figura clássica dos relatos de expedição guerreira: o tropeço, mal agouro, obriga o guerreiro a voltar.

para o pai da moça que eu namorava que eu ia embora porque aquele velho brigara comigo e queria me matar. O pai dela disse que eu podia ficar, que ele iria me defender porque também não gostava daquele velho. Mas no dia seguinte eu fui embora. Voltei para o posto, e a filha dele foi comigo. Vendo que eu tinha casado com Zoró, a FUNAI decidiu me contratar de novo. Moramos lá no posto e, logo, meu cunhado e meu sogro vieram se instalar comigo. Mas o chefe do posto não gostou que os Zoró viessem morar no posto e me mandou de volta nos Suruí. Aí, eu fiquei mais bravo ainda e pensei "Agora é que eu vou me vingar". Então, eu vim de novo, agora a pé pelo rio Branco, com mais quatro pessoas. Chegamos nos Zoró. Eles já sabiam que eu era Suruí, mas eu falei: "Não, agora precisamos virar família e não ter mais confusão. Estamos precisando de mulher para casar". "Então, vocês aguardam um tempo até nos acostumarmos com vocês, e vamos ver o que conseguimos para vocês", responderam. Ficamos lá uns dois meses, caçando para eles e esperando. Um dos nossos estava ficando muito impaciente. Foi aí que reencontramos aquele velho numa outra aldeia. Ele disse que sua filha tinha casado com Gavião e que estava indo para lá. Esperamos o dia que ele havia marcado para viajar e saímos na frente. Ele e outros Zoró andaram o dia todo e, ao entardecer, pararam para acampar. Nós também acampamos e, no outro dia, bem cedo, ficamos à espreita no caminho. Quando ele passou com a família, atiramos. Baleamos vários. É assim que eu fiquei como rei dos guerreiros. Se tivéssemos casado logo, se não nos tivessem feito esperar, não teria acontecido nada com eles porque já teriam virado família, e eu teria me vingado produzindo minha descendência com eles[116].

A segunda vez que Itabira me contou o episódio, poucos dias depois, as circunstâncias da conversa eram similares e seu relato, embora mais conciso, era quase idêntico, com duas alterações notáveis:

Fugi do posto com uma Zoró que tinha se apaixonado por mim e morei seis meses na aldeia zoró. "Agora você é nosso chefe, você já casou com duas mulheres zoró"

116 O raciocínio de Itabira decorre de uma pura lógica de reciprocidade. Tendo em vista a regra de casamento avuncular, pela qual um homem detém o direito matrimonial sobre a filha de sua irmã, ao matar sua irmã (que estava grávida), os Zoró privam Itabira de uma futura esposa potencial, logo, da descendência proveniente dessa união. Essa perda poderia em teoria ser compensada ao subtrair por sua vez uma mulher aos Zoró, e até mesmo revertida ao tomá-la para si, raciocínio típico do cômputo presidindo às relações com inimigos. O plano, no entanto, tendo fracassado, resta-lhe vingar-se pela via bélica.

disseram para mim. Numa outra aldeia, tinha um homem que estava bravo comigo porque eu não quis casar com sua filha. Brigamos e ele me ameaçou com facão, mas sua filha me protegeu. Quando voltei para minha aldeia, falei para o chefe da aldeia que eu ia embora porque aquele homem queria me matar, mas ele não queria que eu fosse embora. "Não, fica com a gente; se ele vem brigar, o matamos. Ele é assim mesmo, já matou uma família na cabeceira do rio Branco, foi assim..." e contou tudo como aconteceu. Mas eu fui embora. Quando voltei para o posto, o pessoal decidiu me contratar de novo, então eu fiquei. Construíram uma barraca para mim e minha mulher, e meu cunhado também veio me ajudar. Ele me acompanhava e eu ensinava as coisas para ele. A FUNAI não gostou, disse que eu estava ensinando coisas do branco: "Daqui a pouco, ele vai querer roupa, dinheiro" e me tirou de lá, me colocou de volta nos Suruí. Aí, eu fiquei muito bravo, eu disse que já que aconteceu assim, eu ia voltar para brigar. "Você não volta não", me disse a FUNAI, "no meio da mata, você morre, é muito longe". Aí, depois, eu voltei a pé pelo rio Branco e guerreei com eles. Se a FUNAI não tivesse me tirado dali, eu teria casado e virado chefe dos Zoró; eu teria descontado o que fizeram comigo produzindo meu filho, meu neto com eles. Então a FUNAI estragou isso aí e por isso, eu fiquei muito bravo.

Irado pela atitude da FUNAI que estragou seus planos, Itabira declara que voltará para brigar, ao que o chefe do posto lhe responde: "no meio do mato, você morre, é longe", um diálogo que ocorre, na primeira versão, não com o chefe do posto, mas com o assassino de sua irmã. Ademais, não é este último, tampouco, que confessa o assassinato como anteriormente, mas o sogro zoró de Itabira, o chefe de uma aldeia rival. O diálogo entre Itabira e sua futura vítima, ao qual é dada uma importância dramática evidente na versão anterior, é aqui despedaçado e atribuído a dois protagonistas relativamente secundários em dois momentos ulteriores, enquanto a cena central do encontro entre os protagonistas principais ocorre agora sem diálogo e perde sua força climáctica. Isso sugere que a primeira versão é, talvez, mais elaborada, no sentido que seus elementos podem ter sido reorganizados de forma a produzir uma tensão dramática que a segunda não possui. Mas o que importa é que ambas as versões constituem para Itabira duas maneiras possíveis de descrever os fatos, porque vistas como equivalentes quanto àquilo que o relato conta. A despeito da alteração na composição dramática, não há mudanças estruturais nas relações

entre os envolvidos, pois os enunciados do diálogo cumprem seu papel explicativo de modo similar, embora a partir de entendimentos diferentes em contextos dialógicos diferentes. No primeiro diálogo, Itabira vem a descobrir quem é o assassino de sua irmã, na primeira versão, num confronto hostil com o próprio assassino que se gaba do fato, na segunda, por seu sogro que declara ostensivamente sua hostilidade para com aquele velho e conta os mesmos fatos, mas num tom de reprovação, invertendo o valor que lhes é atribuído (embora ele ignore a relação que Itabira tem com eles). Essa estrutura relacional reproduz, assim, exatamente a lógica do esquema de organização faccional dentro da qual as divisões ocorrem entre os Suruí, expressando-se ora via um aliado de quem o inimigo de Itabira é ele mesmo um rival agnático[117], ora diretamente. O diálogo expressa, nas duas versões, a mesma oposição segundo as duas possíveis modalidades da lógica de confronto faccional. O mesmo ocorre com a outra parte do diálogo. Mandado embora pelo inimigo Zoró porque não se casou com sua filha, Itabira declara que vai mas voltará para matá-lo, ao que o Zoró afirma ser protegido pela distância, ignorando que Itabira é Suruí; mandado embora pela FUNAI porque ensina aos Zoró "coisas do branco", Itabira declara que vai embora mas voltará para brigar, ao que o chefe de posto responde que é longe porque sabe que ele é Suruí. Nos dois casos, há um engano a respeito do sentido exato das palavras de Itabira: o Zoró pensa que ele está apenas retrucando suas ameaças, o chefe do posto pensa que ele apenas está bravo pela perda do trabalho e, talvez, da namorada. Mas ao expulsá-lo, ambos estão destruindo um projeto que não estão entendendo. Nas duas situações, o diálogo cumpre exatamente a mesma função de explicar, a partir do que o ouvinte já sabe, a reação de Itabira pelo fracasso de seu projeto inicial e, por conseguinte, a decisão de se vingar por outros meios.

O caso pode parecer anódino porque não traz consequências importantes sobre a compreensão do relato, apenas sobre a sua composição dramática. Mas ele é instrutivo, porque se trata de um evento importante na vida de Itabira com relação ao qual essas inversões, dadas a poucos dias de intervalo, presumivelmente não poderiam ser atribuídas à indiferença ou à falta de discriminação para com as relações envolvidas. Elas são um exemplo de permutação mínima, mas indicativa da performance que constitui o processo de elaboração narrativa na comunicação de uma experiência que, aqui, concerne a uma

117 Ou funcionalmente assimilado ao que seria um rival agnático entre os Suruí, na ausência de informações sobre os grupos a que pertencem aqueles Zoró e na medida que ambos rivalizam pelo casamento de suas filhas com Itabira.

experiência direta, mas não é fundamentalmente diferente do processo evidenciado na comunicação de outro tipo de experiência, ela reportada por uma cadeia longa e anônima, no caso dos relatos da origem, e na qual a produção de uma interpretação particular se dá, exatamente como aqui, ao explorar as possibilidades de conexões semânticas entre uma série de eventos ou entre seus elementos, em função da preservação de uma estrutura relacional fixa e à qual os Suruí se referem como sua história. Pois a história, para os Suruí, diz respeito não tanto às soluções narrativas particulares e próprias às circunstâncias do seu relato quanto à estrutura relacional subjacente aos eventos que a compõem, e que vem se desdobrando numa sequência contínua de separações desde a origem até o presente. São esses princípios de composição e agenciamento aqui evidenciados na comparação das versões sucessivas produzidas pela mesma pessoa que, podemos supor, também permitem a construção das narrativas de pessoas e pontos de vistas diferentes que são a matéria de próxima parte.

II. Das histórias respectivas

Os Ğameb

Os Ğameb são o clã menos numeroso entre os Suruí, depois dos Makor. Afora um grupo, nas linhas 9 e 10, descendente de dois irmãos usualmente tidos como Makor, mas cujos filhos passaram, recentemente, a se dizer Ğameb e cuja ascendência é motivo de polêmicas, os atuais Ğameb são todos descendentes do avô de Almir e Agamenon, através de sua união com quatro mulheres (no que concerne apenas aos segmentos agnáticos, isto é, oriundos de filhos homens).

De uma dessas uniões nasceram cinco filhos que, juntos com o grupo principal, estabeleceram-se após o Contato na aldeia construída ao lado do posto Sete de Setembro (ver supra, p. 57). Quando o grupo se espalhou a partir de 1981 para ocupar as entradas da terra indígena junto às atuais linhas, os três filhos mais velhos seguiram Itabira, que fora fundar a aldeia Lapetanha na linha 11. O primogênito e o segundo eram casados com as irmãs dele e, por isso, eram também os pais de suas esposas, ao passo que o terceiro contraíra união de outra aliança, com uma meia-irmã de Itabira pelo pai e, pouco depois, mudou-se para viver junto com o próprio cunhado, numa aldeia vizinha (Lobô), antes de fundar sua aldeia na entrada dessa mesma linha 11 (Tikã), onde vivem hoje seus descendentes. O quarto morreu sem deixar filhos no ataque zoró que matou uma irmã de Itabira (ver supra, p. 139), na época em que o grupo ainda vivia reunido na aldeia do posto; quanto ao caçula, quando o grupo se dividiu, ele seguiu a própria trajetória e, sendo brigado com os irmãos, fundou a própria aldeia na entrada da linha 12, onde vive com a família.

Dos outros três casamentos nasceram respectivamente três filhos únicos, ou únicos a deixarem uma descendência agnática, e cuja trajetória se deu em função das alianças diferentes das quais eles provêm: um deles faleceu quando os Suruí foram atingidos pelo

sarampo na época do Contato, mas teve um filho que, após morar um tempo na cidade, fundou a própria aldeia numa área isolada da linha 7 e lá vive com a mulher e um filho; um outro, que teve vários filhos, seguiu seus afins na linha 9 onde estes se estabeleceram quando o grupo principal se espalhou nos anos 1980, e um terceiro se casou com a irmã dos Ğamir da linha 14 e para ali os seguiu, tendo igualmente vários filhos que ali moram.

Os Ğameb de que trata esta parte, e as narrativas que lhes são associadas, são ou concernem aos Ğameb da linha 11, mais especificamente, àqueles estabelecidos na Lapetanha, que correspondem aos descendentes do primogênito da linha principal de cinco irmãos, que era o pai de Almir e Agamenon. Sendo esses seus filhos também um grupo de cinco irmãos que constituem, com exceção do primogênito, a principal unidade residencial ğameb, e na medida em que o grupo assume coletivamente uma posição de liderança entre os Ğameb, tanto pela sua posição agnática quanto pela atuação de Almir à frente da associação Metareilá, onde ele se posiciona e reivindica agir como chefe maior em benefício de todos, eles despontam como os principais produtores de narrativas entre os Ğameb, ou, pelo menos, aqueles mais em vista, mais aptos a fazê-las ouvir e circular pela rede de aliados e parceiros. Mas são eles também, e justamente por isso, aqueles cujas narrativas são as mais contestadas pelos rivais agnáticos e seus aliados, e em reação às quais estes constroem as suas, a recíproca sendo igualmente verdadeira. Deste modo e provavelmente por estes motivos, são eles, os Ğameb da linha 11, que os membros dos demais clãs designam geralmente quando se referem aos Ğameb no contexto atual. Assim, também, são suas narrativas que apresentamos aqui sob o intitulado das narrativas ğameb.

⁂

Quando Itabira deixou a Lapetanha, alguns anos após fundá-la, no final dos anos 1980, a aldeia ficou com seus sogros, o pai de Agamenon e o irmão dele, e com seus cunhados, os filhos deles, passando consequentemente a ser considerada como a aldeia daquele grupo agnático. Como o pai de Agamenon e seu irmão eram, ademais, os primogênitos da principal linha ğameb, a aldeia passou a ser tratada como *a* aldeia *dos* Ğameb[118].

118 É preciso acrescentar que os Kaban, que descendem de uma partição dos Ğameb por via uterina a partir de uma mulher estrangeira, ainda se diziam Ğameb até, pelo menos, 1986-7. Desse modo, a Lapetanha já era vista como uma aldeia ğameb quando Itabira estava lá, antes de se mudar e passar– continua na página 147

Quando iniciei a pesquisa de campo, em 2012, o pai de Agamenon havia falecido no ano anterior. A aldeia se compunha do núcleo formado por três de seus filhos e suas famílias (esposas, filhos, filhas solteiras, noras e netos): Mopiri, o mais velho e o cacique, Agamenon, o qual tinha duas esposas, e Renato[119]. Almir, o mais novo, deixara a aldeia na adolescência para estudar na cidade e acabara se estabelecendo em Cacoal, mas mantinha ali uma casa para hóspedes e vinha regularmente visitar os irmãos e a mãe, que ainda era viva.

A este núcleo agnático juntavam-se ainda três famílias de parentes de seus afins, irmãos ou meios-irmãos da mulher de Mopiri e de uma das duas mulheres de Agamenon, todos sobrinhos do pai deles – razão apontada de sua presença naquela aldeia –, e um homem solteiro nesta mesma dupla posição. Quanto ao irmão do pai, ele morrera em 1992 de uma agressão atribuída aos Zoró[120], sua esposa tendo se mudado posteriormente com os filhos para junto do irmão, Itabira, quando este, em 2004, fundou uma aldeia no topo da linha 7.

Na Lapetanha, onde eu fui introduzido por Almir, é Agamenon que, num acerto entre os irmãos, assumiu a tarefa de me instruir. Embora eu também mantivesse trocas produtivas com outras pessoas, é com ele que aconteciam os momentos privilegiados dessa instrução, que tinham a forma de conversas diárias nas horas vagas, geralmente no final da manhã ou no início da tarde. A princípio, essas conversas eram aulas de língua suruí, conformemente ao desejo que eu manifestara. Naquele momento, a história ainda não era um assunto para mim e, interessado na maneira como a atual política de gestão do território conduzida por

a chefia para seus afins, o grupo dos atuais Ğameb, embora hoje fosse considerada como uma aldeia kaban. O fato de descrevê-la como uma aldeia que passou a ser ğameb remete a um estado das coisas visto posteriormente a essa divisão. De modo geral, a descrição da organização social se conforma aqui à terminologia atualmente usada pelos Suruí, isto é, é formulada em termos posteriores à divisão entre Ğameb e Kaban, mesmo para os fatos que a antecedem. Isto não é o caso, porém, dos documentos anteriores a 1987-1988, nos quais os atuais Kaban aparecem como Ğameb.

119 É preciso mencionar também o mais velho dos irmãos, Uratana, que vive com a família na linha 10, e com o qual o grupo da Lapetanha tem pouco contato. Pelas minhas notas, Uratana nunca viveu na Lapetanha.

120 Já mencionamos que, para os Suruí, a condição humana passou a se estender aos antigos inimigos desde que estes usufruíssem como eles da relação pacífica com os brancos proporcionada pelo Contato, motivo pelo qual afirmam não poderem mais matá-los a contar deste momento. De fato, após a vingança de Itabira, que foi executada durante os trabalhos do Contato zoró e constitui, portanto, uma situação limítrofe, não houve mais expedições guerreiras entre Suruí e Zoró, e os últimos não puderam vingar-se. Abertamente pelo menos, pois ainda houveram, depois, várias vítimas de agressões mágicas atribuídas aos Zoró, o tio de Almir e Agamenon sendo uma delas. Tipicamente, a pessoa sai para a roça e volta tonta e sem lembranças, deita na rede e morre pouco depois. Descobre-se então que ela foi envenenada e que lhe foi retirada parte das vísceras. Na Lapetanha e em Apoena Meirelles, a aldeia de Itabira, onde várias pessoas tomaram parte à última expedição guerreira, e na medida em que os Ğameb se definiam como tradicionais chefes de guerra contra os Zoró, tais ataques eram particularmente temidos.

Almir e seus parceiros podia ser o resultado da articulação entre conhecimentos suruí e não-indígenas – tratava-se de "juntar os dois conhecimentos", dizia ele –, eu desejava entender o que podia constituir este conhecimento da parte dos Suruí. Dada a minha inexperiência e a necessidade de começar de algum lugar, o estudo da língua oferecia um ponto de partida mais concreto, além de útil. Ao mesmo tempo, pressionado desde a minha chegada pelos irmãos ğameb e suas esposas kaban a definir meu clã – o assunto era o objeto de uma rivalidade jocosa entre eles –, eu havia me declarado Ğameb, de modo que, para Agamenon, tratava-se, presumo, de me dar uma educação neste sentido. É assim que as aulas de língua passaram a extrapolar sobre outros assuntos e, em breve, deixaram por completo de serem aulas de língua para se converter em conversas. O assunto dessas conversas tinha quase sempre por ponto de partida uma pergunta minha, mas como esta concernia, em geral, alguma dúvida sobre algo que Agamenon dissera anteriormente, enquanto eu tinha a sensação de dar o rumo à discussão, era, na verdade, Agamenon que, com suas colocações e respostas, dirigia o processo. Embora as discussões se sucedessem sem exibir a priori uma relação explícita, não demorei a perceber que elas formavam uma narrativa coerente e constituíam efetivamente, neste aspecto, um ensinamento. Agamenon estava me dando uma formação que consistia em me transmitir as lições de uma série de acontecimentos que constituíam sua história; porém uma história cujo fio não era imediatamente perceptível, pois não estava na sequência histórica dos acontecimentos narrados, mas, disseminado na sucessão das conversas, na maneira como esses eventos eram de alguma forma relacionados de modo a produzir um argumento. Um argumento que instituía a perspectiva ğameb – entende-se a de Agamenon e seus irmãos – sobre eventos que os punham em relação com outros.

Uma primeira conversa

Uma das nossas primeiras conversas, que pode ser vista como o ponto de partida desse ensinamento, na medida em que deu origem às conversas subsequentes, nasceu precisamente de uma dessas aulas de língua, e partiu de uma discussão sobre o sentido da noção de gente ou pessoa de verdade, *paiter iter*. A questão surgira em primeiro lugar porque Agamenon, que estava me ensinando palavras suruí e nomeara para este efeito

diversas plantas úteis, fizera uma distinção entre *napoa* (cipó), o cipó vulgar usado, entre outros, na confecção de abrigos temporários, e *napoa iter*, literalmente o "verdadeiro cipó", um cipó mais flexível e resistente utilizado na construção das casas[121]: "*iter* [de verdade], porque ele não acaba", disse-me ele, se referindo com isso ao fato de que era mais resistente, não quebrava e não estragava, o que remetia, em última instância, à idéia de que ele não mudava ou não se alterava, ao contrário dos outros tipos de cipó, mais frágeis. Com esta explicação, Agamenon estava dando a entender que a noção que os Suruí traduzem em português como "verdadeiro" (*iter*) designa a qualidade daquilo que permanece fundamentalmente inalterado e conserva sua condição original, por oposição àquilo que estraga – no caso, o cipó comum usado para abrigos temporários. Indagado se isto também se aplicaria à noção de pessoa, *pa-iter*, cuja palavra é formada a partir do mesmo intensivo *iter*, e o que poderia significar neste caso "ser verdadeiro", Agamenon respondeu o seguinte:

> *Paiter* quer dizer gente de verdade. Quem tem certeza de ser humano, de que foi mesmo feito por Deus, pode dizer "eu sou *paiter*". Hoje, qualquer um fala "sou *paiter*". Mas a história dos Ğameb diz que Ğameb é que é *paiter iter* [gente de verdade *de verdade*], porque ele é quem Deus escolheu primeiro. Por isso, ele tem suas leis: não pode matar o próprio povo, não pode namorar a filha do irmão, mas pode a filha da irmã; tem que obedecer ao pai e à mãe – isto é mesmo uma lei muito forte. Então, ele é o primeiro entre os *paiter* porque ele foi escolhido primeiro, os outros são segundos *paiter*.

Lembrando que Deus é designado em suruí de *Palop* (Nosso-Pai), ser mesmo "feito por Deus", como definiu a noção de gente de verdade, significa ser verdadeiramente o filho desse pai, *Palop*. Como a filiação é entendida como uma relação pela qual um sujeito dá continuidade à ação de outro, ser verdadeiramente o filho de Deus remete ao fato de continuar, isto é, reproduzir a sua agência e tê-la como modelo para a própria ação, o que Agamenon formulou dizendo que os Ğameb "têm leis". Ser gente de verdade mesmo, de verdade, *paiter iter*, é exatamente isto: é manter inalterada essa condição original pelo fato de se inscrever na continuação do demiurgo, agindo no prolongamento de sua agência.

[121] O termo *napoa* designa de modo genérico uma ampla variedade de cipós, as diferentes espécies sendo designadas pelo acréscimo de um epíteto descritivo, como *napoa iter* (espécie não identificada), *napoa koriaba* ("cipó ondulado", *Bauhinia rutilans* ou *guianensis*, também chamado cipó-escada-de-jabuti) etc. Usado só, o termo denota um cipó não especificado, ou sem mérito particular, por isto vulgar ou comum.

Agamenon prosseguiu, então, com o relato do nascimento da atual humanidade que já vimos (E29), numa versão que resumo a seguir e que esclarece essa relação entre "primeiro escolhido de Deus" e *paiter iter*, gente de verdade mesmo:

> Dizem que foi assim. Primeiro, Deus fez o ser humano. Aí, talvez ele mesmo mandou as onças comerem esses humanos, e elas guardaram os ossos de todos eles na sua maloca. Tinha osso de Kaban, Ğamir, Makor, Kaler, Agoi, Watãr, e muitos outros. (De Zoró também?) De Zoró, de branco... de tudo que é ser humano vivo no mundo, pendurados em cachos por um fio que se esticava no interior da maloca, até a porta. Se a maloca enchesse, penduravam no terreiro mesmo. Então, as onças guardavam os ossos dos Ğameb bem no fundo da maloca[122].
>
> Deus, que já sentia saudades de seus filhos, ouviu chegar Itxiahb, o veado grande que vinha passando, e perguntou se ele não queria ir buscar os ossos de seus filhos na maloca das onças. Esfregou seu corpo com extrato de raiz amarga *ğaraup*[123] e, antes de enviá-lo, decidiu testá-lo. Mandou-o correr morro abaixo e jogou uma pedra atrás dele. Itxiahb correu o quanto pôde mas não aguentou e pulou de lado para não ser esmagado. "É, você não tem condição mesmo", lamentou Deus. Chegou, então, Patxaub, o veado pequeno[124], e Deus lhe pediu o mesmo. Untou seu corpo com *ğaraup* e o mandou correr. Jogou a pedra, mas, desta vez, Patxaub correu mais rápido. "Então, você vai lá", disse Deus, e explicou que os ossos que ele queria mesmo eram os últimos, aqueles que estavam no fundo da maloca. Patxaub saiu em companhia da abelha-européia que era encarregada de cortar os fios segurando os ossos.
>
> "Pum pum pum...", Patxaub chegou lá tocando flauta. "Hug-hug-hug! Quem está vindo por aí? Queríamos justamente comer alguém!", gritaram as onças. "Sou eu que não sou nada", respondeu Patxaub. "Vem cá! Deixa a gente te comer", continuaram as onças. "Tô aqui! Podem comer, mas não presto: experimentem!" Elas passaram a língua no corpo de

122 Numa outra versão com maiores detalhes, Agamenon especifica, ainda, que os ossos dos brancos e dos inimigos estão no terreiro (Yvinec 2011:696).

123 *Ğaraup*, *Couterea hexandra*, ou quina-quina (Cardozo 2011:50). Trata-se de uma árvore baixa cuja casca é amarga e amplamente usada pelos Suruí por suas propriedades curativas e profiláticas.

124 *Itxiahb* é identificado em Cardozo (2011:34) como *Mazama americana*, uma espécie de veado de grande porte e cor avermelhada também conhecida como veado vermelho. *Patxaub* seria possivelmente *Mazama nemorivaga*, um veado menor, de cor marrom acinzentada, conhecido como veado roxo. No episódio, eles se opõem pelo fato de que um corre mais rápido que o outro. A respeito da versão cinta larga do mesmo relato, Pichuvy comenta: "Onça come veado vermelho até hoje. Eu vi que onça come veado vermelho. Onça nunca come veado pintadinho" (Cinta Larga 1988:61). Em algumas versões, entretanto, os papéis são invertidos, como é o caso em Mindlin (2007:104).

> Patxaub e gritaram: "Puargh! És amargo demais!" – "Eu falei!", disse Patxaub. Então as onças, que ainda não haviam desistido de comê-lo, convidaram-no a se deitar na rede, bem no fundo de sua maloca. Patxaub, incomodado com sua presença, deitou meio torto e ficou se contorcendo, pronto para pular, e assim ficou conversando enquanto as onças tentavam lambê-lo. Quando a abelha terminou seu trabalho e passou zoando no seu ouvido, Patxaub deu um pulo. Quase falhou. Estava cercado pelas onças e só conseguiu pegar um único osso de Ğameb. Mas à medida que ia em direção da saída, ele ia pegando mais ossos: 2, 3, 4, 5, 10... Chegando no terreiro, apanhou bastante.
>
> "Consegui!", disse Patxaub, voltando. Como Deus lhe perguntou onde estavam os ossos que ele queria, Patxaub respondeu que só conseguira pegar um. "Tá bom demais!", exclamou Deus, pondo os ossos numa esteira. Pegou primeiro o osso de Ğameb e soprou fumaça de cigarro: "pfff...". Apareceram duas pessoas. Depois, fez o mesmo com os outros. De cada osso nasceram um homem e uma mulher. É assim que Patxaub pegou um osso de Ğameb e de todos os outros: de Ğamir, Kaban, Makor, dos outros povos, dos brancos. Ele pegou muitos ossos de branco, por isso são muitos. Então, Ğameb é *paiter iter*, gente de verdade mesmo, porque ele foi escolhido em primeiro lugar entre os filhos de Deus...

Se Deus manifesta desde o início uma preferência explícita pelos Ğameb, é porque as diferenças que caracterizam a diversidade de gentes já estão pressupostas e, de certo modo, sempre foram: essas gentes ainda não nasceram, mas a primeira humanidade já foi desmembrada e seus ossos, diferentes entre si, já podem ser discernidos e discriminados. As onças, conta Agamenon, guardavam ossos de Ğameb, Ğamir, Kaban, Makor, e de todos os povos existentes na terra, isto é, de todos os *futuros* povos a nascer, incluindo Ğameb, Ğamir e outros. Já comentamos a respeito da versão contada por Itabira que Deus, ao atribuir um nome a cada osso após recebê-los do veado, está apenas dando um significado a diferenças preexistentes (p. 81), ele não cria essas diferenças; da mesma maneira, ao torná-los pessoas, ele está apenas conferindo movimento próprio a uma diversidade que já existe. Neste aspecto, a figura da divisão pelos ossos expressa perfeitamente o que os Suruí concebem como o surgimento, o processo pelo qual uma geração emerge por segmentação da geração anterior, que não é propriamente uma criação, pois a nova geração já estava incluída na anterior: da humanidade destroçada, passa-se a considerar separadamente um conjunto de elementos que preexistiam na unidade do ser desmembrado, mas que eram, até

então, irrelevantes em si mesmos porquanto sua atuação ainda estava integralmente pressuposta na atuação do ser unitário que os continha, e com a qual ela se confundia[125]. Em E29, essa emergência ocorre por etapas, pois os ossos só viram gentes no final: quando as onças penduram os ossos da humanidade destroçada, estes ainda não são dotados de movimento; contudo, se ainda não se distinguem pela própria ação, já se distinguem ao menos como objeto da ação dos outros, já que são pendurados separadamente e desejados diferentemente. Entre os diferentes ossos, já existe ao menos uma distinção classificatória pelo fato de ocuparem, cada um, uma posição diferente, refletindo inevitavelmente uma hierarquia. Se os ossos dos Ğameb estão no fundo da maloca, é logicamente porque eles são os mais preciosos, portanto os mais bem guardados, exatamente como Patxaub é convidado a se deitar no fundo da maloca porque as onças, da mesma maneira, não querem que ele escape. Desde o início os ossos dos Ğameb são os mais protegidos porque são os mais cobiçados, o que se manifesta no fato de que são os primeiros a serem roubados e também, na impaciência de Deus para reaver seus filhos, os primeiros a serem transformado por ele em gente. A ordem é em função da importância que lhes é atribuída, que advém do afeto que Deus manifesta por eles e implica, de sua parte, no irreprimível desejo de reavê-los, daí a necessidade, para as onças, de escondê-los no fundo da maloca.

Ora, o afeto que um pai sente pelo próprio filho não é uma disposição anódina para as concepções suruí. O afeto paterno é um sentimento tido como inerente à relação de paternidade, de tal modo que sua manifestação constitui sempre uma manifestação inequívoca da paternidade e marca seu reconhecimento pelo pai. Por parte do filho, então, a evocação deste afeto serve a demonstrar que o pai o reconhece como seu próprio filho, como sendo ele a continuação de sua pessoa, uma afirmação que, tendo em vista a natureza diferencial do afeto e, no fim das contas, da filiação, é sempre, também, uma afirmação implicitamente dirigida contra os demais descendentes que poderiam concorrer com esta mesma pretensão. "Se um pai tem cinco filhos," disse-me uma vez Sandra, mulher de Itabira e irmã de Agamenon, "quando este morre, ele dá sua bênção àquele que lhe obedece, mas não aos outros[126]. Meu pai recebeu a bênção do pai dele"[127]. Sandra queria dizer que

125 Na primeira parte, comentamos este princípio que, por recursividade, permite pressupor a preexistência do sujeito no próprio Deus (p. 118), e encontra aqui uma expressão processual e fisiológica.

126 Com relação aos pais, respeito e obediência se entendem como o fato de replicar fielmente a agência, e não apenas de se conformar ao que é dito ou solicitado (ver supra, p. 34).

127 Essa formulação contemporânea da "bênção" pode ser comparada com a descrição dada por Yvinec (2011:147-54) dessas mesmas relações no âmbito de uma etnografia descrevendo um contexto desprovido, na medida do possível, de noções e influências trazidas pela vida pós-Contato. – continua na página 153

seu pai recebera as marcas de afeto do pai dele mostrando que, de todos os filhos do avô, era ele o legítimo herdeiro, a continuação mesma, subentendendo com isto que os demais filhos, ou parte deles pelo menos, não o eram tanto. Na narrativa de Agamenon sobre o nascimento da atual humanidade, são os Ğameb que aparecem como os filhos propriamente ditos, aqueles em relação aos quais Deus manifesta o privilégio do afeto paterno em detrimento dos outros, sendo eles reiteradamente os *primeiros* desejados, escolhidos, resgatados e ressuscitados. O fato não aparece aqui, mas, numa versão mais detalhada, também relatada por Agamenon (Yvinec 2011:696), os ossos dos demais clãs estão mais à frente em direção à saída, enquanto os ossos dos brancos e dos inimigos estão na outra extremidade, pendurados do lado de fora, no terreiro, onde são consequentemente entregues à própria sorte, denotando um descaso manifesto, ainda, no fato de que eles são também os últimos a nascer, o que só pode ser explicado pela própria indiferença de Deus para com estes. Não é por acaso: os brancos, num outro conjunto de relatos, são associados não aos filhos de Deus mas do seu parceiro *Palop Leregu*, Seu-Casco, o deceptor, uma forma de afirmar que sua agência, de uma perspectiva suruí, caracteriza-se mais como uma dissidência do que como a continuação da agência do demiurgo. Ser o "primeiro escolhido de Deus" denota precisamente esta preferência expressa pela posição dos ossos e pela ordem do seu resgate e da sua transformação em pessoas indicando que os Ğameb são, entre todos seus filhos, aqueles que o são mais plenamente, verdadeiramente. Cria-se, assim, um entendimento implícito: quando Deus, no início, lamenta a ausência de seus filhos e manifesta o desejo de reavê-los, mesmo sem nomeá-los, fica claro que são os Ğameb aos quais ele se refere como seus filhos, pois, ainda que os demais sejam também seus filhos em alguma medida, filhos *mesmo*, de verdade, no sentido de uma continuação plena, são apenas eles. Ao afirmar essa primazia, Agamenon invoca para os Ğameb e em seu nome o afeto paterno do demiurgo, afirmando assim sua condição inalterada, isto é, verdadeira, definida pela fiel reprodução do modo de agência original que os caracteriza como filhos. Este é exatamente o ponto que ele desenvolve a seguir, definindo os Ğameb como a linha de seus ascendentes até ele, caracterizada pela originalidade resultando da transmissão sucessiva dessa relação de filiação vista como uma relação de continuação reproduzindo a agência original, pelo fato de não haver feito nada errado. Tendo terminado

Essa relação de afeto e as rivalidades decorrentes se expressam ali pela manifestação onírica dos ancestrais mortos.

de contar como o veado pegou os ossos na morada das onças e Deus, com eles, ressuscitou a humanidade, ele conclui:

> Então, Ğameb é *paiter iter*, gente de verdade mesmo, porque ele foi escolhido entre os filhos de Deus em primeiro lugar. Por isto, ele tem suas leis; ele não pode tomar água depois de comer porco, quem teve filho não pode matar porco, onça, gavião, anta, cateto, cutia, tatu, macaco prego, macaco barrigudo.
>
> Então, quem não segue essas leis erra. É uma regra antiga dos Suruí que diz que Ğameb faz tudo muito certo. Quem faz tudo certo semeia aquilo no seu coração mesmo e continua seguindo honesto [*xagõa maikõr*][128]. É por isso que eu falei para meu filho [Agamenon se refere aqui a uma discussão que teve na véspera com o filho, na qual o repreendeu por desobedecer à mãe, um fato que o deixara bastante abalado] – falei para meu filho: "Desde o começo, passando pelo meu bisavô, meu avô, meu pai e até mim mesmo, sempre andamos fazendo o certo, somos a linha de *paiter esaga*" [*esaga*, "de raiz", isto é, original]. "*Paiter esaga*", é assim que se chama a pessoa famosa, não sei como explicar. Falei para ele: "É a linha dos homens importantes desde o pai, até o filho, até chegar em mim, sempre andando honestas, *akabarõm*". *Akabarõm*[129] é quem não quer fazer coisa errada. "Eu quero que você também faça isso", falei para ele. Ğameb é assim, a lei dele é assim.

Perguntei, então, se os outros clãs não tinham essas mesmas leis, ao que Agamenon respondeu que sim, embora elas variassem em alguns aspectos menores, como proibições alimentares e duração de resguardos, essencialmente pelo motivo de que seus corpos são diferentes e requerem um grau de cuidado diverso. A diferença essencial, porém, não residia nas leis em si, mas no fato de que, ao contrário dos Ğameb, que fazem sempre "tudo muito certo", os outros "erram mais" e não respeitam muito as leis. E sustentou essa afirmação remetendo a dois episódios que resumo a seguir. O primeiro é indexado E_{55}:

---

128 O suruí possui uma ampla variedade de fórmulas para evocar a disposição da pessoa que traduzem em português como "honesta", que designa exatamente o fato de fazer as coisas certas – de não fazer nada errado –, e envolve as diversas dimensões do respeito aos outros bem como da obediência aos pais (sobre a noção de honestidade, ver infra, p. 170). A fórmula *x-agõa ma-ikõr* (3SG-coração IND-gavião), literalmente "coração/peito de gavião", que se poderia render por "disposição interior de gavião", procede por analogia a uma das características deste animal, que os Suruí tem por ser a honestidade.

129 *Akabar-õm* (*Akabar*-NEG), etimologia não identificada, que procede de uma definição pela negativa (≈ não fazer nada errado). Trata-se de outra formulação para o que Agamenon traduz como "honesto".

> Quando o pai do meu pai tinha 15 anos, um Ğamir matou o próprio tio, o irmão mais velho do seu pai, para namorar a mulher dele. Um bocado desses Ğamir gostava dela, então eles ficaram com ciúme do marido, que era o tio deles. Este era casado com a própria sobrinha, uma mulher ğameb que era a irmã do meu avô. Além da irmã do meu vô, ele tinha também uma mulher kaban com a qual tinha uma filha. Então, a filha falou para o marido kaban [o tio materno dela]: "Mata aquele que matou meu pai; se não o matar, eu largo você". Naquela época, meu avô ainda era novo e ele era muito nervoso, ele queria ajudar: "Não! eu vou junto matar quem matou meu tio [materno], o marido da minha irmã!". Mas o pai dele era uma pessoa muito educada e reprovou seu projeto. Ele não o deixou ir, porque a lei dos Suruí diz que não se pode matar uma pessoa do mesmo povo: "Você não pode brincar com a lei", disse ao filho, "isto é um pecado muito grande"[130]. Então, os Kaban foram matar os Ğamir e quase acabaram com eles, mas o pai do meu pai não foi, os Ğameb já tomaram outro caminho. Ele salvou vinte crianças, por isso os Ğamir ainda existem hoje. Aí, quando cresciam e iam para o mato, o Kaban continuou matando elas, com medo que elas se vingassem depois. Quando sobraram só dez, meu avô reuniu todo mundo e pediu que as deixassem viver. Como o pai do meu avô era muito respeitado, respeitaram meu avô e não mataram mais. Então, é meu avô que fez isso, que não fez este pecado.

Agamenon emendou este relato evocando, em seguida, um caso similar ocorrido mais recentemente com seu pai numa aldeia da linha 12 (E_{99}):

> Aí, aconteceu a mesma coisa com meu pai, depois. Um Kaban matou o irmão do pai para ficar com a mulher dele, a mesma coisa. Aí, meu pai foi lá falar com ele: "Por que

130 Num outro episódio, bem posterior (ver E56, abaixo, p. 174), é o avô de Agamenon que, já adulto, desautoriza a execução de uma vingança em circunstâncias similares, reproduzindo aproximadamente o mesmo argumento: "Não pode matar gente! Você é a mãe dos meus filhos; depois, eles vão pegar este costume e vão querer fazer a mesma coisa". Em outras palavras, o avô reproduz ali a atuação do seu próprio pai quando intervém para condenar a introdução de uma conduta que possa constituir um modelo (já que os filhos têm que obedecer aos pais, isto é, reproduzir ou continuar sua ação) e que resulte, assim, para os filhos num rompimento dessa ética à qual ele próprio está dando continuidade pelo próprio fato de agir dessa forma, e de duas maneiras: pelo enunciado explícito da mensagem, ao proscrever verbalmente um ato que possa afastar seus filhos desse modelo de conduta; e de maneira implícita, pelo próprio evento que constitui o fato de pronunciá-lo, ao reproduzir ele mesmo, com tal pronunciamento, os atos de seu pai e ao criar, assim, um exemplo a seguir para seus próprio filhos, permitindo que venham futuramente a fazer o mesmo com os filhos deles como ele está agora fazendo com os seus, porque, antes, o pai o fizera com ele. Cito este exemplo porque a justificativa enunciada pelo protagonista com relação às consequências para os filhos, explicita melhor o argumento de continuidade que também é o de Agamenon nesta narrativa. Notamos também que, ao explicar que repreendeu seu filho nos termos que vimos, é ainda na continuação desta mesma ética que Agamenon procura se inscrever ele mesmo, na sequência de seu bisavô, de seu avô e de seu pai.

> você matou o teu parente? Isto é um pecado muito grande!", e puxou a orelha dele. (Mataram ele depois?) Não, porque chegou algum parente dele de fora, e meu pai falou: "Vai embora para lá", e o homem sumiu. Ele fez a mesma coisa que o pai dele, que o avô dele. Então é assim.

No primeiro desses dois episódios, um homicídio entre consanguíneos evoluiu, pelo jogo das alianças, numa guerra entre clãs que ameaçou destruir a aliança e pulverizar a humanidade num conjunto de grupos isolados constituídos apenas de consanguíneos, privados da possibilidade de se reproduzir, no modelo do que ocorrera com a primeira humanidade em E_{32}[131]. "É ali [com a vingança dos Kaban] que a guerra dos Ğamir virou uma guerra mundial!", disse-me certa vez alguém ao me contar o episódio. O comentário é de fato pertinente porque, naquele momento, os Ğamir eram tidos como os chefes e um dos clãs mais importantes dos Suruí, e os Kaban ainda eram considerados Ğameb, sendo também as linhas primogênitas e mais importantes daquele clã, ao passo que os Makor eram poucos e espalhados juntos aos seus aliados dos dois primeiros grupos, na qualidade de coresidentes desprovidos de núcleo agnático próprio e autonomia política, limitando-se a acompanhar os primeiros nas suas expedições e decisões importantes. Deste modo, pode se dizer que o conflito envolveu efetivamente a totalidade dos grupos agnáticos que compõem os Suruí, os dois clãs principais e indiretamente o terceiro, configurando de fato uma "guerra mundial" coextensiva com os limites da humanidade, então prestes a implodir em grupos de consanguíneos isolados. Portanto, ao se desassociar dos demais Ğameb, ao recusar a vingança e salvar os Ğamir da extinção, o avô de Agamenon não evitou o conflito, mas preservou pelo menos a possibilidade de aliança e impediu o colapso, evitando uma réplica da situação de E_{32} (ver supra, p. 78). Em outras palavras, se essa implosão da humanidade após a briga entre as gentes animais institui o padrão da fragmentação sociológica, um padrão que, em circunstâncias análogas, o avô de Agamenon permitiu evitar e do qual ele emerge como o herói, de alguma maneira, no segundo episódio (E_{99}), o pai de Agamenon reproduz, numa chave menor, mais modesta, o mesmo modelo: ao proteger o homicida de um crime cometido em circunstâncias similares, seu pai antecipou-se à irrupção de um conflito maior como ocorrera anteriormente e agiu assim no sentido de preservar o convívio entre os Suruí, reproduzindo exatamente a atuação do próprio pai que,

131 Lembrando que, até o Contato, os Suruí, que se autodenominam Paiter ou Paiterei (plural), as "Pessoas", coincidem com os limites da humanidade, isto é, do conjunto das pessoas, formado pela aliança dos clãs.

na época, obedecera ele mesmo aos ensinamentos recebidos do pai dele, o bisavô de Agamenon.

A conversa, naquele dia, se encerrou ali, mas ela tem uma continuação implícita que diz respeito à maneira como a atuação de Agamenon se situa no prolongamento desses fatos, uma parte que ele irá esclarecer mais tarde. Pois o que Agamenon estava de fato reconstruindo era a história dos Ğameb personificada pela *sua* história, começando com o nascimento dos Ğameb como filhos do próprio demiurgo, e prosseguindo em sua direção com seu bisavô, seu avô e finalmente seu pai. O fato notável é que, a despeito da casualidade aparente no rumo da conversa, que parecia a princípio responder às minhas próprias dúvidas, Agamenon foi capaz de transformá-la numa sequência organizada e perfeitamente coerente com essa demonstração de história. Partindo de uma pergunta minha sobre a noção de pessoa (*pa-iter*), ele responde com uma demonstração daquilo que constitui a noção de pessoa por excelência, *paiter iter*, a partir da própria história organizada numa sequência lógica, mais do que propriamente cronológica. A discussão se estrutura em torno da concatenação ou, mais exatamente, da evocação sucessiva de três episódios que não possuem entre si uma relação fatual direta[132], mas estão mutuamente postos em analogia ao produzir relações análogas em três patamares geracionais sucessivos, tendo os três como foco a maneira como cada geração, no interior dessa genealogia traçada por via agnática do demiurgo até o pai do narrador, é, no plano vertical, a continuação da anterior naquilo que ela se distingue das demais pessoas no plano horizontal das relações com estas: os Ğameb primordiais, por serem os filhos escolhidos de Deus em primeiro lugar por oposição aos outros, porque respeitam mais que os outros as "regras" que definem a condição humana (E_{29}), seu avô, ao seguir os ensinamentos do pai, o bisavô, no sentido, ainda, de respeitar essas regras, salvando um convívio que os demais se ocupam a destruir (E_{55})[133], e, enfim, o pai de Agamenon, ao reproduzir o exemplo do seu próprio pai naquilo que este aprendera do pai dele em circunstâncias similares (E_{99}). Através dessa analogia,

132 Episódios bastante espaçados no tempo, embora a noção de tempo como vetor cronológico não seja aqui muito útil. Todavia, se o tempo transcorrido entre E_{29} e E_{55} só pode ser descrito como "muito tempo", pois recobre a história da atual humanidade desde o seu surgimento, não haveria menos de 80 anos entre E_{55}, que ocorre quando o avô de Agamenon ainda era novo, e E_{99}, que acontece quando seu pai já era velho, e que Agamenon situa por volta do ano 2000.

133 Nota-se que este bisavô é descrito como uma pessoa "muito educada", sugerindo que ele, ao orientar a atuação do filho com seus ensinamentos, também já seguia o que lhe ensinara o próprio pai, denotando o princípio de recursividade.

Agamenon estava estabelecendo uma continuidade de ação, ou ética, que ia do demiurgo ao seu próprio pai e permitia evidenciar uma linha de filiação contínua, provido que cada geração era a continuação da anterior, o que ele descrevera como a linha de pessoas importantes, ou, em outras palavras, correspondendo à sucessão dos filhos mesmos, aqueles "escolhidos primeiros", ou, como diria Sandra, abençoados pelo pai, de tal modo que seu pai podia ser visto como o produto dessa continuação da origem representada pelo demiurgo, como uma pessoa original, isto é, verdadeira, um *paiter iter*. Ao combinar aqueles episódios daquela maneira, Agamenon não estava simplesmente *contando* sua história, seguindo um fio cronológico, mas produzindo uma demonstração, exatamente como se poderia demonstrar um teorema a partir de uma série de axiomas, ao combinar os eventos: o que designa mesmo a noção de história nada mais é que essa continuidade ética a partir das origens, da mesma forma que "sair" de sua história designa, ao contrário, o ato de romper com essa continuidade. É neste sentido que é possível afirmar que a história não é apenas contada pela narração, mas demonstrada, porquanto o que ela trata de estabelecer não é primeiramente uma sequência de fatos, mas é essa continuidade ética que os fatos devem revelar.

É preciso notar, contudo, que a continuidade só é pertinente e concebível em relação à descontinuidade dos outros. Poderíamos dizer que, para as concepções suruí, o átomo da sociologia – a célula relacional mínima dotada de uma significação e uma coerência própria – não é a relação de continuidade propriamente dita, mas essa relação triangular na qual ela se inscreve e a partir da qual ela é significativa. Da mesma maneira que, nos relatos de origem, a humanidade emerge pela continuidade com Deus *por oposição* aos ancestrais dos animais caracterizados pelo rompimento dessa continuidade (supra, p. 120), aqui, também, os atos que marcam a continuação da agência só podem ser, inevitavelmente, aqueles que invertem ao mesmo tempo o valor atribuído aos atos dos demais. Os acontecimentos sociologicamente pertinentes situam-se nessa tríplice relação envolvendo uma oposição entre um sujeito ou grupo de sujeitos e seus outros com relação à maneira como procedem respectivamente desde sua origem comum; é sempre um processo de continuação e dissociação ao mesmo tempo, aspectos indissociáveis porque definidos um em referência ao outro. No primeiro episódio, a figura do primogênito ou "primeiro escolhido" corresponde a uma posição que expressa a continuidade dos Ğameb como filhos do demiurgo, mas, também, por implicação da exclusividade inerente à posição de primeiro, a

negação dessa mesma continuidade aos outros, relegados a segundos, terceiros etc, isto é, à pluralidade dos não-primeiros caracterizados pela condição diminuta de uma qualidade que só se reconhece a quem a possui plena e íntegra, pois ser meio original ou quase original é essencialmente não sê-lo. A originalidade (uma condição) ou a continuidade (o processo associado a essa condição) a que Agamenon se refere não poderia emergir se não fosse simultaneamente definida enquanto inversão da não-originalidade/continuidade dos outros.

Mas é, sobretudo, nos dois episódios seguintes que essa estrutura dialética surge com mais clareza[134]. O que de imediato impressiona naqueles episódios – principalmente no primeiro, do qual o outro é uma reprodução em modo menor – é a assimetria radical que os acontecimentos criam entre os protagonistas, que agem de forma inversa e assumem, em consequência, posições diametralmente opostas: é precisamente a infâmia de alguns que fornece um contexto para o heroísmo dos outros. Ao matar seu tio (ou seus tios, dependendo das versões), os Ğamir infringem de uma só vez os dois princípios que Agamenon associara mais fundamentalmente à condição humana no início da conversa (supra, p. 149): não apenas contravêm à proibição relativa às pessoas – o conjunto daqueles que se dão mutuamente um tratamento humano – de se matarem entre si, e de modo ainda agravado pelo fato de que o homicídio ocorre aqui entre parentes, como também infringem de maneira radical a obrigação de respeitar os pais, uma vez que são seus pais classificatórios que eles assassinam[135]. O crime cometido pelos Ğamir corresponde ao paroxismo e ao arquétipo do atentado contra a condição humana, tal como definida pelas atitudes mais elementares nas suas duas dimensões constitutivas, pela relação de continuidade com a própria origem e pela relação de convívio com as demais pessoas, ou seja, ele inverte totalmente o sentido da ação humana e resulta, consequentemente, na sua

134 A dialética à qual nos referimos é, na verdade, uma dialética reversa, já que, entre os Suruí, não se parte de uma oposição para chegar a uma síntese, mas o contrário: parte-se de uma origem que contém a síntese dos múltiplos devires e acaba se desdobrando inexoravelmente em posições opostas e inconciliáveis.

135 Em suas referências ao episódio em português, os Suruí descrevem alternativamente os fatos como um homicídio pais-filhos ou tios-sobrinhos. A distinção não existe em suruí, em que os tios são sempre pais e os sobrinhos, filhos; mas subentende-se que se trata de relação oblíqua, os pais ali designando tios, e os filhos, sobrinhos, por motivos evidentes. A mulher do pai, como notou Itabira uma vez que discutíamos esses fatos, é a própria mãe, e suas outras esposas são potencialmente irmãs da mãe, ou seja, mães classificatórias; é consequentemente a mulher dos tios que logram os assassinos. Ademais, tendo em vista o princípio da sucessão de direitos matrimoniais que evocamos na introdução (ver supra, p. 49), os filhos já herdam normalmente das mulheres do pai que porventura não sejam a mãe ou mãe classificatória, mas não herdam das mulheres dos tios. Não obstante, é em termos do modelo da relação pai-filho, da qual a relação tio-sobrinho idealmente não se distingue, que os Suruí avaliam aquele episódio: ao distinguir pai e tios e ao matar especificamente os segundos, aos quais deveriam dar um tratamento de pai, os assassinos são julgados e sancionados por referência ao modelo: são seus pais que eles matam.

degradação irreversível como pessoas, situação às vezes glosada na afirmação de que os Ğamir "estragaram sua raça". O avô de Agamenon, por outro lado, caracteriza-se pela atuação exatamente inversa: ao desistir da vingança e salvar os Ğamir, ele não somente salva a aliança e preserva o convívio da atitude hostil dos outros, como o faz, justamente, por obediência ao pai e contra o próprio ímpeto, manifestando-lhe um respeito exemplar e reafirmando, portanto, suas qualidades humanas nessas duas dimensões. Seus atos se destacam como heróicos e positivos (afinal, ao salvar os Ğamir e a aliança, ele salva não só a relação de convívio mas também, para todos, a própria possibilidade de reprodução agnática) na proporção inversa e no exato ponto em que a ação dos Ğamir se destaca como radicalmente negativa. Aqui também, é precisamente naquilo por meio do qual uns perdem suas qualidades humanas que outros têm a possibilidade de afirmá-las e demonstrar sua plenitude, sua plena condição de pessoa, como *paiter iter*/primeira pessoa/primogênito etc., a qual coincide com a condição dos chefes.

Em consequência, dizem, os Ğamir, que eram até então os chefes maiores dos Suruí, deixaram de sê-lo, e acabaram substituídos nessa posição pelos Ğameb. É preciso considerar que o modelo de organização anterior ao Contato sempre foi o de uma única aldeia grande reunindo a totalidade dos Suruí e organizada sob a liderança de um chefe a quem cabia, entre outras coisas, a responsabilidade de designar a localização das malocas, das roças e a decisão da construção de novas aldeias. Nas narrativas, ele é às vezes designado como um conselheiro, uma pessoa que orienta os demais e coordena as atividades, sendo respeitado e reconhecido pela capacidade de fomentar a união e organizar o convívio entre todos. Essa aldeia grande replica, portanto, numa escala maior e de modo figurado, o modelo das unidades residenciais que são as malocas (ou as atuais aldeias, ver supra, nota 7, p. 13), formadas por um grupo agnático em posição de chefe e seus aliados coresidentes, constituindo ela mesma uma unidade residencial maior. Os Suruí são unânimes, até onde sei, em afirmar que os Ğamir eram antigamente os chefes maiores, uma posição que era a sua desde os primórdios e que perderam com os acontecimentos de E_{55}, nos quais esses chefes foram mortos pelos próprios sobrinhos. Eis como Pedro, filho do terceiro irmão do pai de Agamenon, residente na aldeia fundada pelo pai na entrada da linha 11, coloca os fatos. Pedro, assim como Agamenon e outros na linha 11, vinha sofrendo ameaças de um madeireiro atuando perto da linha 14 por terem destruído seus equipamentos numa expedição organizada pouco antes, e estava se queixando de ter sido

denunciado pelos Ğamir, para quem esse madeireiro supostamente trabalhava. Os Ğameb, segundo Pedro, eram perseguidos porque sempre defendiam os interesses dos Suruí, ao passo que os Ğamir sempre criavam conflito e divisão, uma situação que, disse, remontava aos eventos de E_{55}:

> Naquela época, os Ğamir brigaram entre eles: o sobrinho matou dois tios para tomar as mulheres de cada um, dois irmãos do seu pai. Era o segundo filho dele. É assim que aconteceu. Depois começou a vingança. Os Kaban quase acabaram com aquele clã. Aí, meu avô pegou um Ğamir pequeno e disse: "Esse aí, eu vou ficar com ele. Ele é parente meu, meu sobrinho. Vocês já mataram todos, vou ficar só com essa criança, ela nem vai saber que seu pai foi morto por causa disso ou daquilo. Criança não sabe de nada, não vai ter vingança nenhuma". Criaram ele e, a partir dele, o clã Ğamir se formou de novo. Se não fosse meu avô, eles tinham matado aquela criança. Cresceu, cresceu e casou. Formou a família e saiu bastante Ğamir. [...] A partir dali é que os Ğameb começaram a aconselhar [i.e., liderar]. Antes disso eram todos os clãs iguais. Os pais deles, desses Ğamir, eram pessoas importantes para meu avô.[136] Todos os clãs estavam juntos, se respeitavam uns aos outros. Um mandava e os outros seguiam aquele caminho. Daquela confusão em diante é que começou a diferenciar, aí é que Ğameb veio e começou a aconselhar o povo, que ele tomou a frente.

Este curto relato é indicativo da maneira como os Ğameb concebem o processo ao termo do qual os Ğamir, em E_{55}, perderam a chefia em seu benefício. Pedro não menciona explicitamente a liderança inicial dos Ğamir, senão de modo anônimo ("um mandava e os outros seguiam aquele caminho"), mas ela é significada pelo fato de que os Ğameb "tomaram a frente" e tornaram-se conselheiros em decorrência do crime cometido por esses Ğamir, que eles vêm, assim, a substituir nessa posição. Num contexto em que a noção de evento é necessariamente pensada como uma relação dialética entre protagonistas, os Ğameb acedem à chefia precisamente porque os Ğamir a perdem. Se Pedro insiste,

136 Segundo fontes, são os chefes dos Ğamir e dos Suruí que são mortos pelos filhos, isto é, as pessoas mais importantes daquele clã (e assim, também, os detentores da mulheres). Ao evocar a importância dessas pessoas para seu avô, Pedro se refere simultaneamente ao fato de que se trata de seus tios maternos e, para um deles, seu cunhado (como indica a versão de Agamenon), como também a sua importância genérica como chefes, pessoas de primeiro plano em termos de condição e qualidades humanas. Essa importância cumulada como chefes e aliados reflete, em última instância, a dos próprios Ğameb, que os eventos de E_{55} servem a demonstrar em proporção direta do tamanho da queda dos primeiros.

paradoxalmente, sobre a igualdade que prevalecia outrora, isto tem a ver com a maneira como é pensada a chefia: não como uma relação hierárquica de um clã sobre os outros, mas, ao inverso, pela atitude dedicada a promover o convívio idealizado justamente como relações simétricas entre iguais, e expresso na forma de mútuo respeito ("todos os clãs estavam *juntos*, *se respeitavam* uns aos outros"), de modo que as relações entre iguais são precisamente denotativas da chefia, pela sua faculdade em organizá-las, e não de sua ausência; sobretudo, o retrato das relações entre iguais como situação inicial para os eventos que sucedem, nessa descrição de Pedro, visa esclarecer o fato fundamental que, se os Ğameb vieram a substituir os Ğamir na posição de chefes maiores, não é por terem adquirido uma condição que já não tinham de início: não se *tornaram* pessoas originais, algo inerentemente contraditório e impossível, logo, afirmando uma condição que não possuem e se revelando impostores (condição esta diametralmente inversa àquela que estaria pretendendo); se *vieram* a ser chefes e já não o eram antes, é porque sua condição genuinamente verdadeira apenas passou a emergir e a se manifestar, ou se marcar diferencialmente, isto é, tornou-se efetiva ao dotar-se de significação prática, em decorrência dos erros dos outros, pelo único efeito de sua queda: eram todos iguais, mas "daquela confusão em diante é que começou a diferenciar". Dessa forma, Pedro expressa o que é um dos argumentos centrais dos Ğameb acerca de sua chefia – contra a afirmação dos Ğamir da linha 14 que os acusam de terem-na usurpado – a saber, que eles não propriamente ascenderam à chefia, imagem que supõe uma elevação falaciosa para uma condição original que não se poderia adquirir, e muito menos atuaram com o objetivo de tomá-la, o que seria agir de maneira divisiva e em contradição com as características de liderança, pois assumiram a liderança por permanecerem justamente inalterados e originais, vindo a se destacar, ao contrário, exclusivamente em decorrência da infâmia dos outros, desses Ğamir. Assim, a igualdade inicial à qual se refere Pedro tanto caracteriza o ideal primevo de uma ordem em que os Ğamir eram os chefes, e pela qual se mede retrospectivamente o tamanho de sua queda, quanto ela é a condição de possibilidade da futura chefia dos Ğameb. A própria igualdade decorre logicamente do pressuposto que, sendo todos a princípio originais antes de cometerem "erros", porquanto a originalidade não admite gradação, só podem sê-lo igualmente. É este equilíbrio que é, então, rompido pela atuação dos Ğamir em E55, em consequência da qual eles não são apenas menos originais, como deixam definitivamente de sê-lo. Pois, assim como os Ğameb não poderiam ter se

tornado originais, pelos mesmos motivos, tampouco podem os Ğamir voltar a sê-lo. Ao inverter de modo dramático o modelo de agência que constitui a chefia, ao destruir o convívio em vez de organizá-lo, ao matarem seus pais em vez de lhes obedecer, os Ğamir se definem pela não continuidade, pelo rompimento radical, na forma de uma inversão, com a ética original à qual deveriam dar continuidade se fossem prolongar a atuação de seus pais e se definir como seus filhos e herdeiros, deixando definitivamente de serem originais. Os atos dos Ğamir em E_{55} constituem uma espécie de pecado original, o estrago irreversível de uma condição inalterada que jamais poderia retornar a sê-lo, daí a afirmação de que os Ğamir "estragaram sua raça".

Sucede disso que é por inversão às qualidades de liderança que outrora os definiam que os Ğamir são sistematicamente descritos e pensados: ciumentos, briguentos e divididos, ao contrário dos próprios Ğameb. Enquanto estes, à frente da Metareilá, dizem se esforçar para construir um plano de gestão coletiva do território para o benefício de todos, ocupação que vêem como o próprio exercício da liderança dedicada a promover união, os Ğamir (em particular os Ğamir da linha 14) são acusados de agir para sabotá-lo, praticando uma atividade madeireira exercida por cada um em benefício próprio e em detrimento dos outros, criando rivalidades e conflitos pelo controle e a exploração de uma terra indígena dividida em parcelas concorrentes. Essa atitude é vista como a reprodução do modo de ser divisivo e belicoso daqueles Ğamir que, conta-se, "são assim mesmo", não gostam de se juntar aos outros e sempre ficam separados. Aponta-se, então, o fato de que, já antigamente, costumavam construir sua aldeia a certa distância dos outros, que se moveram para a futura cidade de Espigão quando os demais se instalaram perto do posto da FUNAI, e que, quando foram expulsos e tiveram que regressar para a área indígena recém demarcada, fixaram-se na linha 14 para não se juntar aos outros; assim, também, não participam das atividades da Metareilá e, ao contrário, opõem-se a elas. Esses fatos, invocados ao encontro do grupo da linha 14 para denunciar seu caráter hostil e desunido, também refletem a maneira como são vistos os Ğamir em geral, não apenas o grupo da linha 14. Entre os Ğameb, os Ğamir são sistematicamente descritos como divididos, todos "picados", ou "espalhados", sem coesão, pensando só em si mesmos. Moradores da Lapetanha ressaltam, por exemplo, que os Ğamir da aldeia Amaral, no fim da linha 11, que têm sua própria associação, não participam das atividades da associação ğamir da aldeia vizinha, Joaquim, e ambos os grupos não se dão bem com os Ğamir da linha 14, que realizam outros projetos entre si. Em outras palavras,

os Ğamir, que formam um mesmo grupo agnático de parentes e que deveriam ser solidários, atuando em conjunto sob a autoridade de um chefe – em princípio, o grupo de irmãos da geração mais velha da linha primogênita –, ao contrário, brigam uns com os outros porque querem todos ser o próprio chefe, replicando na geração atual o caos associado à falta de respeito agnático que também engendrou os acontecimentos narrados em E_{55}. Isto porque dentro da esfera do parentesco, onde as relações se inserem numa hierarquia dada pela ordem de nascimento e pela ordem geracional, a chefia é a expressão não de uma relação simétrica como ocorre entre clãs, mas da importância e do respeito pelos primogênitos e pais classificatórios, de modo que o desrespeito ou ausência de respeito pelos chefes (conduzindo finalmente à ausência de chefes) é efetivamente uma modalidade da ausência de respeito pelos pais, atribuída aos Ğamir como herança de E_{55}. A ausência de chefia e coesão interna aos Ğamir é a maneira, segundo se diz, como estes dão continuidade a sua própria descontinuidade ao reproduzir a agência de seus ascendentes em E_{55}. É, consequentemente, pela antítese da liderança, sob o aspecto desprezível de uma coorte desunida e belicosa, que os Ğamir são sistematicamente referenciados no discurso dos Ğameb da linha 11, uma fama amplamente ecoada também, do lado dos Ğameb, pelos seus aliados e aliados políticos[137].

Mas a oposição aos outros não se restringe aos Ğamir. Olhando bem, a oposição Ğamir/Ğameb é o produto de outra oposição que lhe é anterior e que também é sutilmente delineada nesses episódios. Retomemos, então, brevemente, os fatos descritos. Em E_{55}, um grupo de germanos ğamir[138], chefes do todos os Suruí, é assassinado por seus filhos classificatórios que desejam lhes tomar as esposas. As vítimas sendo simultaneamente cunhados, sogros e tios maternos com relação a duas linhas de afins ğameb (uma das quais é aqui chamada de kaban), os últimos se vingam alguns anos mais tarde exterminando os

137 Designo como aliados políticos, além dos aliados propriamente ditos, o círculo mais amplo das famílias que participam das atividades da Metareilá e da instância decisória criada para administrá-las, o Parlamento Suruí, e que corresponde, grosso modo, à população das aldeias situadas a oeste da linha 12, ela inclusa. Essa parte da população, das aldeias das linhas 7 à 12, constitui-se das famílias oriundas do grupo principal que vivia reunido perto do Posto e se dividiu a partir de 1981 para fundar aquelas aldeias, de modo que os atuais aliados políticos dos Ğameb coincidem aproximadamente com as famílias deste grupo principal, com alguma exceção. Do outro lado estão, principalmente, o grupo de famílias da linha 14 e seus parentes próximos ou aliados, situados a leste, com exceção de um grupo de famílias da aldeia Bethel, a nordeste, que na época da pesquisa oscilava entre oposição e colaboração com os primeiros (ver mapa, p. 205). Porquanto a liderança, de cada lado, é assumida respectivamente por um grupo de irmãos ğameb e ğamir, refiro-me às facções de cada lado como o lado dos Ğameb e o lado dos Ğamir.

138 Agamenon menciona apenas um Ğamir morto; entretanto, deixo aqui o plural, como consta na versão de Pedro e na maioria das demais versões. Entre os Suruí, não raro, a forma singular está para um plural conceitualmente reduzido à unidade.

Ğamir, que teriam desaparecido se a outra linha, na pessoa do avô de Pedro e Agamenon, não tivesse salvo aqueles que, entre os Ğamir, eram seus próprios sobrinhos (detalhe que figura na versão de Pedro). O conflito não repousa, portanto, em primeiro lugar, num confronto entre Ğamir e Ğameb, mas em um conflito interno ao primeiro grupo, que se prolonga no segundo: ao fim da primeira fase, os Ğamir ficam divididos entre vítimas e assassinos (lembremos que, embora o homicídio seja formulado nos termos de uma relação pai-filho, trata-se efetivamente de uma relação classificatória e portanto oblíqua tios-sobrinhos que discrimina, consequentemente, os descendentes das vítimas e dos matadores), em função de que, ao término da segunda, são os Ğameb que ficam cindidos, por sua posição com relação aos primeiros, entre exterminadores e salvadores, pela decisão de se vingar (do lado dos Kaban) ou não (do lado dos Ğameb)[139]. Entretanto, essas posições são dúbias, porque os salvadores ğameb também aparecem como os cúmplices dos assassinos ğamir que eles protegem (na verdade, são os descendentes dos assassinos que protegem, mas a agência e as posições são herdadas e, assim, atribuídas coletivamente às linhas agnáticas), enquanto os exterminadores kaban aparecem alternativamente como os protetores das vítimas ğamir que eles vingam. O mesmo se dá com relação aos Ğamir: os assassinos aparecem como as vítimas da vingança dos Kaban, ao passo que o grupo das vítimas aparece como cúmplice de seus afins kaban que o vingam. Essas quatro posições são portanto essencialmente ambivalentes. Elas resultam de dois pares de oposições invertidos entre si, criando uma simetria:

vítimas (a) / assassinos (b) : salvadores (c) / vingadores (d)

vingados (a) / vítimas (b) : assassinos (c) / salvadores (d)

Se a estrutura "événementielle" do episódio é similar em todas as versões, a atuação que cada um atribui a seus ascendentes explora os elementos dessa simetria de modo diferente, invertendo a perspectiva em função de sua própria posição e destacando alguma oposição para obliterar outra. A oposição interna aos Ğamir, por exemplo, que é um elemento central das narrativas ğamir, não aparece no relato de Agamenon no qual os Ğamir se reduzem à única posição de assassinos; mas a oposição aos Kaban, sim. Enquanto o avô de Pedro e Agamenon domina seu ímpeto de vingança e se conforma aos conselhos do pai ensinando-

139 Para uma representação esquemática das relações de parentesco entre os protagonistas, ver em notas detalhadas, nos anexos (nota #2, p. 203)

lhe o princípio elementar de que "não se mata uma pessoa do mesmo povo", os Kaban desrespeitam este mesmo princípio exterminando praticamente os Ğamir, os parentes de seus afins. Essa oposição é realçada, na construção narrativa, pelo fato de que Kaban e Ğameb ocupam virtualmente a mesma posição com relação à vítima ğamir. O morto é simultaneamente o marido de suas respectivas irmãs e, para o avô de Agamenon, seu tio materno, relação que sua posição de cunhado deixa pressupor igualmente para o segundo, de tal modo que, na configuração descrita, ambos possuem a princípio os mesmos motivos para se vingar[140]. "Não! Eu vou junto matar quem matou meu tio, o marido da minha irmã!", declara inicialmente o avô do narrador. Mas há uma diferença: de suas respectivas irmãs, esposas da vítima, uma é aparentemente uma mulher madura que já tem uma filha casada com esse irmão (portanto um homem maduro também), a outra é provavelmente uma mulher nova e jovem esposa sem filhos, cujo irmão ainda não é casado. Enquanto este, descrito como um jovem de 15 anos, obedece aos conselhos do pai ("Você não pode brincar com a lei, isto é um pecado muito grande") e renuncia à vingança, o outro cede à chantagem da esposa ("se não matar quem matou meu pai, eu largo você") e mata todos os Ğamir ou quase todos com a ajuda dos demais Kaban[141]. Há mais: dissemos que uma das irmãs, do lado ğameb, é uma mulher nova e jovem esposa; tratar-se-ia, assim, da mulher ou de uma das mulheres cobiçadas pelo assassino e tomadas por ele após matar o marido, de modo que, quando a vingança ocorre alguns anos mais tarde, é possível presumir que o assassino tenha substituído a vítima na aliança com o avô do narrador, tendo se tornado seu

140 Para uma representação esquemática das relações de aliança enunciadas na descrição de Agamenon, bem como da simetria subjacente, ver nos anexos, nota detalhada #3 (p. 204).

141 Entre os Suruí, a agência masculina se define por boa parte, se não totalmente, pelo fato de aceder às solicitações da mulher (notadamente no plano alimentar e sexual, mas não apenas; lembremos que a saga das duas irmãs é induzida pela incapacidade dos homens que encontram em satisfazê-las e serem, de fato, homens para elas, assim como a rivalidade entre Arara e Jabuti repousa na desigualdade dessas mesmas capacidades, ver supra, nota 97, p. 107), de tal modo que, sendo elas o precursor genérico da agência masculina, no fim das contas considera-se que "a culpa [pelo que acontecer] é sempre da mulher". Essa sentença, que ouvi pronunciar, não remete a um evento específico; podemos citar, entre outros, o comportamento licencioso das mulheres em E32, que abre para o desmoronamento da primeira humanidade; sua atuação em E_{55}, – apresentamos aqui duas versões elípticas, mas em suas versões mais extensas não são os sobrinhos que cobiçam as mulheres de seus tios, e sim elas que, cansadas de seus velhos maridos, namoram seus sobrinhos em segredo e os convencem a matá-los –; ou, ainda, aqui, o pedido de vingança feito ao marido. Desejo, assim, enfatizar o fato de que Agamenon enquadra a reação do marido kaban num padrão de comportamento estabelecido, em função do qual, ultimamente, não é ele, mas sua mulher ğamir que é responsável pelo ocorrido. Isto, no entanto, não o isenta da responsabilidade pelos seus atos; sua responsabilidade é de se ver envolvido numa configuração da qual ele não consegue escapar. Ele é vítima de uma figura clássica das narrativas suruí, que é a injunção contraditória, na qual agir certo (atender ao pedido da esposa) dentro de uma configuração errada (um homicídio anterior entre parentes) resulta necessariamente em atos errados (um homicídio entre aliados). Em compensação, o avô de Agamenon não está preso a tal configuração.

cunhado e, possivelmente, o pai dos filhos da sua irmã, seus jovens sobrinhos[142]. Neste caso, entende-se perfeitamente a razão por trás da mudança de planos do avô de Agamenon, que desiste, então, da vingança que pretendia inicialmente fazer, não podendo mais – tendo em vista a substituição da aliança do grupo da vítima para o do homicida – matar quem se tornou seu cunhado, muito menos os filhos dele, seus próprios sobrinhos ainda pequenos. Isto esclareceria também a afirmação de Pedro, que consta igualmente em outras versões, de que as crianças subtraídas à vingança dos Kaban são precisamente seus sobrinhos (ZS). Estes, se fossem filhos do primeiro marido (a vítima), fariam parte do grupo que os Kaban procuram vingar, e não de suas vítimas.

Mas Agamenon não menciona essas relações, ou mesmo outras que possam motivar o surgimento dessa divergência de posição com os Kaban, notadamente o fato de ter sobrinhos no grupo oposto; ele privilegia na sua descrição os elementos que enfatizam, ao contrário, a simetria inicial, a partir da qual, na ausência desses desdobramentos, a divergência de reação é interpretada como um contraste radical de atitudes (respeito/desrespeito pelo princípio de não matar pessoas), e não como o resultado de atitudes idênticas (respeito pelos aliados) em contextos relacionais divergentes (alianças opostas). Assim conduzida, a narração de Agamenon mobiliza os elementos que evidenciam com relação aos Kaban o mesmo padrão elementar de oposição segundo o qual uma simetria inicial entre dois protagonistas ou grupos de protagonistas que compartilham uma mesma posição ou se relacionam como iguais é rompida por acontecimentos que os projetam finalmente em posições opostas e antagônicas. Se ambos os cunhados da vítima decidem inicialmente vingá-la e se situam do mesmo lado da ação, eles terminam de lado opostos, não só porque o primeiro executa uma vingança da qual o outro finalmente desiste, atos que carregam, em si, valores humanos opostos, mas porque os Kaban matam precisamente aquelas crianças que o avô de Agamenon trata de proteger, seus sobrinhos, de modo que, se este seguisse a mesma lógica e decidisse, por sua vez, vingá-las, ambos os grupos entrariam num confronto similar àquele que dividiu os Ğamir. O confronto, no entanto, não ocorre porque os Kaban, como é dito, "respeitavam muito" o avô de Agamenon e o pai dele, razão pela qual aceitam deixar viver algumas crianças, filhos de suas vítimas, contra a promessa de que não vingariam seus pais. O conflito é evitado, mas a

142 Relatos de outras fontes mencionam um período de três a cinco anos entre a primeira fase, na qual os Ğamir são mortos pelos sobrinhos, e a vingança pelos Kaban, tempo necessário para conquistar a confiança das futuras vítimas que temiam essa vingança.

divisão é consumada: "os Ğameb – conclui Agamenon – já tomaram outro caminho". Os Kaban e seus descendentes excluem-se definitivamente da característica principal que Agamenon dera ao definir os Ğameb por oposição aos outros: aqueles que fazem "tudo muito certo" (supra, p. 154). Eles deixam com isto de serem Ğameb verdadeiros ou propriamente ditos. Agamenon não trata explicitamente da questão, mas está subentendido que, embora os Kaban designem um conjunto de linhas ğameb descendentes de uma união mais antiga com uma mulher estrangeira, ali é que a distinção torna-se significativa em termos de atitudes e modelo ético, que os caminhos, ou as histórias, se separam. A separação desses caminhos, a maneira como essa divergência de atitudes, entre Ğameb e Kaban, é transmitida a seus respectivos descendentes, é então ilustrada no episódio seguinte (E_{99}), no qual um parricídio similar ao de E_{55} atribuído aos Kaban desloca sobre estes últimos a oposição central que cabia aos Ğamir no episódio anterior. Com este feito, os Kaban, ou, pelo menos, os envolvidos, dão prosseguimento ao processo de fragmentação agnática que já os apartara dos Ğameb pela atuação homicida de seus ascendentes em E_{55}, ameaçando, como outrora, o convívio que o pai do narrador trata de preservar ao proteger o assassino da vingança, reproduzindo ele também a atuação do seu próprio pai em E_{55}. Inserido nesta sequência, o episódio trata de mostrar como o protagonista ğameb dá continuidade à atuação de seu pai, da mesma forma que os protagonistas kaban dão continuidade à descontinuidade de seus próprios ascendentes. Se os caminhos se separam, é precisamente porque os Kaban ficam presos a essa injunção contraditória pela qual, doravante, o respeito – pelo pai, pelos ascendentes – passa a ter a forma do desrespeito. Agamenon é o único a incluir os Kaban entre os clãs originais suruí, nascidos dos ossos (ver supra, E29, p. 150). "Mas aqueles Kaban de verdade", comentou ele certa vez, "não existem mais, foram exterminados por Ari[143]; agora estão aí esses Kaban, que são Ğameb que viraram Kaban." Ou seja, por trás deste comentário está um sarcasmo apenas velado, sinalizando que os atuais Kaban, além de serem falsos Kaban, não são mais exatamente, tampouco, verdadeiros Ğameb; são ex-verdadeiros Ğameb que viraram falsos Kaban.

143 Ari, personagem de um outro ciclo de relatos, matador de Ğamir, Ğameb e muitos outros povos. Após ele ter matado muita gente, os Ğamir e os Ğameb conseguem finalmente matá-lo e tomam sua(s) mulher(es). Diversas fontes atribuem o surgimento dos Kaban à união de um Ğameb com uma mulher de Ari. Assim, o episódio que constitui o início dos Kaban em algumas versões é paradoxalmente também aquele que, para Agamenon, marca o fim dos Kaban originais. Para uma versão publicada da história da Ari, ver Mindlin (2007:170).

Essa crítica é, todavia, sutil; a oposição principal da narrativa não é com os Kaban, que são hoje os parceiros matrimoniais dos Ğameb, mas com os Ğamir. São eles, os Ğamir, que, como vimos, não apenas estão na origem das demais divisões, mas também ocupam a posição diametralmente oposta aos Ğameb. Indagado a respeito da origem dos Kaban, Agamenon remeterá a sua origem uterina, explicando que eles provêm da união de um Ğameb com uma mulher de outro povo, e não fará referência aos eventos de E_{55}. Mesmo assim, seu relato revela que é ali que a distinção entre a linha de seu avô e as demais linhas ğameb passa a ser vista por ele como estruturalmente pertinente em termo relacionais, ou, como ele mesmo diria, que os caminhos se separam. Agamenon não explora este fato, pois não tem um propósito específico na oposição com os Kaban para além da construção da própria história[144]. Se, contudo, a oposição transparece, é porque os Kaban ocupam com relação aos Ğameb a posição estranha e paradoxal de serem simultaneamente seus parceiros matrimoniais, categoria com a qual a oposição não é possível sem ser uma oposição também dirigida contra si mesmo, e produto da própria divisão agnática, portanto, seus rivais agnáticos, com quem a oposição é, ao contrário, constitutiva da própria história. A atitude entre Ğameb e Kaban é amplamente permeada por essa ambiguidade, pela sobreposição de uma rivalidade inevitável, porquanto constitutiva da própria continuidade ética ou do "caminho" definido por oposição a estes, e da impossibilidade de lhe dar curso, por serem seus cognatos[145]. Seja como for, estava demonstrado, por meio dessa sequência formada pela concatenação dos dois episódio (E_{55-99}), aquilo que fora seu ponto de partida: comparados aos Ğameb que fazem tudo muito certo, os outros, Kaban e Ğamir, erram mais.

144 Ao contrário dos Ğamir da linha 14 que fazem explicitamente do surgimento dos Kaban uma impostura destinada a esconder o fato de que, após terem exterminado seus aliados ğamir em E_{55}, os Ğameb passaram a casar entre si, donde a necessidade de dividir o clã. Joaquim, o chefe da aldeia Ğabğir, incorpora o episódio num agenciamento com outros evidenciando conexões em função das quais a emergência dos Kaban aparece como o resultado direto dos acontecimentos de E_{55}, independentemente da descendência uterina que se pode efetivamente lhes atribuir. Daí que, na linha 14, os Ğamir continuem tratando os Kaban, em particular seus afins, como Ğameb.

145 Interpreto em particular como o resultado desta combinação o tom característico de rivalidade jocosa que prevalece nas relações entre Ğameb e Kaban, e que não observei nas relações entre os Kaban e seus aliados de outros clãs.

Erro e educação: seguir, ou sair do seu caminho

Em umas considerações posteriores sobre a noção de honestidade, Agamenon chegou a oferecer uma formulação mais precisa da maneira como se formam esses "caminhos", deste processo pelo qual os descendentes são levados a replicar os atos de seus ascendentes. Acessoriamente, a explicação também permite vislumbrar o motivo pelo qual ele ficara abalado pela desobediência de seu filho e quais consequências tal desobediência poderia acarretar:

A pessoa honesta, conta ele, é aquela que não usa palavras segundas, apenas palavras primeiras, palavras originais "desde a criação do mundo"; ela fala pouco, mas sua fala é boa, certa. Ela não usa palavras feias, palavrões, não xinga os outros sem razão. Se alguém briga com ela, ela não briga, mas se afasta ou pede que o outro mantenha distância. Se o outro volta, na terceira ou na quarta vez, aí sim, ela briga com razão[146]. A pessoa honesta tem respeito pelo outro, porque ela vem seguindo o pai, o avô, que já abriu o caminho para ela. Os pais, os avôs, os bisavôs abrem o caminho dos filhos, dos netos, que seguem o caminho aberto por eles. Quando morre o pai, o filho fica no seu lugar e continua seu caminho. A pessoa que vem seguindo sempre desse jeito é uma pessoa *esaga* (de raiz). Por isto, não é qualquer pessoa que é importante e sábia. A pessoa só é importante através do pai, do avô, do bisavô. Quando o pai não é importante, a pessoa também continua seguindo daquele jeito simples. Se ele fez algo errado, saiu daquele caminho, ele já "estragou sua raça", porque abriu aquele caminho errado para seus filhos, seus netos que vão querer fazer o mesmo. Quando estragou, não tem mais jeito. Por isto, quem é descendente de uma pessoa importante é obrigado a seguir honesto. Se o filho não segue daquele jeito, faz coisa errada, fica bravo e não obedece ao pai ou à mãe, o pai fica muito triste. A pessoa de raiz é essa, aquela que segue a linha separada da pessoa comum.

Alhures, Itabira assim descreve a compostura que o filho deve adotar diante do pai: quando este fala com ele, o filho deve abaixar a cabeça, numa atitude de humildade e contrição, olhando para o chão, mãos juntas na frente do corpo, e escutar em silêncio, até que o pai termine de falar. "Somente então é que ele pode dizer alguma coisa, se tiver algo a dizer. O filho tem que obedecer ao pai. Se ele fizer algo errado, ele tem que falar para o pai. O pai, então, perdoa. Se ele não fala nada, o pai não perdoa."

146 Reencontramos aqui a atitude de Cobra em E_{32} (supra, p. 79).

Essa última afirmação tem algo paradoxal, porque se, por um lado, ela afirma a necessidade de revelar os erros para ser perdoado, por outro, nos leva a pensar que a eventualidade de não revelá-los dispensaria por si só da necessidade de ser perdoado, tornando inútil essa mesma revelação. Antes de ser um paradoxo, isto sugere que o perdão, a despeito do que o termo talvez evoque, não é considerado sob o aspecto daquilo que produz enquanto disposição subjetiva daquele que perdoa, mas, antes, daquele que é perdoado. Em outras palavras, o perdão não é o ato reflexivo que a noção normalmente implica: stricto sensu, o perdão por uma mágoa não consiste em nada mais que reverter a própria afetação negativa do sujeito que perdoa com relação à pessoa perdoada. Mas não é o que ocorre aqui. Ainda que o pai fique magoado pela desobediência do filho ("muito triste", dissera Agamenon), se o perdão tratasse propriamente de reverter essa afetação, seria melhor, antes de mais nada, não provocá-la e ficar calado. Para quê contar fatos para obter por eles o perdão de uma pessoa que, todavia, os ignora? Existe no perdão, portanto, algo a ser corrigido que não está primeiramente na disposição daquele que perdoa, e que, mesmo assim, depende dela para sua resolução. Isto porque erro e perdão não se esgotam na única disposição de um pai para com seu filho, mas se fundam, antes, num julgamento sobre a maneira como os atos do filho e seus descendentes se reportam e reportarão aos atos do pai e seus ascendentes. O que está em jogo no ato de contar os próprios erros é o ato de reconhecê-los como erros e, assim, neutralizar o modelo que viriam a constituir para seus descendentes se fossem tomados pelo seu valor de face, graças ao fato de que os atos em questão inserem ou prolongam-se num ato de fala pelo qual o próprio autor lhes concede finalmente o valor inverso e figuram, então, como um modelo daquilo que não se deve fazer, ou como um contra-modelo[147]. E o que está em jogo no perdão, por sua vez, não é a disposição do pai, mas, através dela, o reconhecimento, pela única pessoa em posição de julgá-lo, de que, ao termo desta expressão de remorso, esta neutralização efetivamente se deu, que o filho aprendeu com os próprios erros. O reconhecimento dos próprios atos como erros, neutralizando com isto o desvio que poderiam constituir para seus descendentes, dando-lhes um valor educativo, está implícito no ato de “falar os erros", porque fazê-lo já

147 Reencontramos aqui, no ensinamento que constituem para uma pessoa os atos de sua própria história, a mesma estrutura de construção semântica dos atos que analisamos na primeira parte acerca do relato da briga entre Arara, Cobra e Jabuti (p. 128) O ato reportado é encapsulado num ato de fala que o completa com uma camada epistemológica alterando e, eventualmente, invertendo seu significado. Neste aspecto, é preciso lembrar que o acréscimo de uma perspectiva suplementar é sempre susceptível de alterar a interpretação final dos fatos, o que ocorre inevitavelmente quando rivais se referem à história dos outros. Isto é possível porque os atos em questão se inserem em estruturas paralelísticas que dão suporte a múltiplas camadas, como é o caso de E_{55}.

pressupõe a capacidade de discerni-los como uma categoria de atos próprios a ser confessados, o perdão do pai sendo, então, a caução deste fato, dessa lição bem sucedida formando a base do processo de educação ao termo do qual os filhos podem legitimamente afirmar que seguem seus pais. O que está, portanto, por trás da obediência do filho, desta obrigação de seguir o caminho do pai, do avô, do bisavô sobre a qual insiste Agamenon e que Itabira resume pela atitude que deve adotar o filho, não é a ausência de erros – todos erram –, mas a capacidade de admiti-los e de aprender com eles, algo que só é possível, obviamente, ao próprio autor dos atos e mediante a caução de seu pai. Com efeito, reconhecer os erros de um ascendente e afastar-se de sua linha de conduta seria desrespeitá-lo, de modo que as faltas não reconhecidas logo passam à posteridade na forma de erros definitivos. As pessoas importantes não são aquelas que nunca erraram, mas justamente aquelas que puderam reconhecer seus erros quando jovens durante esse processo de aprendizagem no convívio com o pai[148], até que este finalmente declare que o filho "já aprendeu" ou "já sabe" o suficiente.

Um dos erros em questão, o principal talvez, sobre o qual incide este processo de educação, é precisamente a falta de respeito materializada por uma reatividade excessiva que os Suruí designam frequentemente como "braveza" (*atãr,* 3SG-cólera). Ao contrário da pessoa importante ou honesta, da qual Agamenon nos disse que respeita os outros e não reage às provocações, a pessoa brava explode logo sem razão na primeira contrariedade. A braveza designa um comportamento impulsivo que se opõe à sabedoria associada ao respeito. Por isto, quando o filho fica bravo, o pai fica muito triste. O processo de educação consiste, então, para o pai, em repreender o filho bravo, geralmente ao lhe demonstrar sua tristeza, até que este aprenda a reconhecer seus excessos e venha a confessá-los, de tal modo que não é o erro, mas é finalmente esta experiência, a do próprio aprendizado constituído pelo reconhecimento de seus excessos que o filho irá transmitir a seus descendentes para que venham a fazer o mesmo, e que expressará, melhor do que tudo, a continuidade agnática que caracteriza a linha das pessoas importantes. Lembremos que Agamenon descreve inicialmente seu avô como um jovem "muito nervoso" que queria vingar a morte de seu tio, mas desistiu do projeto após ter sido repreendido pelo pai (supra,

148 A importância do convívio com o pai estende-se ainda, em alguma medida, às pessoas próximas que são os irmãos do pai, quando estão de fato próximos, e o pai da mãe, eventualmente também os irmãos deste. Tratando-se de pessoas "famosas", como dizem os Suruí, isto é, prezadas por suas qualidades humanas, o pai incita o filho a acompanhá-los, mas sua companhia não poderia se substituir à do próprio pai.

p. 155). Podemos pensar que Agamenon relatou os fatos desta maneira porque é seu avô que, em primeiro lugar, contou como fora ensinado pelo pai a discernir seus erros, levando-o posteriormente a adotar um curso de ação inverso, caracterizado pelo respeito aos outros. Não é difícil imaginá-lo, porque Agamenon aplica exatamente o mesmo padrão a si mesmo. Após definir as pessoas *esaga*, de raiz, como aquelas que seguem rigorosamente o caminho de seus ascendentes, ele contou que ele mesmo, quando tinha uns 15 anos, era "muito revoltado", até que seu pai lhe disse, certo dia, quando completou 30 ou 35 anos, "agora você já sabe, pode ir aonde quiser" porque viu que ele aprendera e seguia finalmente o seu caminho, "ele já gostou de meu jeito". Por fim, ainda é este mesmo padrão, descrito aqui do ponto de vista do pai, que Agamenon aplica a seu próprio filho, de aproximadamente a mesma idade, quando ele relata que o repreendeu porque este ficou "muito bravo" com a mãe, embora essa menção se refere aqui a um aprendizado em processo, ainda inacabado, demonstrando que Agamenon está cuidando do filho assim como seu pai cuidara dele antes. Em comparação, a figura oposta, nas narrativas ğameb e nas de seus aliados, é atribuída aos Ğamir, reputados por serem bravos e se vangloriar deste fato. Essa inversão pode ser apreciada numa curta glosa da qual existem diversas versões, em geral feita num tom de censura, que alega que "Ğamir fala: 'Cuidado, eu sou bravo! Sou assim mesmo! Não mexem comigo, eu mato!'", ou "Sou como peixe, eu como peixe também!" (numa alusão ao fato de que peixes se comem uns aos outros), ou, ainda, "Minha raça é muito valente, mata até parente!" etc. Ou seja, os Ğamir elogiam as "coisas ruins" porque confundem seus erros com virtudes; ao reivindicar seus erros e tomá-los como modelo de conduta, eles incarnam o paradigma do erro não reconhecido. Transmite-se o próprio erro em vez da lição que ele deveria ensinar. É preciso notar também que, ao matar justamente seus pais, em E_{55}, os Ğamir criam para si uma configuração insolúvel na qual se privam da possibilidade de receber uma educação paterna e, consequentemente, de poder reconhecer seus erros; não há confissão possível, nem perdão a ser recebido. Para eles, doravante, seguir sua história significa reproduzir os erros cometidos. A braveza é, nas narrativas ğameb, a maneira como os Ğamir seguem o caminho aberto por seus pais e avôs, assim como é para os Ğameb o fato de aprender a reconhecer a braveza como um erro.

Em particular, dois episódios merecem ser mencionados por serem emblemáticos dessa relação de continuidade pela qual as pessoas, aqui descendentes dos protagonistas de E_{55}, são reputadas por agir dentro dos moldes definidos pela atuação de seus ascendentes. Esses

episódios me foram contados não por Agamenon, mas por terceiras pessoas, aliadas, que estavam na ocasião marcando sua oposição com a linha agnática dos protagonistas, seus próprios rivais agnáticos, para mostrar que a história deles "não era boa". Todavia, trata-se de eventos que possuem conexões diretas com episódios já mencionados e envolvem também a linha do avô de Agamenon, de modo que eles completam sua narrativa; vindo de aliados, eles são parte daquilo que uma criança ğameb poderia ouvir ao circular entre eles. No primeiro, indexado E_{56}, um dos Ğamir salvos ainda criança pelo avô de Agamenon, cujo pai foi morto pelos Kaban junto com aquele grupo de Ğamir que haviam matado seus tios, matou ele próprio, anos depois, já adulto, um Kaban que namorava sua mulher, reputada muito bonita, a filha do próprio avô de Agamenon. Ora, este último, por sua vez, tinha por esposa a irmã da vítima. Logo se descobriu o crime, porque um grupo que estava a caminho para a floresta encontrou aquele Ğamir voltando para a aldeia e, logo adiante, o corpo. Quando a notícia se espalhou, a família do morto foi à casa do assassino e encontrou-o deitado na rede, protegido por sua mulher. O pai e a irmã da vítima queriam matá-lo e esta ia quebrar-lhe a cabeça, mas o avô de Agamenon segurou sua mulher: "Não pode matar gente! Você é a mãe dos meus filhos; depois, eles vão pegar este costume e vão querer fazer a mesma coisa". O homicida teve, assim, a vida salva, mas foi excluído e expulso no mato, onde sobreviveu muito anos solitário. Muito tempo depois, soube-se que ele fora coagido por um importante chefe kaban a cometer aquele crime revelando-lhe o adultério, porque ele mesmo estava de olho na sua mulher, que era sua sobrinha e com quem ele se juntou depois que o marido foi expulso. O episódio pode ser visto como a continuação direta, com o espaço de uma geração, de E_{55}, na medida em que ele consiste em eventos cuja configuração talvez seja um pouco diferente, mas nos quais os protagonistas replicam precisamente a atuação de seus ascendentes em E_{55}. Embora não se trate de um parricida e seja o marido legítimo o assassino do amante, e não o contrário, é preciso observar que, em algumas versões não apresentadas de E_{55} e E_{99} – episódios em que um amante mata o marido – a justificativa invocada pelo crime é o receio de que o marido, ao descobrir os fatos, venha ele mesmo a matar o amante, de modo que ambas as alternativas são, na verdade, as duas faces de uma mesma figura[149]. Marido ou amante, o

[149] O mesmo ocorre em sentido contrário quando Cobra flecha Arara que está namorando com suas mulheres, com o argumento de que, senão, é Arara quem irá matá-lo (supra, p. 79). A reciprocidade como motivo pelo crime põe em cena uma inversão de agência típica dos relatos suruí, frequente nos episódios de caça/guerra, nos quais a própria definição de uma situação de conflito postula *alguém* flechando *outrem*, mas a atribuição dessas duas posições é enquadrada, em última instância, como – continua na página 175

homicida ğamir não é uma pessoa de raiz, respeitosa e zelos pelos outros, mas uma pessoa brava que mata seu rival levada pelo ciúme, exatamente como os pais dele em E_{55}, deixando assim irromper o conflito onde deveria prevalecer respeito. E, como em E_{55}, o avô de Agamenon intervém para protegê-lo e evitar a vingança dos Kaban que aceitam poupá-lo. O protagonista do lado ğameb ainda é o avô de Agamenon, mas ao prover conselhos em vez de recebê-los, ele está agora no papel do pai dele no episódio anterior, de quem replica o ensinamento[150]. O mesmo pode ser dito do Ğamir. Este também participa dos dois episódios, mas ocupa no segundo o papel de seu pai no primeiro: salvo uma primeira vez pelo avô de Agamenon quando criança, como filho do assassino, ele é salvo novamente por ele já adulto, como o próprio assassino; de forma similar, o avô de Agamenon, ainda jovem, salva-o primeiro na condição de filho, por obediência ao pai, e finalmente, já adulto, na condição de pai, dirigindo-se, é verdade, à esposa, mas justificando sua ação em referência aos próprios filhos. Sendo ele agora casado, a oposição com relação aos Kaban também ressurge de forma notável, porque este fato completa a simetria parcial de E_{55}: ali, o avô de Agamenon ainda jovem e sem esposa obedece ao pai, ao passo que o protagonista kaban cede à ira da própria mulher. Mas aqui, na mesma posição que o Kaban no episódio anterior, em vez de ceder, como este, ao pedido de sua mulher para vingar seus parentes, é ele quem impede a sua mulher de vingá-los[151]. Quanto à posição dos Kaban, ela é ambígua, como não poderia deixar de ser. Por um lado, os afins dos Ğameb, a família da

uma modalidade epistemológica do fato essencial X>Y. Remetemos aqui novamente à discussão sobre a inversão semântica analisada na primeira parte, a respeito das versões do relato da briga entre Cobra, Arara e Jabuti (p. 128). O fato é que uma situação A>B sempre pode ser vista como o resultado da intencionalidade inversa A<B, que acaba, então, realizando-se, mas na configuração oposta. Existem, por exemplo, muitos relatos de caçadores que confundem sua caça com algum inimigo que a imita para atrai-lo, e termina sendo caçado; da mesma maneira, poderia-se alegar que muitos animais de caça são mortos quando estão ocupados a caçar. Ser caça ou caçador são ambos desfechos alternativos do mesmo ato de predação resultando da intenção original de caçar. O fato relevante, no caso do homicídio por adultério, não é a atribuição das posições de marido e amante à vítima e ao homicida, mas é o próprio conflito, o fato de que uma situação de predação se imiscui no convívio que ela acaba desintegrando (como em E_{32}), porque a intencionalidade homicida da pessoa brava se substitui ao respeito prevalecendo entre as pessoas. Não por acaso, numa das versões coletadas de E_{56}, o assassino ğamir é o amante da mulher do Kaban que ele mata, não o inverso.

150 Nota-se também que as vítimas em ambos episódios são os dois cunhados do avô de Agamenon, respectivamente o marido de sua irmã no primeiro, quando jovem, e o irmão de sua esposa no segundo, quando já é um homem maduro, o que é coerente com a estrutura do casamento avuncular, no qual a existência desses cunhados corresponde a fases de vida distintas, sendo idealmente o segundo o filho do primeiro, quando a aliança é reconduzida (o que não é o caso aqui).

151 Itabira conta uma versão mais completa de E_{55} na qual os Ğamir matam não apenas o tio deles, mas também seu primo, o filho dele, para evitar que este venha a vingar seu pai. Assim, a filha da vítima pede ao marido kaban que ele vingue seu pai *e* seu irmão, o que reforça a simetria, porque o parente que a mulher procura vingar é, como aqui, seu irmão.

vítima, renunciam à vingança e se comportam, assim, de forma exemplar, incorporando as características que definem as pessoas honestas, recusando-se a reagir e a responder à ofensa feita com um novo homicídio. Adicionalmente, eles demonstram com isto sua consideração pelos conselhos de seu afim ğameb, expressando o ideal de respeito entre aliados que já manifestam os Kaban no episódio anterior, ao fazerem o mesmo e deixarem algumas crianças ğamir viver por respeito ao avô de Agamenon e ao pai dele. Por outro lado, o grupo dos rivais agnáticos dessa família kaban, na pessoa de um importante chefe, aparece como o mandante e o verdadeiro responsável pelo crime. A agência dos Kaban reproduz, assim, na geração seguinte, em linhas agnáticas distintas, a cissão que marca a ambivalência de sua atuação em E_{55}, onde eles exterminam praticamente os Ğamir, mas também renunciam à vingança a pedido do avô de Agamenon, como fazem aqui os parentes da vítima. O conjunto dos protagonistas assume, portanto, posições que prolongam diretamente a atuação de seus pais em E_{55} e, portanto, a oposição que o evento criou.

O segundo episódio, E_{81}, ocorre alguns anos depois e figura, desta vez, como um antecedente para os acontecimentos de E_{99}, completando uma sequência implícita $E_{55\text{-}56\text{-}81\text{-}99}$. Quando finalmente se descobriu que aquele chefe kaban estava por trás daquele homicídio, desprestigiado, ele abandonou o grupo e permaneceu por uns anos afastado com a família. Quando os Suruí começaram a se aproximar do posto da FUNAI, uns três anos após o Contato, enfraquecidos por levas de sarampo e gripe, ele foi o primeiro a chegar, estabelecendo-se com a mulher e os filhos num abrigo construído para ele no próprio posto[152]. É por volta dessa época que ele passou a ser suspeito de ter mandado matar um jovem rival, kaban como ele, por quem sua mulher se apaixonara. Certo dia que este saiu para buscar pupunha no mato, o filho desse chefe teria chegado no pé da árvore onde ele estava trepado e o teria flechado, escondendo seu corpo na lama de um brejo. As circunstâncias do crime não puderam ser estabelecidas com certeza, e permaneceu a suspeita. Ocorre que o executante presumido, o filho desse chefe, é justamente o pai do Kaban que, em E_{99}, mata o irmão do seu pai para lhe tomar a mulher, no episódio que Agamenon cita brevemente na sequência de E_{55}, para mostrar que seu pai, ao proteger o assassino, repetiu ali a atuação de seu avô no primeiro episódio (supra, p. 155). Agamenon

152 Além dele e sua família, o único Suruí que já vivia ali naquele momento era um menino que havia sido adotado por um funcionário do posto após perder a família numa epidemia de sarampo e morava com ele desde o ano anterior. Os jovens, no entanto, gozando dessa nova liberdade de circulação entre os brancos após o Contato, passavam regularmente pelo posto e se aventuravam até a casa de colonos e a cidade de Cacoal.

não faz nenhuma menção a E_{81}, mas numa versão posterior e mais detalhada de E_{99}, ele retrata o pai do assassino como uma pessoa particularmente sombria e predisposta à violência. Quando o marido descobre que seu sobrinho namora sua mulher, é ele quem incita o filho a matar seu tio, ou seja, o próprio irmão ("Porque você não mata ele?"), atitude incoerente e perfeitamente incompreensível se não for relacionada aos antecedentes que constituem E_{81} (no que concerne seus próprios atos), E_{56} (os de seu pai) e E_{55} (os de seu avô), formando o que se poderia descrever como uma linha de assassinos replicando a cada geração o modelo de conduta instituído pelos erros da anterior que eles reproduzem, linha que se prolonga ainda na quarta geração com o assassinato cometido pelo filho em E_{99}. Observamos que o homicídio resulta aqui explicitamente dos conselhos que seu autor recebe do pai, que o incita a matar seu rival – o marido – que é seu pai classificatório e o irmão de seu pai, conselhos que, de uma perspectiva ğameb, contrastados aos ensinamentos providos por seus próprios ascendentes, constituem uma educação ao avesso, na qual o erro tornou-se o modelo. O fato, porém, não é fortuito se lembremos que o pai do assassino é presumivelmente, também, um assassino a mando já do pai dele em E_{81}, numa cadeia de ensinamentos replicados em que os pais mandam/incitam seus filhos a matarem parentes. Simultaneamente, a mesma sucessão de episódios contém, num espaço de três gerações, a demonstração da posição inversa que ocupam os Ğameb pela sua própria atuação nesses mesmos episódios como pessoas verdadeiras e originais, com exceção de E_{81} que Agamenon não menciona explicitamente e que não concerne diretamente aos Ğameb, mas que é parte, mesmo assim, dos fatos implícitos que contribuem para constituir a oposição que ele evidencia em E_{99}. O episódio integra, com muitos outros também não evocados, uma sequência implícita, que os Suruí designam como história, correspondendo a essa mesma estrutura de relações organizando a experiência e o conhecimento, e produzida pela réplica de um padrão "événementiel" se desdobrando, na verdade, desde $E_{31/32}$, no qual gentes brigam por mulheres e se entrematam, na maior das escalas sociológicas, até os eventos que concernem à relação do próprio narrador com seus parentes e aliados. Essa sequência – os Suruí pensam inequivocamente a história como uma sequência na qual os eventos se replicam ou se engendram uns aos outros –, no entanto, é menos *crono*lógica – vimos que os eventos são sujeitos a permutações e arranjos diversos – do que propriamente lógica, ou, mais especificamente, *socio*lógica, operando uma série de divisões sociológicas em escalas sucessivas. Se os eventos conhecidos não integram todos uma determinada

narrativa, todos – isto é, todos os fatos constituídos pela experiência humana – integram essa estrutura relacional e, por isso, são susceptíveis de serem contados e relacionados com outros. Na outra ponta, essa sequência se prolonga, portanto, nos fatos quotidianos que envolvem diretamente a pessoa do narrador.

Guerreiros e madeireiros

A maneira como Agamenon introduz os acontecimentos de E99, nessa versão mais detalhada à qual aludimos acima, sugere desde o início um contexto altamente propício a desfechos violentos. Eis como começa o relato:

> Um Kaban que namorava a mulher de seu tio tirava madeira com ele[153]. O madeireiro morava em Cacoal: "Tio, vamos lá buscar o nosso dinheiro em Cacoal!", disse o sobrinho para o tio. Os dois foram até a cidade e o madeireiro deu a eles seu dinheiro. O sobrinho, então, falou para o tio: "Espere aí, vou mijar e já venho". Mas ele pegou um moto-táxi e voltou para aldeia, para encontrar com a mulher de seu tio...

Resumo o resto: ele chega e foge com a mulher do tio. Este volta e não encontra ninguém. No dia seguinte, o tio sai à procura de sua mulher e de seu sobrinho que ele encontra numa casa velha perto da linha 11. Ele bate no sobrinho, mas o pai deste chega e pergunta ao filho porque ele não mata seu tio. Com medo, o tio foge com a mulher. Eles se refugiam numa aldeia vizinha e, mais tarde, são escoltados de volta para a sua aldeia. O sobrinho espera por eles no caminho, mas, vendo o grupo, fica escondido. Ele ouve o tio dizer à mulher que os matará se ela o trai novamente, e se lembra, então, de que seu pai o aconselhara a matá-lo, caso contrário ele é quem acabaria morto. De volta à aldeia, o sobrinho espera anoitecer. Mexe no galinheiro do tio para agitar as galinhas. O tio sai para ver o que está acontecendo. Aproveitando sua saída, o sobrinho entra e pede à mulher que fuja com ele, mas ela se

153 Isto é, ambos tinham um madeireiro que tirava madeira para eles. Os Suruí concebem sua relação com os madeireiros, em geral, como uma relação entre donos e criados ou serventes, alguém que foi conquistado para que trabalhe para si, ainda que formulem frequentemente a queixa de que essa relação está, na verdade, invertida. Neste caso, o madeireiro explorava com seu consentimento e sob sua proteção uma parcela de floresta que eles consideravam de sua posse exclusiva, pelo que o madeireiro retribuía com uma pequena porcentagem do valor da venda das toras. É provável, ainda, que, tendo em vista a hierarquia da relação tio-sobrinho, este último atuava na qualidade de ajudante do tio, vigiando a extração e supervisionando os pagamentos, pelo qual o tio lhe dava uma parte de seus benefícios.

recusa. Ele está querendo puxá-la quando o tio entra; ele, então, atira no tio à queima-roupa. No dia seguinte, ele foge. É aí que, na primeira versão, o pai de Agamenon intervém para protegê-lo e evitar a vingança, puxando sua orelha pelo parricida que cometeu (e, portanto, destacando-se pelo ensinamento exatamente oposto ao do pai dele, que o incitara, ao contrário, a cometê-lo) e o aconselhando a ir embora para a casa de algum parente (supra, p. 155).

Aparentemente, a ida inicial do tio e seu sobrinho à casa do madeireiro em busca de dinheiro não tem relação direta com os acontecimentos que levam, em seguida, o sobrinho a matar seu tio; mas ela é suficiente para associar ambos os protagonistas a uma ocupação gananciosa e divisiva que os predispõe desde o início a atos violentos. No mais, tendo em vista a hierarquia da relação entre tio e sobrinho e o consequente problema da partilha dos benefícios entre eles, o pagamento já é, em si, uma situação propícia a desacordos, apta a suscitar os sentimentos hostis que conduzem ao desfecho. A situação inicial joga sobre o resto da trama um potencial de violência cuja tensão latente, a partir dali, vai crescendo de maneira contínua até o desenlace final: o sobrinho engana o tio, foge com sua mulher, é encontrado e espancado pelo tio, seu pai sugere matá-lo, o tio tem medo e foge, é escoltado no caminho de volta onde o aguarda, escondido, seu futuro assassino – situação característica de uma expedição guerreira –, o sobrinho ouve a ameaça proferida agora contra ele e se lembra de que deveria, antes, matar o tio, espera anoitecer – outro comportamento típico de um ataque –, atrai o tio para fora – como se lidasse com um animal de caça –, entra e mata o tio. Ao conectar os fatos dessa maneira, Agamenon consegue organizar a experiência de forma a conferir a um fato aparentemente banal uma composição dramática notável, e a estruturá-la de tal modo que seja significativa para os modelos de ação suruí, fazendo dele um evento – um evento que se insere na estrutura relacional à qual nos referimos na seção anterior.

Essa associação dos protagonistas à exploração madeireira não é, portanto, anódina. Sob muitos aspectos, a atividade madeireira aparece associada, nos enunciados, a uma forma de socialidade inversa ao convívio definido pelo respeito entre as pessoas. Se existe, de fato, um divisor antes/depois ao qual remetem frequentemente os Ğameb e seus aliados, este não está no Contato e na vivência junto ao branco, a despeito das modificações que lhes são associadas, mas na percepção do desmoronamento das relações de convívio causado

posteriormente pela emergência da atividade madeireira que se generalizou, entre os Suruí, nos anos 1990, e viu o respeito ser substituído pela rivalidade individual. Relata-se, na linha 11, que no auge dessa fase qualquer adolescente e, às vezes, as mulheres tinham seus próprios madeireiros, cada qual competindo pelas mesmas áreas de floresta e semeando discórdia onde antes prevalecia a união, especialmente entre pessoas geografica e, portanto, sociologicamente próximas, entre membros da mesma família, entre famílias da mesma aldeia, e entre aldeias vizinhas. À solidariedade e ao respeito com parentes e aliados, contam, substituiu-se a hostilidade: começaram a dividir a terra indígena em pedaços e diziam uns para os outros: "Isso é meu! Se você entrar aqui, eu te mato". De maneira sugestiva, os termos e as imagens usados para descrever essa situação em que todos competiam pelo mesmo espaço são praticamente idênticos aos usados para descrever a promiscuidade que reinava inicialmente entre os povos que, por isso, acabaram exterminando-se uns aos outros: "estava muito cheio, todos estavam no mesmo lugar" (*Mũi ia ĩh asaia apotota*[154]). Consequentemente, o retrato que fazem desse período é de uma desordem sociológica caracterizada como "bagunça", na qual ninguém respeitava ninguém e todos diziam "eu sou eu!" ("*oẽ era, oẽ era!*"[155]) – expressão usada para retratar a vaidade cega da pessoa que tem uma percepção exacerbada do próprio valor e só escuta e respeita a si mesmo. Essa mesma deliquescência denunciada nas relações interpessoais entre os Suruí, e a animosidade que lhe é inerente, se aplica também às relações com os madeireiros. Estes, segundo contam, "estavam por toda parte": alguns morando na aldeia, outros caçando, outros pescando, outros, ainda, namorando mulheres suruí etc. Essa descrição dos madeireiros *no meio* deles remete não à figura da aliança e do convívio, que supõe uma relação simétrica de troca e respeito entre pessoas ou grupos que estão juntos, isto é, um ao lado do outro em seus respectivos espaços, mas à ideia da "mistura", uma modalidade de relação com a alteridade associada à perda da distinção e ao fato de "virar outro" – neste caso, "virar branco", tema de outro ciclo de relatos –, que constitui uma modalidade de incorporação que já é uma forma de predação. Ao fracionamento do convívio corresponde, portanto, uma hostilidade latente e generalizada, não apenas nas relações entre os Suruí,

154 Os Suruí contam que chegaram ao seu atual território ao termo de uma longa migração a partir de um lugar onde os povos estavam todos no mesmo lugar e, por isso, matavam-se uns aos outros. "Guerreavam, porque estava muito cheio, todos no mesmo lugar" (*Paiter de-na a-wa-abi mater xameomi. Mũi ia ĩh a-saia a-potota*: Gente TEST-MOD 3R-REF-tuer outrora muitos. Um-ó lugar dentro 3R-numeroso 3R-sentado). Por isso, "os índios espalharam". A mesma percepção de promiscuidade e violência caracteriza o período em que todos tiravam madeira.

155 *o-ẽ era*: 1SG-EN ??

mas também com os madeireiros. Ao meu conhecimento, todos os acontecimentos violentos aos quais remetem os Suruí para o período posterior aos anos 1980 têm ora como causa direta, ora como pano de fundo e causa indireta (como no último episódio acima) a exploração madeireira e, em sentido contrário, toda referência ao contexto da exploração madeireira inclui um forte potencial de violência. Nas narrativas, a exploração madeireira é sempre associada à ganância, à inveja, à rivalidade e à desunião, traços ou características diametralmente inversas daquelas que caracterizam o convívio e a atitude das pessoas verdadeiras, de tal modo que associar protagonistas à atividade madeireira é necessariamente defini-los por oposição a esta condição, como indivíduos bravos e solitários, susceptíveis de cometerem atos prejudiciais aos outros.

A maneira como Agamenon se situa na sequência de seu pai, seu avô, e seu bisavô, ou melhor, como ele situa sua atuação na continuidade da deles, procede explorando a oposição com este universo, e pode ser apreendida a partir do longo relato de sua conversão ao cristianismo, cujo contexto e motivo central é a exploração da madeira, também associada a uma violência latente. Essa violência, aqui, não desabrocha, ela permanece latente, precisamente porque o protagonista se afasta deste universo. Tal relato não possui número de índex pelo motivo de que ele narra uma experiência iniciática no molde clássico dos relatos suruí de eleição xamânica, ou seja, uma experiência puramente pessoal que, portanto, não relata um evento no sentido que atribuímos a esta noção, um acontecimento conectando sujeitos e tendo para eles consequências opostas. Embora haja de fato diversas pessoas interagindo, todas as interações são inconclusivas do ponto de vista "événementiel". Os acontecimentos que a narrativa parece instalar não têm desfecho, pois o protagonista fica, justamente, fugindo dos acontecimentos até se reencontrar com Deus, Nosso-Pai. Naquele dia, eu tinha perguntado a Agamenon o motivo da presença, na aldeia Lapetanha, de uma das famílias kaban, parentes de seus afins. A razão alegada era que o pai de Agamenon havia trazido ali aquela família, um grupo de irmãos que eram seus sobrinhos (ZS), para protegê-los da vingança de um rival kaban de outra aldeia, após um conflito no qual este último havia tomado a mulher de um deles. O episódio reproduz o esquema de outros episódios similares e, como lá, o conflito é evitado graças à intervenção dos Ğameb, especialmente do pai de Agamenon. O relato da conversão emenda a conclusão desse episódio, que retomo aqui:

As mulheres, antigamente, namoravam muitos homens. Elas pararam quando conhecemos a palavra de Deus. Não foi uma decisão, parou assim. Foi aqui [na Lapetanha]. No Nambekodabadaquiba, a gente ainda não acreditava. É aqui que começamos a acreditar. Foi em 1993, mais ou menos, que conheci a palavra de Deus, até 2000. O pessoal virou todo crente no ano 2000. Eu estudava a palavra de Deus com uma missionária numa casa que não existe mais, aqui na frente. Eu não queria ser crente, porque eu gostava de tomar chicha, fazer festa, guerrear. "Você quer virar crente, Agamenon?" "Não, porque o grileiro está invadindo a nossa área e ainda quero matar quarenta pessoas!" "Não, quando você virar crente, Deus não vai mais deixar o grileiro pegar sua terra." "Não acredito, deixa isso para depois."[156]

Um ano depois, meu tio pediu que eu fosse medir a madeira dele em Pacarana[157], que eu fosse lá vigiar para ele[158]. Era em 1992. Quando eu voltei para a cidade, um sábado, o madeireiro foi lá e puxou madeira sem mim. Eu ficava lá sozinho com minha filha, Eliza, e quando regressei, o madeireiro viu que reparei a madeira roubada. Eu perguntei para ele: "Quem puxou madeira ali?". "Fomos nós mesmos, puxamos só um pouquinho." Eu deitei e ouvi o madeireiro falar para o companheiro dele, o cozinheiro: "Índio sem vergonha! Nós vamos matar ele". "Não, não mate ele, esse índio é bom. Quem errou foi você que tirou madeira sem pedir a ele." Eu fiquei com medo e falei para o madeireiro: "Eu vou embora". "Tá bom."

---

156 Os Suruí tiveram contato com missionários desde os primeiros tempos de sua instalação no posto da FUNAI, por volta de 1973. Antes mesmo que viessem a se estabelecer ali, Carolyn e Willem Bontkes, um casal de missionários linguistas do Summer Institute of Linguistics, já moravam parcialmente ali. Embora estes se empenhassem arduamente na tradução da Bíblia e na instauração de uma liturgia em língua suruí, os Suruí costumam dizer que não os levaram inicialmente muito a sério. Isto mudou em um dado momento que Agamenon situa, aqui, nos anos 1990. A emergência da extração da madeira não parece ter sido totalmente estranha a isso, e, como veremos, não é um acaso se o episódio de sua conversão tenha precisamente este contexto como pano de fundo. Um outro fator que, no caso da Lapetanha, parece ter influído é a morte do irmão do pai de Agamenon e Almir em 1992, ano dos eventos descritos aqui. Naquele momento, os madeireiros distribuíam álcool em quantidade nas aldeias e todos bebiam abundantemente. Segundo testemunhos, seu falecimento teria criado uma comoção, e várias pessoas decidiram parar de beber, no que parece corresponder, também, a uma primeira etapa de sensibilização ao discurso dos missionários. Este fato não é, todavia, desconectado do contexto madeireiro e contribui para definir uma oposição entre a exploração madeireira e o caminho de Deus, isto é, da origem e da própria história, que é o tema desse relato.

157 Distrito ao nordeste da terra indígena (ver mapa, p. 205).

158 Isto é, monitorar as quantidades de madeira extraídas. Embora "tirar madeira" era visto como um meio fácil de obter dinheiro, para os Suruí, a obrigação de permanecer na floresta junto com o madeireiro, longe da família, durante quase toda a estação seca (de abril a outubro), era considerado como uma tarefa extremamente fastidiosa. Por isso, donos de madeireiros, sobretudo os chefes, costumavam enviar um ajudante, frequentemente um genro ou um sobrinho, a quem davam uma parte de seus ganhos.

No caminho, encontrei o chefe dele, um madeireiro também. Ele foi para o barraco dele, e eu continuei a pé. Cheguei numa fazenda que eu não conhecia e fui pedir uma espingarda. De tarde, passou um outro madeireiro e eu peguei carona com ele para a cidade. Na estrada, o peão do primeiro madeireiro vinha chegando de frente, com o caminhão dele. Mandou parar: "Vou dar um tiro no pneu do teu caminhão para você não ir embora com ele!". Eu estava em cima do outro caminhão. O madeireiro que me dava carona também estava com o peão dele. Ele me defendeu e ficou triste, quieto. Ele falou para o peão dele: "Não quero que matem o índio que eu pego de carona. Vamos embora". Continuamos e o outro nos seguiu. Eliza queria mijar e eu pedi para o motorista parar. "Não pode, o outro atrás está querendo pegar você!" É ali que eu lembrei de Deus. Deus é muito poderoso, porque dizem que ele criou o mundo. "Não vou pedir ao caminhão parar e correr no mato, porque a criança não vai aguentar. Vou pedir para Deus furar o pneu do outro caminhão." Orei: "Você é o criador de verdade mesmo? É verdade mesmo? Se for, eu quero que você dê um jeito para mim, pode quebrar o caminhão do outro madeireiro. Um outro dia, daqui para frente, vou acreditar em você". Foi aí que o outro caminhão que estava atrás, bem pertinho, sumiu, parou de nos seguir. Vi o farol dele bem longe, depois sumiu. Cheguei no Espigão[159] e desci num hotel, onde encontrei outro Suruí. Pensei: "Então é verdade, enquanto não vejo ele, ele me vê. Vou mostrar que eu também sou homem". Comprei um revólver para matar aquele madeireiro, mas quando cheguei [em casa], meu tio falou: "Você pode voltar lá com sua mulher. Já falei para o madeireiro não matar você".

Voltei e encontrei o madeireiro que me dera carona. Ele riu: "Aquele dia, você tomou muita poeira [i.e. ficou com medo]?". "Sim." "Assim mesmo voltou?" "Vou tomar poeira de novo!"

Cheguei no barraco de novo. Estava escurecendo e eu estava com minhas duas mulheres. Quando escureceu, fui deitar e ouvi o madeireiro falar: "Esse índio sem vergonha! Vou matar ele e tomar suas mulheres. A cidade está longe, no meio do mato não há perigo. Depois, a gente mata as mulheres também". Eu estava acordado e ouvi. Acordei as mulheres: "Melhor irmos embora. Deixem que eu levanto primeiro, se vocês levantarem, a criança chora". Levantei, peguei a espingarda e apontei para o grupo enquanto as mulheres levantavam. "Vocês vão seguindo pelo caminho, se entrarem no mato, não vou

159 Cidade d'Espigão d'Oeste, a uns 80 quilômetros ao sul da área indígena, a partir de Pacarana.

encontrá-las." Esperei elas irem embora longe, apontando. Fiquei assim dez minutos, depois corri. Encontrei as mulheres. De novo, fiquei parado dez minutos, apontando para o caminho, e as mulheres andando. Depois, corri. Chegamos na barraca do chefe deles. Dormimos no mato, na beirada. De manhã, ouvimos o pessoal gritar lá. Estavam nos xingando, falando que tínhamos fugido. Atiravam no mato, xingando, sem saber que a gente estava lá. Quando foram embora, saí e fui ver o madeireiro que estava na barraca. Pedi fósforo, açúcar e suco. Fomos embora. No mato, encontramos um outro madeireiro com o caminhão carregado e pedimos carona até chegar em Espigão d'Oeste. Lá, peguei um taxi para Riozinho[160]. "Eu não vou mais lá. O pessoal tá querendo mesmo me matar."

Dois ou três dias depois, os Suruí fizeram uma reunião com os Zoró e os Gavião em Ji-Paraná. Eu tinha uma mala, coloquei o revólver dentro. Cheguei na reunião e comecei a tremer, eu pegara febre. Tinha muita gente. Fui para o hotel. O pessoal tomou muita pinga, mas eu recusei. Batatinha, um Kaban, falou para mim: "Então, vai para o meu quarto e fica lá, encontro você depois". Na hora que ele me deixou, ele fechou a porta e, no mesmo momento, apareceu uma coisa na parede, como na televisão. Apareceu um rosto, parecia alguém. "Esse aí é muito perigoso" – falando de mim. E falou tudo o que eu tinha feito, que eu não quis virar crente porque ainda queria matar quarenta pessoas, que eu era perigoso, que eu já matara gente, que eu não respeitava ninguém, só meu chefe (meu tio), e apontou para a arma na minha mala. Fiquei tremendo mais ainda. Falou: "Cachaça não é água. Só ele pensa que é, mas não é; é veneno, mata gente. Não tem saída para ele, a única saída é Deus mesmo. Se ele entregar sua vida a Jesus, ninguém mexerá mais como ele". No mesmo momento, sangrei da boca.

De manhã, fiquei triste. "O que é que aconteceu comigo? Quero ir embora. Quem está mexendo comigo está me enchendo o saco, vou matar!" Eu vim dormir no Riozinho, me escondendo na casa de Itabira. Um outro companheiro falou: "Vamos tomar cerveja?". "Não, estou doente." De novo apareceu o sonho, agora em sonho mesmo: "Ah! Você quer matar porque você tem medo. Não adianta! Se matar, depois, outro vai matá-lo também e sua alma vai ficar perdida. É melhor entregar sua vida para Deus. Quando obedecer a Deus, se o outro matá-lo, tua alma vai ser salva". Cheguei no dia seguinte na

160 Riozinho, bairro afastado de Cacoal, onde funcionava a sede da FUNAI, a antiga sede administrativa do Parque Indígena do Aripuanã. É ali que Itabira tinha sua casa e que, posteriormente, vários outros Suruí, inclusive Almir, também tiveram e têm casas. Para parentes e afins, estas eram frequentemente sua base na cidade.

> aldeia, de carona. Chegando, encontrei aquela missionária em Lobô[161]. "Eu vou entregar minha vida, ora para mim!" "Não, antes, você vai sangrar da boca, vai aparecer algo na parede e a polícia vai prendê-lo." "Não, já aconteceu tudo isso." "Ah, então vai entregar sua vida, eu vou fazer uma oração para você." É assim que eu virei crente.

Agamenon, então, conclui fazendo um paralelo entre a sua própria história e a de Jacó:

> A história de Jacó, o filho de Isaac, é muito boa; ele foi abençoado porque o avô dele, Abraão, seguiu Deus. Ele é o povo escolhido por Deus. Se fosse comigo, seria muito bom. Meu sonho me apareceu como a Jacó, porque já éramos o povo de Deus; meu pai, meu avô já seguia o caminho de Deus. Foi meu sonho que me disse: "Você é como Jacó, é a mesma coisa. Teu avô, teu pai já abriu teu caminho...". Virei crente, mas sofri muito.

Neste relato, Agamenon foge e escapa do universo violento da exploração madeireira, até reatar com o caminho do seu pai e do seu avô, que não é outro senão o próprio caminho de Deus. Ele mesmo se descreve inicialmente como uma pessoa inclinada à violência que ainda quer "matar quarenta pessoas", de modo que seu envolvimento com a extração madeireira participa da mesma atitude e deve ser visto à luz do que foi dito sobre a educação: mencionamos que Agamenon se retratara como um jovem "revoltado", à imagem de seu avô que, quando novo, era ele mesmo "muito nervoso" e queria vingar a morte de seu tio (supra, p. 172). Neste relato, ele reafirma constantemente esse temperamento violento: ameaçado, primeiro pensa em revidar e consegue uma espingarda, depois compra um revólver para mostrar que "eu também sou homem" e expressa diversas vezes o desejo de matar, e, quando, por fim, é confrontado com Deus, este esboça dele o retrato de uma pessoa "muito perigosa". Para Agamenon, seu envolvimento com o universo da extração madeireira manifesta exatamente essa braveza juvenil que aprendeu, mais tarde, a reconhecer como um erro através de um ensinamento que é a base do processo de educação da pessoa verdadeira. Esse ensinamento, que diz respeito à transmissão de um modelo de agência herdado por via agnática, é usualmente providenciado pelo membro mais próximo dessa cadeia que é o pai; contudo, em um contexto de completa desorganização das relações interpessoais provocada pela expansão da atividade madeireira, em que todos só escutam a si mesmos ("eu sou eu!"), a própria relação pai-filho desestruturou-se a ponto dos pais perderem a capacidade de se fazer respeitar pelos filhos, resultando na "bagunça"

161 Segunda aldeia da linha 11, antes de chegar na aldeia Lapetanha.

mencionada anteriormente. Não é de se surpreender que Agamenon apresente, então, a mesma solução que os Suruí haviam aplicado às epidemias contraídas após o Contato: contra as afecções trazidas pelo branco só servem os remédios de branco. Os missionários que pregavam desde o início dos anos 1970 sem sucesso viram, de súbito, os Suruí mudarem de atitude no espaço de alguns anos: nos anos 1990, conta-nos Agamenon, todos na Lapetanha viraram crentes, inclusive ele. Graças à prática da oração aprendida com uma missionária que vinha pregando a palavra de Deus sem que ele lhe atribuísse, de início, muito valor, e por meio da qual ele se comunica diretamente com Deus (durante sua fuga, ele experimenta, aparentemente pela primeira vez, esse modo de comunicação, dirigindo-se a ele)[162], é finalmente do próprio Deus, Nosso-Pai – pai por excelência e fonte original do conhecimento agnático –, que Agamenon recebe o ensinamento que seu pai não pode lhe dar e que lhe permite reconhecer seus erros e reatar com o caminho de seu pai e de seu avô. Através de um ensinamento dado diretamente por Deus, Nosso-Pai, na forma de uma revelação onírica, Agamenon aprende a reconhecer a impetuosidade induzida pela sua participação em um universo violento como um erro, do qual ele se afasta para reencontrar o caminho de Deus e de seus ascendentes. Ora, entre os Suruí, a revelação onírica de um ancestral morto (Yvinec 2011:152) é, tal qual a bênção que um pai dá ao seu filho, a manifestação, por parte desse ancestral, do afeto que caracteriza os laços agnáticos e, assim, da relação privilegiada que une uma pessoa a seus agnatos, atestando que ela é, entre todos, seu descendente, isto é, a continuação e o herdeiro da origem agnática. É neste sentido que Agamenon é similar a Jacó: o sonho não lhe aparece por acaso. Como para Jacó, o sonho é a manifestação dessa escolha divina, atestando da preferência do demiurgo por sua pessoa por ser seu herdeiro e descendente legítimo. Por meio desse paralelo bíblico com a história de Abraão, Isaac e Jacó, que replica exatamente a estrutura da própria história a partir da preferência divina pelos Ğameb em E_{29}, marcada pela sucessão de filhos preferidos constituídos pela linha de seu avô, seu pai e ele mesmo, Agamenon consegue se situar na continuação da história de seus ascendentes.

162 Os Suruí mencionam que aprenderam a entrar em contato com Deus quando se converteram ao cristianismo. Até então, essa comunicação passava pela mediação de um xamã que entrava em contato com os espíritos, os quais se comunicavam com Deus. Essa comunicação direta e individual com o demiurgo é apontada como a principal diferença entre a fé cristã e os conhecimentos que os Suruí detinham até então. Dessa perspectiva, a oração é vista como uma técnica de comunicação, assim como a prática xamânica.

Para Agamenon, como para seus irmãos, a conversão não coincide com o fim do envolvimento com a extração madeireira, que eles só vieram a abandonar de fato mais de dez anos mais tarde. Mas ela instala o quadro dessa oposição entre a atividade madeireira e a ética original própria à constituição de pessoas verdadeiras, oposição dentro do qual os Ğameb vieram a pensar sua ação e que os levou progressivamente a se juntar em torno de alternativas e a se opor à extração madeireira. Seja como for, para os Ğameb da linha 11 a experiência madeireira configura um erro aprendido, cuja lição inscreve-se no esquema típico do processo de educação das pessoas originais, produzindo uma oposição aos Ğamir que eles acusavam de praticar a extração madeireira assumidamente, da mesma maneira que eles também reivindicavam seus demais erros.

Durante minha estadia em campo, os acontecimentos que permeavam o quotidiano eram lidos de acordo com essa oposição, entre outras. Enquanto os Ğameb pretendiam atuar para resgatar uma ética fundada no respeito e no bem comum através de sua oposição à exploração da madeira, e se viam, nisso, cumprindo um papel de liderança, os Ğamir eram acusados de inveja e hostilidade, perseguindo interesses próprios que os associavam a uma violência típica não apenas do contexto madeireiro, mas de sua história, enquanto a continuação de uma braveza que o pessoal da linha 11 não perdia uma ocasião de evocar, em alusão aos episódios já relatados. Pouco antes da minha chegada, um grupo saíra da linha 11 e, cortando por dentro da terra indígena, surpreendera um acampamento de madeireiros supostamente a serviço de uma pessoa da linha 14. As versões divergem quanto ao tratamento reservado aos intrusos, mas o fato é que queimaram diversos equipamentos, inclusive um trator, e os expulsaram dali. Quando voltei, no ano seguinte, diversas pessoas que haviam participado da expedição se diziam perseguidas. Alguém havia sido avistado na vizinhança da linha 12 dizendo que iria "pegar os índios", e o nome de Pedro e Agamenon circulava entre os alvos citados. Alegavam ter sido denunciados e sugeriam que o pessoal da linha 14 teria afirmado: "São os Ğameb, Almir, Agamenon, aquela família, aquelas pessoas... Se acabar com eles, nós vamos poder tirar madeira". Pedro desabafou: "Eles pensam que nós fazemos coisas erradas por não tirar madeira", em referência à conduta invertida dos Ğamir, "mas a gente está lutando pelo bem dos Paiter; e não temos apoio nenhum. No fim, a gente ficou sozinho [contra os invasores]". Diversas pessoas, inquietas, relatavam ameaças. Agamenon contou-me que, tempos antes, fora ouvido um tiro no meio da aldeia de madrugada e, no dia seguinte, descobriu rastros de moto; outra vez, um de seus

filhos encontrou um branco no caminho que lhe perguntou o nome do pai dele. Somava-se a isto uma recrudescência de incidentes envolvendo agressões mágicas pelas quais acusavam os Zoró, e que assumiam ser retaliações por guerras passadas, inclusive pela última expedição ocorrida em 1977 (supra, p. 140), da qual participaram os irmãos da Lapetanha. Os Ğameb sempre foram encarregados da guerra contra os Zoró; o pai deles e, antes, o avô, haviam chefiado várias expedições vitoriosas e, na Lapetanha, o temor de represálias era um dado mais ou menos constante. Mas havia uma clara intensificação dos incidentes no contexto da tensão por conta da expulsão dos madeireiros. Ambas as coisas eram ligadas, elas diziam respeito à posição proeminente dos Ğameb como guerreiros e líderes, e levavam a um sentimento de profundo isolamento: "os Ğameb", lamentou Agamenon, "estão sempre sozinho, lutando. Ninguém está com a gente". Todos esses acontecimentos e muitos outros, que eram parte do dia a dia, geravam comentários alusivos que, embora não fossem relatos, situavam-se no prolongamento direto da narrativa que apresentamos e, de algum modo, contribuíam para compô-las. Embora os eventos por excelência fossem atos irreversíveis – tipicamente homicídios – criando situações definitivas tanto quanto extremas para os protagonistas e seus descendentes, não obstante, os atos quotidianos também eram avaliados e integrados nesse mesmo modelo estruturando a ação desde a origem, no qual os protagonistas põem constantemente em jogo a sua qualidade de pessoa por oposição a outras. Se $E_{31/32}$ constituem o protótipo do evento, ou seja, do acontecimento operando o fracionamento sociológico na maior escala, a história não é senão exatamente a sucessão de réplicas desse evento nas suas diversas modalidades, inclusive na experiência quotidiana.

Conclusão

O problema de saber se o que está mudando é apenas a maneira de contar ou se é aquilo mesmo que está sendo contado, isto é, se a performance atinge a função poética ou referencial da linguagem tem permeado este trabalho por ser constitutivo do processo que leva os Suruí a validar ou rejeitar um enunciado como veículo de conhecimento, sob a alegação de que fulano "mudou" ou não a sua história. Mas esta é também uma questão relevante para a validação dos enunciados linguísticos em geral, além do contexto suruí. Ora, a distinção entre esses dois níveis de intervenção linguística perde sua nitidez à medida que ela se aplica a objetos complexos: discernir entre as operações que afetam o signo e o significado pode parecer relativamente simples no que diz respeito à consideração de unidades linguísticas elementares como palavras; mas não o é no caso de narrativas inteiras, muito menos quando essas narrativas são construções difusas, diluídas nas conversas quotidianas. Isto porque a produção de sentido é inerentemente contextual; ela depende da relação ao conjunto, o qual se estende sem ter limites claramente definidos. Pois o sentido não se esgota na soma das unidades linguísticas concatenadas: embora as narrativas sejam objetos linguísticos, elas também procedem de elaborações não apenas na escala supra-linguística, como mostrou Lévi-Strauss (1963) a respeito dos mitos, mas até mesmo supra-textual, porquanto o texto se insere ele mesmo numa performance integrando uma combinação de elementos extra-textuais que também têm de ser levado em conta para determinar o objeto da mensagem e entender o que está sendo dito (Hymes 1964; Bauman 1977, 1986; Bauman e Briggs 1990 etc.). O problema de definir se diferentes performances narrativas alteram o que é dito consiste, portanto, em definir o que é que, afinal, está sendo dito – qual é o objeto último da função referencial daquelas performances[163]. Quando Itabira permuta a ordem dos episódios que constituem o surgimento da humanidade,

163 Linguistas e filósofos da linguagem distinguem o referencial propriamente dito, cujo significado é determinado em nível linguístico, do indexical, cujo significado é determinado em nível extra linguístico; englobo aqui ambos naquilo que designo de referencial, pelo motivo de que essa distinção analítica é irrelevante na prática, pois aquilo que é significado em última instância e requer interpretação pelo auditor é o conjunto indiscriminado com o qual ele tem de lidar para fazer jus à comunicação.

tenderíamos a achar que ele muda os fatos e, portanto, aquilo que é dito. Mas não é o que ocorre, dirá ele, se lhe fizermos a pergunta. É que o objeto último da função referencial das narrativas não é a sequência de fatos que comunicam os relatos nem mesmo os fatos em si – o evento narrado de Bauman (1986) –, mas a estrutura relacional que os fatos narrados produzem ao interconectar sujeitos por meio de eventos. Ora, a maneira como os Suruí concebem a noção de evento faz com que este seja inerentemente ambivalente: o evento é algo que conecta dois sujeitos ou grupos de sujeitos produzindo para eles consequências opostas, mas reversíveis em função do ponto de vista. O evento é, neste aspecto, disjuntivo, como é o jogo para Lévi-Strauss (1962:46): ele cria um diferencial entre sujeitos ou grupos de sujeitos que nada permite distinguir a princípio como desiguais, mas que sua atuação termina separando em posições opostas, ainda que essas posições sejam definidas relativamente ao ponto de vista de quem fala. O que produz o evento é uma oposição com o outro, mas uma oposição dada relativamente à continuidade do próprio; ou, se quisermos, uma continuidade definida por oposição ao que se configura, então, como a ruptura dessa mesma continuidade para o outro. É essa estrutura relacional que constitui o objeto último da função referencial das narrativas, com relação à qual as diversas configurações da estrutura "événementielle" que a conservam constituem apenas diversas maneiras de dizer o mesmo, ou seja, de contar a mesma história em circunstâncias diversas. Se, contudo, os outros são sempre acusados de mudarem sua história, é porque, ao se prestar ao mesmo exercício, eles alteram necessariamente essa estrutura ao apresentá-la da perspectiva inversa: eles mostram como continuidade aquilo mesmo que aparece aos outros como descontinuidade. Mudar é, aqui, inevitavelmente aquilo que qualifica a atividade narrativa dos outros. Assim, não é que os Suruí, ao reelaborar constantemente seus relatos, não tenham consciência das mudanças que operam, como afirma Gow a respeito dos Piro, mas é que o objeto último da função referencial da atividade narrativa não se situa no plano a que Gow se refere quando ele fala em mudanças.

Em muito aspectos, o episódio da "guerra dos Ğamir" e da subsequente vingança dos Kaban, que se configura como o evento a partir do qual divergem e se opõem as histórias dos grupos atuais, assume entre os Suruí um papel equivalente ao de E_{32} na relação com as gentes animais. Embora o episódio descreva fatos situados na geração dos avôs dos atuais narradores, ele parecia às vezes se referir a um evento muito mais distante, uma espécie de estrutura genérica e prototípica da divisão histórica. Durante muito tempo, perguntei a mim

mesmo se o episódio era uma estrutura habitada – um evento genérico que os narradores personificavam com agentes particulares –, ou um fato particular envolvendo de fato aquelas pessoas, mas ao qual era dado uma estrutura genérica, um fato feito evento. A pergunta era relevante porque como as divergências entre os narradores concerniam não à trama, mas à identificação dos agentes que ocupam as posições determinadas dentro dela (supra, p. 164), no caso de uma estrutura habitada, as divergências apareciam inerentes ao simples fato de preencher essas posições estruturais a partir de perspectivas distintas. Contudo, se o episódio correspondia a um evento que implicara efetivamente os avôs dos narradores, as divergências precisavam ser interpretadas a partir do modo como o fato era estruturado em evento. Diversos elementos me levaram a concluir a favor da segunda hipótese. Primeiro, porque uma série de indícios genealógicos indicava se tratar daquelas pessoas mesmo; segundo, porque eu estava presenciando exatamente este mesmo fenômeno: os acontecimentos quotidianos que concerniam à atuação de meus anfitriões e seus rivais durante minha estadia estavam passando por um processo de estruturação idêntico; eram fatos feitos eventos que eram integrados à longa cadeia de eventos anteriores que eles designavam como história, que eles replicavam num outro contexto e numa outra escala, assim como E_{55} replicava E_{32}. Replicar não significa, aqui, produzir um evento idêntico, mas aplicar a mesma estrutura sobre um fato situado num outro contexto: E_{32} leva a uma completa cissão da primeira humanidade da qual as gentes animais são expulsas, ao passo que E_{55} ocorre num contexto onde a existência de aliança entre os protagonistas impede essa cissão, resultando, antes, numa discriminação entre humanos de condição plena e diminuída; mas a estrutura, as posições, e a maneira como estas são atribuídas relativamente ao ponto de vista de quem fala são idênticas. O mesmo advinha com os acontecimentos contemporâneos. Os fatos alimentando o contencioso em torno da gestão do território replicavam também, numa outra escala, ainda, o mesmo padrão, e eram situados no prolongamento dos demais. Se os acontecimentos aparentemente mais distantes e conhecidos por uma longa cadeia de transmissão intergeracional, especialmente aqueles que concernem às relações com gentes animais, eram tipicamente o objeto de formas narrativas bastante formalizadas e padronizadas[164], enquanto os episódios acontecidos há duas ou três gerações e envolvendo protagonistas situáveis na genealogia, como E_{55}, já não exibiam a mesma formalidade mas ainda podiam ser contados na forma de unidades

164 Sobre os critérios formais que presidem à narração desses episódios, ali chamados mitos, ver Yvinec (2011:163-71).

narrativas constituindo relatos coloquiais, os fatos recentes e eventualmente presenciados ou diretamente reportados tinham, ao contrário, sua evocação totalmente diluída no objeto da comunicação quotidiana; mas todos constituíam eventos no mesmo sentido, isto é, replicavam em escalas sucessivas e com consequências proporcionais a mesma estrutura reversível opondo a descontinuidade do outro à própria continuidade. Aquilo era simplesmente a maneira como a experiência e o conhecimento eram estruturados; a maneira, também, como os Suruí agiam e interpretavam sua ação, inclusive na produção da configuração social, o que se manifesta por exemplo quando se funda uma aldeia ou se cria um clã, como fizeram os Kaban. Neste caso também, o objeto último da função referencial dos atos – aquilo que são vistos como significando – ainda é essa mesma estrutura de relações.

Se essa estrutura é inversível, isto é, se o evento distribui os protagonistas em posições opostas, associadas respectivamente à continuidade e à descontinuidade, mas inversíveis em função do ponto de vista, em parte é pela faculdade que possuem os eventos de se associar para compor eventos maiores ou, ao contrário, decompor-se em eventos menores. Da mesma maneira que um evento se decompõe numa cadeia de acontecimentos que são eles também eventos, na outra ponta, eles se combinam em sequências que formam eventos de proporções maiores, e a totalidade dos eventos que constituem a história de determinada pessoa ou grupo é precisamente um macro-evento. O evento apresenta o que se poderia chamar de uma estrutura "folhada": ele é constituído de uma série de réplicas ou paralelismos sobrepostos que retomam frequentemente os mesmos elementos espelhados e cuja seleção leva eventualmente a imagens invertidas. Vimos que E_{55}, constituído pelo homicídio seguido da vingança, é um evento formado de dois eventos distintos apresentando uma estrutura de oposição invertida, permitindo fundar interpretações inversas (supra, p. 164). O mesmo princípio pode ser ilustrado com as narrativas sobre o nascimento do clã kaban. Já mencionei o problema ao qual nos confrontam essas narrativas (supra, p. 76). Durante a pesquisa de campo, eu me deparava com dois tipos de explicações aparentemente contraditórias. Um primeiro grupo afirmava que os Kaban provinham da união de um antepassado ğameb com uma mulher estrangeira, cujos filhos haviam decidido, por solidariedade, pertencer ao grupo da mãe em vez do do pai, fundando assim um novo clã. O problema é que os Kaban, entre os Suruí, só aparecem no final dos anos 1980 e se tornam, então, de repente, a metade da população suruí, sendo os parceiros

matrimoniais praticamente exclusivos dos outros clãs. Ao lado disso, um outro grupo afirmava que os Kaban eram uma "invenção" de Itabira que estaria incomodado com o fato que os Ğameb casavam entre si, a união entre parentes consanguíneos sendo proscrita, e decidira virar Kaban, a maioria dos Ğameb seguindo essa mesma decisão. Mas, paradoxalmente, muitos daqueles que defendiam essa explicação faziam eles próprios a distinção entre linhas ğameb e kaban em acontecimentos muito anteriores àquela escolha, além de que muitos Kaban não eram concernidos pelo problema da aliança endógama, tendo afins ğamir ou makor; para estes, o propósito alegado pela mudança não fazia sentido. Em suma, os Kaban pareciam ora existir há muitas gerações, ora ser uma invenção recente, e existiam elementos sólidos para acreditar ou desacreditar ambas as alternativas. Paralelamente, dois outros episódios eram frequentemente associados a essas duas explicações. O primeiro conta que os Suruí foram outrora praticamente exterminados pelos Zoró que tomaram suas mulheres e, na falta de mulher, um chefe ğameb teve que capturar uma mulher estrangeira. O outro é precisamente E_{55}, episódio ao termo do qual os Ğameb teriam sido levados a casar entre si por ter exterminado os Ğamir, seus parceiros matrimoniais. Se juntamos esses elementos, o evento que constitui o nascimento dos Kaban surge finalmente não de uns ou de outros, mas de sua sobreposição, isto é, como o resultado de três eventos sucessivos:

1) A união de um chefe ğameb com uma mulher estrangeira, motivada pelo desaparecimento das mulheres após sua captura e o quase extermínio dos Suruí pelos Zoró. É, portanto, uma união hiperexogâmica imposta pelo desaparecimento da categoria matrimonial apropriada. Os Ğameb passam a incluir uma distinção entre aqueles que são oriundos dessa união e os demais;

2) Ğameb desses dois grupos se unem, tendo praticamente exterminado seus parceiros matrimoniais, os Ğamir, em E_{55}. São, portanto, uniões hiperendogâmicas impostas pelo desaparecimento da categoria matrimonial apropriada. Uma união gerando outras uniões similares no sistema avuncular, essas uniões levam a alianças estáveis entre esses grupos;

3) Tendo em vista essa relação de aliança consolidada entre linhas ğameb pertencentes a esses dois grupos, a decisão, no final dos anos 1980, de tratar um deles como um grupo distinto e a adesão coletiva de todos os concernidos a esta decisão. É finalmente uma restauração da categoria matrimonial apropriada como o resultado da soma de (1) e (2), isto

é, da sobreposição de uma união excessivamente distante e de uniões excessivamente próximas.

Ora, se o nascimento dos Kaban resulta desses três eventos combinados, estes nunca aparecem juntos numa mesma narrativa, oferecendo do fato versões contraditórias e aparentemente inconciliáveis. Ademais, as divergências emanam não apenas da fragmentação do episódio em suas partes, mas também do fato que cada uma dessas partes encontra-se por sua vez associada a outros eventos com os quais compõe novas figuras e resulta em narrativas distintas em função da maneira como são combinados. À tragédia coletiva do extermínio pelos Zoró resultando no rapto honroso de uma mulher estrangeira corresponde um ato generoso pelo qual filhos marcam sua solidariedade com a mãe; ao desastre homicida de E_{55} resultando no extermínio vergonhoso dos aliados corresponde um ato egoísta visando a esconder uniões impróprias. A mesma lógica de organização folhada pela qual os eventos podem ser decompostos em vários eventos menores também procede em sentido inverso, na composição de histórias que são macro-eventos formados pelas diferentes maneiras de combinar um conjunto de eventos entre si. Esse trabalho de fiação resulta, em última instância, na produção de narrativas opostas, isto é, invertendo as posições de continuidade e descontinuidade com base nos mesmos eventos. E isto é possível justamente porque a maneira de combinar os eventos entre si não é predeterminada pela estrutura "événementielle", mas justamente pela estrutura relacional que constitui o objeto último da função referencial das narrativas – e da ação –, e para a qual das diversas combinações que a preservam constituem apenas, para determinada pessoa, maneiras possíveis de dizer a mesma coisa, ou de contar a mesma história.

Lévi-Strauss interessou-se pouco pelo que constitui o critério de validade das narrativas para seus narradores, mas ele tem um trecho interessante na introdução às *Mythologiques*. Ele alude, ali, à surpresa demostrada por um etnógrafo ao perceber que os indígenas lhe contavam seus mitos com grandes variações, sem se preocuparem com as contradições. Lévi-Strauss (1964:20-1) cita este fato para destacar que o critério de validade dos mitos, para os indígenas, não está nos elementos da história, mas no esquema que o mito aciona e do qual cada versão é uma transformação. Em um texto posterior, ele distingue assim o mito, constituído por uma estrutura invariante, dos conjuntos "barrocos" que são narrativas contínuas formadas a partir da adjunção de células narrativas emprestadas aos mitos, mas concatenadas de maneira a apresentar uma sucessão deliberadamente histórica (Lévi-

Strauss 1984). Ora, sua descrição dos conjuntos "barrocos" se aplica perfeitamente àquilo que os Suruí têm como história e às narrativas a seu respeito, mas estas também procedem exatamente da mesma maneira daquilo que Lévi-Strauss enxerga como uma característica dos mitos: as narrativas sobre história suruí procedem como os mitos, mas numa outra escala. A despeito de uma aparência cronológica e propriamente histórica, aqui, também, o critério de validade não está nos elementos da história, mas no esquema, isto é, neste caso, na estrutura relacional invariante, a qual não se situa na escala linguística, nem mesmo supra linguística, mas supra-textual, na relação diferencial entre os sujeitos que compõem o universo social dentro do qual as narrativas são produzidas e circulam. Em termos levistraussianos, a história suruí funciona como os mitos, porém numa escala acima, a saber, a das relações sociais emanantes de uma maneira de estruturar a experiência e o conhecimento, da qual deriva a produção social e narrativa.

ANEXOS

Abreviatura das categorias morfossintáticas utilizadas

Esta lista se limita às abreviaturas utilizadas. Elas seguem aquelas propostas por autores que estudaram a língua suruí: Bontkes (1985), Bontkes & Dooley (1985), Van der Meer (1985), e Yvinec (2011), com exceção daquelas marcadas com asterisco.

abrev.	***forma***	**valor**
1PLI	*pa-*	primeira pessoa do plural inclusivo (com inclusão do destinatário)
1PLE	*toy-*	primeira pessoa do plural exclusivo (com exclusão do destinatário)
1SG	*o-*	primeira pessoa do singular
2PL	*mei-*	segunda pessoa do plural
2SG	*e-*	segunda pessoa do singular
3PL	*ta-*	terceira pessoa do plural (não reflexiva)
3R	*a-*	terceira pessoa do singular/plural (reflexiva)
3SG	*xi-, x-, i-*	terceira pessoa do singular (não reflexiva)
EN	*-ẽ*	ênfase, habitualmente usada em adjunção aos pronomes pessoais, com sentido aproximado de "sou eu quem..." (*oẽ*) / "es tu quem..." (*eẽ*) / "somo nós quem..." (*paẽ*), etc.
ENDO	*ewe*	endofórico; anafórico fazendo referência a um elemento presente no próprio enunciado linguístico ("isto / isso").
IND	*ma-*	indefinido

INF	*-mé, -é*	infinitivo; o valor desta partícula não é claro, na medida que os verbos suruí não requerem nenhum acréscimo para terem o valor de infinitivo; seria um infinitivo com valor de nominalizador ("o fato de"), categoria à qual essas formas pertencem na classificação de Yvinec (2011:690). Mantenho aqui a classificação de Van de Meer (1985:6) que lhe atribui o valor de infinitivo, na medida em que nem todos os casos citados podem ser facilmente interpretados como nominalizadores, o infinitivo sendo uma noção mais abrangente.
INT	*-iter, -ter, -te*	intensivo, com sentido de "de verdade", "mesmo", "também".
ITER	*pere-*	iterativo; designa uma ação marcada pela repetição ("re-")
MOD*	*-na*	modalidade; sufixo indicando o modo de ser ou de agir, com o sentido de "como", "à maneira de", "enquanto".
PERF	*-de*	perfectivo; combinado com o iterativo *pere-* / *mere-*, marca o aspecto revoluto de uma ação reiterada ou performada por um longo período.
PL	*-ei*	plural
PRON*	*-ied, -ed, -d*	pronominalizador ("aquele [que/de]"); suas formas são classificadas por Yvinec em duas categorias: AG, nominalizador como agente (*-d*, "aquele que") e REL, pronome relativo na posição de objeto (*ied-*). Sua reunião aqui é uma conjuntura baseada no fato que, nos exemplos analisados, ambas as formas parecem denotar o mesmo sentido de pronominalização ("aquele [que/de]"), mas não necessariamente como agente, como *materedei*, "aqueles de antigamente", nem tão somente reduzido a um pronome relativo (*oneitxa-ied*, "aquele que eu tenho" = cônjuge).
REF	*-wa*	reflexivo
SAL*	*-nota*	saliência; partícula de difícil interpretação, que denota uma posição de saliência (lit. "estar de pé"), no próprio ou no figurado, do elemento para o qual se coloca como sufixo, mas cujos usos figurados podem se afastar bastante do sentido original. Em aposição a outros objetos, denota o surgimento ou a interposição daquele objeto em relação ao sujeito gramatical da oração.
TEST	*de-*	testemunhal; modalidade evidencial relativa aos fatos testemunhados pelo locutor, ou por uma fonte conhecida e confiável, que é geralmente um ascendente em linha direta.

Esquema de aliança derivado do casamento avuncular

O casamento avuncular, no qual um homem casa com a filha da irmã ou uma mulher com seu tio materno, constitui o casamento preferencial entre os Suruí. Ele se apresenta como um direito matrimonial que um homem possui sobre sua sobrinha, direito que pode se estender às sobrinhas classificatórias (FBDD), embora a sobrinha real seja preferida e, no que concerne a moça, os tios não classificatórios (MB) detenham em princípio a precedência sobre os tios classificatórios (MFBS). Ademais, na medida que um homem só não pode casar com uma mulher que seja sua parente agnática ou sua mãe, a regra para a escolha do cônjuge pode ser formulada assim: um homem pode casar com qualquer mulher que não esteja numa dessas duas posições, porém uma mulher deve casar com o tio materno (Yvinec 2011:39).

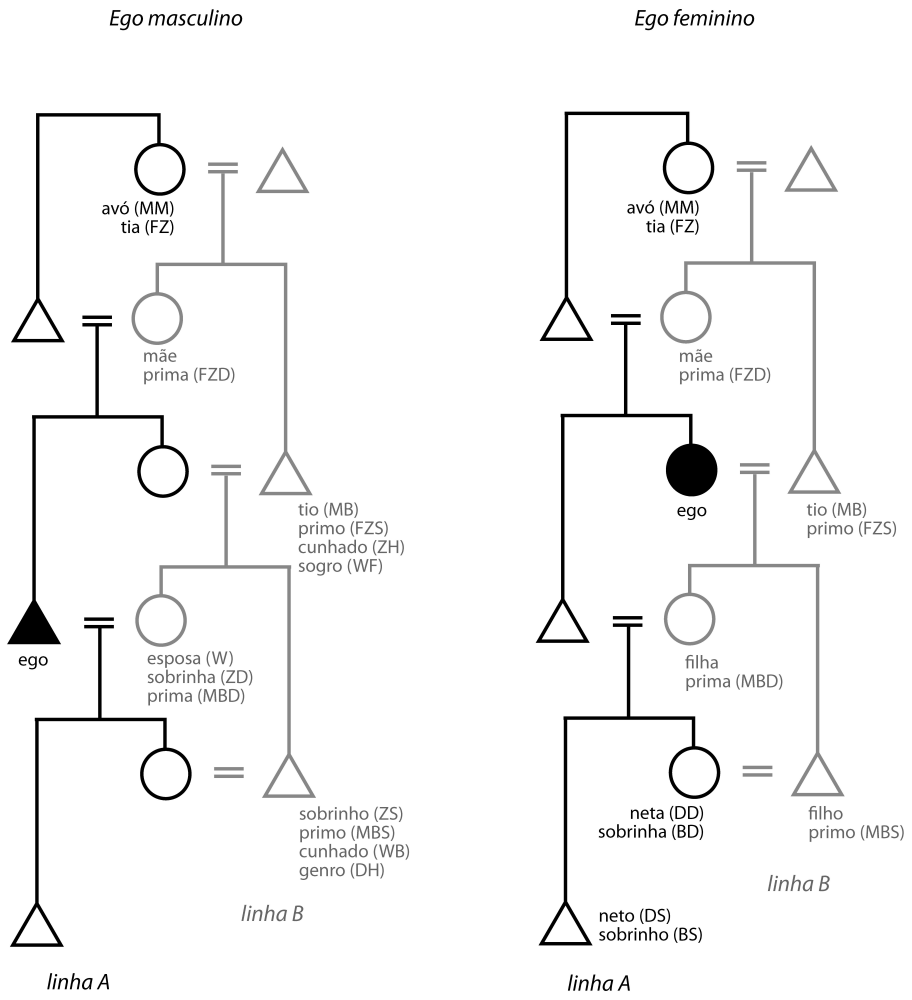
Bontkes e Merrifield calculam que, em 1974, o casamento avuncular representava sessenta e oito porcento dos casamentos em que as conexões genealógicas eram conhecidas (1985:8), uma proporção bastante superior ao que se verifica hoje. Meus próprios dados apontam para uma taxa de casamentos avunculares da ordem de um pouco menos de quarenta porcento das uniões em que as conexões genealógicas são conhecidas (26% com FZ e 11,5% com FBDD), índice que sobe para cinquenta e quatro porcento se excluímos os casamentos com não Suruí, que eram praticamente inexistentes até meados dos anos 1970[165]. Ademais, a observância do casamento avuncular é significativamente mais marcada nas linhas agnáticas de pessoas que os Suruí consideram importantes, notadamente dos chefes.

165 Um dos problemas para determinar a proporção real de casamento avunculares é a alta incidência de casamentos em que as conexões genealógicas não são conhecidas nas gerações mais antigas. A genealogia coletada abranja 202 casamentos repartidos em 7 gerações, dos quais apenas 129 eram pertinentes para determinar o casamento com FZ, e 79 para determinar o casamento com FBDD. Yvinec, quanto a ele, coletou e publicou dados genealógicos que abrangem uma proporção significativa da população suruí, disponíveis em http://kinsources.net, que eu não tive a oportunidade de analisar.

Ocorrências dos casamentos em função da relação genealógica	**(I)**		**(II)**	
	(1)	**%**	**(1)**	**%**
a) H(H)FF – casamento com filha da irmã ou meia irmã pelo pai	31 / 129	24,03	31 / 97	31,96
b) H(F)FF (c/ exclusão de *a*) – casamento com filha da meia irmã pela mãe	2 / 100	2,00	2 / 68	2,94
c) HH(X)HFF (c/ exclusão de *a* e *b*) – casamento com filha da irmã classificatória com exclusão dos casos anteriores	9 / 79	11,39	9 / 47	19,15
d) HH(X)FF (c/ exclusão de *a*, *b e c*) – casamento com prima cruzada matrilateral com exclusão dos casos anteriores	15 / 109	13,76	15 / 75	20,00
e) HF(X)HF (c/ exclusão de *a*, *b*, *c* e *d*) – casamento com prima cruzada patrilateral com exclusão dos casos anteriores	10 / 120	8,33	10 / 88	11,36
f) H(X)FHF (c/ exclusão de *a*, *b*, *c*, *d* e *e*) – casamento com filha do filho da irmã com exclusão dos casos anteriores	1 / 101	1,00	1 / 69	1,45
g) HH(X)FHF (c/ exclusão de *a*, *b*, *c*, *d*, *e* e *f*) – casamento com filha do filho da irmã do pai com exclusão dos casos anteriores	2 / 89	2,25	2 / 57	3,51
h) casamentos com não Suruí (sem relação genealógica)	32 / 202	15,84	0 / 169	0,00

(I) ocorrências calculadas com base na totalidade dos casamentos
(II) ocorrências calculadas com base nos casamentos com exclusão dos casamentos com não Suruí
(1) número absoluto de casamentos verificando a condição avaliada, com relação ao número total de casamentos para os quais a conexão genealógica é conhecida para esta condição.

A aplicação rigorosa do casamento avuncular resulta uma troca restrita em gerações alternadas entre duas linhas agnáticas:



A prioridade dos germanos pelas sobrinhas é normalmente definida em função da ordem de nascimento. Vale observar que o direito matrimonial que um homem possui sobre a filha da sua irmã se apresenta ele mesmo como a delegação de um direito cabendo a princípio ao pai dele, enquanto homem mais velho do grupo agnático, e do qual ele abdicou em favor de seus filhos, o que se manifesta pelo fato que é frequentemente o pai que determina esses arranjos entre os filhos. O pai de Itabira havia determinado que seu filho mais velho casaria com a filha de sua irmã mais velha, enquanto Itabira, seu segundo filho, casaria com a filha da segunda irmã mais velha. Esta, entretanto, morreu na puberdade quando estava de reclusão, de modo que Itabira passou a aguardar o nascimento da filha da terceira irmã mais velha. Esta deu a luz a uma menina antes da primogênita, e seu pai pediu então a Itabira que cedesse sua futura mulher ao seu irmão mais velho, prometendo que ele ficaria com a filha da primogênita quando esta nascesse. Entretanto, seu irmão estava apenas começando a

cuidar de sua sobrinha, quando a primogênita também deu luz a uma menina e puderam então destrocar: já que era assim, o pai declarou que cada um ficaria com a sobrinha que lhe fora originalmente prometida.

O esquema ideal de aliança avuncular reiterada de forma simples, como esbouçado acima, corresponde a uma situação rara e serve apenas a evidenciar as características deste tipo de aliança, que se dão em configurações mais complexas. Esta complexidade advém não apenas da incidência de casamentos com sobrinhas classificatórias, mas porque não raro coexistem alianças simultâneas com diferentes linhas agnáticas que, para os descendentes, multiplicam as possibilidades de aliança. Os filhos de um homem casado com mulheres de clãs diferentes podem cada um renovar a aliança com a linha agnática de sua mãe, mas podem igualmente reivindicar a sobrinha nascida da aliança com outra linha agnática, filha de uma de suas meias irmãs. A existência de uma pessoa na posição de sobrinha e mais ainda de sobrinha disponível sendo bastante aleatória, sobretudo num contexto de poligamia, a multiplicação das alianças multiplica não apenas as escolhas possíveis em determinado momento, mas também criam configurações que multiplicam as possibilidades de reivindicar posteriormente uma união baseada na retomada de um direito avuncular não prosseguido na geração anterior. Diversos casamentos que não são propriamente avunculares parecem assim retomar uniões que derivam da execução de uma troca interrompida, como o casamento com ZSD ou com FZSD. Na prática, se os casamentos avunculares propriamente ditos constituem uma proporção significativa dos casamentos, eles criam sobretudo os elementos de uma estrutura de troca que os casamentos não propriamente avunculares também procuram executar. Ao casamento preferencial com a sobrinha corresponde um modelo de aliança caracterizado por múltiplas trocas restritas entrecruzadas entre linhas agnáticas diferentes. Tratar-se-ia de uma estrutura de troca inspirada pelo ideal da transmissão "pura" do princípio agnático por meio da consanguinização da aliança que permite da troca restrita segundo a fórmula avuncular, porém compondo com a impossibilidade de alcançá-lo completamente e para todos.

Notas detalhadas

As notações entre parênteses se referem às fontes e cadernos de campo. An: Anine; It: Itabira; La: João Lawad; Me: Merewe.

#1 *Relação de traços específicos atribuídos à pessoas dos diferentes clãs suruí:*

Ğamir — magros e altos (La-C5:10'); comem todos os animais de caça (*) (La-C5:10'); pele um pouco mais clara que Ğameb (Me-C5:82)

Kaban — gordos com cabeção (La-C5:10' It-C11:1'); não comem larvas de besouro (**), cateto, queixada, mutum, cotia, paca (La-C5:10')

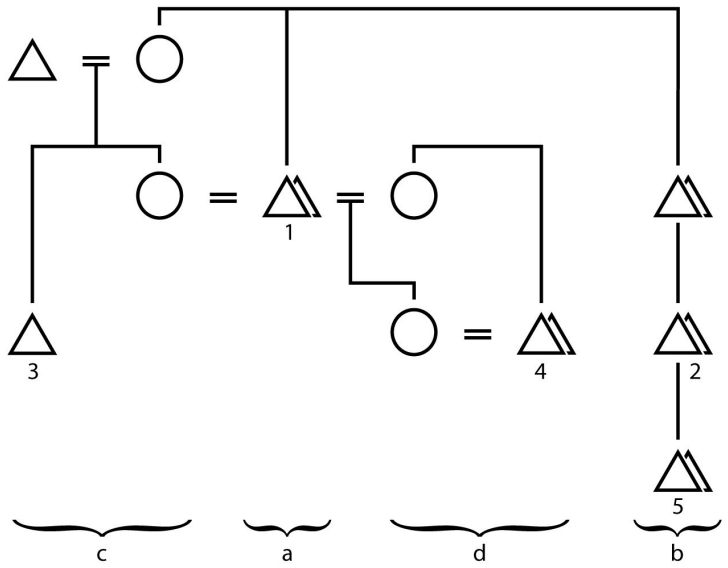
Ğameb — nem gordos nem magros (La-C5:10'); não comem todos os animais de caça (La-C5:10'); esperam a criança andar antes de namorar a mulher (An-C6:29)

Makor — diferentes dos demais: pele mais clara (La-C5:10' Me-C5:82), o jeito, o arco, a roça são diferentes (La-C5:10'); resguardos menores (An-C6:29); podem namorar a mulher 4 ou 5 meses depois do parto (An-C6:29); comem o que os outros não comem, inclusive carne mal-passada (An-C6:29); voz, risada forte (An-C8:6' It-C7:7 C11:3)

---

* explicitamente excluídos desta categoria urubus, cobras, guaribas, gambás, tamanduás pequenos (João Lawad).
** larvas de *Pachymerus nucleorum*, também conhecidas como gongos ou molotós

#2 *Esquema das relações de parentesco entre os protagonistas de E55 segundo descrição de Agamenon:*

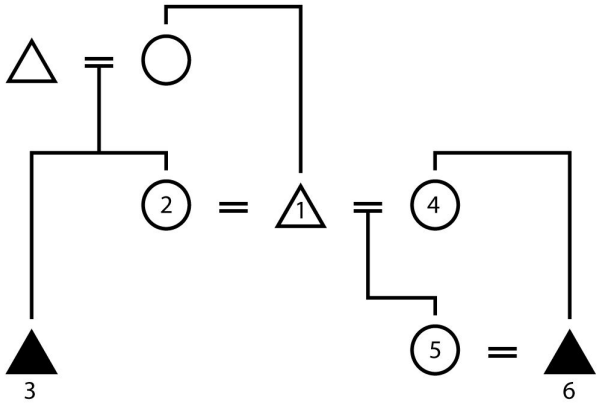


Um grupo de germanos ğamir (1), chefes do todos os Suruí, é assassinado por seus filhos classificatórios (2) que desejam lhes tomar as esposas. As vítimas sendo simultaneamente cunhados, sogros e tios maternos com relação a duas linhas de afins ğameb (3/4), uma das quais é chamada de kaban (4), estes últimos (4) se vingam alguns anos mais tarde exterminando os Ğamir que teriam desaparecido se a outra linha, na pessoa do avô (3) de Pedro e Agamenon, não tivesse salvo algumas crianças.

Ao termo do episódio, os Ğamir ficam assim divididos em vítimas (a) e assassinos (b), e os Ğameb em exterminadores (d) e salvadores (c), pelos que os filhos (5) dos assassinos são ora salvos, ora exterminados.

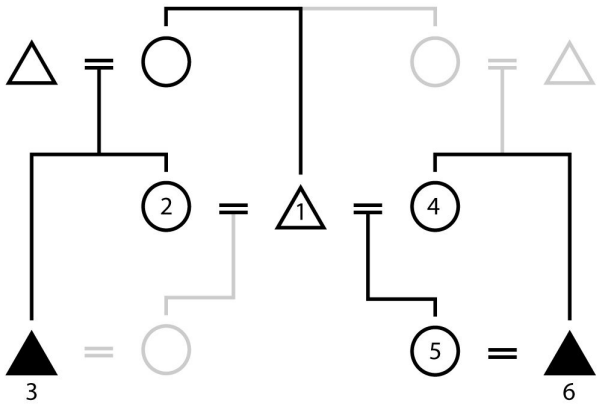
Nota-se que, embora os protagonistas sejam pessoas singulares, na medida em que eles têm irmãos e que estes, adicionalmente, contraem muitas vezes as mesmas alianças, eles correspondem a posições coletivas, pelo fato que germanos ocupam a mesma posição no conflito. Assim, por exemplo, em virtude do casamento de (1) com a irmã de (4), todos os irmãos de (4) são igualmente cunhados de (1). Ademais, em virtude deste mesmo casamento, todos detêm igualmente os direitos matrimoniais sobre as filhas de sua irmã com (1), de modo que, se esta tem mais de uma filha, é provável que alguns deles também estejam casados com as filhas de (1), como (4). Isso se reflete nas versões coletadas que, frequentemente, oscilam entre designações plurais e singulares. Isso também explica que não raro, entre os Suruí, a forma singular está para um plural conceitualmente reduzido à unidade. O que importa são posições estruturais.

#3 *Esquema de relações de aliança entre a vítima ğamir e seus aliados kaban e ğameb em E55, na descrição de Agamenon:*



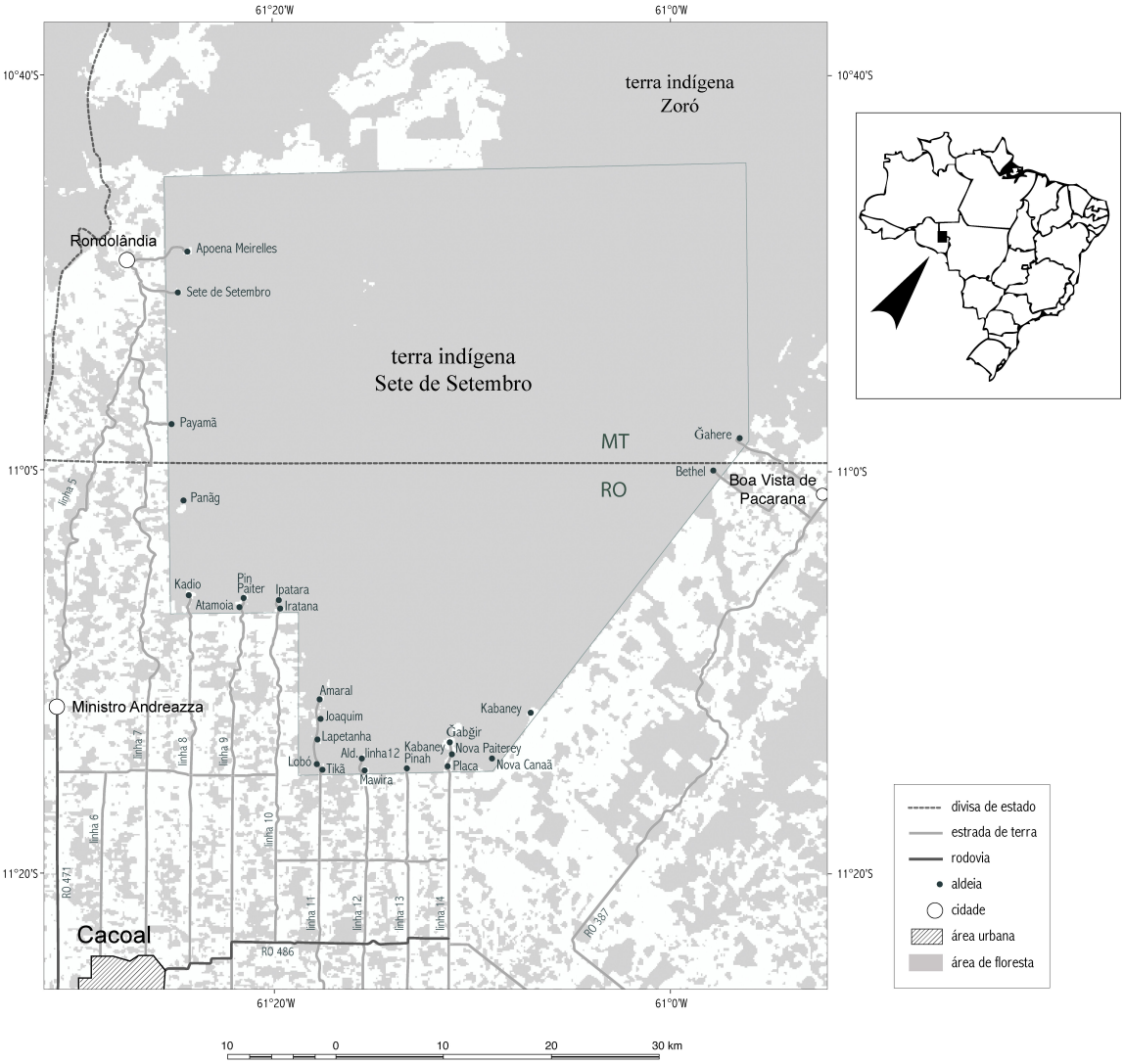
Um Ğamir (1) morto pelo filho do irmão (aqui não representado) era casado com sua sobrinha (2), irmã do meu avô (3); ele também tinha uma mulher kaban (4), com a qual tinha uma filha (5) casada com seu tio materno (6).

Assim, (3) e (6) são ambos cunhados de (1), o que faz deste o futuro sogro provável de (3), assim como ele já o é para (6), em virtude do direito matrimonial de um homem sobre a filha de sua irmã. Ademais, pelo mesmo princípio, a união de (1) com (4) sugere que esta é possivelmente a sobrinha de (1), assim como é (2) – relação não verificada, mas ao menos implicitamente pressuposta:



Nessa descrição de Agamenon, a posição de (6) duplica virtualmente, do lado kaban, a relação que, do lado ğameb, (5) tem com (1). (5) e (6) possuem assim a princípio uma relação aproximadamente simétrica com os acontecimentos de E55.

Mapa da terra indígena Sete de Setembro e arredores



Bibliografia

ALMEIDA SILVA, Adnilson de; MARETTO, Luis Carlos; MEDEIROS, Adriana Francisca et al. Ritual Mapimaí: criação do mundo dos Paiter Suruí. *Espacio Regional*, Osorno, v. 2, n. 10, p. 13-32, 2013.

BASSO, Ellen B. *The last cannibals: a South American oral history*. Austin: University of Texas Press, 1995.

BAUMAN, Richard. *Verbal Art as Performance*. Prospect Heights: Waveland Press, 1977.

_____. *Story, Performance, and Event: Contextual Studies of Oral Narratives*. Cambridge, New York, Melbourne: Cambridge University Press, 1986.

BAUMAN, Richard; BRIGGS, Charles, L. Poetics and Performance as Critical Perspectives on Language and Social Life. *Annual Review of Anthropology*, v. 19, p. 59-88, 1990.

BENSA, Alban; RIVIERE, Jean-Claude. De l'Histoire des myhtes: narrations et polémiques autour du rocher Até (Nouvelle-Calédonie). *L'Homme*, v. 88, n. 106/107, p. 263-295, 1988.

BOAS, Franz (ed.). *Folk-Tales of Salishan and Sahaptin Tribes*. Lancaster, New York: American Folk-lore Society, 1917. (Memoirs of the American Folk-Lore Society, v. 11).

BONTKES, Carolyn. Subordinate clauses in Surui. In: FORTUNE, David L. (ed.). *Porto Velho Workpapers*. Brasília: SIL, 1985. p. 189-207. Disp. em <http://ftp.sil.org/americas/brasil/publcns/ling/SUClause.pdf>, acess. 13/10/2013.

BONTKES, Carolyn; MERRIFIELD, William R. On Surui (Tupian) Social Organization. In: MERRIFIELD, William R (ed.). *South American Kinship: eight kinship systems from Brazil and Colombia.* Dallas: International Museum of Cultures, 1985. p. 5-34.

BONTKES, Willem. *Dicionário preliminar suruí-português - português-suruí*. Porto Velho: Summer Institute of Linguistics, 1978.

BONTKES, Willem; DOOLEY, A. Robert. Verification particles in Surui. In: FORTUNE, David L. (ed.). *Porto Velho Workpapers*. Brasília: SIL, 1985. p. 166-188. Disp. em <http://ftp.sil.org/americas/brasil/publcns/ling/SUPart.pdf>, acess. 13/10/2013.

BRUNELLI, Gilio. Migrations, guerres et identités: faits ethno-historiques zoró. *Anthropologie et*

Sociétés, Quebec, v. 11, n. 3, p. 149-72, 1986.

CARDOZO, Ivaneide Bandeira (org.). *Etnozoneamento Paiterey Ğarah: terra indígena Sete de Setembro*. Porto Velho: Kanindé - Associação de Defesa Etnoambiental, 2011.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (1985). Vingança e temporalidade: os Tupinambá. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Cultura com aspas*. São Paulo: Cosac & Naify, 2009.

CHAPELLE, Richard. *Os índios Cintas-Largas*. São Paulo: Editora Itaiaia, Editora de Universidade de São Paulo, 1982. Tradução de "Les hommes à la ceinture d'écorce", Paris: Flammarion, 1978.

CINTA LARGA, Pichuvy. *Mantere ma kwé tinhin : histórias de maloca antigamente*. Belo Horizonte: Segrac; Cimi, 1988.

CLAYTON, W. D.; GOVAERTS, R.; HARMAN, K. T.; WILLIAMSON, H.; VORONTSOVA, M. *World Cheklist of Poaceae*. Programa mantido pelo Royal Botanic Gardens, Kew, 2016. Disp. em <http://apps.kew.org/wcsp/> , acess. 03/03/2016

DAL POZ, João. *No país dos Cinta Larga: uma etnografia do ritual*. Dissertação de Mestrado, PPGAS, USP, São Paulo, 1991.

_____. Homens, animais e inimigos: simetrias entre mito e rito nos Cinta Larga. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 36, p. 177-207, 1993.

_____. *Dádivas e dívidas na Amazônia: parentesco, economia e ritual nos Cinta-Larga*. Tese de Doutorado em Ciências Sociais, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Unicamp, Campinas, 2004.

DELÉAGE, Pierre. *Le chant de l'anaconda: l'apprentissage du chamanisme chez les Sharanahua (Amazonie Occidentale)*. Nanterre: Société d'Ethnologie, 2009.

FAUSTO, Carlos. De primos e sobrinhas: terminologia e aliança entre os Parakanã (Tupi) do Pará. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (org.). *Antropologia do Parentesco: Estudos Ameríndios.* Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1995. p. 61-120.

GALLOIS, Dominique Tilkin. *O movimento na cosmologia waiãpi: criação, expansão e transformação do universo*. Tese de Doutorado – PPGAS, USP, São Paulo, 1988.

_____. *Mairi revisitada: a reintegração da fortaleza de Macapá na tradição oral dos Wajãpi*. São Paulo: Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da Universidade de São Paulo; FAPESP, 1994.

GOW, Peter. *An Amazonian Myth and its History*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

HILL-TOUT, C. *Notes on the N'tlaka'pamuq of British Columbia, a Branch of the Great Salish Stock of North America*. London: British Association for Advancement of Science, [1899?]. (Reports of the British Association for Advancement of Science for 1899, v. 69).

HOWARD, Richard A. The plates of Aublet's Histoire des Plantes de la Guiane Françoise. *Journal of Arnold Arboretum*, Cambridge, v. 64, p. 255-92, 1983.

HYMES, Dell. Introduction: Toward Ethnographies of Communication. *American Anthropologist*, v. 66, n. 6 (parte 2), pp. 1-34, 1964.

IDESAM. *Projeto de Carbono Florsetal Suruí*. [S. l.], 2011. Documento PDF, 129 p. Disp. em <www.idesam.org.br/publicacoes/pdf/PCFS_PDD_portugues_V1.pdf>, acess. em 01/06/2012.

JUNQUEIRA, Carmen. *Os Cinta Larga de Serra Morena*. Relatório de pesquisa FAPESP. São Paulo, 1981.

_____. Os Cinta-Larga. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 27/28, p. 213-32, 1984/1985.

_____. *Os diamantes do povo Cinta Larga*. Palestra apresentada no SESC São Paulo, 2005. Disp. em <https://archive.today/o/eslg/http://www.sescsp.org.br/sesc/images/upload/conferencias/203.rtf>, acess. em 05/09/2014.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *La pensée sauvage*. Paris: Plon, 1962.

_____ (1955). La structure des mythes. In: _____. *Anthropologie structurale*. Paris: Plon, 1963. p. 227-255.

_____. *Le cru et le cuit.* Paris: Plon, 1964. (Mythologiques, v. 1).

_____. La geste d'Asdiwal. In: _____. *Anthropologie structurale deux.* Paris: Plon, 1973. p. 175-233.

_____. Quatre mythes winnebago. In: _____. *Anthropologie structurale deux.* Paris: Plon, 1973. p. 235-49

_____. Comment meurent les mythes. In: _____. *Anthropologie structurale deux.* Paris: Plon, 1973. p. 301-15.

_____. *Histoire de lynx*. Paris: Pocket, 1991.

_____. Ordre et désordre dans la tradition orale. In: _____. *Paroles données*. Paris: Plon, 1984.

———— (1962). *Le totémisme aujourd'hui*. Paris: PUF, 2002.

LÉVI-STRAUSS, Claude; ERIBON, Didier (1988). *De près et de loin*. Paris: Odile Jacob, 2001.

MINDLIN, Betty. Os Suruí da Rondônia: entre a floresta e a colheita. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 27/28, p. 203-11, 1984/1985.

_____. *Nós Paiter, os Suruí de Rondônia.* Petrópolis: Editora Vozes, 1985.

_____ (1996). *Vozes da origem*. Rio de Janeiro, São Paulo: Editora Record, 2007.

MOORE, Denny. Classificação interna da família lingüística mondé. *Estudos Lingüísticos*, v. 34, p. 515-520, 2005.

PHINNEY, A. *Nez Percé texts*. New York: University Press, 1934. (Columbia University Contributions to Anthropology, v. 25).

SAEZ, Oscar Calavia. A terceira margem da história: estrutura e relato das sociedades indígenas. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 20, n. 57, fev. 2005, p. 39-51.

TEIT, J. A. *Traditions of the Thompson River Indians of British Columbia*. Boston, New York: Houghton, Mifflin; London: D. Nutt; Leipzig: O. Harrassowitz, 1898. (Memoirs of the American Folk-Lore Society, v. 6).

————. *Mythology of the Thompson Indians*. Leiden: E. J. Brill; New-York: G. E. Stechert, 1912. (Memoirs of the American Museum of Natural History, v. 12).

VAN DER MEER, Tine, H.. Case making in Suruí. In: FORTUNE, David L. (ed.). *Porto Velho Workpapers*. Brasília: SIL, 1985. p. 208-30. Disp. em <http://ftp.sil.org/americas/brasil/publcns/ling/SUCase.pdf>, acess. 13/10/2013.

VELHO, Otávio. A 'persistência' do cristianismo e a dos antropólogos. In: _____. *Mais realistas do que o rei*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2007.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Alguns aspectos da afinidade no dravidianato amazônico. In: CARNEIRO DA CUNHA, M.; VIVEIROS DE CASTRO, E. (orgs.). *Amazônia: Etnologia e História Indígena.* São Paulo: Núcleo de História Indígena e do Indigenismo, USP/FAPESP, 1993. p. 149-210.

_____. Histórias ameríndias. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 36, p. 22-33, 1993.

YVINEC, Cédric. *Les monuments lyriques des Surui du Rondônia (Amazonie méridionale). Chants, évènements et savoirs*. Tese de Doutorado - Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris, 2011.

Índex de pessoas e personagens

Agamenon *75, 147, 154*
seu avô (FF) *59, 77, 145, 154, 155, 157, 161*
seu bisavô (FFF) *154, 155, 157*
seu pai *61, 145, 146, 154, 155, 156, 157, 158*
sua mãe *147*

Almir *8, 9, 11, 61, 75, 146, 147*

Ari *76, 168*

Ianpeab *99*

Itabira *58, 62, 75, 76, 77, 139, 140, 141, 142, 143*
seu avô (FF) *77*
seu pai *58*

Joaquim *97*

Joaton *98*

Kabeud *99*

Luiz *98*

Mojerom *97, 98*

Mopiri *75, 147*

Nema
seu pai *57, 58, 97*

Pedro *160*
seu pai *145*

Pichuvy Cinta Larga *140*

Renato *75, 147*

Samsam *99*

Sandra *152*

Ğakamã *97, 98*

Índex de episódios

E_{29} — Deus sopra nos ossos de seus filhos, dos quais nascem os clãs suruí e os demais povos existentes:
Agamenon *150*
Itabira *79 88 88 127*
Outras versões publicadas:
Agamenon *Y:695-8*
Anônima *M:123*
Ğakamã, Dikmuia M:104-7

E_{31} — Um homem sem mulher engendra duas meninas de uma árvore e de uma cabaça, que encontram diversas gentes-animais, casam com filho de Onça Dura. Uma é devorada pela sogra, outra foge no céu com o filho e o sobrinho:
Itabira *88 127*
Mojerom, Ğakamã *98*
Macurao *106*
Outras versões publicadas:
Agamenon *Y:731-9*
Anônima *M:114-20*

E_{32} — Cobra flecha Arara, todos viram animais:
Itabira *78 88 88 127*
Mojerom, Ğakamã *104*
Outras versões publicadas:
Agamenon *Y:724-5*
Dikboba *M:121*

E_{33} — Nascimento da terra, do céu e do primeiro humano:
Itabira *88 127*
Outras versões publicadas:
Anônima *M:122*

E_{55} — Um/vários Ğamir mata(m) seu(s) tio(s) para tomar sua(s) mulher(es), os Kaban vingam seu(s) sogro(s)/cunhado(s):
Agamenon *155*
Pedro *161*

E_{56} — Um Ğamir mata um Kaban suspeito de namorar sua mulher, e é expulso no mato:
Síntese de versões *174*

E_{81} — Um Kaban flecha outro enquanto este está pegando pupunha:
Agamenon *176*

E_{86} — Itabira se vinga da morte de sua irmã pelos Zoró:
Itabira *140 141*

E_{99} — Um Kaban mata seu tio para tomar sua mulher, o pai de Agamenon o protege:
Agamenon *155 178*

E_{103} — Deus dá suas leis a cada povo e lhe indica o rumo a seguir:
Itabira 80 89 127

Abreviaturas: M: Mindlin 2007; Y: Yvinec 2011.