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

**RIOS E RITUAIS: UM DIÁLOGO ENTRE ETNOGRAFIAS DE ALGUNS
POVOS DE RONDÔNIA**

Antonio Pedro de Melo e Gouveia

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação do departamento de Antropologia, da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para a obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Orientador(a): Prof^a. Dr.^a Beatriz Perrone-Moisés

São Paulo
2015

Para meus pais Manuel (in memorian) e Claudia

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, agradeço a minha família pelo apoio, incentivo e confiança nesta empreitada, sem eles não teria sido possível a realização deste trabalho.

Agradeço a minha orientadora, Beatriz Perrone-Moisés, por ter acreditado em um projeto que parecia a princípio mirabolante e pouco objetivo, pelas diversas oportunidades de aprender sempre mais sobre antropologia, pelas críticas e incentivos sempre muito gentis, atenciosos, pontuais e precisos, pelas oportunidades de acompanhar seu trabalho como pesquisadora e professora, todas estas experiências com toda a certeza fizeram e fazem de mim um antropólogo melhor.

Esta dissertação foi realizada com o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES (de setembro de 2014 a setembro de 2015). A bolsa de pesquisa concedida foi fundamental para o desenvolvimento e realização desta pesquisa.

A Fundação Escola de Sociologia e Política de São Paulo, onde durante quatro anos fui aluno de graduação, a todos os professores que dela fazem ou fizeram parte, em especial a Gabriel Pugliese e Caroline Cotta Melo Freitas por terem despertado em mim a vontade de ser antropólogo, por sempre me apoiarem e pelos incentivos em continuar nesta empreitada acadêmica, a eles meu respeito, minha eterna gratidão e amizade.

Aos colegas do curso de graduação em Sociologia e Política da Escola de Sociologia e Política de São Paulo que, nestes quatro anos de formação, fizeram parte desta caminhada agradeço pelas discussões, debates, trocas, piadas e conversas descontraídas. Em especial agradeço aos amigos Mariana Maia Ruivo, Bruna Adele, Malvino Bertholdo, Marcelo Lemos, Claudio Itihara, Renato Passos e Fabiana Andrade, com quem passei diversos momentos sérios e divertidos, em grupos de estudo e conversas de boteco, ambos sempre muito construtivos.

Agradeço também a todos os professores do PPGAS – USP, pelas disciplinas, conversas, debates, dicas e trocas que em muito auxiliaram na construção e desenvolvimento desta pesquisa. Um agradecimento muito especial aos Professores Dominique Tilkin Gallois e Renato Sztutman que participaram mais diretamente do processo de construção e desenvolvimento desta pesquisa, seja com as disciplinas oferecidas durante o curso de mestrado, seja nas conversas mais “informais” sobre o

desenrolar da pesquisa e especialmente pelas contribuições realizadas durante o exame de qualificação que abriram portas e iluminaram caminhos para que a pesquisa tomasse o rumo que tomou, a eles minha sincera gratidão.

Aos colegas da minha turma de mestrado agradeço pelo apoio e pelas trocas neste rápido, porém intenso e construtivo caminho, que constitui o curso de mestrado. Agradeço em especial a Augusto Ventura, Bruno Moraes, Olavo Souza, Renan Arnault, Vitor Augusto, Álvaro Russo, Helena Manfrinato, Camila de Paula, Isabela Venturosa, Luiza Ferreira e Letizia Patriarca, todos grandes amigos e pesquisadores que juntos deram suporte, além das dicas e trocas. A todos meus agradecimentos e amizade.

Por último, mas não menos importante, agradeço a meus amigos que sempre me deram apoio e que durante este processo aguentaram as conversas monotemáticas e por vezes enfadonhas para aqueles que não constituem o campo acadêmico da antropologia, servindo muitas vezes como valva de escape para os momentos mais tensos do processo de construção e elaboração da pesquisa, entre eles Felipe Paiva, Jan Eckart, Márcio Novaes, Hamilton Bigatão, Daniel Hiroshi, Marcos Alexandre (Caco) e Ângelo Medeiros.

RESUMO

Através da apresentação dos dados geográficos a respeito do estado de Rondônia, procuramos fixar às fronteiras do campo no qual esta pesquisa se insere, além de mostramos a relevância o potencia e necessidade da realização de pesquisas antropológicas no estado. Além dos dados geográficos apresentamos algumas considerações sobre o estado em que se encontra a antropologia sobre os povos indígenas de Rondônia, constatamos assim que apesar da grande quantidade de trabalhos realizados com estas populações indígenas existem algumas lacunas a serem preenchidas, principalmente no que diz respeito ao diálogo interno entre os trabalhos, e ainda, no que diz respeito ao diálogo entre estes trabalhos e a teoria antropológica de um modo mais geral. Deste modo, selecionamos algumas pesquisas realizadas com e sobre os povos indígenas de Rondônia, procurando estabelecer entre os trabalhos um diálogo interno. Para estabelecer este diálogo interno construímos, a partir da análise e da leitura destes trabalhos, uma comparação entre duas categorias; o ritual e a guerra. As categorias foram selecionadas com base nas leituras dos trabalhos aqui utilizados que, de uma forma ou de outra, trazem estas categorias como elemento privilegiado para os estudos das populações ameríndias de Rondônia. A escolha destas categorias permitiu ainda que, a partir da comparação entre elas, pudéssemos estabelecer um diálogo com as teorias antropológicas de um modo, digamos, mais geral. Apresentando uma comparação da utilização das categorias entre os autores, seguida pela descrição dos rituais e uma comparação dos mesmos. Para finalmente estabelecer algumas possíveis conclusões a partir das comparações e dos dados apresentados.

Palavras chave: Ritual, guerra, Rondônia, Tupi-Mondé, Kagwahiva e Wari'

ABSTRACT

Through the presentation of spatial data on the state of Rondônia, we attempt to set the boundaries of the field in which this research is inserted, and show the relevance of the power and necessity of conducting anthropological research in the state. In addition to the geographic data we present some thoughts on the state in which anthropology is located on indigenous peoples of Rondônia, we found so despite the large amount of work done with these indigenous populations there are some gaps to be filled, especially with regard to internal dialogue between the works, and also with regard to the dialogue between these works and the anthropological theory more generally. Thus, we selected some research with and on indigenous peoples of

Rondônia, trying to establish between jobs an internal dialogue. To establish this internal dialogue built, from analysis and reading of these works, a comparison of two categories; ritual and war. These categories were selected based on readings of the work used herein that in one way or another, bring these categories as a privileged element in the study of Amerindian populations of Rondônia. The choice of these categories still allowed, based on the comparison between, we could establish a dialogue with the anthropological theories in a way, i would say, more general. Presenting a comparison of the use of categories among the authors, followed by the description of rituals and a comparison of them. To finally establish some possible conclusions from the comparisons and the data presented.

Key words: Ritual, guerra, Rondônia, Tupi-Mondé, Kagwahiva e Wari'

SUMÁRIO

1) APRESENTAÇÃO	1
1.1) O ESTADO DE RONDÔNIA	1
Etimologia	1
Dados Geográficos/Econômicos	1
1.2) CLIMA	3
1.3) ECOLOGIA	4
1.4) BACIAS HIDROGRÁFICAS.....	5
Bacia do Rio Ji-Paraná.....	5
Rio Ji-Paraná.....	5
Bacia do Rio Guaporé	6
Rio Guaporé	6
Bacia do Rio Mamoré	7
Rio Mamoré	7
Bacia do Rio Madeira	7
Rio Madeira	7
1.5) INTERESSE ANTROPOLÓGICO	9
2) O CAMPO DA PESQUISA	12
2.1) RIOS E RITUAIS: UMA PAISAGEM HIDROGRÁFICA DO RITUAL	14
2.2) GUERRA E ALIANÇA: OS MULTIPLOS INIMIGOS AFINS.....	34
3) DESCRIÇÃO DOS RITUAIS: DOMESTICANDO O COTIDIANO	54
3.1) RITUAL CINTA-LARGA.....	54
Os preparativos para o ritual	55
Realizando os convites.....	56
Anfitriões e convidados.....	57
O início	57
As atividades do ritual.....	59
O último baile	62
3.2) RITUAIS SURUÍ	65
Os preparativos da festa	66
A confecção da cerveja	66
O tabaco.....	67
Bens materiais	67

Pintura corporal.....	70
Os “personagens” do ritual.....	71
O espaço dos rituais	72
A festa	73
3.3) RITUAIS WARI’	78
As festas Wari’	78
Tamara	78
Huroroin’	81
Hwitop’	84
3.4) RITUAL KAGWAHIVA	85
Mboatawa	85
Donos das festas	86
Organizando o Mboatawa	86
A festa – Mboatawa.....	88
O fim do luto	89
Os casamentos	90
A apresentação da menina-moça	92
4) COMPARANDO RITUAIS: A GUERRA NA FESTA.....	95
4.1) Elementos gerais dos Rituais	96
4.2) Elementos específicos dos Rituais	103
5) CONSIDERAÇÕES FINAIS	128
6) BIBLIOGRAFIA	139

“Para ser legítima, a pesquisa deve restringir-se a uma pequena região, com fronteiras claramente definidas, e as comparações não poderão ser estendidas para além da área escolhida como objeto de estudo.”

(Lévi-Strauss, 2008, p. 19)

1) APRESENTAÇÃO

1.1) O ESTADO DE RONDÔNIA

Etimologia

O que hoje conhecemos como o estado de Rondônia tem sua origem no antigo "Território do Guaporé"¹, seu nome vem da junção de dois termos da língua Tupi *wa* "campo" e *poré* "catarata", isto é, "cachoeira do campo", como em muitos casos da geonímia, o nome *Guaporé*, que inicialmente designava o rio, passou a ser utilizado para se referir à região. Em 17 de fevereiro de 1956, por Lei Federal, o território passou a se denominar "Território Federal de Rondônia", em homenagem ao sertanista Marechal Cândido Mariano da Silva Rondon (1865-1958). Inicialmente sua economia foi baseada na exploração de borracha e castanha-do-pará, com a descoberta de jazidas de cassiterita e a abertura de rodovias, sua economia e povoamento foram estimulados, assim em 1982 este Território passa à condição de Estado.

Dados Geográficos/Econômicos

O estado de Rondônia está localizado na região Norte do Brasil, tendo como limites os estados do Mato Grosso a leste, Amazonas ao norte, Acre a oeste e a República da Bolívia a oeste e sul. O estado é constituído por 52 municípios, ocupando uma área de 237.590,547 km². Sua capital, Porto Velho, é o município mais populoso do estado, além dela há outras cidades importantes como: Ji-Paraná, Ariquemes, Cacoal, Guajará-Mirim, Jaru, Rolim de Moura e Vilhena. Mesmo sendo o terceiro estado mais populoso da Região Norte, com 1.748.531 habitantes, apenas três de seus municípios possuem população acima de 100 mil habitantes: Porto Velho,

¹ Criado pelo decreto-lei nº 5.812, de 13 de setembro de 1943.

com 494 mil habitantes, Ji-Paraná com quase 130 mil habitantes e Ariquemes com 102 mil.

Rondônia é o terceiro estado mais rico da Região Norte, responsável por 11,7% do PIB da região, mesmo sendo um estado jovem, possui o terceiro melhor Índice de Desenvolvimento Humano, o segundo maior PIB per capita, a segunda menor taxa de mortalidade infantil e a terceira menor taxa de analfabetismo entre todos os estados das regiões Norte e Nordeste do país.

O relevo do estado é suavemente ondulado, a maior parte do território 94% encontra-se entre as altitudes entre 100 e 600 metros acima do nível do mar, destes cerca de 66% encontram-se entre 100 e 300m de altitude, outros 28% entre 300 e 600m, e pouco mais de 2% em altitudes acima de 600 m, podendo chegar em seu ponto mais alto a 800m, o restante – cerca de 6% do território – são altitudes abaixo dos 100m. O estado está dividido em três grandes unidades que compõem o quadro morfológico: o *planalto cristalino*, o *chapadão* e a *planície aluvial*.

Mapa 1 - relevo do estado de Rondônia. Fonte: <http://www.infoescola.com/wp-content/uploads/2011/01/mapa-rondonia.gif>

O planalto cristalino ocupa a maior parte do estado. Seus terrenos ondulados, talhados em rochas cristalinas, constituem um prolongamento, para noroeste, da encosta setentrional do planalto central brasileiro. O chapadão, que se ergue sobre o planalto cristalino, tem uma topografia tabular cortada em terrenos sedimentares e alcança os mais elevados níveis altimétricos de Rondônia. Com forma alongada, atravessa o estado de sudeste para noroeste, com o nome, na extremidade noroeste, de serra ou chapada dos Parecis e serra dos Pacaás Novos. A planície aluvial forma uma estreita faixa de terras planas, sujeitas a inundações, que se desenvolvem ao longo do curso do rio Guaporé.

1.2) CLIMA

Seu clima é caracterizado por sua homogeneidade espacial e sazonal da temperatura média do ar, sob a influência do Clima Tropical Chuvoso, com variação média anual de precipitação entre 1400mm e 2600mm ao ano, as temperaturas médias anuais entre 24°C e 26°C. Nos meses de junho, julho e agosto, o Estado de Rondônia é influenciado pelos anticiclones formados nas altas latitudes, que se deslocam em direção à região amazônica, causando o fenômeno denominado de Friagem. Durante estes meses as temperaturas mínimas absolutas do ar podem atingir valores inferiores à 10°C, devido à curta duração do fenômeno, este não influencia, significativamente, as médias climatológicas da temperatura mínima do ar, com temperaturas máximas entre 30°C e 35°C, e mínimas entre 16°C e 24°C. As temperaturas médias do mês mais frio e mais quente aumentam do sudeste em direção ao extremo norte em torno de 1°C a 2 °C, respectivamente, conforme mostra o mapa abaixo:

Mapa 2 - Temperaturas médias no estado de Rondônia. Disponível em: <http://4.bp.blogspot.com/-X98INlaiSHQ/TZBfHH71uyI/AAAAAAAAAU/TJzQ0AP1OZI/s1600/Mapa+Clima.jpg>

O Clima Tropical Chuvoso é caracterizado por um período seco bastante definido durante o inverno, período em que a região sofre um moderado déficit hídrico, com baixos volumes pluviométricos, inferiores a 50mm/mês, enquanto a média anual varia entre 1400mm e 2500mm por ano, é importante notar que a variação entre a estação chuvosa e a seca é bastante ampla, fazendo com que 90% do volume pluviométrico anual seja precipitado na estação chuvosa. Outra marca bastante característica dos climas tropicais chuvosos é a umidade relativa do ar, a qual varia nos meses chuvosos entre 80% e 90%, e nos meses de seca ficando em torno de 75%.

1.3) ECOLOGIA

Cerca de 70% da superfície do estado é recoberta por floresta estacional, ficando os 30% restantes recobertos por vegetação típica do cerrado e cerradões que revestem a superfície da macro região denominada chapadão. O acelerado desmatamento no estado de Rondônia, causado pela exploração de minérios na década de 1980, é fonte de constantes preocupações ambientais, deste modo o

governo federal passa a criar parques e reserva nacionais com intuito de proteger a natureza e o meio-ambiente local nas vastas áreas desabitadas² no estado.

1.4) BACIAS HIDROGRÁFICAS³

Todos os rios do estado pertencem à bacia do rio Madeira afluente da margem direita do rio Amazonas, compondo assim parte da bacia amazônica, uma das maiores do planeta. O chapadão forma o divisor de águas entre os rios que correm diretamente para o Madeira, localizados na parte oriental do estado, e os da região ocidental, que correm para o Mamoré e Guaporé, que terminam por desaguar também no rio Madeira. Além desses rios temos também a Bacia do Ji-Paraná (também mencionado como rio Machado), com sua nascente na fronteira entre os estados do Mato Grosso e Rondônia, o Ji-Paraná tem seu fluxo no sentido do rio Madeira, temos então como bacia principal a do rio Madeira, alimentada por cinco bacias tributárias; Guaporé, Mamoré, Abunã, Jamari e Machado ou Ji-Paraná.

Bacia do Rio Ji-Paraná

Rio Ji-Paraná

Penetrando o estado de Rondônia, vindos do Mato Grosso, encontramos encravado na Chapada dos Parecis o rio Ji-Paraná, formado pela junção dos rios Comemoração de Floriano e Pimenta Bueno, próximo à cidade de Pimenta Bueno. Este é um rio caracterizado como rio de planalto, com curso sinuoso, tomando direções diversas, dirigindo-se ora para noroeste, ora para o leste, ora para o norte. Seu curso sinuoso é caracterizado pelos desvios e pela superação dos obstáculos naturais formados pelo do terreno cristalino, como consequência, são formadas em seu curso diversas corredeiras e cachoeiras. Prosseguindo assim até vencer a última formação rochosa da Chapada dos Parecis, formando a cachoeira Dois de Novembro, ponto a partir do qual seu curso penetra na planície amazônica, tornando-se calmo e amplamente navegável até sua foz desaguardo no rio Madeira, seu percurso total chega a pouco mais de 800 Km.

² Estas ditas áreas “desabitadas”, hoje, sabemos são áreas de ocupação tradicional de diversos povos indígenas que, nos últimos anos, tem intensificado a luta por demarcação de terras.

³ Os dados sobre a bacia hidrográfica de Rondônia podem ser encontrados em: <http://rondoniaweb.jimdo.com/hidrografia/> - consultado em Fevereiro/2014.

No decorrer deste percurso o Rio Ji-Paraná, passa pelas terras indígenas Sete de Setembro, habitadas pelos Suruí, povo indígena da família linguística Tupi-Mondé e Igarapé Lourdes, habitadas pelos Ikolen, também povo da família linguística Tupi-Mondé.

Rio Roosevelt

Descoberto em 1909 pela Comissão Rondon e explorado em 1914 pela expedição científica Roosevelt-Rondon, nasce na chapada dos Parecis em Vilhena, seu curso tem o sentido sudeste/norte alcançando o rio Madeira, do qual é afluente pela margem direita. O rio Roosevelt é conhecido como rio Dúvida em seu alto curso, rio Castanho em seu médio curso e Aripuanã em seu baixo curso. Seu curso percorre trechos dos Estados de Rondônia, Mato Grosso e Amazonas, tendo uma extensão de 1.409 Km, recebe águas de vários tributários destacando-se entre eles na margem esquerda os rios Capitão Cardoso e Tenente Lira, oriundos de Vilhena (Parecis) e na margem direita os rios Madeirinha e Branco. Em seu curso o rio Roosevelt passa pela terra indígena Aripuanã, habitada pelo povo Cinta Larga, da família linguística Tupi-Mondé

Bacia do Rio Guaporé

Rio Guaporé

A bacia do rio Guaporé, também é muito importante no estado de Rondônia, localiza-se na região sudoeste/sul do Estado, seu principal formador o rio Guaporé é via natural de ligação entre as cidades de Guajará-Mirim em Rondônia e de Mato Grosso (ex. Vila Bela) no estado do Mato Grosso. Seus afluentes da margem direita ligam o vale do Guaporé-Mamoré à região central do estado de Rondônia e os da margem esquerda se ligam ao Altiplano Boliviano (Cordilheira dos Andes).

O rio Guaporé nasce na Chapada dos Parecis no estado do Mato Grosso, a uma altitude de 1.800m, percorrendo 1.716 Km até se juntar ao rio Mamoré, do seu curso total 1.500 Km são francamente navegáveis. Seu curso ao penetrar na planície descreve longos e caprichosos meandros até atingir o rio Mamoré do qual é tributário pela margem direita, extensas enseadas e baías podem ser encontradas ao longo de seu curso formando inúmeras praias. Sua largura pode variar entre 150m (na confluência com o rio Cabixi) e 712m em sua foz (na confluência com o rio Mamoré) em Sagarama/Surpresa, sua profundidade varia entre 2m e 10m. Além disso, o

Guaporé marca a linha de fronteira entre o Brasil e a República da Bolívia. Banhado por este rio estão as terras indígenas Rio Guaporé, Pacaás Novas e Igarapé Lourdes, habitadas pelos Wari', povo indígena falante da língua Txapakura.

Bacia do Rio Mamoré

Rio Mamoré

O rio Mamoré é um dos formadores do rio Madeira, sua nascente esta localizada na Cordilheira Real nos Andes bolivianos, nas proximidades de Santa Cruz de La Sierra, onde é conhecido sob a denominação de Grande La Plata. Seu curso tem a extensão de 1.100Km, descrevendo longas curvas regulares entre as serras da cordilheira, durante seu curso ele recebe vários tributários aumentando seu volume de águas. Este rio é também caracterizado por vencer grandes barreiras, de pedras formadas por granito e gnaise⁴, descendo dos Andes em bruscos saltos e violentas corredeiras até alcançar a planície do Guaporé.

Depois desta descida pelos Andes seu curso se torna plácido e navegável até chegar a cidade de Guajará-Mirim, pouco abaixo seu curso se torna novamente sinuoso atravessando novos obstáculos constituídos pelas rochas cristalinas da encosta setentrional do planalto brasileiro, formando as corredeiras e cachoeiras de Guajará-Açú, Guajará-Mirim e das Bananeiras. Em seu curso podemos encontrar as terras indígenas de Igarapé Lage, Igarapé Ribeirão, habitadas pelos Wari', e ainda, as terras indígenas Karipuna e Uru-Eu-Wau-Wau, banhadas por afluentes do rio Mamoré, habitadas pelos Tupi – Guarani.

Bacia do Rio Madeira

Rio Madeira

A bacia do rio Madeira é considerada a mais importante do estado, formada pelo rio Madeira e seus noventa afluentes, estendendo-se muito além de seus limites, em terras dos Estados do Amazonas, Acre, Mato Grosso e República da Bolívia, ocupando uma área de 1.244.500 Km². Formado pela junção dos rios Beni e Livia. É o mais importante afluente da margem direita do rio Amazonas, com um curso de 3.240 km, percorre o Estado de Rondônia no sentido sudoeste – norte, chegando a um

⁴ Gnaiss *s.m.*, rocha de xisto, podendo ser cristalina, como o feldspato. Feldspato *s.m.*, nome genérico dado a vários tipo de pedras de origem eruptiva. (Scottini, Alfredo. Dicionário escolar da língua portuguesa, 2009, Todolivre Editora, SC.)

trecho do estrado do Amazonas, terminando por desaguar a oeste da ilha Tupinambarana, no rio Amazonas.

Pelas características de seus cursos, o rio madeira é considerado um rio novo, ainda em formação, classificado com misto, isto é, rio de planalto e planície, em seu alto curso configura-se como um rio de planalto, atravessando a encosta setentrional do planalto brasileiro, ocasionando a formação de numerosas corredeiras e cachoeiras como consequência do afloramento de rochas cristalinas, das quais destacam-se as cachoeiras de Santo Antônio, Teotônio, Morrinho, Jirau, Caldeirão do Inferno, Misericórdia e Ribeirão.

Após percorrer esse trecho de planalto cristalino, penetra na planície Amazônica 7 Km acima da cidade de Porto Velho, passando a ser caracterizado como um rio de planície, francamente navegável, até a sua foz na margem direita do rio Amazonas. Sua largura varia de 440m a 9.900m na foz, sua profundidade pode chegar a mais de 13 metros, permitindo a navegação de navios de grande calado ou mesmo navios oceânicos, os quais podem chegar até Porto Velho no período de sua enchente. Neste período suas águas inundam as florestas adjacentes alagando dezenas de quilômetros de ambas as margens.

Navegando pela bacia hidrográfica de Rondônia podemos passar de uma população indígena a outra, populações em sua grande maioria falantes de língua Tupi. Assim, navegar pelas águas de Rondônia nos permite entrar em contatos com a grande variedade de povos Tupi presentes no estado. Os trabalhos históricos e etnográficos realizados na região nos contam as histórias do contato entre estes povos indígenas, seja pela guerra ou pela aliança, revelando seus fluxos migratórios e processo de ocupação do estado pelos povos indígenas que ali habitam. Relatando os contatos históricos que estas populações estabeleceram e estabelecem umas com as outras, podemos perceber que os povos indígenas da região utilizavam os rios, amplamente navegáveis do estado para se locomover e realizar contato com os outros povos indígenas da região como nos mostra Brunelli para citar apenas um exemplo:

D'après leur tradition, au cours des première décennies de notre siècle, les Zoró, dans leur mouvement vers le sud, arrivèrent dans la région où la rivière Branco se jette dans la rivière Roosevelt. Cette région était alors habitée par des groupes que l'on a plus tard identifiés sous l'appellation de Cinta Larga. Ceux-ci, il va de soi, s'opposèrent à cette avance. Il y eut plusieurs

escarmouches des deux côtés de la rivière Roosevelt, mais, graduellement, lês Zoró arrivèrent à s'imposer et à repousser les Cinta Larga. (Brunelli, 1987)⁵.

Deste modo, os rios parecem ser elemento fundamental para a compreensão do contato e das relações que os povos indígenas de Rondônia estabelecem entre si, além da fundamental e perceptível influência que os rios exercem sobre os processos migratórios e de ocupação do território do estado. Assim, pretendemos “navegar” pelas etnografias, como os povos indígenas navegavam e navegam pelos rios de Rondônia para estabelecer contatos uns com os outros.

Mapa 3 - Hidrografia de Rondônia

1.5) INTERESSE ANTROPOLÓGICO

A região do estado de Rondônia vem sendo já há muito tempo bastante prolífica nos estudos das populações indígenas que nela habitam. A variedade de

⁵ Segundo a tradição, durante as primeiras décadas deste século, os Zoró, em seu movimento para o sul, chegaram a área onde o rio Branco deságua no rio Roosevelt. Esta região era habitada por grupos que foram posteriormente identificados pelo nome de Cinta Larga. Estes, naturalmente, se opuseram a este avanço. Havia várias escaramuças de ambos os lados do rio Roosevelt, mas, gradualmente, os Zoró chegaram a se impor e a empurrar os Cinta Larga. (livre tradução).

povos indígenas e de línguas, principalmente as pertencentes ao tronco Tupi tem despertado o interesse de diversos pesquisadores de diferentes áreas de estudo, no campo da saúde, da linguística e da arqueologia diversos trabalhos tem se destacado, rendendo frutos e discussões bastante interessantes. Fazendo “borbulhar” na região uma importante gama de conhecimentos a respeito das populações indígenas que ali habitam.

No campo da saúde podemos citar pesquisas que vão de estudos epidemiológicos até estudos envolvendo os efeitos dos metais pesados utilizados no garimpo para a saúde das populações indígenas, no campo da linguística, basta uma consulta rápida aos verbetes⁶ dos povos desta região para constataremos uma vasta quantidade de trabalhos que vão desde a fonética até a comparação entre as diversas variantes do tronco Tupi existentes na região.

As famílias linguísticas pertencentes ao tronco Tupi, presentes no estado de Rondônia, são: Kawahiwa (Guarani), Arikém, Mondé, Tuparí, Puruborá, Ramarama e Wajuru, além destes povos Tupi estão presentes no estado populações de outras famílias linguísticas como os Txapakura, Pano, Nambikwara e Aikaná, povos de famílias linguísticas não pertencentes ao tronco Tupi, esta presença maciça de povos do tronco Tupi tem dado origem a diversas teorias sobre a expansão e o desenvolvimento deste tronco linguístico na América indígena gerando uma ampla discussão sobre o tema.

Muitos trabalhos podem ser encontrados também no campo da arqueologia, com seus estudos da cerâmica Tupi, trabalhos que demonstram as diferenças de desenvolvimento tecnológico entre os povos da região e elucidam as dinâmicas de ocupação tradicionais da região, remontando através dos achados arqueológicos a história antiga destes povos.

Mas, é do ponto de vista da etnologia, nosso maior interesse aqui, que a situação parece não se apresentar ainda plenamente estabelecida, como acontece em outras regiões. Em comparação com noroeste amazônico, Brasil central e complexo xinguno, as pesquisas sobre as populações de Rondônia ainda parecem estar um passo atrás. Como afirmam Curt Nimuendaju (1924), Lévi-Strauss (1948) e Viveiros de Castro (2002), a região é um importante cenário etnográfico, com grande potencial a ser explorado, mais recentemente Vander Velden (2010), retomando estes autores,

⁶ Os verbetes podem ser encontrados em: <http://pib.socioambiental.org/pt>, última consulta em março de 2015.

reforça este interesse etnográfico e a necessidade da realização de um programa mais amplo para a etnografia da região, a qual nos parece ser, sem dúvida, incontestável. Porém, mesmo com as constatações destes diversos autores e a profusão de trabalhos etnográficos na região não há ainda um cenário mais amplo estabelecido, ou seja, falta ainda o que Vander Velden chama de “diálogo interno” (2010: 122), segundo o autor não há na região uma sistematização das pesquisas no sentido de estabelecer relações umas com as outras, como é, por exemplo, o caso dos trabalhos no Alto Xingu ou do Brasil central.

Tendo em vista este cenário, o que pretendemos é: começar a preencher esta lacuna, este trabalho visa, a título de primeiro passo, proporcionar uma ampliação do diálogo entre os trabalhos etnológicos realizados com as populações da região de Rondônia. Para estabelecer este diálogo, após a realização de um vasto levantamento bibliográfico dos trabalhos realizados com as populações indígenas da região, percebemos que duas categorias se sobressaem, sendo sempre abordas pelos autores, o ritual e a guerra.

Estas categorias foram escolhidas por serem temas recorrentes em diversos trabalhos etnológicos realizados entre as populações indígenas da região de Rondônia, além de serem categorias amplamente discutidas por diversos autores em outros contextos etnográficos, tornando assim possível não somente estabelecer um diálogo interno entre os trabalhos realizados com as populações de Rondônia, mas também propiciando o estabelecimento de um diálogo mais amplo, ou seja, dos trabalhos realizados na região com a teoria antropológica de um modo mais geral.

Como uma revisão completa dos trabalhos é algo praticamente impossível, devido a grande quantidade de trabalhos e de temas, nos focaremos apenas em alguns destes. Como todo o recorte este pode parecer um tanto arbitrário a princípio, e de fato o é, mas algum recorte é necessário, tanto para estabelecer os limites do trabalho quanto sua abrangência, além da metodologia a ser adotada.

Deste modo algumas escolhas se fazem necessárias, agora, cabe apresentar os trabalhos, ou melhor, as etnografias que formam o escopo deste trabalho, no sentido de fazer com estas etnografias dialoguem entre si, pretendemos mostrar como os autores articulam as teorias sobre o ritual e a guerra em seus trabalhos, mostrando suas análises e conclusões, bem como alguns dos desdobramentos e consequências destas análises. Esperamos assim que os motivos destas escolhas fiquem claros no desenvolvimento do trabalho.

“Não se pode estudar deuses ignorando suas imagens, ou ritos sem analisar as substâncias fabricadas ou manipuladas pelo oficiante, ou regras sociais independentemente das coisas que lhes correspondem.”

(Lévi-Strauss, 1960)

2) O CAMPO DA PESQUISA

Foram selecionados para este estudo quatro trabalhos: 1. “NO PAÍS DOS CINTA LARGA: Uma etnografia do ritual”, de João Dal Poz Neto, dissertação de mestrado defendida na Universidade de São Paulo em 1991, realizado com base em pesquisa de campo com os Cinta Larga entre agosto de 1980 e final de 1984 na área indígena Aripuanã; 2. “Les monuments lyriques des Suruí du Rondônia (Amazonie méridionale) Chants, événements et savoirs”, de Cedric Yvinec tese de doutorado defendida em 2011 na École des Hautes Études en Sciences Sociales, a partir de trabalho de campo realizado com os Suruí durante três visitas, entre maio de 2005 e janeiro de 2006, novembro de 2006 e janeiro de 2007 e setembro de 2007 até dezembro de 2007, totalizando 14 meses de pesquisa; 3. “Quem somos nós: os Wari’ encontram os brancos”, de Aparecida Vilaça, livro que consiste na publicação de sua tese de doutorado defendida no PPGAS Museu Nacional – UFRJ, resultado de suas pesquisas de mestrado e doutorado realizadas entre 1992 e 1994 e de 2002 até 2005; 4. “Entre outros: Uma análise da transformação ritual entre os Kagwahiva”, de Gabriel Garcêz Bertolin dissertação de mestrado defendida no programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos em 2014, com base em trabalho de campo realizado em 2011, junho de 2012 e junho e julho de 2013.

Tendo em vista as etnografias selecionadas, apresentamos a seguir o mapa das áreas indígenas ocupadas pelos povos estudados pelos autores acima elencados, que mostra a distribuição destes povos na região, compreendida entre os rios Madeira, Guaporé e Ji-Paraná. O mapa permite ver que os trabalhos selecionados, além de abranger grande parte do território do estado, podem ser distribuídos espacialmente formando uma rede de relações entre os diferentes povos; a sobreposição do mapa das terras indígenas ao mapa hidrográfico da região, por sua vez, revela que as áreas indígenas são conectadas por uma vasta rede fluvial.

Além dessa rede hidrográfica amplamente navegável que interliga as diferentes áreas indígenas do estado, outros fatores influenciaram a seleção dos trabalhos a serem considerados com especial atenção. Entre elas, a intenção primeira deste trabalho, de fazer dialogar diferentes descrições e análises de povos indígenas de Rondônia e adjacências – já que os Tenharim, por exemplo, habitam a região sul do estado do Amazonas, próximo à fronteira com Rondônia. Embora os Tenharim não habitem o estado de Rondônia, encontramos no estado outros povos Tupi-Kagwahiva, entre os quais os Juma, Jupaú, Amondawa e Karipuna que habitam o estado de Rondônia propriamente, e segundo Peggion (2006), estes povos realizam os mesmos rituais realizados pelos Tenharim, o que nos permite dizer que o ritual Tenharim também pode ser encontrado na região que pretendemos estudar. O segundo aspecto tem relação com as categorias escolhidas como eixo central para esta pesquisa: todos os autores aqui apresentados discutem e descrevem os rituais das populações que pesquisaram, e ainda, em todos os casos, a guerra se apresentou como uma via de interpretação.

2.1) RIOS E RITUAIS: UMA PAISAGEM HIDROGRÁFICA DO RITUAL

Rios de tinta foram gastos, formando um vasto conjunto de tentativas, para explicar o ritual. Diversas nascentes, com diversas fozes, alguns destes rios se tornaram largos e bastante navegáveis, enquanto outros continuaram estreitos e cheios de armadilhas, alguns possuem uma grande capacidade produtiva a ser explorada. Assim a teoria sobre o ritual mais parece um imenso emaranhado, mais ou menos como a paisagem fluvial amazônica, uma “bacia hidrográfica” teórica. Deste modo o que se pretende aqui é, menos tentar explicar o oceano que se forma a partir do desaguar destes rios de tinta, mas sim percorre-los, ou melhor, navegar junto com alguns antropólogos americanistas, atentando para como têm tratado do tema. Trata-se então de traçar uma espécie de “cartografia” desta “bacia hidrográfica”.

O tema do ritual tem sido tratado, descoberto e redescoberto na antropologia americanista. Devido ao tamanho e extensão da bacia hidrográfica na qual pretendemos navegar, sabemos que é quase, se não impossível, construir um mapa completo e preciso, portanto vamos nos limitar a uma pequena parte dela. Assim, talvez, navegando por estas águas consigamos entender um pouco melhor como esta categoria se articula, o que ela fabrica e como funciona. Estabelecendo assim nossa própria “rota” de navegação.

Os rios que pretendemos explorar tratam do tema do ritual em populações geograficamente próximas, que mantem algum tipo de contato, direto. Alguns deles por terem travado guerras em tempos remotos, como é o caso dos Wari’ e alguns Tupi-Kagwahiva como os Uru-Eu-Wau-Wau:

os OroAoAo são aqueles reconhecidos na literatura como Uru-Eu-Wau-Wau (Tupi-Kawahiv) [...]. Os OroAoAo guerreavam principalmente com os OroEo e os OroAt, subgrupos Wari’ [...]. Algumas pessoas que conheceram índios Uru-Eu-Wau-Wau, na Casa do Índio de Porto Velho, afirmam que eles são os OroAoAo.” (Vilaça, 2006, p. 143)

Outros são da mesma família linguística, como os Tupi-Mondé Cinta Larga e Suruí, outros habitam áreas relativamente próximas, como é o caso dos Suruí e os Uru-Eu-Wau-Wau como podemos ver no mapa 4.

Ritual é um dos temas mais clássicos da antropologia; tem sido definido de modos diferentes por diversos autores das mais variadas vertentes teóricas, que por

isso também propõem modos diversos de análise dos rituais.⁷ O primeiro passo do presente estudo consiste precisamente em procurar delimitar como os autores das obras selecionadas concebem o “ritual”, se propõem explicitamente caminhos de análise de rituais, e como procedem eles mesmos às análises dos rituais que constituem o foco de seus trabalhos.

Dal Poz (1991) e Bertolin (2014) indicam de forma bastante explícita os referenciais utilizados para definir a categoria ritual, embora se possa encontrar algum descompasso entre a definição e o uso da categoria, como tentarei mostrar. Já Yvinec (2011) e Vilaça (2006) não expressam abertamente os referenciais que os orientam ao trabalhar com a categoria, terminando assim por não defini-la com precisão. No caso desses autores, que não definem expressamente o que tomam por ritual, ou *festa*, como prefere Vilaça, mantendo o termo nativo, a comparação e a interpretação do uso da categoria devem ser empreendidas tendo em vista o modo como estes autores utilizam o termo em seus trabalhos.

Vilaça, por exemplo, está preocupada com a “possibilidade de gênese de inimigos” mostrando como a festa é “o lugar legítimo para a expressão da rivalidade entre os subgrupos” (Vilaça, 2006, p. 107), ou seja, toda a sua análise parte da teoria da predação proposta por Viveiros de Castro (2002), assim, mesmo não utilizando o termo ritual, toda a análise que a autora faz das festas Wari’ nos permite perceber que esta trata as festas como rituais, enquanto Bertolin, preocupado, ao contrário, com mecanismos de aproximação, trata o ritual como “a possibilidade de extensão das alianças com outras aldeias, outros grupos indígenas do Sul do Amazonas e principalmente com o não-índios através dos casamentos” (Bertolin, 2011, p. 16); no primeiro caso, a autora está preocupada com a *expressão* de um tipo de relação social e, no outro, o autor está preocupado com a *construção* de relações.

Um primeiro ponto que se destaca da comparação do uso que esses autores fazem da categoria é sua concordância quanto a três aspectos dos eventos que analisam.

Em todas as obras aqui utilizadas, aparece a ideia do fracionamento, ou seja, da divisão do ritual em pequenas partes que, ao se juntarem, formam um conjunto, dando assim ao ritual um caráter de processo. Dal Poz (1991), por exemplo, considera que o ritual consiste em um evento composto por um

⁷ Para uma revisão de diversas propostas de análise do ritual, ver Kreinath, Snoek & Stausberg, 2006.

“conjunto de eventos, [...], um certo programa ritual: beber chicha, dançar e matar a vítima animal” (Dal Poz, 1991, p. 157).

Bertolin (2014) diz que pretende analisar o ritual Tenharim como base na sucessão de ações que se desdobram entre o começo e o final da festa. Yvinec divide, assim, o ritual Suruí em diversas partes menores que conectadas compõem um todo:

Notre analyse des mécanismes de la fête visera à montrer comment l'activité festive se met en branle à partir des activités ordinaires, se distingue et se sépare de celles-ci, de sorte à se constituer en événement; elle tentera aussi de mettre en évidence la logique selon laquelle les divers actes et phases de la fête s'enchaînent (Yvinec, 2011, p. 225)⁸

Já para Vilaça (2006), os rituais – designados pela autora preferencialmente como *festa*, mas também como rito – também são divididos em partes menores, ficando a divisão clara somente através da descrição empreendida pela autora: começando pela chegada dos convidados, seguidas pelas seções de dança e consumo de bebida, e chegando às trocas realizadas ao final o ritual, deixando claro que se trata de uma sequência específica que deve ser seguida.

O que percebemos é que para todos estes autores o ritual consiste em uma sequência de atos que devem seguir uma determinada ordem ao serem executados, porém, mesmo os autores concordando que o ritual consiste em uma sucessão de atos que podem ser fragmentados e colocados em sequência, percebemos que os cortes e as análises dos dados empreendidas pelos autores sofrem variações. Além desta variações possíveis, os autores também destacam que a sequencia ritual também pode sofrer variações, “diversas são as ocasiões em que os Cinta Larga dançam, cantam e tomam chicha, sem contudo cumprir um programa ritual completo” (Dal Poz, 1991, p. 160), o mesmo acontece entre os Wari’, não atoa Vilaça (2006) nos apresenta três variações de ritual, a depender da distância espacial entre os subgrupos, para os Tenharim, Bertolin (2014) mostra que, uma das características do Mboatawa é que os atos da festa nem sempre são seguidos do modo como o modelo “ideal” da festa pressupõe. (Bertolin, 2014, p. 115).

Dal Poz (1991) concentra grande parte de sua análise na parte final do ritual, na qual um animal é sacrificado, enquanto Bertolin (2014) dá mais ênfase as ações rituais que acontecem no decorrer do ritual Tenharim, como os casamentos, encerramentos de luto e apresentações de menina moça; já Vilaça (2006) se atém às

⁸ Nossa análise dos mecanismos da festa terá como objetivo mostrar como a atividade festiva começa em curso com as atividades ordinárias, se distinguindo e separando delas, de modo a se construir como evento; tentando também destacar a lógica com que os diferentes atos e fases da festa vão se encadeando. (Yvinec, 2011, p. 225), tradução livre.

relações de hostilidade entre anfitriões e convidados, expressas no consumo da bebida, e por fim, Yvinec (2011) concentra sua análise na construção dos artefatos destinados à troca e na construção das atividades de execução da festa. Fica claro que as escolhas teóricas adotadas por cada autor influenciam as observações realizadas em campo, assim como influenciam a coleta de dados e os dados apresentados em cada caso.

Devido ao modo como tratam a categoria ritual, Vilaça (2006) como forma de ilustrar as relações de hostilidade entre os diferentes grupos, a autora apresenta os dados relativos a construção da categoria inimigo, temo como pano de fundo a teoria da predação, como já mencionamos. Dal Poz como contexto privilegiado para entender como os Cinta Larga utilizam “signos ou categorias, com os quais percebem culturalmente sua *práxis*” (Dal Poz, 1991, p. 184), o autor apresenta, além da descrição do ritual, dados históricos do povo Cinta Larga, principalmente dados que ilustram o contato do povo Cinta Larga com outras populações indígenas e como os branco, tentando assim relacionar as ações rituais e a vida cotidiana deste povo. Bertolin (2011), tratando o ritual como lugar de expressão da inovação, esta preocupado em mostrar as constantes atualizações que ocorrem durante o ritual, apresentando os cantos, as danças e os diversos acontecimentos internos à festa como uma forma de expressão desta constante atualização e Yvinec (2011) ao enfatizar o ritual como o lugar de realização das qualidades e habilidades dos Suruí, ou seja, como o lugar de expressão da pessoa Suruí, apresenta em detalhes as demonstrações de habilidades Suruí, ilustradas na confecção dos artefatos e na habilidade de realizar a festa.

Através do exposto acima, fica claro que estas variações do que é apresentado pelos autores nas descrições dos rituais é influenciado pelos problemas teóricos que cada autor se propõe a enfrentar, Vilaça (2006) interessada nas relações entre os Wari’ de diferentes grupos e o com os brancos, pauta pela teoria da predação, Dal Poz (1991) interessado em entender o conjunto do povo Cinta Larga, opta por uma abordagem estruturalista na qual o ritual é colocado em relação com o cotidiano do povo Cinta Larga, Bertolin (2014) interessado em entender o dualismo Tenharim e sua divisão em metades optando por uma teoria de ritual mais próxima as indicações de Lévi-Stauss (2011) no *Finale* de o Homem nu e Yvinec (2011) interessado em entender a construção dos modos de saber Suruí e sua forma de transmissão de conhecimento, o autor se diz guiado por uma teoria do saber que é própria dos Suruí.

Os autores também apresentam o ritual como um contexto privilegiado de comunicação, seja de narrativas (Dal Poz; Vilaça), de diálogos e bens (Bertolin) ou de informações visuais (Yvinec)

Dal Poz menciona uma ocasião em que os Cinta Larga se reuniram para guerrear contra garimpeiros e, “quando retornaram do Guariba, o ritual prosseguiu. Os homens então contaram e recontaram os detalhes da morte de dois garimpeiros” (Dal Poz, 1991, p. 192), o que exemplifica o fato de o ritual servir como contexto para um intercâmbio de histórias entre os participantes. Seja no caso do ataque guerreiro contra os seringueiros, ou como em outros rituais, nos quais os cantores sempre contam suas histórias e seus feitos heroicos, marcando assim sua posição dentro do ritual. Se estabelece – o ritual – como um contexto de expressão das histórias de grupos diferentes. Conforme avança o diálogo, grupos inicialmente antagônicos podem, ao contar suas histórias e feitos, se aproximar e se reconhecer como um mesmo grupo, através de um processo constante de afastamentos e aproximações.

Porém, vale notar que este reconhecimento como grupo não cria entre os grupos uma espécie de identidade, mas sim aciona valores que são reconhecidos e afirmados socialmente, os quais estão em constante disputa durante a execução das ações rituais, compondo assim os momentos de afastamento e aproximação entre os grupos. Cada um ocupando sempre o seu papel e o seu espaço. Esta “disputa” dos valores necessários para o reconhecimento deste pertencimento ficam bastante claros no ritual Suruí, no qual os participantes se alternam constantemente nos papéis de presa e predador, passando alternando-se também entre as posições masculinas e femininas, ou mesmo nos cantos entoados entre os Cinta Larga, nos quais os feitos heroicos dos participantes consistem mais em valores que se tenta fazer reconhecer do que em uma necessidade de criação de identidade entre os participantes.

Bertolin (2014) também mostra no ritual entre os Kagwahiva o intercâmbio de histórias. No momento da chegada dos grupos de caça (convidados) à aldeia anfitriã, no início do ritual, um homem mais velho fica encarregado de apresentar a caça ao dono da festa, informando o nome e a metade a que pertence o guerreiro que realizou o abate daquela caça, ou seja, é neste momento que os feitos – a história – do guerreiro é contada, mostrando a todos os presentes suas características e qualidades de “pessoa plena” Tenharim.

Esta comunicação coloca o guerreiro e a recompensa por seu trabalho no cenário do ritual, pois é através da quantidade de caça que o prestígio de cada

guerreiro deve ser medido. Podemos perceber então que, a comunicação é um elemento central do ritual, sendo este o momento privilegiado para uma construção histórica na qual o personagem apresentado pode ser reconhecido como do grupo, ou melhor, é neste momento que os membros dos diferentes grupos podem expressar as qualidades necessárias e esperadas socialmente que o fazem ser reconhecido como tal, um processo de diluição das diferenças entre convidados e anfitriões em um processo de aproximação, fazendo do ritual o contexto adequado para a afirmação ou comunicação de algo, neste caso a comunicação da diluição do antagonismo entre anfitriões e convidados que deve se tornar conhecida de todos para que as relações desejadas possam ser efetivadas através do ritual.

Já Yvinec (2011) mostra que, para o caso Suruí, aquilo que estamos chamando de função comunicativa, esta diretamente ligada à confecção dos objetos a serem trocados durante o ritual. O autor nos mostra que os objetos são construídos com base em um tipo bastante específico de saber, o qual é transmitido de pai para filho, refletindo o clã ao qual se pertence, o artesanato se apresenta como forma de comunicar dois aspectos da vida Suruí, primeiro sua linhagem e segundo a posição social. Um exemplo bastante claro desta transmissão de ensinamentos é a confecção das flechas, as quais são confeccionadas de modo a comunicar a todos os que as veem a identidade de seu construtor (Yvinec, 2011, p. 244).

Este modo de saber parece bastante diferente do modo apresentado para os Cinta Larga e Kagwahiva, uma vez que além de ser um modo não verbal parece também não ter a intenção de comunicar a história de quem confeccionou a flecha, afinal os padrões empregados nas flechas não contam uma história, eles não carregam fatos do passado ou do futuro de quem confecciona a flecha (Yvinec, 2011, p. 243). A identidade do artesão da flecha é reconhecida pela técnica empregada na confecção, a qual pertence a uma família de um determinado clã. Assim, o que se mostra não é a história particular de um indivíduo, mas sim seu pertencimento a uma família e a um clã, o que está em jogo não são as características particulares necessárias para o pertencimento ao grupo, o que está em jogo são as relações que as famílias e clãs estabelecem entre si, a história que as flechas “contam” é a história de uma relação.

Deste modo, vemos que a comunicação no ritual, mesmo não sendo verbal esta associada à construção de uma história, comunicar esta história, seja ela individual – como no caso Cinta Larga -, seja ela “coletiva” – como no caso Suruí – é revelar ao seu interlocutor características que permitam a aproximação entre os polos

antagônicos – convidados e anfitriões - determinando assim o lugar que se deseja ocupar na construção ou reafirmação das relações. Deste modo a comunicação realizada nos rituais parece se dirigir a um tipo específico de comunicação, tendo finalidade principal estabelecer uma ligação entre anfitriões e convidados, permitindo confirmar a relação que se procura estabelecer através do ritual.

O último caso, o dos Wari', Vilaça mostra o ritual como uma forma de se transmitir a história dos Wari', a autora nos apresenta dois tipos de cantos, executados em diferentes modalidades de festa, há os cantos executados pelas mulheres que aguardam fora da aldeia anfitriã durante a realização do *Hurorin'*, a estes cantos dão o nome de *ijain je e*⁹, são canções que versam sobre temas ancestrais, tendo como mote principal a natureza e a mitologia Wari'. Outro tipo de canção é a *Tamara*, executada durante a festa de mesmo nome, é um tipo que se refere ao que os Wari' chamam de "fofoca de gente" (Vilaça, 2006, p. 109), que falam da vida cotidiana dos anfitriões de forma jocosa.

Em todos os casos como diz Lévi-Strauss (2011) o ritual fala, e fala bastante, aqui, não se trata de discurso, "comunicação" de algo no contexto de rituais, como em todos os casos citados: é mesmo o ritual que "comunica", é ele o "discurso", a construção, realizada pelos autores, através da divisão do ritual em partes menores demonstra a existência de diferentes níveis de comunicação da categoria ritual, há aqui o nível do discurso como demosmos, mas há também uma comunicação mais ampla que se reflete na construção, necessária, de uma sequência de eventos para que a relação seja construída de forma, digamos, correta, o que pode acontecer de diversas formas diferentes, valendo-se além da comunicação verbal, de objetos e gestos, como podemos perceber através das etnografias dos autores aqui comparados. O que apresentamos são apenas alguns exemplos de como o aspecto comunicativo do ritual se apresenta no trabalho dos diversos autores.

Ver o ritual como uma forma de comunicação, em todos os casos, coloca em questão os agentes desta comunicação, neste ponto específico todos os autores são claros em estabelecer que a comunicação do ritual se estabelece entre polos, inicialmente antagônicos, presentes nos rituais, Dal poz mostra que "Estruturalmente, os convidados assumem a posição do outro" (Dal Poz, 1991, p. 202), sendo

⁹ O termo significa "fiquem excitados" o que, segundo a autora, levanta suspeitas de que este tipo de canção possui uma conotação sexual, suspeita reforçada pelo fato de que as mulheres dos visitantes, enquanto aguardam fora da aldeia, interagem predominantemente com os homens anfitriões como veremos mais adiante na descrição dos rituais Wari'.

denominados pelo termo *mâmarey*¹⁰ em oposição a *pâmarey*¹¹, e ainda, “Eles [os convidados] vêm *de fora*, são assim como inimigos, numa analogia que não é apenas metáfora.” (1991, p. 203)¹², deixando assim claro o antagonismo entre anfitriões e convidados, Bertolin (2014) para os Tenharim demonstra que o antagonismo entre anfitriões e convidados é pautado pela divisão nas metades *mutum* e *tavaré*, segundo o autor, todas as ações e as sucessivas trocas rituais são realizadas com a finalidade de criar uma simetria entre as metades, o que indica que há entre elas uma assimetria inicial. Esta assimetria inicial se manifesta em diversos momentos do ritual Tenharim, sendo excessivamente marcada na entrada dos convidados na festa, a qual é feita através da simulação de um ataque guerreiro. No caso Wari’, o ritual se apresenta como “o lugar legítimo para a expressão da rivalidade entre os subgrupos”, tendo como “estrutura básica a relação entre um grupo de anfitriões e um grupo de convidados [...] que são – ou agem com se fossem – estrangeiros entre si” (Vilaça, 2006, p. 107 – 108), e por fim no caso Suruí “La définition des relations rendant possible une fête est purement négative : le buveur doit être un « autre » (*mãey* : INDÉF-PL), membre d’un autre clan que le producteur, il ne doit pas en être un consanguin, même très éloigné.” (Yvinec, 2011, p. 255)¹³, os exemplos nos mostram que o antagonismo entre anfitriões e convidados, embora varie na forma em cada caso, é um elemento sempre presente e fundamental no modo como a comunicação do ritual se estabelece e como ela é vista pelos diferentes autores.

Tendo visto que o aspecto da comunicação do ritual se estabelece no plano do antagonismo entre os participantes, pretendemos mostrar como os diferentes tipos de antagonismo, apresentados pelos autores, influenciam naquilo que se comunica através do ritual.

Para Dal Poz, o aspecto comunicativo dos rituais tem como finalidade a integração das diferentes aldeias Cinta Larga que se encontram reunidas durante a execução do ritual. O autor nos mostra como o convite para a realização do ritual “incide sobre um conjunto de aldeias aliadas” (Dal Poz, 1991, p. 192), e ainda, como este se presta a estabelecer novas alianças ou reforçar antigas:

No caso Cinta Larga, o primeiro a convidar é aquele para quem a festa será celebrada [...]. Sua escolha objetiva, num sentido bastante restrito, as relações

¹⁰ Termo que significa “os outros” (Dal Poz, 1991, p. 202).

¹¹ Termo que significa “os nossos” (Dal Poz, 1991, p. 202).

¹² Grifos do autor.

¹³ A definição das que permitam uma festa é puramente negativa: o bebedor deve ser um “outro”, um membro de outro clã diferente do produtor, ele não deve ser um parente de sangue, mesmo longínquo.

entre este e o dono da festa. E assim, prestígio, interesses específicos (como resolver conflitos ou intensificar alianças) e parentesco mostram-se, nos casos examinados, os principais fatores que determinam a decisão. (Dal Poz, 1991, p. 204)

A mesma lógica parece operar entre os Kagwahiva, como nos mostra Bertolin (2014), o próprio tipo de entrada no ritual realizado pelos convidados demonstra o tipo de relação que se estabelece entre anfitriões e convidados, modo este que tem relação direta com o parentesco e com a morfologia dual dos Kagwahiva, se anfitriões e convidados tem relações diretas de parentesco, ou seja, em se tratando de genros ou cunhados, dizem os Kagwahiva que a entrada na aldeia anfitriã deve ser forte, esta entrada “forte” é marcada pelo excesso de uns em relação aos outros, fazendo com que as relações de antagonismo entre os participantes sejam mais explícitas e marcadas quando os convidados são parentes próximos. Isto decorre da própria forma dual dos Kagwahiva, da divisão em metades.

Em se tratando de parentes, genros ou cunhados, significa que os grupos envolvidos pertencem a metades opostas, uma vez que a regra de casamento é regulamentada pela exogamia entre as metades, ou seja, deste modo são afins potenciais que vem ao ritual, no caso dos Tenharim, Bertolin (2014) deixa claro que o parentesco é um aspecto importante em sua análise, uma vez que seu foco é entender a organização dual Tenharim eo parentesco é por ela regulamentado, tornando impossível não levar em conta os aspectos do parentesco Kagwahiva. Este exemplo nos mostra como os referenciais teóricos adotados pelos autores e os problemas de pesquisa afetam diretamente o desenvolvimento da análise, bem como os aspectos ressaltados nesta ou naquela análise.

A lógica da construção ou reforço de relações esta presente também na etnografia de Yvinec sobre os Suruí, para iniciar sua análise do ritual o autor diz:

Le modèle le plus général de la fête consiste à ce qu'un homme offre de la bière à un allié ou à un simple affiné. La définition des relations rendant possible une fête est purement négative : le buveur doit être un « autre » (*māey* : INDÉF-PL), membre d'un autre clan que le producteur, il ne doit pas en être un consanguin, même très éloigné. (Yvinec, 2011, p. 255).¹⁴

Deixando claro que a festa estabelece relações entre membros antagônicos, os quais não podem pertencer ao mesmo clã, e ainda, não pode haver entre eles

¹⁴ O modelo mais geral da festa consiste em um homem oferecer cerveja a um aliado ou mero afim. A definição das relações que possibilitam a festa é puramente negativa: o bebedor deve ser "outro" (*Māey*: indefinido – plural), um membro de outro clã que não o do produtor, ele não deve ser um consanguíneo, mesmo muito afastado. (tradução livre)

parentesco próximo, ficando assim claro um distanciamento e uma distinção entre os participantes do ritual. Esta distinção das metades em nós e outro, entre os Suruí, é bastante importante, sendo através desta distinção que se definem as posições ocupadas nos rituais. Os aliados do dono da festa tem como finalidade demonstrar a capacidade e o poder político do dono da festa:

De ce fait la capacité à produire de la bière est avant tout une faculté politique, celle à soumettre des « valets » au travail horticole, et indirectement, à produire de tel « valets » – par des stratégies matrimoniales en particulier – sans se laisser abaisser soi-même à cette condition. La quantité de bière disponible est avant tout un reflet de la puissance politique et matrimoniale d'un homme; en règle générale, elle est donc assez étroitement dépendante de l'âge – un jeune homme peu doté en épouses et en fils n'a que peu de soutiens pour étendre ses plantations. (Yvinec, 2011, p. 230).¹⁵

Deste modo, ou autor mostra que, para este povo, estabelecer e ampliar o conjunto de relações implica também na ampliação e consolidação de posições de poder político, a ampliação do círculo de alianças, implica no incremento do número de cunhados ou genros, possibilitando a execução dos rituais, e por consequência, a ampliação de sua rede de aliados. Voltaremos a explorar e explicar melhor tais questões mais adiante nas descrições dos próprios rituais, demonstrando com maior clareza a articulação entre as relações de parentesco com a ampliação e construção de alianças, bem como sua ligação com a construção do ritual e seus desdobramentos.

Entre os Wari', ,segundo Vilaça (2006), a festa se desenrola de tal modo que os grupos envolvidos se tratam como estrangeiros mesmo que o ritual seja realizado entre grupos próximos, estes se tratam como estrangeiros e “a relação ritual entre estrangeiros, é concebida como de afinidade.” (Vilaça, 2006, p. 129), os rituais entre os Wari' seriam, segundo a análise da autora, uma forma de consangüinizar estes estrangeiros, permitindo assim o casamento entre os grupos.

Esta consangüinização é, portanto, na execução dos rituais o momento privilegiado para a construção de proximidade física e convivência estreita, além de permitir a construção de uma cosubstancialidade através do consumo de alimentos e da cerveja oferecida nos rituais, esta última encarregada de realizar a morte dos estrangeiros, vistos pela ótica da predação, fazendo com que eles (os estrangeiros)

¹⁵ Assim, a capacidade de produzir a cerveja é principalmente uma faculdade política de submissão dos "servos" no trabalho de horticultura, e indiretamente, da produção de tais "servos" - por estratégias matrimoniais em particular – sem se diminuir por esta condição. A quantidade de cerveja disponível é principalmente um reflexo do poder político e do casamento de um homem; por isso, em geral, é estreitamente dependente da idade - um jovem com poucas esposas e filho tem pouco apoio para expandir suas plantações. (tradução livre)

sejam domesticados e afinizados. Os rituais são portanto “a ocasião do estabelecimento de relações entre estrangeiros em seus devidos termos, isto é, na forma de antagonismo ritualizado e domesticado” Vilaça, 2006, p. 134). A mesma lógica da comensalidade pode ser observada entre os Tenharim, segundo Bertolin (2014), quando no encerramento do ritual é realizada uma refeição comunal, na qual os produtos da festa, a caça trazida pelos convidados e a farinha de mandioca produzida pelos anfitriões são utilizadas para fazer a refeição comunal. Dal Poz (1991) descreve um processo semelhante entre os Cinta Larga, neste caso os convidados passam a viver dentro da aldeia com os anfitriões, durante este convívio os convidados são forçados a consumir bebida fermentada em excesso, sofrendo assim sucessivas mortes, até que depois de alguns dias eles (os convidados) passam a consumir os alimentos feitos pelos anfitriões, e ao final do ritual, após o sacrifício da vítima animal a carne é distribuída e com ela é realizada uma refeição comunal. Entre os Suruí, Yvinec (2011), apresenta um processo um pouco diferente do que nos apresentam Dal Poz, Vilaça e Bertolin, neste caso não há refeição comunal realizada ao final do ritual, mas somente o processo de domesticação dos convidados através das sucessivas “mortes” realizadas pelo consumo de bebida fermentada.

Fica claro que a cosubstancialização não acontece em todos os casos, o que podemos dizer que se apresenta de modo geral é o processo de domesticação dos convidados, embora nem todos os processos ocorram da mesma forma, com no caso dos Tenharim, em que a domesticação parece se efetivar através das sucessivas trocas entre as metades e não pelo consumo e pela “morte” através da ingestão de bebida fermentada, como acontece entre os Cinta Larga, Wari’ e Suruí.

Como consequência direta de ver o ritual como uma forma de se estabelecer relações com o Outro, decorre que os autores também entendem o ritual como uma forma, ou melhor, um meio de incorporação da novidade. Uma vez que os rituais permitem a construção de novas relações, entre grupos tido como inicialmente antagônicos, eles permitem também que, ao entrar em contato com estes grupos a novidade seja instituída, porem é quanto à novidade que os autores divergem.

Para Dal Poz (1991), a novidade proporcionada pelo ritual consiste na própria atualização da festa, colocando em relação a estrutura do ritual e a prática, relação esta que segundo o autor deve ser entendida como uma forma de transformação do mundo, assim, os homens “experenciam signos ou categorias, com os quais percebem culturalmente sua *práxis*; mas no uso, os signos são submetidos a novas

injunções que reformulam as relações entre eles.” (Dal Poz, 1991, p. 184), tornando deste modo o ritual um espaço privilegiado para a transformação e inovação.

Enquanto Dal Poz (1991) nos apresenta o ritual como uma forma de atualização do mundo e da vida dos homens, Vilaça (2006) nos apresenta uma visão um pouco diferente desta atualização, a qual, segundo ela, entre os Wari’ acontece no plano da mitologia, ou seja, na forma como os Wari’ pensam o mundo. Uma vez realizados os rituais e com a construção de novas relações as narrativas mitológicas são atualizadas, colocando os novos elementos em suas devidas categorias, esta concepção fica clara no exemplo que a autora nos fornece, no qual seus informantes narram dois mitos de surgimento dos inimigos, nos quais as festas são realizadas pelos personagens do mito, e ao final da narrativa seus informantes, que ouviram a narrativa dos dois mitos, acrescentam: “Esse¹⁶ é o mito dos inimigos [*wijan*]¹⁷ que ficam no mato, e *Oropixi* é dos inimigos [*wijan*] que ficam na água” (Vilaça, 2006, p. 142).

Através deste relato da autora fica clara a relação que as festas estabelecem com os mitos, uma vez que os convidados são tratados e entendidos sempre com estrangeiros, portanto inimigos, deste modo podemos afirmar que o que se atualiza nas festas não é a relação que se estabelece, mas sim a posição dos convidados na explicação cosmológica dos Wari’, e portanto no seu modo de ver o mundo e aqueles que com eles estabelecem relações.

Vale lembrar que Vilaça (2006) não é a única a se utilizar da mitologia para explicar e conectar certos aspectos dos rituais, em todos os casos os autores se utilizam deste expediente, Dal Poz (1991) conta o mito no qual a guerra se converteu em caça e afirma:

Não por acaso, decerto, a sequência mitológica dispõe-se simetricamente ao ritual (Dal Poz, 1991, p. 286).

Na mesma linha Yvinec nos informa que os mitos explicam as condutas durante as ações rituais, segundo ele, a conduta dos bebedores pode ser explicada pelo mito do jovem caçador (Yvinec, 2011, p. 333) e Bertolin (2014) que afirma “A

¹⁶ Aqui o informante de Vilaça se refere ao segundo mito narrado, o de um homem velho e mesquinho que não distribuía caça, e o primeiro mito é o de *Oropixi*, homem que teve relações incestuosas com a esposa de seu irmão e que por isso se afastou dos seus parentes que se tornaram os Wari’. Para maiores detalhes sobre os mitos Wari’ ver Vilaça, 2006, p. 141 – 143.

¹⁷ *Wijan* é termo pelo qual os Wari’ designam os inimigos, que podem ser qualquer povo indígena de outra etnia ou mesmo os brancos. (Vilaça, 2006, p. 141).

festa não se resume somente à sequência ritual [...], ela tem suas conexões míticas”.como é o caso da figura do dono da festa, que segundo o autor, remete ao primeiro dono da festa, aquele dos tempos míticos. Com estes exemplos podemos afirmar que todos os autores se apoiam na ideia de que mitologia e ritual estabelecem entre si uma estreita relação. Embora os autores trabalhem esta relação de formas diferentes. todos os autores realizam a descrição dos rituais e, em seguida, passam para as narrativas míticas, tentando com elas conectar os elementos do ritual ou mesmo explicá-los.

A questão da abertura a novidade também se coloca para os Suruí, em seu trabalho Yvinec (2011) nos mostra que os rituais são o momento propício para a transmissão de um tipo muito específico de saber entre os Suruí, segundo o autor é através das trocas rituais de artefatos, realizadas durante os rituais, que os Suruí se fazem conhecer, aumentando seu prestígio através da quantidade e qualidade dos artefatos produzidos. Isto acontece porque os artefatos são confeccionados de modo específico por seus produtores, e é através deles que seus doadores se fazem conhecidos.

A confecção dos artefatos, realizada com técnica magistral, e ainda, em grande quantidade fazem com que os doadores sejam respeitados, além de demonstrar sua rede de relações. Assim, a quantidade e qualidade dos artefatos denotam o prestígio de seu doador, uma vez que confeccionados com maestria demonstram a qualidade de sua rede de relações e a quantidade demonstra o tamanho desta mesma rede, ampliando assim o prestígio de seu líder. Além deste aspecto de tornar alguém conhecido, a construção dos artefatos carrega em si outro aspecto, ligado a transmissão do conhecimento tradicional. Ao acampar fora da aldeia, esperando o momento de entrar no ritual, o conhecimento das técnicas de confecção dos artefatos é passado dos mais velhos para os mais jovens.

O que percebemos no trabalho de Yvinec (2011) é que, para o caso Suruí, não se trata de uma abertura para a novidade, mas sim de uma manutenção das técnicas e das formas de construção de artefatos tradicionais, e a novidade, se é que assim podemos chamar, fica por conta das consequências da construção dos artefatos, que conferem prestígio e reconhecimento a novos indivíduos.

Bertolin (2014) por outro lado não fala de atualização ou de abertura a novidade em sua etnografia sobre o Tenharim, mas o autor nos mostra que os rituais são o contexto privilegiado para a construção de relações, o que nos faz pensar que

pode existir aí um caráter de novidade. Uma vez que novas relações são estabelecidas através da execução dos rituais, novas pessoas são inseridas na rede de relações que os Tenharim estabelecem. Porém o autor diz que no ritual a relação antagônica entre as metades possui sempre um caráter de atualização das relações entre as metades (Bertolin, 2014, p. 118).

É interessante notar que mais adiante o autor volta a utilizar o termo atualização, para concordar com Sztutman (2012), que o ritual seria não uma atualização da posição do dono da festa, já que essa posição está marcada por um evento, o argumento do autor, baseado nas palavras de seus interlocutores (Bertolin, 2014, p. 140) de que ao estabelecer novas alianças, o dono da festa estabelece uma posição.

Outro termo frequentemente mobilizado para tratar do ritual é performance, diversos autores entendem as ações rituais como performances, o que por sua vez traz para suas análises diversas questões essenciais para suas hipóteses e conclusões, tendo isto em vista, vejamos como os autores que estamos mobilizando para tratar dos rituais dos povos de Rondônia mobilizam, ou mesmo deixam de mobilizar esta categoria, comparando assim sua utilização e os desdobramentos dela.

Dal Poz (1991) afirma que o ritual é um momento privilegiado na vida dos Cinta Larga, caracterizado pela dramatização, ou seja, pela performatização de elementos centrais e fundamentais para sua sociedade. Em decorrência deste modo de ver os rituais, prossegue o autor, os rituais devem ser tomados e analisados em conjunto com a mitologia Cinta Larga, porém é necessário para esta análise conjunta ressaltar que ritual e mito, embora sejam ambos “sistemas de representação” devem ser vistos sem subordinação de um em relação ao outro, e ainda, sendo elementos com propriedades distintas, ou seja, os rituais descritos por Dal Poz (1991) não podem ser tomados aqui como reflexos dos mitos, assim como os mitos e suas atualizações não devem ser tomadas como reflexos dos rituais. Ambos rituais e mitos, devem ser vistos como formas de refletir sobre a realidade, sendo alterados e atualizados em relação, sem relação de causa e efeito e sem subordinação, ou melhor, a alteração dos mitos não implica necessariamente em uma atualização dos ritos e as atualizações dos ritos não implicam em atualização direta dos mitos.

Neste sentido, o autor interpreta as falas rituais, realizadas entre anfitriões e convidados, como algo que revelaria a descontinuidade imposta entre os grupos antagônicos que se encontram no ritual, isto por que as metáforas utilizadas pelos

interlocutores para realizar seus cantos são ao mesmo tempo espaciais e temporais, ou seja, falam de caminhos e tempos passados, lugares em que os grupos foram distanciados ou separados, sendo necessária, deste modo, sua execução para que a história de um grupo seja conhecida pelo outro. A forma como os cantos são executados seria, segundo o autor, uma forma de dramatização que tornaria possível o estabelecimento de relações entre os grupos.

Em outro momento do trabalho, no qual o autor trata de dramatização no ritual Cinta Larga, ele parece negar o caráter de dramatização por ele anteriormente exposto. Dizendo que o ritual é “mais que uma expressão ou apenas dramatização dos principais temas nesta sociedade, por conseguinte, a forma ritual pode ser vista como tentativa de construir a vida social” (Dal Poz, 1991, p. 297), aqui o autor está realizando aquilo que ele se propôs, trata-se de uma interpretação do ritual diretamente em relação com a mitologia Cinta Larga. Segundo o autor, há na mitologia Cinta Larga uma lógica da predação responsável pelo afastamento entre os diversos grupos Cinta Larga, através da animalização do Outro e da ausência de reciprocidade, e o ritual seria o modo, pela inversão do mito, de reestabelecer as relações, de construir a reciprocidade, enfim, de reconstruir as possibilidades de viver junto entre os diferentes grupos Cinta Larga, não sendo possível deste modo que este seja uma simples dramatização. Aqui o ritual deixaria de ser algo que se encena, para tornar-se algo que se vive.

Do mesmo modo Bertolin também utiliza em seu trabalho sobre os Tenharim o termo performance. Segundo ele, as atitudes Tenharim durante os rituais são atos carregados de performances tanto na forma de falar e cantar quanto nos próprios corpos através de seus movimentos e da própria pintura que carregam. Ao final de seu trabalho, no momento em que o autor realiza sua análise dos efeitos do ritual o termo performance volta a ser utilizado, e sua utilização deixa bastante clara a posição do autor em relação ao termo e sua utilização.

É interessante notar que este autor, no momento de sua análise do ritual, também o coloca em relação direta com a mitologia Tenharim, Bertolin (2014) nos diz que para pensar as performances realizadas durante os rituais não podemos pensarlas como mera repetição, mas sim como uma constante atualização. Argumenta o autor que se o ritual executado pelos Tenharim invoca um aspecto diacrônico que marca o ritual do seu início ao seu final, pois se trata de uma estrutura prescrita – com acontecimentos que devem necessariamente existir para que o ritual seja reconhecido como tal –, o desenvolvimento deste, ou seja, as performances que são realizadas

durante esta execução, aquilo que acontece no meio do ritual, tem em si um caráter inesperado, uma espécie de novidade, como é o caso da realização de casamentos, encerramentos de luto e apresentações de meninas moças. Todos estes elementos não pertencem ao script do ritual, mas podem ser a ele incorporados, segundo o autor, isto acontece porque os velhos cantores – aqueles que executam o que o autor chama de performances – são os responsáveis por através dos cantos manipular o tempo do mito e atualiza-lo, vale lembrar que em todos os momentos do ritual os cantos entoados pelos mais velhos devem estar presentes e são fundamentais para que tudo transcorra de forma correta.

Na análise de Bertolin (2014) o desdobramento deste modo de ver a performance é que ela cria uma espécie de temporalidade outra, a qual subverteria a lógica de uma temporalidade linear, ou seja de uma sucessão de fatos em que os efeitos não seriam tomados pelas causas, para criar um mundo e uma temporalidade repleta do que o autor chama de “mediadores”, nos quais os fins e os meios se entrelaçariam, permitindo assim a inovação e a transformação. Para justificar esta utilização do termo, Bertolin nos lembra que o ritual Tenharim é o lugar da ambiguidade por excelência, a qual pode ser vista na ambiguidade do dono da festa – ora presa ora predador – na relação entre alegria e tristeza que entrecortam a todo momento o ritual, e a performance seria o meio pelo qual as diversas ações rituais poderiam ser objetivadas, ou seja, o ritual é pensado não somente em sua relação com a mitologia Tenharim, mas também em relação com a vida cotidiana uma vez que ele amplia a esfera doméstica e também a ela se opõe.

Se compararmos o uso do termo e suas consequências nas análises de Dal Poz e Bertolin, percebemos que para o primeiro a performance, ou melhor a dramatização – para utilizar os termos do autor – funciona como uma forma de construção da vida social, nesta forma de abordar o ritual percebemos que esta contido um plano no qual as regras fazem parte do sistema sendo reafirmadas a todo momento. O ritual para Dal Poz (1991) é o momento da vida dos Cinta Larga em que as regras sociais são vistas em operação de forma mais clara e direta, e o caráter de inovação e invenção funciona segundo estas mesmas regras. Já no segundo caso, o de Bertolin (2014), a performance é vista como um meio de objetivação de ações rituais, ou seja, uma forma de expressar sentimentos e pensamentos que no cotidiano não seriam expressos da mesma maneira, e a invenção e inovação assumem um papel fundamental e preponderante na análise, o plano da regra se desfaz e favor do plano da criação e da inovação. O que se percebe é que os autores seguem por

caminhos, ou para utilizar a metáfora com a qual começamos a análise, os autores navegam por rios muitos diferentes, no que diz respeito à importância e ao modo como as performances rituais são tratadas e apresentadas. Porém podemos afirmar que em ambos os casos as performances executadas durante os rituais são um dos meios através do qual o ritual se expressa, “o ritual antes substitui por gestos e coisas sua expressão analítica. Os gestos executados e os objetos manipulados são os meios de que o ritual se vale para evitar falar. Esta observação nos põe diante de um paradoxo. Na verdade, o ritual fala muito.” (Lévi-Strauss, 2011, p. 648), de qualquer modo, em ambos os autores, o ritual fala.

É interessante notar que Vilaça (2006) em diversos momentos de seu trabalho sobre os Wari', trata de elementos similares aos tratados por Dal Poz e Bertolin, como as danças, os cantos e as ações realizadas por convidados e anfitriões, porém, em nenhum momento a autora faz uso do termo performance ou dramatização, o que nos levaria a questionar: esta não utilização destes termos implicaria em uma análise de outro tipo? Para responder a esta questão vejamos como a autora expressa estes elementos e as consequências desta forma de expressar os elementos em sua análise.

A autora relata uma das canções entoadas pelos visitantes e a reação dos anfitriões da seguinte forma:

... quando os visitantes chegavam à floresta próxima da aldeia anfitriã e faziam sinais sonoros para avisar os habitantes locais, estes logo sabiam que se tratava de um *tamara*, e corriam ao encontro dos visitantes na floresta, gritando, rindo e levando o que tivessem disponível para oferecer-lhes como bebida. Os visitantes cantavam e dançavam diante deles, enquanto lhes era dirigido todo o tipo de crítica pelos anfitriões. (Vilaça, 2006, p. 113).

Podemos perceber que a autora não utiliza os termos performance ou dramatização em sua descrição, narrando as ações e atitudes dos participantes do ritual do modo como ela presenciou, este modo de proceder a descrição parece, a princípio, que a autora não atribui as ações de seus nativos categorias exógenas para explicá-las durante sua descrição. A autora assume assim uma postura de seguir apenas aquilo que fazem ou dizem seus nativos, vejamos como esta postura se desdobra na análise da autora dos rituais.

Quero, agora, demonstrar dois pontos. O primeiro, é que as festas têm como tema central a predação, os convidados se constituindo em presas dos anfitriões. O segundo, é que a relação entre convidados e anfitriões, ou seja, a

relação ritual entre estrangeiros, é concebida como de afinidade. (Vilaça, 2006, p. 129).

De acordo com a passagem que acabamos de citar, podemos dizer que esta postura de seguir os dados e tentar deles extrair resultados e questões acaba por se perder, uma vez que a intenção é “demonstrar” a predação e a afinidade, na análise dos acontecimentos dos rituais a autora procura através de seus dados de campo fornecer ao leitor um conexão com a teoria antropológica que, mesmo tendo seu alicerce em outro lugar, parece servir com explicação para os dados coletados pela autora.

Para demonstrar os dois pontos acima citados a autora relaciona a mitologia Wari’ com as ações realizadas no ritual, mostrando que a interpretação dos dados – mitologia e ritual – permite que ela depreenda suas implicações teóricas. Procedendo deste modo Vilaça coloca em relação simultaneamente dois planos, o do como as ações rituais são realizadas, e o plano do porque as ações são realizadas de tal modo específico, a partir desta articulação a autora pode estabelecer uma relação entre os dados e a teoria antropológica da predação e da afinidade.

Proceder deste modo, deixando que os dados guiem a interpretação, a autora se permite construir uma análise antropológica que, levando a sério os dados coletados e as informações transmitidas por seus interlocutores, articule o plano das regras, da inovação, da comunicação e das relações que constituem os rituais e a vida cotidiana de seus interlocutores. Apesar das categorias antropológicas serem exógenas aos nativos, é claro que nenhum nativo Wari’ explicaria os rituais em termos de predação e afinidade, porém estas categorias podem ser inferidas dos dados, permitindo ao antropólogo relacionar os diferentes planos para a elaboração de uma teoria sobre os rituais Wari’ que ajudem a explicar a sociologia Wari’.

Yvinec (2011) por sua vez faz uso do termo performance em diversos momentos de seu trabalho sobre os Suruí, fato que pode ser perfeitamente compreendido em função do próprio tema da pesquisa deste autor, o qual tem por finalidade estudar a música desta população indígena. Porém vale ressaltar que a utilização do termo esta inserida no campo semântico do desempenho, ou seja, quando este autor se refere a performance, em sua grande maioria, ele esta se referindo a qualidade das músicas, danças e demais ações rituais ligadas especificamente a este elemento.

O termo performance no trabalho de Yvinec (2011) não tem relação direta com o campo simbólico, ou seja, performance para este autor é menos uma forma de expressar algo e mais uma qualidade daquilo que se procura expressar. Percebemos que a utilização do termo performance no trabalho de Yvinec (2011) possui um sentido próximo ao atribuído por Dal Poz (1991) ou Bertolin (2014), enfatizando a performance como uma forma de explicitar ou reafirmar uma regra social, construindo assim um modo de viver, ou seja, um modo correto de executar uma determinada ação ritual com a finalidade de reafirmar uma regra, enquanto Bertolin (2014) utiliza o termo para designar uma forma de expressar a construção de algo novo durante o desenrolar do ritual, Yvinec (2011) utiliza o termo para designar a qualidade, ou melhor, a eficiência de uma ação ritual.

C'est donc bien le repérage, la distinction et l'isolement – l' « extraction » pour rester au plus près du sens premier de la racine verbale *-iga* – d'un style comme une unité distincte à la fois des autres unités de même ordre – les styles propres aux autres chants – et de ses diverses réalisations – les diverses performances du chant entendu – qui conditionne la réussite de l' « interprétation » *-pereiga*. La réussite de l'élection repose sur cette saisie de principes qui ne peuvent jamais être énoncés sous forme explicite – non pas tant par manque d'instruments analytiques, que parce que l'exposé des « recettes » ruinerait la réputation de compétence – et qui ne peuvent donc être appliqués qu'approximativement. (Yvinec, 2011, p. 411)¹⁸

Como podemos ver, a performance está ligada à realização de um desempenho que esteja o mais próximo possível de um modelo esperado, possibilitando assim que a transmissão desejada por aquele que canta, dança ou narra um mito possa ser assimilada por todos. A performance está assim diretamente relacionada à qualidade de execução esperada para uma determinada ação ritual. Podemos daí inferir que, se há uma forma correta de se cantar, dançar ou narrar um mito, é porque há também a esta forma uma regra associada, regra esta que, por sua vez, deve ser observada e seguida, para que todos compreendam da mesma forma o que se pretendeu transmitir através da ação ritual, fazendo com que a regra seja reafirmada e sancionada socialmente.

Tendo analisado como os autores utilizam a categoria ritual, bem como, tendo demonstrado algumas das consequências e desdobramentos destas utilizações nas

¹⁸ É portanto a identificação, isolamento e distinção - a "extração" para ficar o mais próximo do significado original da raiz verbal *-iga* - um estilo como uma unidade separada de ambas as outras unidades da mesma forma – os estilos específicos de outras canções - e suas diversas realizações – as diversas performances do canto ouvido - que determina o sucesso da "interpretação" *-pereiga*. O sucesso das interpretações repousa na apreensão de princípios que nunca poderiam ser ditos de forma explícita - não tanto por falta de instrumentos analíticos, só porque a demonstração do "resultado" arruinaria a reputação de competência - e não pode, portanto, ser aplicado aproximadamente. (tradução livre)

análises, conclusões e escolhas teóricas e metodológicas dos autores, passaremos a partir de agora a outra categoria que se mostrou essencial no decorrer da pesquisa, através da leitura das etnografias aqui selecionadas, a guerra.

“de grandes amigos e aliados que eram, a partir de então se tornaram grandes inimigos e se dividiram tantos uns dos outros, que desde então eles travaram sempre guerra”

(Carneiro da Cunha, 2009, p. 85)

2.2) GUERRA E ALIANÇA: OS MULTIPLOS INIMIGOS AFINS

A guerra sempre foi um tema que despertou interesse na América. Como aponta Descola (2003), desde Américo Vesúcio até os dias de hoje, a guerra tem exercido fascínio sobre aqueles que observam o continente, seja pela “... intensidade, de sua aparente falta de motivos e por causa dos rituais macabros que geralmente o acompanham.” (Descola, 2003, p.74), diante deste fascínio era preciso que a antropologia buscasse entender o funcionamento da guerra entre estas populações.

Em outro lugar, Clastres escrevia, “Não se pode pensar a sociedade primitiva [...], sem pensar ao mesmo tempo a guerra” (Clastres, 2011, p. 253). Segundo esses autores, a guerra é parte constituinte do ser social das populações ameríndias, nas fazendo de um sistema social mais amplo. Clastres destaca, o autor nos mostra que três formas correntes de ver a guerra nos estudos antropológicos.

O primeiro é um discurso naturalista, no qual a vontade guerreira das populações indígenas seria explicada pela própria biologia dos seres humanos. A guerra seria então uma propriedade biológica, um aparato da humanidade enquanto espécie, retomando os argumentos de Leroi-Gourham¹⁹, mostrando que nesta abordagem a aproximação entre o homem e a natureza está pautada por uma relação que se estabelece com a necessidade básica de se alimentar. Esta necessidade faz com que os homens se tornem caçadores, aflorando a agressividade então na prática da caça, ou seja, na procura de garantia de sua subsistência.

Clastres refuta este argumento mostrando, que se a guerra é o análogo da caça, então a guerra é “a caça ao homem” e, assim sendo, “a antropofagia generalizada é seu horizonte” (Clastres, 2011, p. 222), porém como bem sabemos e como nos mostra o autor, esse não é o caso das populações indígenas: o objetivo de matar o inimigo não é consumir sua carne. Os argumentos da abordagem naturalista acabam por dissolver um atributo social em um biológico. Segundo Clastres, a guerra

¹⁹ O trabalho de referência utilizado por Clastres é: LEROI-GOURHAN, André. “Le geste et la parole, technique et langage, Paris, 1964.

se enraíza não em atributos biológicos, mas sim no próprio ser social das populações indígenas, pois sua universalidade aponta não para a natureza, mas para a sociedade.

Outro tipo de abordagem mostrada pelo autor é a economicista, discurso que remonta não a uma teoria, mas a um conjunto de ideias pré-concebidas sobre as populações indígenas, segundo a qual a economia das populações indígenas seria uma economia da subsistência. Em decorrência deste tipo de economia, seria permitido aos povos indígenas somente uma sobrevivência a duras penas. Disto decorreriam a guerra e a violência, explicadas pela miséria de sua condição material. Melhor dizendo, se as populações não conseguem produzir o suficiente para suportar seu modo de vida, elas necessariamente devem recorrer à guerra para suprir suas necessidades. (Clastres, 2011, p. 223).

Para refutar tal argumentação, o autor recorre a pesquisas que mostram que o modelo econômico das populações indígenas – o modo de produção doméstico – é na verdade um modelo que permite às populações indígenas suprir todas as suas necessidades com um custo extremamente reduzido da atividade produtiva. Se valendo dos trabalhos de Marshall Sahlins e Jacques Lizot, para mostrar que as populações indígenas são na verdade “sociedades de lazer”, pois conseguem produzir todo o necessário para sua existência, demandando pouco tempo e empregando pouco custo no trabalho, o que de fato acontece é que nestas sociedades se produz o que se necessita, não gastando tempo e força de trabalho para a produção de excedente, que como mostra Clastres seriam desperdiçados. (Clastres, 2011, p. 226).

Sendo assim, se as populações indígenas não da guerra para suprir suas necessidades, decorre daí que a explicação economicista se torna insuficiente para explicar o fenômeno guerreiro das populações indígenas, Fica assim claro que o argumento dos economicistas não se sustenta, impondo então a necessidade de se explicar a guerra por outros meios.

Com isso passamos então ao terceiro argumento levantado por Clastres (2011) como modelo explicativo para a guerra entre as populações indígenas, “o discurso relativo à troca”, remetendo ao trabalho de Lévi-Strauss, em especial a um trabalho no qual o autor relaciona a guerra à trocas comerciais, afirmava Lévi-Strauss (1943) que os conflitos de guerra e as trocas econômicas são dois aspectos de um mesmo processo, sua análise em conjunto sendo portanto indispensável. Daí decorre que a guerra não pode ser pensada como um fenômeno isolado, mas sim como parte de um sistema mais amplo, no qual as trocas comerciais devem ser tidas em conta. Em sua

análise, as guerras entre as populações indígenas são vistas em continuidade com a troca, e a guerra aparece como uma troca econômica mal sucedida. Segundo Clastres, tal argumento se insere no mesmo horizonte das teorias economicistas, pelo simples fato de subordinar a guerra às trocas comerciais. Mas, o autor nos mostra ainda que, retomando esta ideia em seu grande trabalho *“As Estruturas Elementares do Parentesco”* Lévi-Strauss faz uma pequena, mas muito significativa alteração em sua análise: ele retira o termo “comerciais” da troca.

Com esta retirada da ideia de comércio, Lévi-Strauss coloca a guerra no campo da dádiva, afirmando que tratar-se de “dádivas recíprocas” e não de transações comerciais, é justo separar a dádiva do comércio. Idealmente as populações indígenas são anticomerciais, caracterizadas pelo chamado modo de produção doméstico, que produzindo tudo o que é necessário para viver, acaba por eliminar a necessidade de comércio. Mas, como todo o ideal, “ele não se realiza sempre, nem em toda parte” (Clastres, 2011, p. 230).

Decorre daí que, segundo Clastres, não se trata de eliminar a troca da análise, mas sim de perceber que os dados etnográficos demonstram que a guerra é um fenômeno intenso e disseminado entre as populações ameríndias, e não pode portanto ser subordinada à troca, como propunha Lévi-Strauss. Não se trata então de retirar a troca da equação, mas sim de colocá-la em seu devido lugar, ou seja, não se trata de subordinar a guerra à troca. Assim, devemos entender a troca de outro modo, “não é a troca em si que é contraditória com a guerra, mas o discurso que reduz o ser social da sociedade primitiva exclusivamente à troca” (Clastres, 2011, p. 231).

Clastres propõe então que a troca seja vista do seguinte ponto de vista: a troca e a guerra não devem ser pensadas no mesmo plano sociológico, uma vez que colocadas no mesmo plano uma levaria a eliminação da outra. Portanto, guerra e troca devem ser pensadas como uma “descontinuidade radical”, descontinuidade que nos levaria a entender de fato o “ser social” das populações ameríndias (Clastres, 2011).

Vejamos como este argumento é articulado pelo autor. Toda a população ameríndia se entende como uma totalidade una, uma vez que o meio de produção, através do modo de produção doméstico, fornece todo o necessário para que uma população viva sem a necessidade de estabelecer relações com outras populações, porém, uma população só pode se pensar una em relação à outra população que se mostra da mesma forma. O Outro se torna como um espelho de um nós indiviso.

Decorre daí que a guerra seria impossível, uma vez que cada população é autossuficiente e não tem necessidade de estar em relação com outras populações, mas como sabemos esta inércia social não se confirma através dos dados etnográficos, as populações ameríndias estão constantemente em relação umas com as outras, assim sendo a guerra é sempre uma possibilidade. Uma vez que cada uma destas populações deseja marcar sua diferença radical em relação à outra população, transformando a “diferença desejada em contenda real” (Clastres, 2011, p.237), tornando impossível a realização de uma “amizade geral” entre as populações ameríndias.

A existência de uma amizade generalizada entre as populações entraria em contradição com o fato de cada população procurar sempre se afirmar como diferente em relação a outra população, pois a troca generalizada criaria uma identidade continua entre as populações, fazendo com que elas percam sua autonomia, a igualdade estabelecida pela troca e pela amizade generalizada aboliria portanto a diferença entre as populações, e, como resultado, levaria ao desaparecimento das populações ameríndias.

Por isso a guerra estaria “esta no centro do ser social primitivo, é ela que constitui o verdadeiro motor da vida social” (Clastres, 2011, p. 247) destas populações: se pensar como uma unidade só é possível em oposição a outras unidades, assim a guerra é um ato desejável, e não simplesmente a decorrência de um fracasso, ou seja, de uma troca mal sucedida.

Além da possibilidade da troca de todos com todos, surge a possibilidade, levantada por Hobbes, da guerra de todos contra todos. Esta condição é também indesejável, pois com ela surgiriam duas categorias que as populações ameríndias tentam a todo o momento suprimir: dominadores e dominados. Em uma guerra, evidentemente, sempre surgem vencedores e vencidos, e o estado de guerra generalizado faria com que relações de dominação brotassem a todo o instante, relações estas que são sempre evitadas pelas populações ameríndias.

Assim se a guerra de todos contra todos, proposta por Hobbes, é impossível de se realizar sob pena de as populações perderem sua “unidade homogênea” em uma população ameríndia em que todos seriam iguais, com as mesmas capacidades e o mesmo estatuto, de modo que quando alguém tenta estabelecer algum tipo de dominação sobre outro, logo é extirpado da população, como mostram diversos casos etnográficos, sendo mais emblemático o caso dos Tupinambá quinhentistas. A troca

de todos com todos também se mostra impossível, pois a pena seria a de perder sua “totalidade autônoma” sua capacidade de produzir todo o necessário para viver de fora livre e independente, características estas fundamentais das populações ameríndias.

Deste modo, guerra e troca são vistas por Clastres como duas estruturas das populações ameríndias. E o equilíbrio entre troca e guerra seria o ideal buscado por estas populações, assim, guerra e troca se “desdobram em planos distintos” (Clastres, 2011, p. 240). Não podendo realizar troca ou guerra com todos ao seu redor as populações ameríndias realizam uma classificação daqueles que estão ao seu redor, onde uns são classificados como amigos e outros como inimigos, levando ao estabelecimento de certas alianças e certas divergências, deste modo se coloca no estudo da guerra o problema da aliança.

Ao classificar o Outro em amigos e inimigos, surge a necessidade de se estabelecer alianças com aqueles que são classificados como amigos. Um empreendimento guerreiro sempre tem riscos, e assim sendo, é necessário que certas precauções sejam tomadas, tanto para assegurar a vitória como para garantir a segurança do território e daqueles que nele ficaram, ou seja, para garantir a integridade daqueles que não participaram do empreendimento guerreiro mulheres, crianças e velhos.

A aliança adquire assim um caráter estratégico, Clastres ressalta que as alianças estabelecidas nunca tem valor de contrato, o que sempre acarreta uma desconfiança generalizada, os termos ligados pela aliança podem sempre ser alterados, como decorrência disto as alianças são sempre estabelecidas, segundo Clastres, como uma certa relutância por ambas as partes. A aliança não é desejada como um fim, mas sim como um meio de obter o menor risco para a realização dos empreendimentos guerreiros. Resultando daí uma propriedade essencial das populações ameríndias: “é a guerra como instituição que determina a aliança como tática” (Clastres, 2011, p. 241).

A relação entre troca e guerra esta portanto diretamente ligada a aliança, “a esfera da troca coincide exatamente com a da aliança” (Clastres, 2011, p. 241), o que não quer dizer que se não houvesse guerra não existira troca, mas sim que esta seria estritamente intercomunitária sem a guerra. A troca extracomunitária, instaurada no campo da aliança, assume um papel político determinante.

A troca se instaura entre aliados, trocas de festas e presentes, mas sobretudo troca de esposais. Na teoria lévi-straussiana da aliança a troca de esposais é o que instaura a cultura, separando o homem da animalidade, ou seja, instaura a sociedade, indicando que a humanidade pertence à ordem da cultura, argumento que Clastres reconhece como legítimo. Porém, para as populações ameríndias a troca assume um caráter além da instauração da sociedade, aqui a troca assume um caráter político, é através da troca, ou melhor, das alianças que se reforçam e se estabelecem através da troca de esposais que as relações políticas são instauradas. Tornado os aliados parentes, espera-se deles maior “constância na solidariedade guerreira” (Clastres, 2011, p. 242).

Deste modo Clastres coloca a guerra em outro plano sociológico. O autor não nega a importância da troca proposta por Lévi-Strauss, reconhecendo que ela é imanente ao social humano, só há sociedade humana porque há troca. Porém o autor argumenta que, a troca para as populações indígenas se instaura em outro plano de análise sociológica, em conjunto com a guerra, a troca coloca em questão “as relações sociopolíticas entre comunidades diferentes” (Clastres, 2011, p. 245). É a partir do estado permanente de guerra que se instaura nas populações ameríndias a necessidade da troca pela busca da aliança através da troca de esposais.

A guerra, para Clastres, é parte das populações ameríndias, é através da guerra que estas podem manter sua autonomia em relação umas às outras, e ainda manter cada qual sua identidade e coesão, fazendo funcionar cada população como uma unidade indivisa e autônoma, constituindo assim o mecanismo que faz a sociedade funcionar. As populações ameríndias são em sua essência guerreiras, ou melhor, são populações para-a-guerra. É através dela que estas populações recusam a unificação indistinta e o surgimento das categorias: dominadores e dominados, fazendo com que não se instale em seu seio o poder unificado, mantendo-se assim autônomas e independentes, além de homogêneas e unas internamente. Ver a guerra por este prisma é ver a guerra enquanto positividade, ou melhor, é ver aquilo que se produz a partir da guerra, não encarando-a como falha, operação fisiológica ou simples necessidade econômica.

Esta pequena digressão pela obra de Clastres nos mostra os alicerces da teoria sobre a guerra, suas abordagens mais comuns, bem como as conclusões delas decorrentes, e nos servirá como pano de fundo para analisar o modo como os autores examinados neste trabalho articulam a ideia de guerra.

É interessante notar, segundo Dal Poz (1991) que, entre os Cinta Larga não há uma forma de auto-denominação que englobe todas as populações Cinta Larga, ou seja, não há um etnônimo próprio que englobe todos os grupos Cinta Larga, como há para os Yanomami, para citar um exemplo, deste modo este nós intensivo e inclusivo é sempre denominado de fora, ou seja, os nomes para as populações são sempre dados por um Outro, marcando assim a necessidade de existência deste outro para a afirmação de sua própria identidade, a qual se afirma portanto na relação de diferença entre este nós e o outro.

Em decorrência deste modo de pensar o nós são produzidas múltiplas identidades, colocadas sempre da perspectiva alheia, esta miríade de classificações forma um jogo dinâmico entre diferenças e semelhanças, tornando necessário, para entender os Cinta Larga, que interroguemos o lugar dos inimigos, da caça e das festas. (Dal Poz, 1991, p. 50). É tendo em vista esta dinâmica da classificação voltada para o outro que o autor procede sua análise sobre o lugar da guerra para as populações Cinta Larga²⁰.

Dal Poz (1991), nos mostra que historicamente os Cinta Larga sempre foram um grupo guerreiro, sua história, e a forma como ela é contada, sempre remete a eventos significativos, e a recorrência das histórias de guerras é bastante comum para este povo. Além de contar estas histórias como uma forma de marcação do tempo, elas aparecem também nos cantos improvisados entoados nos rituais. Os relatos dessas histórias e cantos, mostrando as relações de conflitos e as migrações permitiriam, segundo o autor, “demarcar as relações que os grupos Cinta Larga mantinham entre si e com seus inimigos” (Dal Poz, 1991, p. 51).

Em diversos momentos históricos, os Cinta Larga entraram em conflito com outras populações indígenas e com os brancos; existem desde relatos de viajantes datados do final do século XVIII até relatos mais recentes, da metade do século XX, mostrando as relações de conflitos entre os Cinta Larga e outras populações indígenas, conflitos estes que remetem ao processo de migração dos Cinta Larga para a terra que hoje ocupam, próxima ao município de Aripuanã no estado de Rondônia. Já os relatos mais recentes mostram as situações de conflito entre os Cinta Larga e os

²⁰ Cabe aqui um pequeno esclarecimento, o etnonímio “Cinta Larga” não é uma forma de auto-denominação nativa, mas sim um nome dado pelos brancos a partir do contato. O nome foi atribuído a esta multiplicidade de populações por dois aspectos principais, são populações falantes da língua Tupi-Mondé e por utilizarem um cinturão de entrecasca de árvore Tauari (árvore da família Lecythidaceae, a mesma da castanha-do-pará).

brancos durante o processo de ocupação do estado de Rondônia, mais precisamente com o advento da construção de estradas e das linhas telegráficas na região.

Os relatos da metade do século XX mostram os Cinta Larga como um povo violento e antropofágico, em diversos destes relatos contam que as vítimas dos Cinta Larga eram esquartejadas e devoradas, de modo geral estas vítimas eram indígenas de outras populações como os Nambikwara, Suruí e Zoró. Com os Zoró, em especial, os conflitos foram bastante acirrados durante o processo de ocupação da região de Aripuanã, demarcando as fronteiras destas populações como as conhecemos atualmente.

Vejamos então como eram realizados estes empreendimentos guerreiros: de modo geral, um empreendimento guerreiro consiste em mobilizar os grupos vizinhos, um conjunto de aldeias próximas. Dois motivos são as principais causas para realizar tal empreendimento a vingança ou o saque. O homem que comandará o empreendimento guerreiro (*zápiway*) envia mensageiros às aldeias vizinhas, convidando seus aliados para uma festa, momento que antecede a expedição guerreira.

Os Cinta Larga se preparam para a guerra confeccionando pinturas corporais com motivos animais e vegetais, adornam-se com seus cocares de penas de gavião, colocam longos colares de contas cruzados sobre o peito e as cintas de entrecasca de Tauari características e ainda enfeitam-se com palha de buriti enrolada nos braços e nas pernas, levam consigo seus arcos, flechas e uma borduna a qual se parece com uma espécie de espada.

Se o ataque é realizado a certa distância utilizam arcos e flechas, a técnica mais comum de ataque é a emboscada, denominada *béti*, que consiste em abrir pequenos espaços na mata, nos quais os guerreiros esperam pelo inimigo para flecha-lo, este espaço consiste em pequeno círculo que são limpos e tem as folhagens ao redor amarradas com folhas de palmeirinha, vale ressaltar que os Cinta Larga possuem ainda conhecimento de diversos tipos de venenos a serem utilizados no empreendimento guerreiro. Outra tática utilizada pelos Cinta Larga consiste em esperar na mata até anoitecer para em seguida entrar sorrateiramente nas casas dos inimigos para abate-los a golpes de borduna. Estas duas técnicas são empregadas em geral quando o ataque é realizado contra grupos de outros povos.

A borduna por sua vez serve para outro tipo de ataque, realizado com investidas repentinas, nas quais se aproximam do inimigo com a borduna escondida nas costas e ao se aproximar do inimigo desferem um golpe rápido na cabeça para em seguida fincar a borduna em seu peito, estes ataques acontecem, em geral, em situações em que se tem relação com o inimigo. Quando algum agravo é feito durante uma visita ou uma festa.

Estes dois modos de ataque denotam a existência de dois tipos de atitude guerreira, com tipos diferentes de inimigos. O primeiro não requer um contato próximo ele pode ser usado para atacar qualquer tipo de inimigo, enquanto o segundo, em função da necessidade de proximidade requer que os inimigos sejam conhecidos, ou melhor, que tenham algum tipo de relação.

Neste ponto, a guerra para os Cinta Larga se aproxima da definição dada por Clastres (2011): parece ser o modo de resolver disputas entre grupos vizinhos, sendo assim necessário pensar a guerra como uma estrutura. Parece claro que, para os Cinta Larga, a guerra é parte integrante de sua forma de viver. Além dos diversos conflitos com outras populações, existe sempre a possibilidade de conflito entre grupos próximos, como bem demonstra a existência dos dois tipos de estratégia guerreira.

Em função disso, Dal Poz mostra que prevalece entre os Cinta Larga um permanente estado de receio de traições mutuas, ou seja, existe sempre a possibilidade de que uma aliança seja rompida, instaurando o conflito armado, assim como apontava Clastres para a natureza das alianças, sempre mutáveis entre as populações ameríndias. Outra marca importante da aliança no contexto Cinta Larga é que ela é realizada na forma de troca de mulheres, é através desta troca que se estabelecem os grupos aliados, a aliança funciona aqui, como aponta Clastres (2011), na forma de uma estratégia política.

Ao analisar os trabalhos sobre a hostilidade entre os diferentes grupos Cinta Larga, Dal Poz constata que há uma oscilação entre “hospitalidade e violência” (Dal Poz, 1991, p.61), sendo a guerra uma conjuntura das relações entre os grupos. Os constantes reordenamentos de famílias, indivíduos e grupos, marcam o surgimento de conflitos internos, os quais por sua vez acarretam na necessidade destes novos grupos em migrar, gerando assim conflitos com outros grupos vizinhos, estendendo o fenômeno da guerra não somente para outros povos, mas também para as disputas entre os grupos locais, fazendo surgir uma questão; qual seria o diferencial entre uma

disputa feita por diferentes grupos Cinta Larga e uma disputa entre grupos Cinta Larga e outros povos?

A resposta a esta pergunta, segundo Dal Poz (1991) pode ser encontrada na antropofagia, ou melhor, na atitude canibal. Para o autor “resta exclusivamente ao canibalismo representar o traço diacrítico da guerra contra povos distintos” (Dal Poz, 1991, p. 63). O canibalismo seria a marca de uma ruptura radical entre o próximo e o distante, funcionando como um revelador da marca distintiva entre os diferentes tipos de inimigos.

O consumo canibal exercido pelos Cinta Larga, mostra a existência de uma espécie de gradiente de classificação dos inimigos, dizem os Cinta Larga que os inimigos consumidos são aqueles que não são parentes, assim o discurso canibal marca a existência de um exo-canibalismo, além de marcar ainda a possibilidade da existência de um Nós “mais genérico”²¹, uma vez que a condição para que o inimigo não seja consumido é a de que ele é um parente.

É neste contexto em que a guerra é parte da estrutura que o ritual se insere, como veremos no capítulo seguinte, é a partir do ritual que este Outro, um inimigo, pode ser tornado parente, é o ritual o responsável por trazer para próximo este alguém que está distante e marcado por uma diferença tão radical que é possível consumi-lo. É no ritual que a animalidade potencial deste Outro distante é diluída, logicamente, uma vez que a guerra faz parte da estrutura da “sociedade” o risco do conflito estará sempre presente, como vimos, mas aqui se instaura a possibilidade de se estabelecerem relações de outro tipo, outras alianças e outras trocas, uma vez que o que se busca é talvez, como afirma Clastres (2011), um equilíbrio entre guerra e troca.

Embora a abordagem de Bertolini (2014, p. 27) seja bastante distinta da abordagem de Dal Poz, ambas partem do mesmo princípio, ou seja, a guerra enquanto estrutura social. Segundo o autor, entre os Tenharim, parece que o social não pode ser entendido fora da rede de relações estabelecidas a partir das conexões estabelecidas por estes povos a partir da troca e da guerra.

O que diferencia a análise de um e outro autor é o modo como a guerra é abordada. Bertolini (2014) mostra a historicidade da guerra entre os povos Tenharim,

²¹ O disposto acima apresenta a possibilidade de que exista um nós mais amplo entre os Cinta Larga, porém como ressaltamos anteriormente, vale lembrar, os Cinta Larga não possuem uma auto-denominação que revele um Nós, inclusive da 3ª pessoa do plural, como acontece entre os Yanomami, por exemplo.

evidenciando os movimentos migratórios e as transformações históricas ocorridas como processos desenvolvidos a partir da ação guerreira, enquanto Dal Poz tenta além de evidenciar estes mesmos movimentos históricos estabelecer uma análise dos desdobramentos decorrentes da guerra no interior da própria população Cinta Larga.

Após mostrar claramente os processos migratórios e as redes de relações que os Tenharim estabelecem com os outros povos indígenas da região e com os brancos, Bertolini (2014) não se contenta apenas com esta explicação historicista da guerra, a qual, segundo ele, é vista como característica sempre extrínseca aos grupos envolvidos, fazendo destes grupos “agentes passivos” de um processo inevitável que os engloba. Se a análise de Bertolini parasse por aqui ela se aproximaria em muito das análises classificadas por Clastres como “naturalistas”, porém o autor vai além.

A guerra, segundo o autor, deve ser vista como o instrumento que coloca a sociedade em movimento, mas não somente em um movimento migratório, mas sim em um movimento social. É através da guerra e de uma oposição entre “interior e exterior”, ou seja, é através do contato com a diferença que se exerce uma constante atualização dos grupos Tenharim, e o autor diz ainda que esta atualização é uma das principais características dos rituais Tenharim, acreditando assim que a guerra faz parte da estrutura dos Tenharim e de seus ritos (Bertolin, 2014, p. 36).

Indo um pouco mais longe no argumento, ele mostra que esta oposição entre interno e externo não pode ser pensada nos termos até aqui colocados, pois os dados Tenharim demonstram que há uma oposição, num certo sentido interna aos próprios Tenharim, e que ela seria evidenciada através do faccionalismo dos grupos e das relações entre anfitriões e convidados nas festas (Bertolin, 2014).

Ainda seguindo esta argumentação, o autor sugere que a guerra entre os Tenharim seja pensada como uma “rede de relações”, na qual os Tenharim transitam entre a troca e a guerra, estabelecendo assim relações com outros grupos e mesmo com o não índio. A análise de Bertolini (2014) demonstra que a guerra é um elemento central entre os Tenharim, e que a articulação entre a guerra e o ritual explicita a importância deste elemento. O autor não faz uma análise dos elementos da guerra e de como ela é travada entre os Tenharim, mas podemos perceber em sua análise que esta é carregada de importância e elemento sempre presente nas relações seja entre os grupos Tenharim seja com outros grupos indígenas e mesmo com os brancos, mesmo que a análise seja de fato bastante calcada nos processos históricos como na

apresentação do autor da pacificação e dos processos de ocupação do território Tenharim.

Mesmo não citando diretamente as ideias de Clastres sobre o papel da guerra para as populações indígenas, percebemos que o autor se aproxima deste quando estabelece a guerra como elemento da estrutura deste povo, e ainda quando o autor reconhece a centralidade da guerra para as relações que os grupos Tenharim estabelecem entre si e com outras populações.

Como nos exemplos até aqui expostos, entre os Wari' a guerra também adquire centralidade, expressa de diversas formas analisadas por Vilaça (2006). Do ponto de vista histórico, a autora nos conta que os Wari' sempre estiveram em guerra com outros grupos indígenas, tais como os Tupi-Kawahiva entre outros. Segundo os dados coletados pela autora, estes povos viviam em guerra pelo menos até meados de 1915. Historicamente estas guerras são responsáveis pela conformação do território, como vimos nas abordagens anteriores de Dal Poz e Bertolin (2014), as guerras eram, em grande parte, responsáveis pelos movimentos migratórios na região e Vilaça mostra alguns destes movimentos o processo de ocupação da área na qual os Wari' vivem hoje.

Porém, sua análise da guerra para os Wari' não está calcada na ênfase dos movimentos históricos, mas sim de outros processos sociais a ela associados. Esta análise decorre, em primeiro lugar, do tipo de abordagem pretendida pela autora. Auxiliada pela cosmologia Wari', ou seja, pelos mitos, a autora procede a uma análise um pouco diferente daquelas examinadas até agora. Segundo Vilaça (2006), para entendermos a guerra para os Wari', a categoria inimigo e o que ela representa são de importância central. Assim, é no mito de origem dos inimigos que a autora centra sua análise. A palavra Wari' para inimigo é *wijam*, o termo engloba qualquer população indígena que não sejam os Wari', os brancos e algumas espécies animais²². Existem dois mitos que explicam a origem dos inimigos²³.

Em seguida a autora mostra como funciona uma expedição guerreira empreendida pelos Wari' (Vilaça, 2006, p. 148 – 159), enfatizando todo o caráter ritual

²² Os Wari' distinguem os animais não somente por sua espécie, mas também em duas categorias mais amplas, os que possuem espírito e os que não possuem espírito, os animais que podem ser colocados na categoria *wijam*, ou seja, inimigo, são aqueles que **possuem** espírito, retomaremos esta diferença mais adiante a partir da análise da autora.

²³ Para maiores detalhes sobre os mitos remeto a Vilaça, 2006, p. 269 – 273, em especial o mito de *Oropixi* que narra o surgimento dos inimigos.

da empreitada guerreira. Mostrando ainda como os inimigos são associados a uma animalidade, ou seja, os inimigos são vistos pelos Wari' como presas, voltaremos a este ponto.

As expedições guerreiras empreendidas pelos Wari' têm como objetivo principal matar inimigos, os Wari' não costumam fazer prisioneiros. Os inimigos mortos são trazidos para a aldeia, sua carne é assada, dividida e consumida por aqueles que permaneceram na aldeia. Em geral, são trazidos para a aldeia cabeça, braços e pernas dos inimigos mortos, o tronco nunca é trazido e raramente é mutilado. Para os Wari' basta que um inimigo seja abatido, o importante é que todos os guerreiros envolvidos na expedição flechem o inimigo, assim é comum encontrar os trocos dos inimigos cravados com diversas flechas.

É importante que todos os guerreiros acertem ao menos uma flecha, uma vez que acertar o inimigo significa que o espírito-sangue do inimigo penetrara no corpo do guerreiro. Este contato com o espírito-sangue é importante, pois é através dele que o guerreiro se torna matador (*napiri*), adquirindo as qualidades desejadas para se tornar gordo, belo e ter seus cabelos compridos. Qualidades que o tornam um homem desejável: pleno. Ser matador para os Wari' é ser um homem em sua plenitude, logo, é preciso, e mesmo necessário, que todo o homem Wari' se torne matador.

Ser um matador é importante por diversos aspectos, além de se tornar um homem pleno, o matador é um homem desejado, uma vez que o espírito-sangue do inimigo está em seu corpo e o torna gordo, ele se torna mais vigoroso e produtivo. Este engordar do matador é auxiliado pela bebida, durante a reclusão os homens são alimentados com chicha doce o tempo todo. A bebida é fabricada pelas mulheres em grande quantidade e incessantemente, seu consumo pelos homens é tanto que às vezes chegam a tomar a bebida ainda quente.

A reclusão dos guerreiros (matadores) é um importante período de elaboração do inimigo, o qual ao final do período de reclusão terá seu espírito ligado ao do matador, tornando-se seu "filho". É importante notar que, com os Wari' nada da vítima é incorporado, não se recebem nomes, cantos ou símbolos, não há também nenhuma apropriação de atributos tais como raiva ou vingança, sua posição de inimigo não é apropriada pelo matador, como analisa Viveiros de Castro (1986) em relação ao caso Araweté, por exemplo.

Matador e vítima entre os Wari' parecem compartilhar uma substância fisiológica que ajuda na construção de um corpo melhor para o matador e que tem como resultado a transformação do espírito da vítima em uma espécie de filho do matador. Esta soma de atributos fisiológicos, no entanto é extremamente importante, através dela é possível se estabelecer uma diferença crucial para os Wari', a diferença entre homens e mulheres. (Vilaça, 2006, p. 183).

O inimigo morto é importante nesta separação de gênero uma vez que é ele que marca a posição dos homens plenos, funcionando como um ativador das relações entre homens e mulheres. Segundo Vilaça (2006) parece que o discurso sobre a guerra e os diálogos estabelecidos entre homens e mulheres deixam entender que os homens matam os inimigos para as mulheres.

Matar os inimigos para as mulheres possui aqui dois aspectos, o primeiro e mais diretamente evidente é o fornecimento de carne, uma vez que a carne dos inimigos é oferecida às mulheres, do mesmo modo que a carne de caça lhes é oferecida, fazendo do inimigo uma oferenda para as mulheres. Outro aspecto ainda é que, segundo os nativos, as mulheres teriam a ilusão de que comendo a carne do inimigo engordariam como os homens, sem ter que esperar pelo sêmen, modo seguro e correto de engordar para as mulheres.

Para Vilaça (2006) o que parece acontecer é que, se tornando homens plenos, os matadores passam a ser potencialmente mais propensos a realizar melhor as tarefas para as quais são designados, enquanto ele mesmo se torna mais gordo, sua capacidade de prover a carne e de fecundar as mulheres é aumentada. Desse modo, o inimigo se torna um meio de relação entre homens e mulheres, provocando uma diferenciação entre estes. A autora ressalta ainda que as mulheres são um importante meio de relação entre os Wari' e seus inimigos. É através da doação de mulheres, ou seja, da aliança, que os Wari' criam laços com seus inimigos, elas são responsáveis então por outra diferenciação “aquela entre afins e consanguíneos, eliminando, ao serem doadas pelos primeiros aos segundos, a diferenciação entre eles, transformando os inimigos em Wari' afins.” (Vilaça, 2006, p. 185 – 186).

Inimigos e afins podem ser colocados no caso dos Wari' como sendo equivalentes por dois motivos, o primeiro como vimos pela troca de mulheres, quando uma mulher é oferecida a um inimigo este se torna Wari', e segundo pela própria predação. Para os Wari' o próprio ato sexual é um ato de predação, ao se referirem ao ato sexual, os Wari' utilizam termos como comer, flechar inimigo ou matar caça,

colocando a mulher na condição de presa – como as presas animais – os inimigos entram na relação com os Wari' através da predação, uma vez associadas às presas animais, sendo tomadas pelos inimigos, transformam os inimigos em Wari'. A predação passa a ser o modo de relação entre os termos, os quais são modificados através dela para serem incorporados.

Vilaça (2006) adota uma posição em relação à guerra na qual diversos aspectos se entrelaçam: a construção da corporalidade, a ocupação histórica do território, a relação entre afins e a própria relação com os inimigos – que se tornaram afins – o que a análise evidencia é que para se entender a guerra não podemos levar em conta somente os aspectos da *guerra efetiva*, ou seja, o modo com as agressões são realizadas, mas também seus desdobramentos em outros campos. Fica clara aqui uma aproximação com a análise proposta por Clastres, da guerra como estrutura da sociedade, mas diferente deste autor, a proposta aqui me parece mais ampla uma vez que mesmo mostrando a centralidade da aliança para a abordagem ela vai além, evidenciando outros aspectos, sem os quais seria impossível entender não somente a guerra, mas os próprios Wari'.

Em Yvinec (2011) também encontramos a utilização por parte do autor da categoria guerra, analisada, neste caso a partir dos mitos narrados pelos Suruí e da narrativas históricas sobre guerras. Tomando estes dois aspectos, o autor constrói sua análise da seguinte forma: primeiro analisando os motivos das guerras, em seguida a escolha dos inimigos, a forma como a guerra é estabelecida e por fim seus desdobramentos para os Suruí.

Segundo o autor, a guerra entre os Suruí ocorre por dois motivos principais. Primeiro, a necessidade de se defender de ataques inimigos e, segundo, pela vontade dos homens em se tornarem guerreiros. Em ambos os casos, a iniciativa guerreira é precedida pelo que o autor chama de presságios, que consistem em avisos recebidos pelos Suruí de que a guerra será um empreendimento necessário; de modo geral, estes presságios são recebidos através de sinais dados pelos animais, que são interpretados e seguidos pelos Suruí.

No primeiro caso, o de serem obrigados a se defender, os presságios funcionam como uma forma de manter os Suruí alertas para a atitude dos inimigos, e segundo Yvinec (2011) tem baixo rendimento sociológico, uma vez que nenhum valor positivo é atribuído aos inimigos, que tem seus corpos abandonados para apodrecer na floresta, causando somente a mudança de local da aldeia como forma de proteção

contra futuras hostilidades por parte destes inimigos. Com isto o autor focaliza sua atenção no segundo tipo de atividade guerreira, ou seja, quando os Suruí são agentes ativos do empreendimento guerreiro.

Neste segundo caso, tudo começa também com presságios recebidos, tendo recebido o presságio de que devem enfrentar um inimigo, os Suruí se preparam para este enfrentamento e efetivamente o buscam; quando um homem recebe os presságios ele ativa sua rede de alianças, buscando entre seus parentes e vizinhos próximos guerreiros que deverão auxiliá-lo no empreendimento, realizando convites para que outros homens o auxiliem na empreitada.

Yvinec (2011) chama a atenção para o fato de que, de modo geral, são os mais jovens que costumam receber estes presságios o que, segundo o autor, denota a necessidade destes jovens de se tornarem homens plenos, pois é através do assassinato dos inimigos que eles garantem acesso a vida adulta, ao casamento e ao prestígio.

A guerra, dizem os Suruí, tem como finalidade única matar os inimigos, nenhuma outra finalidade é por eles reconhecida apenas suas consequências diretas tais como: a produção de cantos, o prestígio e o valor escatológico. Nada do inimigo é retido pelos Suruí, em um empreendimento guerreiro não se capturam mulheres ou crianças – ainda que a possibilidade exista²⁴ –, não se capturam bens materiais, de fato as casas e os utensílios dos inimigos são queimados.

Segundo Yvinec (2011) os inimigos dos Suruí são outras populações indígenas, escreve o autor que os Suruí escolhem seus inimigos segundo um “gradiente de similaridade”, ou seja, preferencialmente os Suruí fazem guerra com outros povos Tupi-Mondé, com populações que vivem à margem de seus territórios – como os Tupi-Ramarama – e com os Nambikwara, os quais dizem possuir “maneiras estranhas” (Yvinec, 2011, p. 202), segundo o autor, com os brancos não se estabelece uma relação de inimigos – apesar de potencialmente perigosos –, eles estão muito distantes neste “gradiente de similaridade”, o que implica por sua vez que estes não sabem como a guerra deve ser feita, ou seja, há por parte dos brancos uma inaptidão para a guerra tal como ela é pensada pelos Suruí.

²⁴ Vale lembrar que a captura de mulheres e crianças é prática comum nas paisagens amazônicas, estando presente em diversas etnografias.

A escolha dos inimigos segundo o critério da proximidade, segundo os Suruí, é possível porque são estes povos próximos que apresentam maior potencial ofensivo, ou melhor, eles apresentam para os Suruí maior perigo imediato por sua agressividade, e ainda, pelo fato deles conhecerem as técnicas e a fabricação dos “venenos” da guerra. Por “venenos” os Suruí se referem a cerveja consumida em suas festas e nas festas destes povos próximos. Por saberem produzir cerveja e por realizarem festas, muito parecidas com as dos Suruí, as quais estes estão passíveis de serem convidados estes povos se tornam potencialmente mais perigosos, se tornando assim inimigos. Outro fator importante para esta classificação dos inimigos está relacionado aos seus hábitos alimentares, modo de vida e mesmo aos adornos corporais, que quanto mais próximos ou parecidos forem com os Suruí mais potencialmente perigosos os tornam.

Tendo mostrado esta proximidade, necessária, para a escolha dos inimigos Yvinec (2011) centra sua atenção nas técnicas utilizadas para empreender a guerra. Segundo ele, os Suruí distinguem entre dois modos de matar os inimigos um bom e outro mesquinho, o primeiro consiste em matar o inimigo com arco e flecha, enquanto o segundo consiste em cometer o ato com outros tipos de armas. O empreendimento típico consiste em emboscar o inimigo na mata e flecha-lo. Geralmente, este tipo de empreendimento é realizado por um guerreiro principal acompanhado de seus aliados.

É importante que o guerreiro que lidera o empreendimento seja o primeiro a acertar seu inimigo, mesmo que não o mate, pois é o primeiro a acertar o inimigo que recebe o prestígio pelo assassinato, assim como os cantos e o acesso à vida adulta. Deste modo, o sucesso de um empreendimento guerreiro para os Suruí é o que seu empreendedor consegue ao matar seu inimigo.

Embora os Suruí afirmem que o intuito único é o de matar o inimigo, os efeitos deste assassinato permitem que o matador tenha acesso aos cantos de guerra, especialmente os de vitória, que parecem ser muito importantes para os Suruí, é através destes cantos que os Suruí percebem a existência do Outro. Nos cantos de guerra entoados o desaparecimento do inimigo reforça a humanidade do matador e a animalidade da vítima, marcando assim uma diferença entre o matador e sua vítima, ao contrario nos cantos entoados nos mitos, nos quais quem canta é a vítima, revelando assim sua natureza estranha e animalesca (Yvinec, 2011, p. 201 – 204).

O canto do guerreiro aparece como uma forma de controlar sua vítima, uma vez que ela desaparece, ou seja, é através do canto que o guerreiro controla a

hostilidade de seu adversário, prevenindo assim futuras vendetas, prevenindo que o inimigo revide ou se vingue causando doenças em seus parentes. A vítima é domesticada através das canções dos guerreiros.

Outro papel da vítima está inscrito em sua consumação canibal. Os corpos das vítimas são cortados e trazidos para a aldeia, onde serão distribuídos. Sua distribuição é realizada pelo matador; geralmente, o corpo do morto é oferecido às famílias de outros clãs, os parentes do matador não devem consumir a carne do inimigo, deste modo quem come o inimigo são os não-parentes do matador. A consumação do corpo do inimigo é sempre feita com muita hesitação, pois sempre há o risco de morte ao consumir o corpo de um inimigo devido a sua ferocidade. O ato de consumir o corpo do inimigo faz com que os membros de outro clã se unam ao matador em sua empreitada, ou seja, consumir o corpo do inimigo aproxima os grupos, criando uma espécie de coesão interna uma vez que agora todos estão cheios do sangue da vítima, criando assim uma espécie de cumplicidade entre matador (doador de carne) e aqueles que consomem a vítima, pois segundo o autor (Yvinec, 2011, p. 216 – 217), o assassino já é tido como cheio do sangue do inimigo, o próprio ato de flecha-lo já é concebido como um ato de predação.

Esta doação, na qual o corpo da vítima é peça fundamental, faz com que o matador e o grupo que recebeu o corpo da vítima compartilhem da mesma natureza, ao aceitar a doação os recebedores se colocam na mesma posição do matador, reconhecem a diferença da vítima em relação ao matador, se a doação não fosse aceita o cenário seria o inverso, ou seja, estria implícito que a vítima é da mesma natureza do grupo que a recebe, estabelecendo uma diferença entre o matador e clã recebedor, assim aceitar a doação é se colocar no mesmo plano de natureza que os matadores, mesmo que se subordinando, ou seja, reconhecendo seu valor de guerreiro ideal para os homens Suruí e necessário para a entrada na vida adulta.

Deste ponto de vista a guerra, para os Suruí, pode ser entendida como uma ferramenta para a produção de uma continuidade entre o doador e grupo recebedor, e ainda, como produtora de descontinuidade entre o matador e sua vítima, uma vez que entre os Suruí nada da vítima é assimilado. Ao se despojar de todos os bens possíveis da vítima, os Suruí afirmam sua diferença, mostram que as coisas, objetos e modo de vida dos inimigos são diferentes dos seus. E, ao realizarem o ato canibal, a predação da vítima reforçam a continuidade em relação aos membros de outros clãs, trazendo estes para o seu lado do jogo.

A abordagem de Yvinec (2011) é em muitos aspectos semelhante às anteriores. O autor se pauta em relatos históricos e na mitologia, mas a dinâmica explicitada pelos Suruí parece, a primeira vista, bastante diferente das dinâmicas de outros povos. Se observamos o jogo composto pelo trio matador, vítima e grupo recebedor, a guerra para os Suruí parece funcionar mais como uma dinâmica que pretender estabelecer uma continuidade interna ao grupo, entre matador – no papel de doador – e um clã outro do que propriamente a construção de possíveis alianças com outros povos, um possível reflexo desta dinâmica pode ser visto nas regras de casamento que pressupõe a exogâmia entre os clãs.

Com isso podemos dizer que a perspectiva de Clastres a respeito da aliança constitui um erro? É claro que não, o que a dinâmica da guerra para os Suruí revela é também uma lógica da aliança. Vale lembrar que entre os Suruí a divisão entre clãs e a oposição mato/aldeia estabelece de saída uma diferenciação entre os membros do grupo, devemos também atentar para o fato de que a regra matrimonial é estabelecida entre os clãs, ou seja, a aliança para os Suruí se dá num certo sentido “internamente”. Ao se afirmarem como iguais através da predação dos inimigos, portanto da guerra, os Suruí estão novamente colocando a centralidade da aliança, só que em outros termos.

Tendo mostrado o modo como os autores trabalham com alguns elementos referentes à teoria sobre as categorias ritual e guerra, bem como as consequências teóricas que derivam das análises realizadas pelos autores, esperamos ter podido mostrar de forma clara que, ao tratar das categorias, as possibilidades de exploração assim como as consequências teóricas destas análises podem ser dos mais variados tipos e formas. Para retomar a metáfora com a qual iniciamos a presente discussão, esperamos ter mostrado que os rios de tinta gastos ao tratar desta categoria formam um emaranhado de rios divididos entre rios principais e seus afluentes, que se entrecortam, com rios que são navegados por diversos autores, enquanto outros não são navegados por todos os autores, parecendo mais uma espécie de afluente.

Esperamos também ter mostrado que alguns destes rios são mais “largos e navegáveis” que outros, e que muitas vezes os caminhos trilhados por estes rios podem se transformar em “corredeiras” tornando mais difícil não somente reconhecer os caminhos trilhados pelos autores, mas também que estes rios nos levam a interpretações da vida social dos nativos que por vezes parecem ser inconsistentes com os próprios dados das pesquisas. Formando assim uma espécie de bacia

hidrográfica, que muitas vezes, mas nem sempre, terminam por desaguar no mesmo lugar.

Tendo assim “mapeado” parte desta bacia hidrográfica, pretendemos agora navegar pelas descrições dos rituais apresentados pelos autores, comparando os elementos destes rituais, na tentativa de completar um pouco mais este mapa hidrográfico, estabelecendo um diálogo mais profundo entre as etnografias destes povos.

Após termos verificado como os autores articulam e trabalham com as categorias ritual e guerra nas diferentes etnografias selecionadas para a realização desta pesquisa, e ainda no sentido de fazer dialogar estes trabalhos pretendemos, a partir de agora, apresentar uma descrição dos rituais apresentados pelos autores.

“Todo jogo se define pelo conjunto de suas regras, que tornam possível um número praticamente ilimitado de partidas; mas o rito, que também se ‘joga’, parece-se mais com uma partida privilegiada, retirada entre todas as possíveis, pois apenas ela resulta em um certo tipo de equilíbrio entre os dois campos”

(Lévi-Strauss, 1989, p. 47)

3) DESCRIÇÃO DOS RITUAIS: DOMESTICANDO O COTIDIANO²⁵

Apresentaremos a seguir a descrição dos rituais etnografados pelos autores selecionados para esta pesquisa, como se trata de um trabalho de comparação optamos por deixar as descrições da forma mais completa possível, resolvemos adotar este procedimento uma vez que os elementos a serem comparados não foram separados e selecionados *a priori*, ou seja, o procedimento de comparação será construído e constituído no decorrer da própria comparação, seja comparando elementos similares ou mesmo pela ausência ou inversão de elementos em cada uma das versões. Assim, julgamos que o melhor procedimento seria o de fornecer ao leitor a versão mais completa possível de cada ritual, permitindo assim que o leitor tenha uma visão do todo de cada um dos esquemas rituais.

Procedendo deste modo esperamos que o leitor possa verificar a inter-relação entre os elementos dos rituais, e ainda, que seja possível ao leitor identificar possíveis novas conexões entre elementos que eventualmente não venham a ser explorados, bem como validar as comparações aventadas no decorrer da análise aqui realizada.

3.1) RITUAL CINTA-LARGA

Segundo Dal Poz (1991, p. 157), não há entre os Cinta Larga uma denominação específica, ou um nome próprio para o ritual, ou festa, que estes realizam, os Cinta Larga dizem apenas, *íwa* (tomar chicha), ou *ibará* (dançar) ou ainda *bébé aka* (matar porco), deste modo o que o autor nos descreve é, segundo ele, um programa ritual que consiste em realizar um convite para beber chicha, dançar e sacrificar um animal. Para sua descrição do ritual Dal Poz (1991) procedeu uma divisão em “tópicos”, a qual não seguiremos aqui, pois metodologicamente, para os

²⁵ Nas descrições dos rituais os autores, de modo geral, preferem utilizar o termo “festa” por ser esta a denominação utilizada pelos nativos, assim optei pela manutenção do termo durante a descrição dos rituais.

fins que pretendemos tais divisões não se apresentam relevantes. Assim, para facilitar a descrição, tomaremos somente os elementos propriamente descritivos a cerca do ritual. Portanto o que pretendemos é remontar a descrição do ritual feita por Dal Poz (1991), retirando, na medida do possível toda glosa de interpretação realizada pelo autor para nos centrarmos nos elementos do ritual propriamente dito, para que posteriormente possamos comparar seus elementos com os elementos de outros rituais, e a partir daí realizar uma análise comparativa.

Todo o ritual começa com um convite, nos dando, logo de saída, duas figuras principais que irão se opor durante todo o decorrer do ritual, anfitriões/convidados. Os convites são realizados em geral por dois motivos principais, a construção de uma nova casa²⁶, ou a realização de uma expedição guerreira, vale notar que os procedimentos rituais, com pequenas variações, são praticamente os mesmos em ambos os casos. Tais variações quando ocorrerem serão indicadas no decorrer da descrição.

Os preparativos para o ritual

Decidido a realizar uma festa, o *zápiway*²⁷ envia representantes seus a todas as aldeias próximas para que estes transmitam seu convite. Para a realização da festa é ainda necessário um filhote de animal de caça²⁸ (*gômey*²⁹) recebido como presente ou capturado durante uma caçada, o qual será criado pela esposa ou filha do “dono da festa” também denominado *íiway*³⁰, este animal ira receber um nome, o qual será também o nome da festa a ser celebrada. Outra ação importante é a ampliação da roça para suprir as grandes quantidades de chicha que serão produzidas no decorrer do ritual, porem esta ampliação da roça somente será definida após a volta dos emissários, pois são os convidados, como veremos adiante, quem escolhe do que deverá ser feita a chicha a ser consumida na ocasião do ritual, escolhido o tipo de chicha a roça pode ser ampliada para a plantação deste gênero específico.

²⁶ Dal Poz ressalta que a construção de uma nova casa não necessariamente implica em uma mudança ou abertura de uma nova aldeia, pois muitas vezes, após alguns anos, as casas vão se deteriorando, tornando necessária a construção de uma nova casa. (Dal Poz, 1991, p. 192)

²⁷ *Zápiway* é o termo usado para designar o “dono da casa”, é algo como um chefe de um grupo corporado e sua liderança decorre de sua iniciativa em construir novas casas, abrir novas roças, oferecer festas e ainda de organizar arranjos matrimoniais. (Dal Poz, 1991, p. 39)

²⁸ Os animais de caça podem ser: caititu, macaco, arara, cotia, quati, mutum, jacamim entre outros, mas preferencialmente, para a festa, deve ser uma queixada. (Dal Poz, 1991, p. 199).

²⁹ Animal domesticado.

³⁰ “dono da chicha”

Realizando os convites

Os emissários chegam a aldeia daqueles que serão convidados tocando a flauta *pã* que, ouvida ao longe por aqueles que receberão o convite anuncia a intenção dos visitantes ao chegarem. Quando se encontram à porta da casa do destinatário do convite depositam seus arcos e suas flechas ali, em seguida eles entram na casa, ornamentados com “cocares de penas de gavião, colares de muitas voltas e cintas de entrecasca” (Dal Poz, 1991, p. 186). Os visitantes são então conduzidos para uma das redes da família de quem visitam, onde lhes é oferecida chicha por seu anfitrião que, se coloca ao lado da rede para ouvir a *pamãrã*³¹, diálogo ritualizado entre hospede e anfitrião que consiste em um exercício de memória, narrado em estrofes interpeladas por perguntas, com constante troca de papéis, na qual os visitantes relatam os últimos acontecimentos e expressão a satisfação por ali estarem.

Outra característica do *pamãrã* consiste nos pedidos feitos pelos convidados ao anfitrião, neles são estabelecidos o gênero específico que devera ser plantado para a confecção da chicha, além de pedidos denominados *méémã*, de certos tipos específicos de comida, ou melhor, certos tipos de carne de caça ou peixes, abatidos a timbó, que se deseja comer durante o ritual.

Alguns tempo depois chegam as mulheres dos visitantes, carregando as crianças, cesto e xerimbabos, acomodando-se no chão à porta da casa onde serão cumprimentadas pelas mulheres residentes. Após estes cumprimentos o dono da casa pega as redes dos hospedes e vai armá-las em um canto desocupado da casa, em seguida trazendo um pouco de comida tal como; carne cozida ou mandioca assada, oferecendo em seguida aos visitantes. Findados os protocolos de recepção, os visitantes pode agora pendurar suas flechas junto as dos moradores no vão central da casa. Aos poucos os visitantes vão sendo incorporados a vida cotidiana da aldeia, indo caçar, pescar, coletar mel ou castanhas enquanto as mulheres cozinham a carne de caça, preparam chicha ou assam mandioca. Passado o período de estadia que pode variar entre dias ou mesmo meses, ao partirem os visitantes realizam mais uma vez o *pamãrã*, através do qual a data da festa é marcada. Os emissários, tendo terminado o convite, partem para outra aldeia a fim de estender o convite a outros *zápiway* de outras aldeias.

³¹ Fala cerimonial também pode ser denominada *kóparatá* (falar) ou *bérewá* (cantar). (Dal Poz, 1991, p. 187)

Antes da data marcada para o ritual os convites feitos são reforçados, o anfitrião e seus emissários retornam às aldeias dos convidados diversas vezes. Nestas ocasiões acontecem pequenas celebrações e ainda alguns ensaios de danças e músicas que aconteceram na festa já marcada. É interessante notar que os convidados são denominados *mâmarey* que significa “os outros” em oposição à *pãmarey* que significa “os nossos”. Fica claro então que os convidados são os de fora, os outros, assim vindos de fora ele são a metáfora do inimigo, o que ficará mais claro quando mostrarmos com se dá a interação entre anfitriões e convidados no momento do ritual.

Anfitriões e convidados

O anfitrião ou “dono da festa” é o responsável pela organização das atividades realizadas durante o ritual, cabendo a ele oferecer a chicha e as refeições rituais que serão consumidas durante a festa, ele deve “de modo geral suprir os visitantes com alimentos” (Dal Poz, 1991, p. 203). Para que tudo seja executado corretamente o anfitrião deve conhecer bem o “script” do ritual. Além disso, o anfitrião deve designar as tarefas a serem cumpridas no decorrer do período ritual. Designando quem fará o cocho para a chicha, quem dançará com o animal a ser sacrificado e quem irá doar panelas para as festividades. Outra prerrogativa do anfitrião é a de definir quem serão os primeiros a serem convidados, ou seja, aqueles a quem a festa será oferecida. O anfitrião não deve cantar, dançar ou beber durante o período de execução do ritual.

O primeiro convidado é o responsável por manter a animação da festa, ele deve trazer consigo as pessoas que com ele convivem para participar da festa, ele será ainda o principal cantor, ele deve escolher qual produto vegetal deverá ser utilizado para o preparo da chicha, e é ainda aquele que deve sacrificar a vítima animal ao final do ritual. A primeira mulher a ser convidada é responsável por coordenar a preparação da chicha. Assim, cantar, dançar, beber e sacrificar o animal ao fim do ritual são funções e prerrogativas dos convidados. Os convidados devem, ao final do ritual, retribuir com flechas e artesanatos em geral. Voltaremos a estes pontos mais adiante mostrando como estas prestações e contraprestações são realizadas.

O início

Na época marcada os moradores da aldeia do anfitrião começam a dançar com intervalos de duas ou três noites, nas ocasiões de dança pequenas quantidades de chicha são fabricadas enquanto aguardam os convidados.

Os convidados finalmente chegam, de modo sorrateiro, ficando na floresta próximo a aldeia, onde constroem uma espécie de acampamento que, será utilizado para que estes finalizem seus preparativos, retocando os cocares de penas de gavião, confeccionando flechas, desfiando palha de buriti para a confecção dos véus que utilizam às costas e com as quais enrolam braços e pernas, preparando o urucum e o jenipapo para suas pinturas corporais e perfumando-se com cascas de borá. Durante a noite, vindos de seus abrigos no mato os convidados, às escondidas, vem assaltar as roças dos anfitriões.

Finalmente ao cair da noite os convidados entram na aldeia encenando um ataque guerreiro, formando um grupo compacto eles se aproximam gritando, imitando barulho de onça, fazendo vibrar as cordas dos arcos e atirando flechas no terreiro da aldeia. E assim tocando suas flautas de palheta entram na casa do anfitrião agressivamente. Assim que entram os convidados fazem saudações agressivas, simulando ataques, as mulheres gritam e as crianças se assustam. Logo após estas simulações os visitantes formam uma fila no centro da casa, de braços dados dançando em passos coesos, os residentes formam uma outra fila dançando frente a frente com os visitantes, porém esta dança não dura muito, logo a chicha desta noite acaba e o anfitrião pede que os visitantes retornem para seus acampamentos, prometendo mais chicha para a noite seguinte.

Outros convidados continuam chegando repetindo a mesma cena guerreira no pátio e no interior da casa, as mulheres e crianças residentes gritam e se assustam novamente. Desta vez os que chegaram primeiro amarram suas redes do dentro da casa até não haver mais espaços vagos. Sem lugar para colocar suas redes o excedente de convidados fica acampado na floresta próximo à aldeia. Os convidados, de modo geral, entram na casa pintados de jenipapo, geralmente com motivos animais ou vegetais. Caso não tenham entrado com pintura alguém logo promove uma sessão de pinturas corporais nas quais os mesmos motivos animais ou vegetais são pintados, estas pinturas em geral são características tanto nas festas como na guerra.

As atividades do ritual

Nas festas as atividades de colheita, preparação da chicha, caça, cantos, danças e o ato de comer são realizados de forma coletiva, tendo sempre alguém para lidera-las³².

A dança é realizada por duas fileiras de homens, sendo uma delas composta por membros da aldeia e a outra por visitantes, as duas fileiras frente a frente começam então a dançar, primeiro um passo a frente com o pé direito, seguido por dois passos atrás, nesta execução ambas as filas tocam suas flautas – as quais examinaremos mais adiante – durante a dança a chicha é servida pelo *íiway* ou por seu assistente, passando em frente a cada um dos dançarinos oferecendo a chicha, no instante em que bebe cada dançarino interrompe a dança bebendo e devolvendo imediatamente o recipiente retornando ao passo da dança. A chicha consumida em excesso é então vomitada propositalmente, com bastante estardalhaço, esfregando na garganta pena ou palha, com intuito de que todos vejam o quanto foi bebido.

As primeiras noites de dança são tidas como uma espécie de ensaio, nos quais os homens exercitam as danças, as músicas – cantadas ou tocas nas flauta – na alegria e na bebedeira, estes ensaios são realizados a cada duas ou três noites, depois de algumas destas seções o anfitrião decide então que é o momento de prepara o *abolóp*³³, confeccionado em um tronco do paxiúba-barriguda ou de paineira. Coordenados por aquele que foi designado para a tarefa todos os homens ajudam a construir o *abolóp* e a carregá-lo para dentro da casa, sendo este colocado no mesmo local onde trabalham as mulheres.

Após a confecção do *abolóp* são programados mais três noites de cantos e danças antes do sacrifício animal ao final do ritual, vale ressaltar que os intervalos entre uma noite e outra não são regulares. Em cada uma destas noites os cantos e as danças duram até que o recipiente de chicha seja esvaziado, o que muitas vezes pode demorar até o amanhecer, pela ocasião dos bailes, no final da tarde, todos os homens visitantes se reúnem em seus acampamentos na floresta para retocar seus cocares, desfiar mais palha para os adornos de braços e pernas, além destes preparativos os homens ensaiam e afinam as flautas de palheta. Quando então escurece o anfitrião

³² Como já mencionamos os líderes que organizam estes momentos são previamente selecionados pelo *íiway*.

³³ Cocho escavado em madeira feito para armazenar a chicha que será bebida durante o ritual, segundo Dal Poz (1991, p. 214), um *abolóp* pode acomodar em média 600 litros de bebida.

passa pelos acampamentos dos visitantes para renovar o convite, nesta ocasião ele leva um pouco de chicha para que os visitantes experimentem a bebida.

Nestas sessões de cantos e danças noturnos novamente se repete a configuração das noites anteriores, formam-se duas fileiras uma frente a outra, os homens de braços dados dançando em passos coesos, aproximando-se e afastando-se, as flautas são tocadas, enquanto dançam os homens falam, gracejam, gritam e desafiam os que estão a sua frente, com uma “agressividade chistosa, como um jogo festivo” (Dal Poz, 1991, p. 215).

Aqui vale uma ressalva, pois quando se trata da organização de uma expedição guerreira, os homens dançam com seus arcos e flechas nas mãos, nestas ocasiões as flautas não são utilizadas. A dança é marcada apenas por gritos, feitos de forma garbosa em uníssono e de maneira ameaçadora pelos cantores, ao final de cada canção os guerreiros fazem estalar as cordas de seus arcos de maneira ruidosa.

Os cantos utilizados nas sessões de dança noturna são denominados *bérewá*, são cantos improvisados pelos cantores, e de forma geral eles falam da vida do cantor, de acontecimentos passados ou de acontecimentos que estão por vir. Durante os cantos as flautas se calam. Todos os homens visitantes presentes devem cantar, enquanto eles cantam o anfitrião se coloca diante do cantor com um vasilhame de chicha, enquanto os outros homens repetem em coro a estrofe que acabou de ser cantada, o cantor principal deve ingerir goles rápidos de chicha. Os cantos duram em geral entre dez e vinte minutos, sendo intercalados pela música das flautas.

As flautas que acompanham os cantos são denominadas *tokó*, *tokóap* ou *wá'ap*, elas são formadas por três partes, cada músico leva sempre duas flautas, as quais são tocadas simultaneamente, elas são única e exclusivamente para acompanhar as danças, devendo se calar no momento dos cantos. As flautas são fabricadas pelos convidados antes destes chegarem à festa, ou mesmo durante a própria festa pois elas se decompõem com facilidade, devendo sempre ser reformadas ou reconstruídas. Com estes três tipos de flauta são formados também três pares melódicos, são eles: *tatib* (médias) as que cantam, *tãdit* (cabeças) as que acompanham e as *tati* (maiores) que sustentam o som, seu sentido musical só pode ser compreendido quando as flautas são tocadas em conjunto.

A música das flautas é uma tradução melódica e harmônica de cantos “falados”. As melodias tocas são criadas pela voz, e as notas tocas pelas flautas

“imitam” o que foi dito na canção. Este arranjo musical é feito reduzindo a voz humana a duas ou três notas que são repetidamente tocas nas flautas³⁴, as quais sempre são tocadas em pares. Os temas das músicas reduzidas para as flautas são variados, passando por mitos, guerras, caçadas, viagens e animais.

No caso das músicas existe também uma diferença em relação às músicas cantadas na preparação de uma expedição guerreira. Neste caso as canções têm como tema central as táticas que serão utilizadas para abater os inimigos, nestas ocasiões duas restrições são colocadas, não se pode pronunciar o nome dos inimigos, os quais são substituídos por algum tipo de animal de caça, como o macaco ou o porco, não se pode falar também dos *pawó*³⁵. Nas músicas que preparam a expedição guerreira também podem ser lembrados os animais “bravos” que o cantor já tiver abatido, ou ainda, o cantor pode falar sobre si mesmo como se ele fosse um animal predador uma onça por exemplo.

Ainda no caso da preparação de uma expedição guerreira os temas que inspiram o *bérewá* podem ser o pretexto de vingança, convocação dos aliados, conhecimentos bélicos, táticas guerreiras, a expedição em si, morte dos inimigos, os familiares que ficaram ou ainda, a bravura do guerreiro.

Outra atividade importante durante o ritual são as caçadas coletivas, organizadas por alguém previamente definido pelo anfitrião, as quais se destinam a atender aos pedidos *méémã*, realizados na ocasião do convite, as caçadas são realizadas nos intervalos entre uma sessão de dança e outra. O convidado coloca alguns de seus homens para ajudar os da aldeia nas caçadas coletivas, porém nem o anfitrião e nem o convidado principal devem participar destas ocasiões. Logo após as caçadas a carne é entregue ao anfitrião, que a repassa as mulheres para que ela seja moqueada ou, preferencialmente, cozida. O produto é então dividido em dois recipientes, em seguida o convidado principal é chamado e deve repartir entre os seus o conteúdo de um dos recipientes, ficando ele próprio com o conteúdo todo do segundo recipiente, juntamente à carne são entregues também uma grande quantidade de mandioca assada que serve de acompanhamento para a refeição.

Nas ocasiões em que a festa prepara uma expedição guerreira as caçadas coletivas ocorrem de forma um pouco diferente, sendo realizadas todos os dias

³⁴ Para maiores detalhes sobre a composição da música das flautas ver Dal Poz, 1991, p.219. e Ermel, 1988.

³⁵ Espíritos maléficos inimigos dos humanos. (Dal Poz, 1991, p. 226).

durante vários dias consecutivos, sem visar retribuir um *méémã*, os guerreiros dividem-se em grupos, cada qual com seu próprio “dono da caçada”, saindo logo de manhã cedo. Caçando todo o tipo de animais, tais como macacos, veados, tatus, pacas entre outros animais. Os animais abatidos nestes dias de caçadas são estocados todos juntos e somente serão consumidos passados dois dias da última dança realizada, nestes casos também não se faz alusão ao sacrifício do animal criado para este fim.

A questão da comida se desdobra também em pequenos assaltos e exigências feitos pelos visitantes. Nos dias em que não há danças, para saciar a fome, os visitantes saem pela aldeia, andando cautelosamente, sussurrando, com se fosse uma perseguição, invadindo a casa dos anfitriões, ornamentados de cocares, com as amarras de palha nos braços e pernas, simulando ataques guerreiros, a procura de comida que o anfitrião possa eventualmente ter escondido. Se não acham nada os convidados podem pedir que o anfitrião os deixe pegar alguns dos animais de criação, geralmente galinhas ou pequenos porcos, os quais são flechados e abatidos, em troca destes animais os visitantes retribuem deixando algumas flechas.

Durante as noites de dança acontecem também pequenos episódios denominados *gôji*, traduzidos pelos Cinta Larga como “comédias”, são episódios dos mais variados, onde pessoas entram no meio das duas fileiras de dançarinos encenando alguma situação cômica, tais como: homens imitando mulheres, ou imitando cegos, corcundas ou até mesmo animais como os macacos por exemplo. Estas brincadeiras são geralmente retribuídas pelos membros da aldeia, imitando o mesmo tipo de brincadeira ou peça que foi pregada neles.

O último baile

No penúltimo dos três dias de cantos e danças, o ritual se aproxima do fim, e na manhã deste dia há uma inversão de papéis entre masculino e feminino, neste dia são os homens que vão para a roça colher mandioca e cará arrancando os pés sem muito cuidado, voltando para a aldeia cantando e dançando os homens trazem seu carregamento. Em seguida eles entram na casa do anfitrião e lhe oferecem mandioca e cará ao invés de caça.

Nas danças noturnas ocorre uma outra inversão, são agora as mulheres que se colocam em duas fileiras – como faziam os homens – dançando de braços dados umas às outras. As mulheres nesta ocasião também vestem cocares, cantam *bérewá*

e recebem chicha do anfitrião e as flautas utilizadas em momentos rituais e de uso masculino são passadas para as mulheres que, após diversas tentativas sem êxito devolvem as flautas para os músicos que passam a acompanhá-las.

Depois de algum tempo de dança das mulheres os convidados entram novamente na casa e assim os homens voltam a ocupar o espaço novamente, dançando até o amanhecer. Nesta última noite a chicha é servida em exagero, com ímpeto por parte daqueles que a servem, desta vez não se entrega o vasilhame de chicha ao convidado, quem a serve permanece segurando o recipiente, fazendo assim com que a chicha oferecida não possa ser recusada, sendo bebida até de manhã quando o *abolóp* está vazio.

Já de manhã os convidados “ritualizam uma ‘vingança’ contra o anfitrião, revidando o que ‘sofreram’ em tantas danças e bebedeiras ao longo da festa.” (Dal Poz, 1991, p. 251). Alguns dos guerreiros se colocam atrás do *abolóp*, de onde saem para pegar o anfitrião, o qual, por sua vez, sai correndo e escapa de seus perseguidores. Os guerreiros saem então pela aldeia como que rastreando sua presa, quando encontram o anfitrião os guerreiros fazem com que ele beba chicha, colocam palha ao seu redor e abanam – como se estivessem atizando fogo – em seguida o anfitrião sai correndo “performatizando” um animal de presa – um porco por exemplo – os guerreiros o cercam e tentam agarra-lo.

Ao conseguirem capturá-lo, o anfitrião é amarrado com a palha do véu que os guerreiros usam às costas, sendo então arrastado para dentro da casa e colocado ao lado do *abolóp*, agora deixando o anfitrião ali eles saem dizendo que mais tarde irão comê-lo. Após esta “animalização” do anfitrião, os convidados retornam a casa, entram gritando, dizendo que vieram dançar, reúnem-se em volta do *abolóp*, bebem um pouco de chicha e em seguida vão para o centro da casa, formam as filas e iniciam a dança, nesta última noite de dança, o anfitrião que até então não havia bebido, dançado ou cantado, toma a frente e entoia seu *bérewá*, assim que ele termina as flautas são tocadas e todos dançam até o amanhecer bebendo chicha.

Na manhã seguinte o animal que deverá ser sacrificado é amarrado a um poste fincado diante da entrada da casa, a cerca de dez metros, o dono da festa então traz para fora da casa, pela mão, cada um dos homens visitantes, os quais estão devidamente ornamentados com seus cocares, amarrações, véus às costas e a tradicional pintura de urucum. O primeiro a ser trazido para fora é um *zápiway*, convidado de honra por assim dizer, os homens são posicionados lado a lado de

frente para o animal, ficando de costas para a casa, o anfitrião não poderá participar do abate, afastando-se. Os guerreiros que irão abater o animal começam a dançar ao som das flautas, demonstrando agressividade, com seus arcos e flechas nas mãos, em seguida são entoados novos cantos improvisados, o último canto é do convidado de honra que ao encerra-lo comanda aos outros o ataque, quando todos os guerreiros então dispõem suas flechas.

Ao disparar as flechas os guerreiros gritam, informando os animais que eles já mataram, diversos animais são citados por cada guerreiro. As flechas são então retiradas da vítima do sacrifício para serem novamente atiradas, mesmo que a vítima já esteja morta. Abatida a vítima os homens se dirigem novamente ao anfitrião um a um dizendo “‘amoya, enaeyá sakirá’ (meu presente, já matei para você!)” (Dal Poz, 1991, p. 266). Depois que todos os guerreiros falaram com o anfitrião a vítima do sacrifício é colocada sobre folhas de pacova ou palha de babaçu, sendo assim exposta para que os guerreiros venham um de cada vez jogar suas flechas nela ou em coisas próximas.

As flechas usadas agora não são as mesmas utilizadas para a execução do animal, estas por sua vez são muito mais bem acabadas e adornadas, ou seja, são as flechas doadas em troca da carne da vítima do sacrifício. A quantidade de flechas doadas depende do status do doador e de suas posses. Ao jogarem as flechas os guerreiros sempre fazem algum tipo de comentário jocoso, o anfitrião aproxima-se dele, ouvindo o comentário, recolhendo em seguida as flechas lançadas. Depois que todos os guerreiros lançaram suas flechas o anfitrião junta todas elas e se retira para sua casa levando as flechas.

Após a retirada do anfitrião o *zápiway* inicia o esquartejamento da vítima, encarregando-se também da limpeza da mesma, sendo auxiliado por todos aqueles que cantaram nesta última parte do ritual, ficando ele ainda responsável pela distribuição da carne entre todos os homens exceto o anfitrião e sua família. A carne distribuída é então cozida, ficando pronta em geral no início da tarde. No início desta noite será realizado o último ato da festa, o anfitrião deve oferecer chicha doce aos convidados, desta vez a chicha é consumida sem desperdício e sem que vômitos sejam forçados, esta chicha é como a comida e não deve ser desperdiçada. Na manhã do dia seguinte os convidados conversam com o anfitrião uma *pamãrã*, saindo apressadamente para voltarem às suas aldeias.

Como mencionamos anteriormente, no caso de festas para realização de expedições guerreiras, estas últimas partes da festa são suprimidas, o anfitrião não é animalizado e a vítima animal não é sacrificada. Apenas se realiza uma última dança, na qual os guerreiros exibem suas flechas sujas de sangue do inimigo abatido, e cantam *bérewá* contando seus feitos no combate. A carne das vítimas era moqueada e distribuída ainda na floresta. Trazida para a aldeia, a carne do inimigo era novamente cozida, moqueada e distribuída para ser consumida.

Ao trazer para a aldeia a carne do inimigo morto, e depois de todos os preparos para o seu consumo, a forma de comer se torna ritualizada, pois os Cinta Larga antes de comer a carne da vítima, sentavam em cima de um pau, imitando o urubu para poder comer a carne da vítima humana. Após a realização da última refeição coletiva e da última dança os convidados se retiram da aldeia, voltando apressadamente para suas respectivas aldeias.

3.2) RITUAIS SURUÍ

Os rituais e festividades Suruí são regidos por um ciclo anual, o que iremos descrever é o modelo mais geral de uma festa Suruí a *iahtir*, este é o nome genérico que qualquer atividade festiva na qual exista a confecção e consumação de cerveja, organizada com a separação das metades e suas respectivas funções e papéis, formando uma sequência de diversos rituais, ou melhor, um ciclo de rituais.

O ciclo de rituais Suruí se inicia com a estação das chuvas com o ritual *Somağa*, este ritual consiste em que uma pessoa plante escondido na roça de outra pessoa algum tipo de tubérculo, plantar este tubérculo funciona como um pedido de cerveja ao dono da roça, devendo assim a cerveja da festa ser produzida com o tipo específico de tubérculo encontrado e portanto solicitado. O dono da festa por sua vez deve identificar quem plantou em sua roça para que os rituais e festas subsequentes sejam realizados. A descoberta é feita na forma de um interrogatório, o dono da roça chama outros homens para fumar com ele, e sob efeito do tabaco, aquele que plantou em sua roça acaba por se revelar.

A *Somağa* pode ser pedida por um indivíduo, ou como é mais comum, por um grupo de indivíduos, em geral é um clã ou uma facção que demanda a cerveja, esta demanda de cerveja é feita para aqueles que no ano anterior eram bebedores, invertendo assim as posições entre bebedores e produtores, ou seja, a cada ano as posições bebedor/produtor são invertidas por iniciativa da *Somağa*.

Os preparativos da festa

A cerveja³⁶

Para a realização de qualquer festa Suruí é necessário que seja preparada uma quantidade considerável de cerveja, preferencialmente de milho³⁷. Os Suruí possuem duas denominações para a cerveja: *ih* e *ihatir*. A denominação *ih* é utilizada para qualquer alimento líquido a base de milho, taré ou outro tubérculo cultivado, enquanto a denominação *ihatir* é utilizada para as bebidas fermentadas consumidas nas atividades festivas. A cerveja é parte importante da refeição Suruí. Segundo Yvinec (2011) a dieta Suruí é constituída por dois aspectos, um masculino e outro feminino, a carne constitui o aspecto masculino, enquanto a cerveja constitui o aspecto feminino, assim uma refeição só pode ser completa quando os dois aspectos estão presentes.

A diferença entre a cerveja consumida no dia-a-dia e aquela consumida nas atividades festivas consiste basicamente no processo de confecção da mesma: a cerveja confeccionada para as atividades festivas é mais “grossa”, além de ser fermentada, enquanto aquela consumida no dia-a-dia é mais “rala”, não sendo fermentada ou tendo um teor muito baixo de fermentação. Os Suruí produzem três variedades de cerveja, são elas: *makaloba*, *malohba* e *malaykap*, denominadas conforme seu grau de liquidez, sendo a primeira a mais “grossa”, além disto, as cervejas são classificadas pelos Suruí segundo sua capacidade de induzir intoxicação, ou como dizem os nativos, sua capacidade “dolorosa”.

A produção da cerveja, é uma atividade estritamente feminina, sendo realizada pelas esposas ou mãe do dono da cerveja – que pode ser também denominado dono da festa –, são estas mulheres que monitoram e coordenam a confecção da cerveja, escolhendo os ingredientes e realizando o processo de confecção.

A confecção da cerveja

Para fazer a cerveja é necessário quebrar no pilão o milho ou o tubérculo que será utilizado, fazendo uma farinha que deverá ser peneirada e quebrada diversas vezes. Após a confecção da farinha as mulheres adicionam água à mistura, fazendo

³⁶ Utilizaremos o termo “cerveja” para designar a bebida fermentada confeccionada pelos Suruí. Adotamos o termo por ser o mesmo utilizado por Cédric Yvinec (2011) no trabalho que serve como base para a descrição dos rituais Suruí.

³⁷ Mandioca, Taré e outros tubérculos podem ser utilizados para a confecção da cerveja, vale lembrar que o tipo de tubérculo é escolhido pelos solicitantes da festa.

uma massa que será cozida, em seguida a massa é mastigada, a mastigação e escarro da massa não podem ser vistas pelos homens sob pena de corromper o processo de fabricação da cerveja.

Depois de mastigada e escarrada, a massa é colocada em um recipiente para a fermentação. O recipiente da fermentação é em geral um tronco escavado para este fim, ou ainda, um recipiente de cerâmica, o recipiente é confeccionado pelos homens. Depois de colocada a mistura no recipiente este é coberto, também pelos homens, com palha de babaçu ou de palmeira e deixado para fermentar, uma fermentação correta deve durar de dez a quinze dias, transformando assim a *makaloba* em *ihatir*.

O tabaco

O tabaco é outro item comumente consumido em conjunto com a cerveja nas atividades festivas. Porém diferentemente da cerveja que é consumida individualmente, o tabaco é consumido em conjunto, o dono da cerveja confecciona um cigarro³⁸ que vai passando de mão em mão por aqueles que estão consumindo a cerveja, geralmente a cada três recipientes de cerveja consumidos o bebedor para e fuma o cigarro. O tabaco funciona assim como um auxiliar da cerveja, auxiliando no controle da “intoxicação” causado pela cerveja.

O tabaco é uma produção inteiramente masculina, de confecção rápida e com pouco esforço produtivo envolvido, sendo geralmente cultivado próximo a casa. O consumo do tabaco é menos controlado pelo dono da cerveja. Enquanto a cerveja é oferecida e as porções consumidas são controladas pelo dono da cerveja o tabaco circula entre os participantes, assim seu consumo independe da vontade do dono da cerveja. Voltaremos aos efeitos da cerveja e do tabaco mais adiante na descrição do ritual.

Bens materiais

Outro aspecto importante da festa são os bens oferecidos pelos “convidados”, tais como ornamentos e flechas, os quais devem ser produzidos e oferecidos por aqueles que receberão a bebida. Além destes bens materiais os convidados são responsáveis por oferecer carne de caça aos anfitriões como complemento alimentar para a cerveja.

³⁸ Os cigarros Suruí são confeccionados com folhas de tabaco secas e maceradas, enroladas em casca de milho, tendo geralmente uma polegada de espessura por cerca de 20 cm de comprimento.

Mas, mais importante que a carne de caça são os bens materiais oferecidos em retribuição à cerveja – alimento por excelência das festas e da troca – os bens materiais são divididos em dois tipos, também masculinos e femininos. Os bens masculinos são: flechas, arcos, cocares e um tipo específico de colar, enquanto os bens femininos são: colares decorativos, braceletes e cintos, os produtos confeccionados pelas mulheres, segundo Yvinec (2011) são puramente ornamentais, não tendo supostamente uma eficácia particular.

Os colares, pulseiras e cintos são confeccionados com palha de babaçu ou palmeira, cascas de tucumã, coletados na floresta, e casco de tatu, o qual cabe aos homens caçar. A qualidade dos bens produzidos é avaliada pelas mulheres do dono da cerveja, o caráter estético não é levado em consideração na avaliação, mas sim o caráter técnico da produção, qualidade e quantidade dos laços de um colar, ou a técnica aplicada na confecção de um cinto. A importância maior dos bens materiais de produção feminina está em sua quantidade.

A produção dos bens femininos requer um grande esforço das mulheres, principalmente no que diz respeito à concentração, elas passam muitas horas sentadas confeccionando seus colares e cintos, exigindo delas um trabalho bastante repetitivo, por não ser importante o critério criativo, o trabalho se torna mais “mecânico”, e pela natureza da matéria-prima, de tamanho bastante reduzido, a tensão para sua realização é algo extremamente importante.

O mesmo critério se aplica aos bens produzidos pelos homens, o caráter estético de criatividade parece não ter muita importância, enquanto o caráter técnico parece ser aquilo que realmente é avaliado, sendo assim a tarefa do artesanato masculino é chegar o mais próximo possível da perfeição esperada, dentro de uma concepção estética “padronizada”, vale lembrar que o artesanato masculino é restrito a um certo número específico de colares, confeccionados com materiais ligados mais à caça.

A confecção das flechas ou cocares segue a mesma lógica de produção dos colares, os elementos que inferem a qualidade do que foi produzido são aqueles ligados à perfeição quanto à execução da tarefa, assim, o modo como as penas são amarradas, com o tingimento das flechas é feito, obedece um padrão estético, levado à perfeição em sua execução. Deste modo, o mais importante aspecto da produção masculina é a perfeição técnica subordinada à perfeição estética (padronizada).

Os Suruí distinguem ao menos vinte tipos de flechas, segundo o tipo de ponta, ornamentação, forma de ligação entre a ponta e a haste e forma de decoração da ligação entre ponta e haste. Um aspecto importante da produção das flechas é o modo como as pontas são ligadas à haste, esta ligação é denominada pelos Suruí como *mẽbesinap* a ponta e a haste são unidas com resina (*orobopeba*) e enroladas com fios de algodão, sobre os quais os Suruí fazem um trançado com pelos de queixada, estabelecendo padrões de tecelagem, estes padrões, em preto e branco, criados com os pelos do queixada possuem vários nomes, segundo Yvinec (2011) este é o único artesanato entre os Suruí no qual o padrão gráfico não é pintado sobre uma superfície, mas sim obtido através de uma técnica de tecelagem.

É através deste padrão gráfico que os Suruí conseguem identificar o produtor da flecha, saber muito apreciado pelos Suruí, saber reconhece e ser reconhecido pela sua produção é um aspecto importante da confecção das flechas, pois são elas que serão trocadas na atividade festiva, deste modo reconhecer e ser reconhecido implica em revelar a importância de um homem nas atividades da festa.

A medida para a riqueza de homem, é portanto, a conjunção entre, a quantidade produzida por suas mulheres e a qualidade de sua própria produção. Pois quanto mais bens um homem possui para trocar, maior será a medida de sua riqueza, voltaremos a este ponto mais tarde com a descrição das trocas realizadas durante a atividade festiva/ritual.

O que vale ressaltar é a diferença entre a produção masculina e feminina, todo o fornecimento de matéria prima para a produção artesanal é de responsabilidade masculina, além desta os homens são responsáveis por toda a produção de objetos em que seja necessária a conjunção entre técnica e estética ainda que esta seja controlada por um padrão esperado, enquanto às mulheres cabe o trabalho de produzir em quantidade. Os ornamentos produzidos pelas mulheres são carregados em grandes quantidades pelos homens, quanto mais destes ornamentos um homem possui maior é sua riqueza, enquanto os ornamentos produzidos pelos homens não são carregados em quantidade, cada homem carrega apenas um ornamento fruto de produção masculina.

Portanto, podemos afirmar que a produção masculina se dá em dois níveis, primeiro o da produção da matéria prima, a qualidade e a quantidade do que foi coletado e caçado e em outro nível a qualidade técnica de seu trabalho, o modo como ele confecciona os objetos tentando alcançar uma “perfeição” estética esperada.

Pintura corporal

A pintura corporal é outro elemento utilizado pelos Suruí nas atividades festivas, nelas em especial, os Suruí procuram se empenhar de forma impecável, tentando a todo custo realizar as melhores pinturas corporais. As pinturas são, via de regra, utilizadas por aqueles que vêm à festa para beber, ou seja, são utilizadas por quem vem efetivar as trocas, estar bem pintado ou ter realizado uma boa pintura corporal é essencial para demonstrar habilidade e conhecimento, atributos necessários para a realização de boas trocas.

Saber fazer uma boa pintura corporal é bastante importante, pois este é um atributo masculino, são os homens que fazem a pintura corporal. A pintura é feita somente com jenipapo, e consiste em uma série de motivos bastante limitada³⁹ (Yvinec, 2011), segundo o autor, os padrões pintados sobre o corpo não possuem um valor “simbólico”, tratando-se de uma espécie de sistema decorativo, embora exista uma tendência de que as pinturas estabeleçam algumas posições nas atividades da festa.

O caráter meramente decorativo fica claro quando vemos que tanto os que bebem quanto aqueles que fornecem a bebida pode pintar os mesmos padrões. Ou seja, há uma tendência a utilização de certos padrões, mas não há uma regra. O que importa na pintura corporal é fazer uma boa pintura. Para se avaliar uma boa pintura corporal dois aspectos são levados em consideração:

1) A congruência entre o padrão pintado e local no qual este foi pintado, por exemplo ao pintar um padrão de linhas paralelas, um bom pinto escolheria um membro como uma perna, para que a forma da pintura e do local tenham uma certa harmonia. O que se tenta aqui é fazer com que o padrão pintado sobre o corpo não sofra deformações em função dos movimentos.

2) As pinturas corporais devem ter uma distribuição harmoniosa sobre as partes do corpo, os padrões de um membro devem combinar com os de outro membro, criando assim uma estética. Não há uma regra específica para a confecção das pinturas corporais, porém é importante que o pintor evite combinações muito estranhas ou incomuns, como por exemplo a pintura de jaguar com a de caititu.

³⁹ Para maiores informações sobre os motivos da pintura corporal consultar a tabela 2 pg. 249 em Yvinec 2011.

A avaliação de uma boa pintura corporal é realizada em dois níveis, no primeiro os elementos da pintura são avaliados separadamente, cada padrão em cada parte do corpo é observado para se determinar sua qualidade, no segundo nível a avaliação se dá pelo conjunto, ou melhor, pela harmonia na escolha dos diversos padrões que cobrem o corpo.

Os “personagens” do ritual

Para as grandes festas de bebedeira, entre os Suruí, a comunidade é dividida em duas metades, geralmente compostas por clãs opostos, ou seja, a população se divide entre afins e aliados, os produtores de cerveja e aqueles que irão consumir a cerveja não podem ser parentes consanguíneos ou mesmo classificatórios. Aqui a lógica da vida cotidiana dos Suruí se faz presente, auxiliando a entender a lógica da separação entre as metades para a realização das festividades e da troca.

Na vida cotidiana dos Suruí são os parentes reais ou classificatórios os responsáveis por ajudar nas tarefas do dia-a-dia, tarefas como preparar a comida ou realizar a colheita nas roças, e mesmo ajudar na construção de uma nova casa. Deste modo quanto mais parentes um homem possui, mais mão-de-obra ele terá para ajudar nas tarefas cotidianas, e as roças dos chefes de cada casa são as responsáveis por abastecer a casa e fornecer a comida a todos aqueles que para ele trabalham, disto decorre que seria impensável para os Suruí que um filho ou pai oferecesse uma festa para troca e consumação de bebida, uma vez que isto já é feito na própria vida cotidiana.

Temos então que, os convidados preferências para a realização de uma festa são sempre afins, opostos a quem esta oferecendo a festa, deste modo quem vem à festa é sempre o outro, pois não se pode beber cerveja em abundância, nem com as demonstrações de agressividade necessária com parentes consanguíneos ou classificatórios, isto seria extremamente desrespeitoso. Embora no caso Suruí este outro seja interno ao grupo, ele é sempre exterior quanto a sua posição em relação a quem oferece a festa. Ou seja, a festa é oferecida aqueles que ocupam uma posição de oposição pois é com eles que se deseja estabelecer ou reafirmar relações. Esta posição de oposição se dá entre cunhados, pois o fato de um ter fornecido a irmã a outro estabelece uma assimetria, ou melhor, estabelece a necessidade de uma contrapartida.

Assim entre aqueles que bebem e aqueles que produzem a cerveja existe uma relação de dívida, as esposas de um lado ou de outro em geral são irmãs de alguém do lado oposto. Como os objetos e adornos nunca são suficientes para o pagamento da dívida que os bebedores tem para com os produtores, os bebedores devem também oferecer outro produto que possuem em abundância – carne – produto este que não é possuído pelos produtores de cerveja, uma vez que estes voltaram seus esforços quase que exclusivamente para a produção nas roças afim de fornecer a cerveja para a festa.

O espaço dos rituais

A divisão espacial é um aspecto importante da atividade festiva, no caso dos Suruí esta divisão é bastante clara e necessária para manter a distância entre os opostos. Dois espaços são delimitados, a aldeia e o *mehtareda*, o primeiro destinado a produção da cerveja, que é fabricada nas grandes casas – *labmóyh* – pois este é o espaço destinado a cozinhar a cerveja, realizar sua mastigação e sua fermentação, a aldeia é, para os Suruí, um espaço de trabalho, de hierarquia, de concentrações e de tensões, decorrentes da vida em comunidade.

O *mehtareda* é um espaço em oposição à aldeia, no qual as hierarquias, as tensões e o trabalho duro do dia-a-dia é trocado por outra ordem de relações. O *mehtareda* consiste em um clareira aberta a algumas centenas de metros da aldeia, no qual cada clã ou facção de clã possui o seu próprio espaço, nele são construídos pequenos abrigos que servem para armazenar tudo que é caçado, coletado ou produzido naquele espaço. Como no *mehtareda* cada um possui o seu próprio espaço as hierarquias da aldeia são diluídas e se pode viver mais “à vontade”.

Outra característica do *mehtareda* é que ele é um local proibido aos produtores de cerveja, a estes é vedada qualquer aproximação com este local, mesmo que seja só para observar, qualquer aproximação dos produtores a este local é passível de punição. As punições para quem se aproximar do *mehtareda* visam ridicularizar o invasor fazendo com que este fume em grande quantidade ou pintando seu corpo totalmente com jenipapo. Esta restrição ao *mehtareda* não se dá por este ser um local sagrado, ou por ser um local que possui segredos relativos a confecção dos objetos, mas sim porque ao visitar o local os produtores teriam uma ideia da quantidade de bens produzidos, estragando assim a “surpresa” da festa. Além disto, ver o que se está produzindo em um *mehtareda* é extremamente desrespeitoso, e invadir este espaço é considerado um ato de caça.

A festa

A festa, de um modo geral, recebe o nome de *ihatira*, uma locução verbal que significa “vamos beber cerveja”, ou seja, em geral os nomes das festas designam uma ação que ocorrerá no início da atividade, mesmo que esta tenha em sua composição o nome de alguém que será homenageado, ou o nome do dono da cerveja, é conota sempre uma ação e não um fim. Ou melhor, a atividade festiva é sempre um ato intencional, sendo seus desdobramentos intoxicação, vomitação e a própria troca uma consequência não um fim último, embora desejado.

A iniciativa de realizar a festa não se restringe a um dos lados, pois o convite pode ser feito tanto por aqueles que virão beber quanto por aqueles que irão fornecer a cerveja, mas de forma geral, ele acontece com uma visita à aldeia por parte daqueles que estão no *mehtareda*, ou seja, por aqueles que irão beber. Vindos de suas clareiras na mata eles entram na aldeia realizando uma apresentação com cantos, solicitando que lhes seja oferecida a festa, ou ainda, esta vinda do *mehtareda* pode ser ocasionada por um simples convite verbal, realizado pelo dono da cerveja. Os convites ou as solicitações são feitas com alguns dias de antecedência, como mencionamos anteriormente, a solicitação de cerveja é previamente realizada pelos ocupantes do *mehtareda* com o plantio de um tipo específico de tubérculo em roça alheia, porém o convite para a festa propriamente dito só acontece quando ambas as partes envolvidas estão em certo sentido “preparadas” para a realização das atividades festivas.

Depois de realizado o convite os habitantes do *mehtareda* voltam para suas clareiras, durante o período de preparação da cerveja diversas incursões a aldeia são realizadas pelos habitantes do *mehtareda*, roubando a cerveja de seus produtores,, fazendo com que estes tenham que retomar todo o trabalho, até que finalmente chegue o dia combinado para a festa.

No dia combinado habitantes do *mehtareda* saem de seu local em fila, todos juntos adornados, armados de arcos e flechas, carregando o excedente dos bens produzidos durante sua estada naquele local. Eles entram na aldeia em fila, dirigindo-se a casa que irá fornecer cerveja para sua facção ou clã, ao chegar a cerca de cinquenta metros da casa eles perguntam com um certo tom de arrogância se há alguém naquela casa “*Paiterey òm, paiterey òm átiga i?*” a pergunta é dirigida aos habitantes da casa em tom de insulto proferido pelo líder da coluna de visitantes. A ostentação da quantidade de objetos e o tom desafiador do questionamento, assim

como a quantidade de aliados para consumir a cerveja demonstram que os visitantes não tem medo do poder intoxicante da cerveja, muito menos de seus fabricantes, apresentando assim todos os sinais exigidos de um guerreiro frente ao inimigo.

Frente a esse desafio, os habitantes da casa esperam, o líder da casa sentado ao lado de seus aliados masculinos que, aguardam sentados em bancos destinados geralmente às mulheres no interior da casa, portando ocupando um lugar feminino, tanto pela posição que ocupam na casa quanto pelo tipo de produto que estes estão guardando – a cerveja – produto feminino por excelência, os habitantes da casa também carregam seus ornamentos e seus corpos também encontram-se pintados, com menos exuberância que o dos visitantes.

A resposta a este questionamento desafiador é dada pelo dono da casa que se levanta de seu banco e sai em perseguição aquele que o insultou, se o dono da casa não conseguir capturá-lo outro membro da coluna de visitantes vem proferir o mesmo insulto, cena que se repete até que o dono da casa consiga capturar aquele que o insultou, captura geralmente feita sem que haja muita resistência por parte do capturado, o qual por sua vez é levado ao pátio da aldeia onde o captor o faz começar a beber.

O insulto, que inicia as atividades festivas, realiza um duplo movimento, tem uma dupla função, primeiro ele coloca em movimento – literalmente – os produtores, que até este momento encontravam-se inertes dentro de suas casas ocupando posições femininas, enquanto os visitantes ocupam posições masculinas, e ainda, iguala as posições entre bebedores e produtores, uma vez postos em movimento e indo a caça de seus opositores estes mostram que são tão capazes quanto aqueles que os estavam insultando, sendo assim os produtores postos em uma posição masculina.

Em resposta a insulto sofrido o dono da cerveja faz “caricias”⁴⁰ no cativo, colocando-o na posição de presa, aplicar caricias ao cativo implica ausência de afinidade, em retirar dele o respeito que rege as relações entre consanguíneos. Outro

⁴⁰ As “caricias” a que o autor se refere são formas de fazer cocegas, as quais entre os Suruí possuem uma forte conotação sexual, uma vez que não se pode fazer “caricias” em parentes consanguíneos, mulheres casadas, ou mesmo na própria esposa quando em público, pois isto seria vergonhoso. Isto porque o campo semântico da palavra utilizada para definir “caricias” – *ipây* – é um campo semântico bastante amplo, passando de brincadeira a sedução. O termo é também utilizado em ocasiões de caça como em *abiobapây* – imitar o tinamou (ave da família eudromia elegans) ou em *waloypây* – rastrear um tatu, termos utilizados para dar o sentido de perseguição, ou sedução da caça.

aspecto importante do ato de fazer “caricias” é que ao fazê-las em um homem cativo, seu captor o está colocando em uma posição feminilizada, fazendo com que o cativo se contorça o captor o impede de adotar a postura ereta e viril tipicamente masculina entre os Suruí.

Na relação posta em jogo aqui, este carinho, ou melhor, estas “caricias”, adotam o sentido da sedução, como utilizada em contextos de guerra, nas quais os gritos e sons dos animais são utilizados para atrair os inimigos para emboscadas. Os termos implicados aqui tem também uma dupla conotação, sexual e de consumo, pois neste jogo o utilizado o termo utilizado (–wa), significa ao mesmo tempo consumir (comer) e possuir (sexualmente). Deste modo cativo e captor são colocados em uma relação que ambos não podem negar.

Uma vez colocado nesta relação antagônica, o cativo tenta sempre manter sua postura masculina, tentando resistir às “caricias”, resistindo ao máximo para manter uma posição ereta de enfrentamento. Assim, as “caricias”, ou melhor, a sedução do inimigo, são o momento inicial de enfrentamento, os bebedores são colocados na posição de cativos, presas e feminilizados, podendo agora consumir a cerveja, numa tentativa de recuperar a sua posição masculina, os cativos devem “enfrentar” a cerveja de seus captores. Beber e vomitar a cerveja é uma ação que leva os bebedores a enfrentar com todos os atributos de masculinidade a provação colocada pelos captores.

Uma vez que se passe ao consumo da cerveja, os bebedores aceitam de bom grado a cerveja que lhes é oferecida, começando a entoar seus cantos, em geral, referindo-se a cerveja como uma mulher, assim o que se consome ao beber a cerveja é da ordem do feminino, e, ao consumir algo feminino os bebedores retomam suas posições masculinas no jogo do ritual. Com esta retomada de posição todos estão agora aptos a realizar as trocas. Enquanto a cerveja é consumida os objetos trazidos pelos bebedores são oferecidos ao dono da cerveja. Agora todos estão do mesmo “lado”, com o ato de oferecer cerveja os produtores assume que, aqueles que vieram para beber são aliados, pois estes foram recebidos com uma oferta de comida e não com flechas como seriam se fossem inimigos de fato.

As trocas durante a festividade se dão repetindo o jogo de captura anteriormente realizado, cada objeto oferecido pelos bebedores é retribuído com “caricias”, as quais os bebedores resistem, os adornos e a carne são trocados desta forma, e recebido com alegria pelo dono da cerveja, a única exceção feita às flechas,

estas não são retribuídas com “caricias”, mas sim com mais cerveja, que é recebida de bom grado pelo bebedor, criando assim um jogo constante em que os papéis masculino e feminino estão em constantemente sendo alternados e transformados.

Os bebedores recebem dos produtores as cuias com cerveja, e são constantemente afrontados pelas “caricias” dos produtores enquanto recebem o líquido para ingerir, a atitude ideal dos bebedores é receber a cerveja sem reclamações e sem muita avidez, cantando e dançando, bebendo e vomitando, solicitando alguns intervalos aos produtores. Somente os homens podem servir a cerveja, enquanto as mulheres se encarregam em manter as cuias cheias. O consumo da cerveja é público e pode ocorrer dentro ou fora da casa do dono da cerveja.

O consumo da cerveja é um “espetáculo” para todo verem, dentro ou fora da casa se acumulam pessoas para ver o consumo da cerveja, o que se observa, é a quantidade de bebida ingerida, os cantos, as danças, a vomitação e finalmente a queda do bebedor. O público que assiste a festa é majoritariamente de mulheres, crianças, os membros de um terceiro clã que não foi convidado para a festa. O que se deseja é alcançar a admiração daqueles que observam a festa, ornamentados, cantando, dançando e bebendo, os bebedores esperam alcançar tal fim.

A ingestão da cerveja leva ao estado de embriaguez, demorando cerca de duas a três horas para se instaurar, o qual por sua vez leva a dois desdobramentos, primeiro: a alegria, altamente desejável, na qual o bebedor encontra-se tonto e num estado alterado de consciência, o segundo menos desejável – que se tenta evitar a todos os custos – a queda, ou como dizem os Suruí a morte. Neste segundo estado dizem que o bebedor foi vencido pela cerveja.

A alegria promovida pela cerveja é aquela análoga a alegria de viver no mato, lugar por excelência das conversas triviais, das atividades prazerosas e da ausência das hierarquias rigidamente estabelecidas pela vida na aldeia. A alegria aqui é um estado de plenitude, além de ser o momento onde é impossível que aconteçam ações violentas de uns contra os outros, estar em alegria é estar impossibilitado de exercer sobre outro qualquer ação dolosa.

É este estado de alegria que permite o desenvolvimento dos cantos e das danças, é por estarem alegres que os bebedores se permitem cantar e dançar. A dança característica das festas de bebedeira é marcada por um movimento – *asahrkar* – um ir e vir ritmado, composto de alguns passos para frente e alguns passos para

trás, enquanto vão gradualmente mudando de direção. Durante a dança os demais bebedores vão se juntado ao primeiro, formando uma linha, todos de braços dados, muitas vezes intercalados por suas esposas. A dança e a música soma-se o barulho dos chocalhos de contas de tucumã presos a perna dos dançarinos e ao barulho de colares⁴¹ confeccionados para este fim. A direção e o ritmo são estabelecidos por quem esta cantando, é este quem comanda as ações do grupo, sendo em geral o chefe do clã ou facção dos bebedores.

As linhas de dançarinos são especialmente apreciadas pelos Suruí, principalmente, se forem grandes linhas. O som produzido pelos cantos e pela dança é associado a som de uma vara de queixadas, animais vistos como potencialmente hostis pelos Suruí. Este som é característico da festa, e quanto mais elevado maior a riqueza da festa.

A canção (*merewá*) é a manifestação mais reconhecida da alegria, devendo ser cantada em voz forte (*kopar*), este tipo de canção é possibilitado pelo estado de embriaguez em que se encontra o cantor. A canção é uma produção pessoal, visando superar os outros cantores e tornar-se famoso, fazendo com que a canção fique inseparável dos demais sons da festa. Como efeito desta característica do canto, nas festas os que mais se esforçam por cantar bem são os mais jovens na tentativa de adquirir prestígio dentro de seu clã ou facção, os mais velhos por já terem cantado em muitas festa, tendo se prestígio já garantido costumam se esforçar menos nesta tipo de ofício.

Isto não quer dizer que os mais velhos não cantem, muito pelo contrario, uma vez estando embriagado é impossível não cantar, assim, todos os homens devem cantar ao menos uma vez, ou seja, todos devem ao menos uma vez compor uma canção.

Em contrapartida da alegria da festa, temos o estado de “morte” dos bebedores, este estado se da quando um bebedor perde suas capacidades de fala, ou motora, por incontinências intestinais, perda de equilíbrio, chegando finalmente ao estado de inconsciência causado pela bebida.

Quando os bebedores chegam a este estado de inconsciência o episódio festivo chega ao seu final. Os bebedores não podem mais cantar, dançar ou consumir

⁴¹ Os colares confeccionados para fazer barulho durante as danças não são ornamentados como os demais colares que serão ou foram oferecidos aos donos da cerveja, estes colares são feitos com uma semente – *kabelağap* – própria para este tipo de ruído.

cerveja, portanto não há como prosseguir com a atividade festiva. Disto decorre que as festas entre os Suruí costumam durar curtos períodos de tempo, entre dez a quinze horas, ou seja, uma festa Suruí tem a duração média de um dia e uma noite.

Quando os bebedores caem inconscientes, os donos da cerveja aproveitam para subtrair deles os ornamentos e as flechas que ainda não haviam sido doadas de bom grado pelos bebedores. Esta subtração dos objetos é feita com bastante moderação, nem tudo é subtraído, apenas algumas flechas e alguns adereços, e ainda, alguns adereços que de modo algum seriam doados pelos bebedores.

Este estado dos bebedores é comparado, pelos Suruí, ao estado dos peixes pescados com timbó, os bebedores aqui encontra-se “mortos” como os peixes, a comparação aqui é feita, segundo os Suruí, não pela intoxicação causada pela cerveja, mas sim pelas reações fisiológicas dos bebedores, debatendo-se, com o corpo arqueado para trás e a cabeça balançando, dizem os Suruí que os bebedores se parecem com os peixes abatidos por timbó. Além destas respostas fisiológicas, os bebedores ficam como os peixes abatidos, estão entre a vida e morte e podem facilmente ser manuseados pelos pescadores, assim como os bebedores podem facilmente ser “manuseados” pelos donos da cerveja.

3.3) RITUAIS WARI´

As festas Wari´

Segundo Vilaça (2006, p. 108) existem entre os Wari´ três tipos de festa, são elas: *tamara*, *huroroin´* e *hwitop´*, a característica mais comum a estas festas consiste na relação entre um grupo de anfitriões e um grupo de convidados que, “são – ou agem como se fossem – estrangeiros entre si. Os convidados chegam animalizados (na aparência ou nas ações) e são ‘castigados’, seja com ironias, seja com excesso de bebida” (apud, p. 108). Seguiremos na descrição das festas o mesmo caminho delineado pela autora, começando pela *tamara*, que parece ser a festa mais comum entre os Wari´

Tamara

Este tipo de festa acontece geralmente na estação seca, após a queimada das roças e antes de um novo plantio, a festa é realizada entre habitantes de diferentes postos, assim anfitriões e convidados declaravam-se estrangeiros entre si, vale notar

que a autora ressalta o fato de que, por terem sido convertidos ao cristianismo a festa parece ter sido abandonada, porém entre os anos de 1980 e 1990 diversas festa deste tipo foram realizadas e presenciadas pela autora durante sua pesquisa de campo.

O mote para a realização da festa era sempre o desejo de alguém de visitar parentes em uma terra estrangeira, em geral os Wari' utilizavam a expressão “vamos dançar e ver nosso parente!” (Vilaça, 2006, p. 108), outro mote para a realização de uma *tamara* era a necessidade de pedir aos estrangeiros alguns tipos de bens, ou mesmo sementes quando era o caso de não terem guardado o suficiente para o novo plantio.

Para a realização da festa os visitantes chegam de surpresa, vindos do mato, seus corpos untados com urucum e pintados com jenipapo. As pinturas corporais lembram animais, tais como onça ou cobra, os visitantes trazem também um tambor de cerâmica coberto com fitas de caucho⁴² chamado *towa*. Ao se aproximarem da aldeia os visitantes começam a assoviar para avisar de sua chegada, em seguida os visitantes se colocam em linha, começando a dançar e cantar, as músicas cantadas nesta ocasião são compostas pelos homens.

Tamara é o nome dado a estas músicas, que segundo os Wari' falam de “fofoca de gente’,[...] entendem-se relações extraconjugais, usura com a comida, furtos, desempenhos desastrosos nas atividades do dia-a-dia e coisas assim” (Vilaça, 2006, p. 109). A melodia das canções é sempre a mesma, cantada por homens e mulheres com voz fina e aguda. O *towa* circulando de mão e mão, indicando o compositor da canção entoada naquele momento, enquanto os cantos vão sendo entoados todos ficam com a cabeça baixa olhando para o chão, com exceção de quem segura o pequeno tambor, este fica olhando fixamente para o próprio tambor.

Ao perceber a aproximação dos visitantes, os anfitriões logo sabem que se trata de um *tamara*, com isso eles – os anfitriões – correm para a floresta ao encontro dos visitantes, gritando, rindo e carregando toda a bebida que pudessem oferecer, enquanto os visitantes cantam e dançam, os anfitriões lhes dirigem todo o tipo de críticas, indo desde características físicas até críticas a própria música. Os visitantes suportam estas críticas de cabeça baixa cantando e dançando, sem esboçar qualquer

⁴² *Castilla ulei*, popularmente conhecida como caucho negro é uma árvore nativa da floresta amazônica, utilizada para extração e látex e fabricação de borracha de baixa qualidade, utilizada também para a fabricação do encaucho, um tipo de impermeabilização de tecido muito comum na Amazônia. CONTEÚDO aberto. In: <http://tropical.theferns.info/viewtropical.php?id=Castilla+ulei> Acesso em: Fev 2015.

tipo de reação. Passado algum tempo os anfitriões voltam para suas casas com intuito de fabricar mais cerveja de milho e preparar comida para oferecer aos visitantes. Durante dois dias os visitantes permanecem no mato próximo a aldeia sendo constantemente visitados pelos anfitriões que lhes oferecem mais comida e bebida, sendo obrigados a manter sempre um grupo cantando e dançando.

Ao final do segundo dia os visitantes finalmente se preparam para entrar na aldeia, retocando suas pinturas corporais e enfeitando-se, este seria o momento alto da festa, pois na noite que se segue os visitantes devem cantar e dançar da melhor forma possível durante toda a noite, sendo novamente alvo das críticas e da jocosidade dos anfitriões, os quais por sua vez devem aumentar a quantidade de bebida oferecida, em especial a quem portasse o *towa*, fazendo com que este começasse a vomitar. As zombarias sempre aumentando por parte dos anfitriões.

Ao amanhecer os papéis se invertem, os anfitriões se apropriam do *towa* e começam a cantar e dançar, sendo criticados e zombados pelos visitantes que dizem estar se vingando, porém esta inversão dura pouco. Ao final, com os visitantes já exaustos são realizados os pedidos, os visitantes solicitam aos anfitriões objetos de uso diário como: flechas, arcos, pedras de amolar entre outras coisas, sempre solicitadas por homens para outros homens, enquanto as mulheres solicitam a outras mulheres objetos como: cestos, urucum e sementes, finalizadas as trocas os visitantes se retiram para seu caminho no mato voltando para sua aldeia.

Segundo Vilaça (2006) o *tamara* também pode ser realizado com outro tipo de convidados, os mortos, quando estes querem visitar seus parentes. Os mortos assumem a forma de queixadas, emergindo do fundo das águas, com seus corpos pintados e trazendo o *towa*. Porém eles só podem ser vistos pelos xamãs que, assumindo o papel dos anfitriões interagem com os mortos. Os xamãs tratam os queixadas como estrangeiros, que por sua vez, ao final se oferecem aos vivos como caça.

Outra variação do *tamara* é uma festa na qual os convidados, compostos apenas por homens, que se portam e se dizem queixadas, chegam dizendo “Queremos beber chicha como queixadas. Pisem o milho.”, nestas ocasiões, diferentemente do tipo mais comum de *tamara*, a bebida oferecida não é fermentada.

Neste tipo de festa os convidados chegam fazendo os sons do queixada, utilizando paus e batendo ouriços de castanha⁴³ para realizar tal som.

Ao entrarem na aldeia os visitantes são recebidos pelas mulheres anfitriãs, que correndo até eles os cobrem seus corpos com cinzas e barro, em alguns casos os cabelos dos visitantes são cortados e amarrados nas casas dos homens da aldeia. Após esta entrada e recepção dos visitantes os homens aparecem gritando: “vamos matar queixada!”, forçando os visitantes a beber muita cerveja, até que estes começassem a vomitar, esta modalidade do *tamara* pode acontecer entre grupos distantes – estrangeiros – ou mesmo entre pessoas do mesmo subgrupo.

Huroroin´

Nesta modalidade de festa duas presenças são imprescindíveis, de mulheres e de milho, portando sua realização se dá na época em que o milho está duro. O principal mote para realização deste tipo de festa, segundo os Wari´, é a constatação de que muito do milho das roças fora derrubado pelo vento. Este milho costuma apodrecer muito rapidamente e por isso não pode ser armazenado com o restante da produção, fazendo com que seu consumo deva ser mais imediato, dando assim motivo para a realização destas festas, os donos de diversas roças de uma mesma região reúnem seus esforços para a organização desta modalidade de festa.

A cerveja azeda (fermentada) é então preparada pelas mulheres anfitriãs com alguns meses de antecedência, sendo deixada em repouso dentro de grandes troncos escavados para fermentação. Os troncos são cortados e impermeabilizados, dando assim início aos preparativos da cerveja, como dissemos anteriormente os preparativos para esta modalidade de festa são realizados por donos de diversas roças, porém aquele que teve a ideia de recolher o milho caído e preparar a festa fica conhecido como o “dono do tronco”, a ele caberá uma importante posição na festa.

Depois de preparado o tronco e com o início dos preparativos da cerveja um grupo de homens é designado para a realização dos convites, partindo assim para aldeias de outros grupos, com intuito de realizar os convites para a festa.

⁴³ *Bertholletia excelsa*, árvore de grande porte nativa da floresta amazônica, popularmente conhecida como castanha-do-pará. (COSTA, Joanne Régis et al . “Aspectos silviculturais da castanha-do-brasil (*Bertholletia excelsa*) em sistemas agroflorestais na Amazônia Central”. *Acta Amaz.*, Manaus , v. 39, n. 4, p. 843-850, 2009)

O convite é realizado da seguinte forma: o dono do tronco vem enfeitado com penas de cauda de arara vermelha, inseridas em um pequeno cesto que este traz amarrado na cabeça por uma alça de cipó, juntamente com o grupo de homens designados para tal tarefa, eles chegam tocando flautas de bambu, avisando de sua chegada e dizendo qual o motivo da festa. Ao chegarem na aldeia dos convidados eles se sentam na casa dos homens sendo castigados pelo que viram a fazer, este castigo consiste em: “obrigar a beber todo tipo de porcaria: água misturada com casa de cupim, com barro, com frutos amargos, com milho cru, com cinzas” (Vilaça, 2006, p. 119) fazendo com que aqueles que virão a ser anfitriões bebam e vomitem, após receber este castigo os homens vão embora para outra aldeia realizar mais convites.

Aqueles que foram convidados passam então a contar as luas cheias para saber a data da festa, e conseqüentemente, quando a cerveja estaria pronta, o que deveria ocorrer entre três ou quatro luas cheias, ocasionando a festa em meados de abril ou maio, ao final da estação chuvosa. Na data estipulada para a festa o tronco da cerveja deverá estar fincado, perpendicular ao chão, cheio de cerveja azeda já bastante fermentada.

Os convidados devem chegar tocando flautas de bambu, uma delas bastante longa com um ouriço de castanha preso a ponta, esta flauta é denominada *huroroin'*, as mulheres trazem um pequeno tambor de caucho, semelhante a uma miniatura do *towa* utilizado na *tamara* denominado *orowin*. As mulheres devem permanecer na floresta por dois dias, sentadas e cantando músicas de origem ancestral denominadas *ijain je e*, estas músicas tem como tema a natureza, e são cantadas somente por mulheres. Todas as músicas tem o mesmo refrão – *ijain je e* – que significa “fiquem excitados”.

Os convidados entram e saem da aldeia diversas vezes, nestas entradas e saídas da aldeia eles se escondem atrás de barreiras de folhas para não serem vistos, durante sua estada na aldeia os homens agem como animais, quebrando partes da casa e matando animais domésticos, além disso, os homens simulam atos sexuais com as mulheres dos anfitriões. Eles dizem explicitamente que vão “comer”⁴⁴ as mulheres dos anfitriões.

Ao entrarem na aldeia com as flautas, os convidados são recebidos pelos anfitriões que estão dispostos em pares tocando tambores de troncos. A cerveja é

⁴⁴ Segundo Vilaça os Wari' podem utilizar o verbo comer também com conotação sexual (Vilaça, 2006, p. 121).

então oferecida aos homens visitantes que devem beber e vomitar para conseguir beber mais em seguida. Em certo ponto da bebedeira os homens visitantes perdem os sentidos ficando inconscientes (*itam*), dizem os anfitriões que os mataram, do mesmo modo que se referem a uma caça abatida.

Enquanto os homens visitantes ficam inconsciente na aldeia, os homens anfitriões visitam as mulheres visitante no mato, vindos da aldeia com as baquetas utilizadas para tocar os tambores de tronco os homens anfitriões assediam as mulheres visitantes, tentando colocar as baquetas entre suas pernas, estas por sua vez resistem as investidas dos anfitriões, sentadas, sempre sérias e com a cabeça baixa recitando suas canções. Além deste simulacro de penetração os homens anfitriões dirigem as mulheres visitantes diversos insultos e zombarias, assim como é feito com os visitantes na *tamara*. As mulheres visitantes não podem consumir a cerveja azeda, e de tempos em tempos elas são visitadas pelas mulheres dos anfitriões que trazem comida crua, para ser preparada por elas, ou até mesmo comida já preparada. Neste período em contrapartida os homens convidados não podem consumir nenhum tipo de comida, assim eles continuam conseguindo vomitar a bebida consumida.

No final do terceiro dia de festa, as mulheres visitantes entram na aldeia, sentando-se elas continuam a cantar durante toda a noite, enquanto os homens anfitriões fazem com que os homens convidados continuem a beber cada vez mais cerveja azeda, até que não reste mais nenhuma cerveja para ser consumida. Na manhã do quarto e último dia da festa, os anfitriões se colocam frente às mulheres convidadas e começam a dançar, a dança é enérgica, realizada com bambus com caroço de milho que são batidos no chão, com clara conotação sexual, segundo a autora.

Os homens convidados, que se encontram agora desmaiados ou exaustos da bebedeira são então banhados com água morna pelos anfitriões, o que faz com que eles acordem de súbito. O “dono do tronco” pode então pegar um tambor feminino e começar a tocar e cantar. Os tambores femininos e as flautas dos visitantes são deixados na aldeia dos anfitriões, antes de partir os convidados solicitam aos anfitriões objetos de uso no dia-a-dia, flechas, cestos, pedras de amolar, sementes e ururcum, assim como é feito na *tamara*.

Hwitop´

Esta modalidade de festa se realiza, geralmente, entre aldeias vizinhas, pertencentes ao mesmo subgrupo ou subgrupos próximos. Mas, da mesma forma que nas demais festas, convidados e anfitriões se portam com se fossem estrangeiros. Outra diferença desta modalidade em relação as outras, é que nesta as mulheres podem consumir a cerveja azeda. Esta festa é portanto realizada entre pessoa mais próximas. Vilaça (2006) mostra que em algumas ocasiões a festa foi realizada dentro de uma mesma aldeia, a qual se dividiu em dois grupos (metades), uma ficando responsável por fazer a bebida e a outra representando os bebedores, refazendo assim a oposição anfitriões/convidados, necessária a todas as festas Wari´.

Assim como o *huroroin´* a festa *hwitop´* também é realizada na estação chuvosa, porém diferentemente da primeira que, depende do milho para ser feita, esta pode ser realizada com outros tipos de bebidas, confeccionadas com frutas ou mesmo mel.

A realização da *hwitop´* se dá através de um convite, aqueles que pretendem ser anfitriões vão até o subgrupo vizinho e realizam o convite, diferentemente das descrições anteriores aqui a autora não descreve em detalhes o modo como o convite é realizado, dizendo apenas que é feito por meio de uma visita na qual se realiza um convite verbal. Após a realização do convite, os anfitriões voltam para suas casas para iniciar os preparativos para a festa. Um tronco de uma árvore denominada *horokip*⁴⁵ é cortado para ser utilizado como cocho para a bebida. O tempo para a realização da festa é de uma lua cheia a partir da data do convite.

Decorrido o tempo de preparo da bebida os convidados chegam para a festa. Nesta modalidade da festa a bebida não é preparada com muita antecedência, logo, é uma bebida de baixa fermentação, feita com frutas e não com milho como é o caso em outras festas, porém a quantidade da bebida é maior. A bebida é preparada – pelas mulheres – quase que no momento da chegada dos convidados, processo que é acompanhado pelos homens, em pares eles acompanham o processo de fabricação da bebida enquanto tocam os tambores de troncos.

Os convidados entram na aldeia em linhas de dança, tocando flautas transversais de bambu com diversos comprimentos diferentes, dizem os Wari´ que os

⁴⁵ *Horokip* é uma árvore que possui o tronco dilatado a certa altura do solo, ao descrever a árvore a autora também não fornece maiores informações sobre esta.

sons das flautas imitam os pássaros e as rãs, nesta modalidade de festa não são proferidas músicas, e os convidados não trazem o tambor de argila coberto de caucho com nas outras modalidades, apesar de serem vizinhos próximos, ou seja, parentes próximos, os termos de parentesco não são utilizados durante a festa, novamente anfitriões e convidados, por mais próximos que sejam, se tratam como estrangeiros.

Ao entrarem na aldeia, os visitantes são recebidos com bebida, que lhes é oferecida em grande quantidade, neste momento podem ser oferecidos também pequenos animais para o abate. A matança destes animais é feita como se os convidados fossem animais selvagens, imitando onças e outros predadores os convidados abatem os animais oferecidos, para aqueles que matam os animais mais bebida é oferecida, a oferta é sempre feita em tom provocativo, lembrando os danos e estragos causados pelos visitantes em outras festas e ocasiões.

Como acontece nas outras modalidades de festa, aqui também os visitantes devem vomitar a bebida para poderem continuar bebendo, até que suas funções motoras, capacidade de fala sejam perdidas, ou seja, até ficarem inconscientes. Quando um visitante começa a vomitar aquele que lhe oferecia a bebida, geralmente, exclama: “eu o matei, eu o matei!”. Assim, quando alguém morre, ele logo é socorrido. O socorro não é feito pelos parentes próximos, mas sim pelo xamã e por outras pessoas da aldeia que tentam tirar do morto o espírito da bebida para que ele se recupere. Ao final da festa as flautas são deixadas na aldeia dos anfitriões, e ainda, diferentemente das outras modalidades nada é solicitado pelos visitantes.

3.4) RITUAL KAGWAHIVA

Mboatawa

O *Mboatawa* descrito a seguir se refere a versão *Tenharim*, coletada por Gabriel Garcêz Bertolin, os *Tenharim* são um povo *Kagwahiva* – Tupi-Guarani – que habitam o sul do estado do Amazonas, na região do alto rio Madeira e Rio Machado, já no estado de Rondônia. Segundo Bertolin (2014), os *Tenharim* estão divididos em metades patrilineares e exogâmicas, os *Mutum* e *Tavaré*, essências para a realização da festa. Outro aspecto importante, ressaltado pelo autor, diz respeito à chefia, o modo como ela se estabelece e as relações que engendra. Entre os *Tenharim* a articulação entre as metades exogâmicas e a chefia é essencial para a construção do parentesco e das relações entre as metades.

Donos das festas

Para que uma festa *Mboatawa* seja realizada é necessário que um chefe tenha o desejo de realiza-la. Este desejo se manifesta na forma de um convite, em geral, realizado com cerca de um ano de antecedência. Ao final de um *Mboatawa* o chefe do grupo de convidados decide que ele será o anfitrião na próxima ocasião, proferindo o convite, sempre realizado em publico e na presença de outros chefes. Para a realização do convite são necessárias as presenças dos cunhados e dos genros, o chefe que se pretende dono da festa deve solicitar a seu genros uma “autorização” para que esta seja realizada, em geral algum ancião também é convocado a tomar parte na realização da festa, pois estes últimos detêm o conhecimento necessário para que a festa seja realizada como se deve. Esta formalidade do convite marca então a primeira distinção entre as metades, a qual percorrerá todo o desenrolar da festa.

Convocados os anciões, estes passam a visitar ou receber a visita do dono da festa, nestas ocasiões os anciões transmitem seu conhecimento, narrando festas passadas, ensinando como deve ser realizada a construção da casa cerimonial que servirá de abrigo para a festa, bem como ensinando o modo correto de preparo da *mandiogwy*⁴⁶ e do *miná*, principal prato consumido ao final das festividades.

Organizando o Mboatawa

A organização da festa é feita pelo dono, ele é responsável por organizar a construção da casa cerimonial, da abertura de roças, da coleta da castanha e da organização dos grupos de caça. Para esta organização o dono da festa deve ser responsável por fornecer os meios para que sejam realizadas as tarefas por ele designadas. Ele deve fornecer os materiais para caça, pesca e combustível. Assim o dono da festa deve mobilizar uma vasta rede de relações para que os preparativos da festa sejam feitos da melhor forma.

Para a realização da festa uma grande quantidade de *mandiogwy* deve ser preparada e armazenada em grandes cestos (*paneru'hu*), os quais ficaram armazenados dentro da grande casa cerimonial (*ongatema'hu*), para que o excedente seja distribuído ao final da festa. O processo de confecção da farinha é de domínio feminino, embora os homens possam ajudar a torrar a farinha.

⁴⁶ Nome dado a farinha de mandioca mansa, especialmente preparada para a festa, utilizada para ser servida juntamente com o *miná*, prato principal da festa que, consiste em carne de anta cozida no leite de castanha.

Aqui novamente a divisão entre as metades e os atos formais são uma característica marcante do processo de confecção e armazenamento, para que o cesto de farinha seja fechado discursos e cantos são proferidos, neles há sempre o caráter de agradecimento do dono da festa pelos serviços prestados. O fechamento dos cestos de farinha é sempre realizado por alguém da metade oposta a do dono da festa, portanto se o dono da festa for da metade Taveré, o fechamento do cesto deve ser feito por alguém da metade Mutum. A distribuição da farinha ao final da festa também é feita por membros da metade oposta a do dono da festa.

A distribuição da farinha no último dia da festa é também realizado através de muitas formalidades entre as metades *Tavaré* e *Mutum*, e pela euforia das mulheres. No ato da distribuição os cestos são cercados pelas mulheres, que aguardam ansiosamente pela distribuição, a qual é realizada por aqueles que foram designados pelo dono da festa para esta tarefa. Uma pequena parte da farinha produzida é utilizada para o preparo do *miná*, ficando o excedente para a distribuição. A distribuição faz com que a farinha circule por diversas aldeias, segundo Bertolin (2014) até mesmo quando não se estava presente a festa se pode receber um parte da farinha, uma vez que esta tenha sido recebida por algum parente que ira realizar a sua redistribuição.

Outro elemento importante da festa é a castanha, também utilizada na confecção do *miná*, os castanhais possuem um dono, sua posse é transmitida hereditariamente, assim para que as castanhas sejam colhida é necessária a autorização do dono do castanhal. A coleta da castanha é designada para um grupo doméstico, o qual deve ser da metade oposta a do dono da festa, este grupo fica então responsável por sua coleta e armazenamento. A quebra da castanha se da no último dia da festa, ela começa logo ao alvorecer, ainda com poucos homens, conforme o sol vai subindo mais homens vão se juntado para ajudar na tarefa. Durante a quebra da castanha os homens conversam bastante, contam suas histórias de caça e seus feitos jocosos, a quebra da castanha é, segundo Bertolin (2014), o momento mais descontraído da festa.

Além dos preparativos acima descritos, temos também o preparativo da grade casa de cerimônias⁴⁷, o qual demanda do dono da festa a maior quantidade de

⁴⁷ Bertolin chama atenção para o fato de que a circulação da festa é uma retomada recente, assim muitas das aldeias ainda não possuem uma casa de cerimônias e por isso muitas vezes é preciso que ela seja construída, no caso de a aldeia já possuir uma casa de cerimônias a construção de uma nova casa não é necessária.

trabalho e o maior dispêndio de recursos, a casa é retangular, feita com esteios de madeira nas laterais que servem para sustentar o telhado, feito de sapê, as laterais da casa são abertas, sendo rodeadas somente por um cercado de madeira, em seu interior são colocados bancos de madeira, na frente da casa é colocada uma estrutura de madeira elevada, como um palanque.

A atividade que precede a realização da festa é a organização dos grupos de caça. A caça é uma atividade coletiva realizada pelos convidados, os grupos são formados pelos grupos domésticos, ao menos um por aldeia, os grupos se reúnem na aldeia anfitriã com no mínimo dez dias de antecedência, nesta reunião são estabelecidos os locais de caça de cada um dos grupos convidados para a festa, são estabelecidos também os horários de partida de cada grupo, bem como sua ordem de retorno a aldeia anfitriã, este retorno marca o início da festa. Nesta organização dos grupos de caça é possível verificar que alguns grupos caçam sempre no mesmo local.

A festa – Mboatawa

Um dia antes do início da festa os grupos de caça acampam próximos a aldeia anfitriã, nestes acampamentos os grupos são tomados pela euforia, quase ninguém dorme e as conversas são intermináveis, principalmente relacionadas a possibilidade de ataques noturnos realizados pelos anfitriões. Os ataques noturnos podem acontecer tanto por parte dos anfitriões como por parte dos convidados, em geral, estes ataques consistem em uma invasão noturna com a finalidade de assustar o grupo atacado, tudo ocorre com se fosse uma emboscada. Caso os ataques sejam efetivados, aqueles que foram atacados saem em perseguição aos atacantes.

Na mesma madrugada, que antecede o início da festa, os visitantes começam a arrumar as coisas que trouxeram para a festa, além disto os homens começam a preparar suas pinturas corporais, seguindo a divisão em metades, os *Mutum* pintam os *Tavaré* e estes pintam os *Mutum*, as pinturas são feitas geralmente no rosto, os adereços e enfeites corporais também são colocados, para o chefe do grupo de caça o cocar é um adereço indispensável. Todo este processo é acompanhado por cantos, entoados pelos mais velhos.

Após realizar todos os preparativos os grupos de caça, na ordem pré-estabelecida nas reuniões, se dirigem a aldeia anfitriã. Indo até o rio, colocam suas canoas paralelas umas as outras, amarradas e unidas por cordas. Formando assim

“frotas” que vão pelo rio embaladas pelo som da *Yrua puku*⁴⁸, a qual corresponde ao som da *tapi'ira* (anta)⁴⁹. Logo ao entrar na aldeia anfitriã os anciões começam a cantar, diversas músicas são entoadas ao mesmo tempo, acompanhadas pelo som da flauta, o líder do grupo de caça também deve cantar.

Em seguida um homem do grupo dos visitantes apresenta a caça, armazenada em paneiros, ao dono da festa, dizendo o nome e a metade a qual pertence o matador, a cada nome proferido os anfitriões devolvem um grito de euforia característico. Após a realização dos anúncios os anciões pegam os paneiros e colocam às costas para leva-los ao local do moquém, formando uma fila indiana sempre acompanhados pelo som da pequena flauta. No meio do caminho os que carregam a caça são interceptados e atacados por um grupo de anfitriões.

O ataque é feito flechando os paneiros e batendo com as bordunas no chão, após o ataque o grupo de caçadores dá uma volta, em sentido anti-horário, na grande casa cerimonial, entrando finalmente nela os caçadores começam a dançar em círculos, ainda com os paneiros nas costas, a pequena flauta de taboca é trocada pela *Yreru*, um grande clarinete de cerca de 1,80 metros que replica o som do queixada, seguindo então para o local do moquém, onde a caça é novamente apresentada ao dono da festa e ao responsável pelo moquém, sendo sempre acompanhados por cantos entoados pelos anciões. A mesma sequência se repete para todos os grupos de caça visitantes.

Após a entrada dos convidados, que marca o início das festividades, diversos atos sucessivos de troca são realizados, além das trocas os Tenharim aproveitam a festa para realizar casamentos, encerramentos de luto e apresentações públicas de menina-moça. Todos estes acontecimentos internos à festa são intercalados por atos de comensalidade, cantos e danças, os quais analisaremos a partir de agora:

O fim do luto

O final do luto consiste na realização de atos que ocorrem no decorrer da festa, estes atos são realizados e patrocinados por pessoas que os desejem, não sendo de responsabilidade do dono da festa, este é responsável somente por ceder o espaço dentro da festa para que tais atos sejam realizados. As cerimônias de encerramento do luto são marcadas por trocas realizadas entre as metades. É sempre um parente

⁴⁸ Pequena flauta de taboca, de som suave soprada pelos convidados.

⁴⁹ Animal de caça que compõe uma parte do prato principal a ser servido no final da festa: o *miná*.

consanguíneo do morto quem deve patrocinar tais atos, o patrocínio se dá na forma de prestações de bens manufaturados, sempre servidos durante o café da manhã, bens tais como pão, manteiga e café. São organizadas também danças e cantos.

O momento de encerramento do luto é utilizado para agradecer aos parentes pelos serviços prestados durante o funeral, bem como para lembrar dos mortos. Vale lembrar que os serviços prestados durante um funeral são sempre realizados por parentes da metade oposta, uma vez que os parentes do morto, que pertencem a sua metade, estão impedidos de realizar diversos tipos de tarefas em função da reclusão, assim a cerimônia de encerramento do luto serve como uma forma de trazer de volta as atividades cotidianas aqueles que estavam impedidos de realizá-las.

A cerimônia de encerramento do luto se dá na grande casa cerimonial, na qual um parente consanguíneo do morto chama pelo nome aqueles que prestaram serviços no funeral, estes permanecem sentados nos bancos colocados na lateral da grande casa, em seguida os parentes consanguíneos do morto passam óleo de babaçu em seus cabelos e colocam neles uma roupa nova, agradecendo com discursos formais pelos serviços prestados ao morto. Todo este processo é sempre acompanhado pelo canto dos mais velhos, nestes cantos a memória do morto é lembrada. Os cantos deste tipo de cerimônia logo são misturados com o choro, o qual por sua vez abarca todos os presentes, levando a uma espécie de comoção geral que marca o final da cerimônia.

Os casamentos

Assim como as cerimônias de encerramento do luto, é possível realizar durante uma festa *Mboatawa* cerimônias de casamento, em geral as cerimônias de casamento são realizadas depois das cerimônias de encerramento do luto. Assim, depois de um momento de tristezas e recordações sobre o passado, a festa se torna um momento de celebrar o futuro e as novas alianças estabelecidas a partir da formação dos novos laços. O casamento entre os Tenharim segue a regra da exogamia entre as metades, sendo com os primos cruzados bilaterais o casamento preferencial. Este tipo de casamento fomenta duas regras, primeiro a divisão em metades e segundo uma nomenclatura de tipo dravidiano.

Nas cerimônias de casamento, assim como nas cerimônias de encerramento do luto, as prestações não são de responsabilidade do dono da festa, aqui novamente seu papel é o de fornecer o espaço, ou melhor, a oportunidade para que o casamento

seja realizado. São então os parentes consanguíneos, em geral do marido, que arcam com os “custos” da cerimônia. Os custos consistem em oferecer a todos os presentes pão e café, oferecidos ao final da cerimônia.

Para que um casamento seja realizado são necessários alguns preparativos prévios, alguns dias antes da festa são aterradas vigas de madeira no interior da casa cerimonial, nestas vigas os cunhados do noivo amarram uma rede, enquanto isso os corpos dos noivos são preparados para o casamento na parte de fora da grande casa. A mãe do noivo confecciona diversos adereços que serão utilizados pelos noivos.

Os corpos são preparados primeiro com a pintura corporal e em seguida com os adereços fabricados pela mãe do noivo, o noivo tem seu peito inteiro pintado de preto por um ancião, o qual ficara responsável por conduzir o casamento, enquanto a noiva é pintada pelas irmãs do noivo, recebendo pequenas manchas umas bem próximas às outras, as pinturas seguem sempre a organização das metades, ou seja, cada um dos noivos é pintado segundo a metade a qual pertence. Em seguida são colocados os adereços, primeiro os colares, seguidos pelas braçadeiras e por último o cocar.

Para a cerimônia duas figuras também são importantes, o ancião escolhido para a condução da cerimônia, o qual detém o conhecimento necessário dos benzimentos e da condução adequada da cerimonia, e o cunhado do noivo que também recebe uma pintura corporal.

Após a preparação dos corpos o casal de noivos é levado para dentro da casa de cerimônias, eles entram de mãos dadas e sentam-se na rede. Neste momento a noiva continua a receber os enfeites corporais da família do noivo, são colocadas duas tornozeleiras, uma em cada pé, em seguida ele recebe os brincos, durante esta preparação a irmã do noivo passa nos cabelos da noiva óleo de babaçu, em seguida ele recebe o *tapakura*⁵⁰. O cunhado do noivo acompanha todo o processo de preparação do corpo de sua irmã em pé ao lado da rede, ao final da preparação da noiva, seu irmão entrega ao noivo um arco e flecha.

Após receber o arco de seu cunhado alguns guerreiros invadem a grande casa, simulando um ataque com gritos de guerra, puxando as cordas de seus arcos como se estivessem flechando os inimigos. Terminado o ataque simulado o ancião encarregado

⁵⁰ Espécie de cocar feminino feito de penas de arara vermelhas e pretas intercaladas, o cocar forma um semicírculo que começa e termina com as penas que representam uma das metades. (Bertolin, 2014)

da cerimônia começa seus benzimentos, com um cordão atado a seus dedos o ancião sopra sobre o corpo dos noivos, rompendo o cordão diversas vezes, depois ele passa suas mão sobre a cabeça do noivo, sem encostar nele, e rapidamente desce as mão passando por seu corpo todo. Em seguida ele repete o processo, desta vez com a noiva. Terminado o benzimentos o noivo e sua família distribuem os pães e café entre os convidados, encerrando assim a cerimônia.

A apresentação da menina-moça

Por fim outra possibilidade de cerimônia a ser realizada durante as festividades do *Mboatawa* é a da menina-moça, realizada após a primeira menstruação para “fabricar” o corpo da jovem iniciada. Após a primeira menstruação a menina deve ficar reclusa em sua casa por cerca de dez a quinze dias, durante todo esse período a menina não pode sair de casa, as janelas e portas são fechadas, só permitido que ela sai de manhã antes do sol nascer para que seu corpo seja banhado por sua mãe. Todos os dias o corpo da menina é pintado e o óleo de babaçu é passado em seu cabelo.

Durante esse período a menina sofre ainda diversas restrições alimentares, podendo comer somente nambu⁵¹ e alguns tipos de peixes consumidos sempre em pequenas quantidades, a água para beber deve sempre ser morna, a menina só pode ser vista por seus parentes consanguíneos preferencialmente as mulheres que a auxiliam durante todo o processo de preparação e fabricação de seu corpo. Aos homens consanguíneos cabe à tarefa de realizar os convites a todos aqueles que devem assistir a cerimônia, indo de aldeia em aldeia para realizar os convites, além de preparar os grupos de caça que fornecerão o alimento para a cerimônia de iniciação, a caça deve ser sempre de animais que não estão interditados à menina pelas restrições alimentares, e por fim, cabe aos homens prepara a aldeia no dia da cerimônia.

No dia da cerimônia a menina é preparada, com todos os adornos corporais, colares, braceletes, tornozeleiras, brincos, pulseiras e com a pintura corporal característica, seu corpo é pintado com machas pretas umas próximas às outras, os adornos são fornecidos pelas irmãs de seu pai, sua mãe lhe serve um mingau para que ela aguarde a montagem de seu corpo que, geralmente, dura a manhã toda, quando ela então é levada ao pátio da aldeia para ser apresentada a todos os

⁵¹ Ave típica da região amazônica muito parecida com a galinha de angola.

presentes na cerimônia, em seu rosto é passada uma folha de *aiwarakawa*, para tirar qualquer tipo de sujeira, manchas e ajudar a cessar o fluxo menstrual, em seguida sua mãe lava suas mãos, formalizando a apresentação pública.

Toda a cerimônia é acompanhada pelo canto dos velhos, por seus irmãos e seu pai, sempre com olhos atentos. Ao final da apresentação os homens, parentes consanguíneos da menina, realizam a distribuição dos pães e do café para os convidados, sempre mediados pelo canto dos mais velhos. Em seguida a menina é levada do pátio da aldeia para o alpendre de sua casa, nele sua rede é amarrada e ela deve sentar-se nela para novamente ser vista por todos os convidados, tudo isso sempre acompanhada do canto dos mais velhos, que neste momento invocam a proteção ao corpo da menina contra todo tipo de doenças ou animais, ao final dos cantos e da refeição comunal a jovem está livre dos tabus e restrições, podendo agora voltar ao convívio normal.

Após a realização de todos estes atos: encerramento de luto, casamentos e apresentação da menina-moça, paralelos a festa, esta prossegue para o seu encerramento:

A sequência final do ritual consiste na realização de uma roda de cantos e danças realizada antes da distribuição da farinha e da carne de caça para a refeição comunal, nesta última roda de cantos e danças o *tavejara* se apresenta no meio da roda de dançarinos, ocupando assim o lugar de presa e de inimigo, sendo animalizado, ao ocupar o centro da roda de dançarinos, antigamente ocupado pela vítima do sacrifício, o dono da festa coloca em operação a distinção entre as metades *Mutum* e *Tavaré*, tornando-se ele mesmo a vítima do sacrifício. Este ato faz com que os convidados, anteriormente animalizados e tomados como presa, por sua relação com a carne de caça que oferecem, passem para o lado dos anfitriões, ressaltando a construção de uma humanidade comum que coloca anfitriões e convidados como iguais.

Em seguida é realizada uma grande distribuição de comida, o *miná*, acompanhado da farinha de mandioca mansa *mandiogwy*, terminada a refeição comunal, os homens encarregados pelo dono da festa devem realizar a distribuição do excedente de *mandiogwy* entre os convidados, a distribuição é sempre acompanhada por discursos formais que ressaltam as relações de parentesco, ou seja, ressaltam a relação entre as metades Tenharim, uma vez que a distribuição é sempre realizada por homens da metade oposta a do dono da festa. Neste momento as mulheres

aguardam eufóricas e ansiosas em volta do grande cesto para receber sua parte. Com o final da distribuição do excedente de farinha a festa esta finalmente encerrada e os convidados podem agora retornar para suas respectivas aldeias, fazendo assim circular o produto da festa, como consequência desta circulação podemos ver o modo como a relação entre as metades é expandida e reafirmada, tanto na distribuição quanto na circulação dos bens e produtos da festa.

“A destruição dos inimigos se processava socialmente. Ela era consumada por meios rituais e constituía uma atividade coletiva no sentido mais autentico possível: tanto pela ‘massa’ de participantes quanto pelo estado de comunhão que se criava e pela natureza das obrigações morais que se atualizavam socialmente.”

(Fernandes, Florestan. 2006, p. 321)

4) COMPARANDO RITUAIS: A GUERRA NA FESTA

Após termos comparado os usos das categorias ritual e guerra entre os autores, e ainda, depois de termos descrito os rituais estudados por estes autores, passaremos agora a comparar os diversos elementos presentes nos rituais descritos. Metodologicamente, pretendemos adotar o método comparativo, aproximando assim o estudo dos rituais aos estudos dos mitos tal como proposto por Lévi-Strauss (2010), pretendemos “construir” uma espécie de rosácea, procedendo a comparação dos rituais a partir da seleção de um dos rituais descritos como modelo, tomado até certo ponto de modo arbitrário. Assim sendo o ritual que servirá de referência para a comparação será o ritual executado pelos Cinta Larga. De modo análogo ao processo de escolha dos mitos empreendido por Lévi-Strauss, no qual:

o ponto de partida da análise deve, inevitavelmente, ser escolhido ao acaso, já que os princípios de organização da matéria mítica estão contidos nela e só se revelarão progressivamente. Também é inevitável que o ponto de chegada se imponha por si só e de improviso: quando um certo estado da empresa mostrar que seu objetivo ideal adquiriu forma e consistência suficientes para que algumas de suas propriedades latentes, e sobretudo sua existência enquanto objeto, sejam absolutamente inquestionáveis. (Lévi-Strauss, 2010, p. 22).

Escolhemos o ritual Cinta Larga como ritual de referência para a comparação com os demais rituais, não por julgarmos que este seja mais completo ou melhor do que os demais rituais aqui elencados, mas sim por ser o que apresenta uma quantidade maior de detalhes em sua descrição, ou seja, neste ritual podemos encontrar uma maior quantidade de elementos, permitindo assim sua comparação com todos os demais rituais aqui elencados. Deste modo, julgamos que o ritual Cinta Larga se impõe, naturalmente, como ritual de referência.

A partir deste ritual, estabeleceremos as comparações com os outros rituais aqui elencados. Para tanto, de modo análogo ao procedimento adotado por Lévi-Strauss para a análise mitológica, dividimos o ritual em partes menores, tal como os

mitemas. Este fracionamento do ritual se dá em dois níveis, um primeiro mais amplo, no qual a divisão se apresenta através de categorias mais gerais, e por consequência mais comuns, ou seja, categorias que podem ser encontradas em todos os rituais a serem aqui analisados e comparados, e um segundo nível, no qual o primeiro será novamente subdividido em unidades menores que podem ou não ser comuns a todos os rituais, ou mesmo podem se encontrar invertidas ou até mesmo ausentes em um caso ou outro.

No primeiro nível realizamos uma divisão em três partes, sendo elas: os preparativos para o ritual, a realização do ritual e por fim o encerramento do ritual. Em cada um destes níveis realizamos subdivisões em partes menores que serão analisadas e comparadas em conjunto, tanto por sua similaridade quanto por sua diferença ou mesmo sua ausência em alguns casos.

4.1) Elementos gerais dos Rituais

De modo geral os rituais apresentam uma estrutura bastante semelhante, em todos os casos aqui analisados o ritual consiste na realização de um convite, o que coloca de saída uma oposição entre anfitriões e convidados, embora as formas, a distância social e geográfica entre anfitriões e convidados varie bastante os papéis de anfitriões e convidados se mantêm. Outro aspecto bastante comum a todos os rituais aqui selecionados são as sucessivas noites de dança e a consumação de bebida alcoólica, a qual também varia bastante tanto no grau de fermentação como na matéria prima utilizada para a confecção da bebida. E por fim outro aspecto de bastante destaque nos rituais são as trocas realizadas, de modo geral, ao final dos rituais. Vale lembrar aqui que em alguns casos os rituais não possuem um nome próprio, e mesmo quando o possuem os nativos costumam se referir a eles apenas pelo termo festa.

A primeira grande subdivisão a ser analisada é a que diz respeito ao modo como as populações ameríndias realizam os preparativos para seus respectivos rituais. De modo geral, podemos dizer que a preparação consiste na realização de um convite por parte daqueles que desejam ser anfitriões em um ritual, em alguns casos pode ocorrer de ao invés de um convite ocorrer uma solicitação de festa, isto ocorre porque os rituais acontecem de modo alternado, ou seja, um ritual é quase sempre uma forma de retribuição, para a manutenção ou criação de relações de aliança que envolvem reciprocidade. De forma mais genérica, podemos dizer que os rituais

constituem um sistema de reciprocidades, no qual a relação com o Outro é sempre o mote principal de sua realização.

Como dissemos anteriormente iniciaremos a comparação tomando como ritual base o executado pelos Cinta Larga, a descrição “mais” detalhada do ritual em questão pode ser encontrada no capítulo anterior.

Os preparativos para o ritual se iniciam com o desejo de alguém de realizar o ritual, a motivação para esta empresa podem ser a construção de uma nova casa ou uma expedição guerreira visando vingar um parente morto ou mesmo responder a uma ofensa. Entre os Suruí, para os quais os rituais constituem um “ciclo anual” o desejo particular em realizar um ritual está ausente, uma vez que encerrado um ciclo ritual outro deve ser iniciado. Esta diferença entre os Cinta Larga e Suruí é bastante marcada, embora ambos sejam povos da família linguística Tupi-Mondé a organização sociológica destes povos é bastante distinta, enquanto os Cinta Larga se dividem em grupos patrilineares, divididos e classificados em relação a ocupação espacial os Suruí são separados clãs que, por sua vez, são separados em metades, a organização das metades Suruí obedece, como mostrado anteriormente uma divisão espacial entre aldeia e *mehtareda*.

Esta forma de organização social possui diversas implicações, entre elas, a que nos interessa aqui, diz respeito ao modo como se dão os preparativos para o ritual, uma vez que a divisão em metades dos Suruí obedece uma regra de variação sazonal, sua organização ritual parece seguir a mesma regra. Por outro lado a organização patrilinear em ambos os casos gera uma rede de alianças, acionadas no processo de organização e preparação dos rituais. Esta rede de alianças, ligada a patrilinearidade implica na produção de matérias primas para a realização da festa. Assim, a capacidade de oferece, ou melhor, de promover a festa se articula com a rede de parentesco e com a rede de alianças que se pode estabelecer. No caso dos Cinta Larga esta rede se apresenta diretamente ligada ao parentesco, enquanto para os Suruí além da articulação do parentesco temos uma articulação entre os clãs e suas metades.

Ainda quanto as variações dos modos de preparo do ritual, temos os Wari', para os quais a iniciativa se aproxima mais dos Cinta Larga do que os próprios Suruí, seria inicialmente mais provável que os Suruí fossem mais próximos aos Cinta Larga, porem é com os Wari' que a aproximação parece, inicialmente, mais evidente. Uma vez que para os Wari' a iniciativa de realização dos rituais se de pela vontade

individual. As motivações desta vontade individual variam em relação aos Cinta Larga, entre os Wari', a vontade parece não ter um fim "utilitário", sendo "apenas" descrita como uma vontade de visitar os parentes próximos. Aqui mais uma vez a dinâmica da organização social Wari' podem ajudar a elucidar a diferença. Os Wari' estão divididos em diversos subgrupos, separados espacialmente ao longo de seu território.

Esta separação espacial se realiza no parentesco, pois conforme os parentes vão ficando mais afastados espacialmente sua distância social também aumenta, assim como para os Cinta Larga, o que se pode perceber estabelecendo uma relação entre a forma de organização ritual dos Cinta Larga, Suruí e Wari' é que a organização social parece exercer uma influência direta sobre a organização ritual. Uma vez que como fim último os rituais parecem ser um modo de relação com o Outro, o que temos é que esta relação se pauta pelos próprios termos nativos e o Outro é uma categoria variável, que passa por um sistema de classificação no qual a própria organização social se torna a condição de possibilidade de identificar o Outro. Esta ideia não é de fato nova, ela aparece em diversos contextos etnográficos, tais como nas interpretações de Viveiros de Castro (1996) sobre o perspectivismo ameríndio, ou mesmo nas considerações de Marcel Mauss (2003) sobre a noção de pessoa, nas quais o Outro é sempre uma condição em relação a algum tipo de Eu.

O mesmo princípio parece ser válido para a interpretação dos povos indígenas aqui comparados uma vez que esta mesma dinâmica se apresenta na preparação dos rituais. Dinâmica que coloca o outro como uma categoria ocupada contextualmente, podendo variar dependendo do princípio de organização social que a esta colocando em jogo. Outro caso que parece comprovar as especulações acima mencionadas é o dos Tenharim, neste contexto a organização social parece estar mais próxima da organização social dos Suruí, uma vez que se trata de um povo com divisão em metades e um "ciclo ritual" bastante definido e pautado também por um critério sazonal, no qual o ciclo de dadas e reciprocidades se dão em uma dinâmica que parecem ser internos aos grupos de parentesco e às metades a que estes grupos estão afiliados.

Em ambos os casos em que os grupos estão divididos em metades a organização do ritual parece ter como base esta divisão, fazendo funcionar redes de relações no sentido de colocar as metades, ou seja, grupos inicialmente antagônicos porém próximos em relação, desfazendo assim as tensões internas que eventualmente podem surgir dada a dinâmica das relações cotidianas. No caso dos Tenharim os preparativos para o ritual se iniciam ao final de um ciclo ritual e consistem

na vontade individual de um “chefe” em ser anfitrião no próximo ciclo ritual, a dinâmica de organização dos Tenharim nos parece interessante, pois ela contém em si elementos muito próximos aos Cinta Larga e Wari’, uma vez que consiste na vontade individual de alguém, e ainda, elementos próximos aos Suruí uma vez que os Tenharim estão divididos em metades e com uma regra sazonal de regulamentação do ciclo ritual. Mais adiante iremos analisar as etapas da preparação dos rituais mais minuciosamente.

A segunda grande divisão mais genérica que pretendemos comparar é a dinâmica da festa propriamente dita, ou seja, os acontecimentos “do meio” dos rituais. Os rituais são compostos em todos os casos por seções de dança, trocas e distribuição abundante de bebidas, as bebidas são quase que em sua totalidade feitas a partir da fermentação de milho ou outros tubérculos cultivados. Outra característica bastante geral é a de que a bebida deve ser oferecida pelos anfitriões, os quais recebem em troca bens materiais, como artesanatos: colares, cocares, flechas, cestos e flautas.

As festas costumam ter início com a chegada dos convidados, esta chegada é marcada por um tempo de preparação dos convidados em acampamentos no mato próximo a aldeia, seguidas por uma entrada na qual a dinâmica se aproxima em quase todos os casos da dinâmica encontrada nas expedições e atos guerreiros, ou seja, os convidados em geral performatizam⁵² um ataque guerreiro contra seus anfitriões, o que parece ser uma evidencia irrefutável de que os rituais acontecem entre alteridades diferentes, ou melhor, acontecem entre um Nós inclusivo e um Outro.

A chegada dos convidados evidencia que estes são de “fora”⁵³, não pertencem ao grupo anfitrião, devendo ser por eles “domesticados” para aos poucos com o decorrer da festa, com a construção de corpos de mesma matéria, e uma vez que o modo de vida dos anfitriões seja impregnado nos convidados estes passem a fazer parte da mesma comunidade. Assim, anfitriões e convidados passam a expressar,

⁵² Opto aqui pela utilização do termo performance no sentido de que os convidados “agem como” não estamos contudo dizendo que as atitudes são um tipo de encenação ou simbologia, mas sim que se trata de uma forma de agir no ritual em contraposição a forma de agir cotidiana, e ainda, que se trata de uma forma de agir pautada por uma relação que coloca em jogo e reafirma as regras sociais entre anfitriões e convidados.

⁵³ O termo “fora” aqui apreço no sentido de que os convidados são vistos sempre como estrangeiros, como alguém que não pertence ao grupo dos anfitriões, e portanto se faz necessário que estes participem do jogo ritual para que possam ser incorporados, o sentido aqui é uma espécie de sentimento de pertencimento compartilhado por anfitriões e convidados que participam de um jogo no qual o objetivo final é constituir uma semelhança entre ambos.

através dos rituais uma identidade comum, ou melhor, anfitriões e convidados passam a fazer parte do mesmo grupo identificando-se como afins.

Esta “troca de lados” parece ser bastante evidente nas constantes trocas de papéis entre dançarinos, hora sendo convidados hora sendo anfitriões que realizam esta função, e ainda pela comensalidade quase sempre presente ao final dos rituais e pelas trocas de bebidas por bens esperados, tratam-se aqui de bens produzidos segundo regras cultural e socialmente construídas, bens que são próprios para este tipo de situação em que a troca ritual é o marcador característico do pertencimento ao mesmo grupo, o que estamos dizendo aqui é que existem uma série de fatores e ações que em conjunto são responsáveis pela manutenção ou criação de relações que desconstróem as oposições de saída. Estes processos de desconstrução, aos quais voltaremos mais adiante, serão mais detalhados e comparados.

As últimas características mais “gerais” encontradas nos rituais, são aquelas que dizem respeito ao encerramento das atividades rituais, elas consistem basicamente na realização das trocas cerimoniais, a inversão entre os papéis masculinos e femininos e, por fim, a “domesticação” consumo do anfitrião, através do qual finalmente convidados e anfitriões passam definitivamente para o mesmo lado do jogo ritual, e em alguns casos encontramos também atos de comensalidade encerrando assim as atividades rituais.

Começemos pela comensalidade, por este ser o fator que mais varia nos diferentes rituais, de modo geral, consiste em reunir elementos que são tipicamente pertencentes aos convidados e elementos que são tipicamente pertencentes aos anfitriões. No caso Cinta Larga – nosso ritual de referência – a carne da presa sacrificada, que agora pertence aos convidados, é distribuída entre todos os presentes ao ritual, com exceção do dono da festa que não pode comer, mas que deve agora oferecer aos convidados chicha doce, alimento por excelência juntamente com a caça, a carne depois de distribuída é preparada e juntamente com a chicha doce se realiza um “banquete” no qual todos devem comer juntos, partilhando assim a mesma substância.

Já entre os Suruí, a comensalidade não ocorre ao final da festa, vale notar que entre os Suruí a caça é fornecida pelos convidados, que a entregam as mulheres dos anfitriões para que ela seja preparada, aos anfitriões cabe fornecer os “acompanhamentos” para as refeições provenientes das roças, ou seja, elementos provenientes do trabalho e da rede de relações do anfitrião. No ritual Suruí o papel de

presa é representado pelos próprios convidados, que são consumidos ao final do ritual pelos anfitriões que os comparam aos peixes abatidos a timbó, fazendo com que os convidados “morram” os anfitriões os “manipulam”, o que se pode perceber é que entre os Suruí a divisão em metades opera no sentido de colocar um distanciamento sociológico entre anfitriões e convidados, fazendo com que todos ocupem a mesma posição sociológica no decorrer do ritual, mas instaurando uma separação novamente ao final do ritual associando os convidados não aos anfitriões, mas sim aos mortos.

Entre os Wari', assim como nos Suruí a comensalidade se dá no decorrer do ritual e não no seu encerramento, isso poderia aparentemente aproximar os Suruí dos Wari' e distancia-los dos Cinta Larga, porém o que se verifica não é uma aproximação mas sim uma variação. No ritual Wari' a comida não é oferecida pelos anfitriões, ela é “roubada” pelos convidados em diversos assaltos noturnos à casa dos anfitriões ou mesmo em assaltos às próprias roças. Este assalto às roças, simulando assaltos guerreiros pode na verdade ser comparado à atitude dos Cinta Larga, que invadem a aldeia anfitriã e caçam os animais domésticos ou mesmo o próprio anfitrião.

Enquanto os homens procedem de modo comparável aos Cinta Larga, as mulheres procedem de modo similar ao modo Suruí, para as mulheres convidadas que aguardam no mato o momento de entrada na aldeia as mulheres dos anfitriões vão até elas e oferecem comida crua, para que elas mesmas a preparem, é importante ressaltar que os homens visitantes não podem consumir este tipo de comida, a eles é reservado apenas o consumo de bebida fermentada, ou seja, um anti-alimento por excelência uma vez que este deve ser consumido sem moderação, com muito estardalhaço e a fim de causar vômitos levando à inconsciência, tal qual os Suruí, os Wari' dizem ter matado suas “presas” quando os visitantes perdem a consciência devido ao estado de embriagues.

Disto decorre que podemos dizer que os Wari' parecem estar ser uma forma entre os Cinta larga e os Suruí, e, por conseguinte podemos considerá-los como uma variação entre um caso e outro. A decorrência sociológica desta constatação na organização social dos Wari' é que eles se aproximam dos Cinta Larga no que diz respeito à distância social entre os grupos ser marcada por uma distância espacial, formando assim um gradiente de proximidade.

No que diz respeito à aproximação sociológica com os Suruí, poderíamos sugerir que o fato de mesmo grupos próximos se tratarem como estrangeiros, demonstra um tipo de diferenciação interna muito próxima à diferenciação interna da

divisão em metades dos Suruí, uma vez que ao final do ritual a distância desfeita durante o ritual é novamente colocada, sendo os convidados associados aos mortos, ou seja, eles voltam a se tornar algo que esta “fora”⁵⁴ da sociedade.

Entre os Tenharim parece se instaurar a maior diferenciação no que diz respeito ao encerramento do ritual. Neste caso há, ao final do ritual, uma grande distribuição de alimentos, uma refeição comunal, o que até certo ponto pode ser visto como muito semelhante aos outros casos, assim, a diferença se instaura no modo como a distribuição e a refeição são realizados.

No momento da distribuição do alimento – a farinha *mandiogwy* – todos os presentes recebem o alimento e mesmo os membros do grupo que estão ausentes são lembrados e recebem sua parte na distribuição, esta lembrança parece implicar em uma diminuição da distância entre os membros dos diversos grupos, uma vez que recebendo sua parte na distribuição se instaura, mesmo entre pessoas ausentes, a necessidade da reciprocidade, ou seja, instaura-se uma obrigação.

O que parece ser importante, e mesmo mantido, é a relação entre os grupos sempre pautada pela divisão em metades. Podemos especular ainda que esta lembrança das pessoas ausente à festa pode ser uma forma de lembrar a subordinação de uma metade à outra, subordinação esta que também aparece na relação entre as diversas aldeias, uma vez que, “O rito ganhou proporção e os processos políticos que levaram à cisão das aldeias passaram a surgir no momento ritual de maneira exacerbada.” (Peggion, 2006, p. 6). Vale lembrar que, segundo o autor, este processo de fracionamento dos Tenharim e diversas é um processo recente e que antigamente o ritual era realizado em uma única aldeia. em comparação com os outros rituais em foco, parece que o sentido do ritual e a distribuição da comida tende a amenizar as disputas políticas decorrentes da divisão das aldeias, diferentemente do encerramento dos rituais Suruí e Wari’ que parecem repor as divisões entre anfitriões e convidados, aqui parece que a divisão e a distância procuram ser abolidas.

O momento da refeição comunal é também parte importante do encerramento do ritual Tenharim, uma vez tendo recebido sua parte da refeição comunal cada um segue para junto de seu grupo doméstico para realizar a refeição, grupos estes que são estabelecidos pelas metades Mutum e Gavião. Em

⁵⁴ O termo “fora” aqui é utilizado entres aspas, no sentido de denotar algo que pertence a outro plano, e não no sentido de não pertencimento.

conjunto com a distribuição dos produtos da festa temos uma configuração interessante, na qual a distribuição parece tentar dissolver a distância entre os grupos domésticos – e as metades por consequência – a refeição parece repor esta mesma distância. Em função desta dinâmica de “mão dupla” podemos afirmar como fizemos anteriormente que, o ritual Tenharim no momento de seu encerramento é aquele que mais se diferencia dos demais rituais.

4.2) Elementos específicos dos Rituais

Tendo estabelecido esta primeira comparação em termos mais “gerais” dos rituais selecionados, pretendemos a partir de agora realizar uma comparação mais “detalhada”. Nesta comparação prévia mostramos como a comparação nos permitiu aproximar elementos da organização social destes povos indígenas. O pretendemos com a comparação mais detalhada dos elementos dos rituais é entender, não a organização social de modo mais geral como na apresentação precedente, mas entender, através da comparação, como estas populações indígenas constroem o Outro e com ele estabelecem relações.

Seguindo as indicações/sugestões contidas na obra de Lévi-Strauss, devemos comparar os elementos do ritual com a vida cotidiana destes povos, procedimento já adotado na comparação preliminar e mais geral dos rituais realizada acima, e que julgamos ter mostrado como ferramenta viável para a realização da tarefa a seguir. Voltaremos agora a primeira fase dos rituais por nós denominada como preparação dos rituais, porém agora observando as divisões menores desta etapa e colocando nosso foco e olhar antropológico sobre a questão da construção do Outro.

Tendo em vista que o foco principal na análise e comparação pretendidos é a construção do Outro, iniciaremos a comparação pela realização dos convites, por ser este o primeiro momento em que o Outro se torna parte integrante dos rituais. No caso do nosso ritual de referência – o dos Cinta Larga – os convites são realizados através do envio de emissários às aldeias próximas, aldeias com as quais o dono da festa – aquele que envia os emissários já possui uma relação, ou mesmo se este desejar estabelecer um novo relacionamento.

Como dissemos anteriormente o envio dos emissários para realização do convite, no caso Cinta Larga, pode se dar por dois motivos principais: a construção de novas casas ou a realização de expedições guerreiras. Em ambos os caso a

realização do convite se dá basicamente da mesma forma; os emissários são enviados com a finalidade de informar os convidados do desejo de realização do ritual e de seus motivos. A chegada dos emissários é sempre marcada pela música acompanhada de flautas, durante a execução destes cantos o motivo para realização do ritual é anunciado, ou seja, os emissários ao chegarem a uma aldeia não adentram diretamente a aldeias, mas instalam-se nas suas proximidades, realizando uma série de ações que identificam suas intenções e justificam sua presença no território, além desta apresentação realizada através dos cantos os emissários preparam seus corpos, realizando a pintura corporal e preparando seus adornos e armas, para somente depois da realização destes atos adentrarem a aldeia.

Ao adentrarem a aldeia os emissários devem seguir diretamente para a casa do líder local, pessoa a quem se dirige o convite, depositando suas armas à entrada da casa. Assim se inicia o diálogo cerimonial *pamãrã* no qual o convite é realizado, dizendo o nome do animal a ser sacrificado ao término do ritual, neste diálogo, o que Da Poz (1991) chama de convidado de honra, deve também escolher o tipo de bebida que será fabricada para o consumo no ritual.

Este pedido que determina o tipo de matéria prima da bebida pode ser comparado ao nodo como os Suruí procedem. Para tanto vejamos como se dá o convite realizado pelos Suruí. Uma vez divididos entre aldeia e *mehtareda* e ao final de um ciclo ritual os Suruí devem combinar as festividades do próximo ciclo ritual, assim uma vez definidos os papéis de anfitriões e convidados o pedido de bebida é realizado, porém neste contexto o pedido não é verbalmente manifestado, pois os convidados devem plantar escondido na roça dos anfitriões o tipo de tubérculo do qual desejam que a bebida seja confeccionada. O que aproxima os Cinta Larga e os Suruí é o fato do tipo de bebida ser escolhida pelos convidados.

Embora os convidados sejam bastante diferentes, no primeiro caso são grupos domésticos vizinhos e no segundo são uma das metades que compõem o grupo local, a dinâmica do pedido é a mesma. Temos então que a bebida da festa, apesar de ser oferecida pelos anfitriões é escolhida pelos convidados, ou seja, há aqui uma dinâmica na qual elementos, teoricamente externos, são incorporados a uma dinâmica interna que só funciona no acionamento dos elementos do ritual. Estabelece-se deste modo uma primeira relação entre Eu e Outro, mediada pela escolha da bebida.

Ainda comparando o caso Cinta Larga com o caso Suruí, temos o elemento do convite. De modo geral o convite entre os Cinta Larga deve ser motivado por algum acontecimento, construção de uma nova casa ou expedição guerreira, enquanto para os Suruí o convite esta inserido no próprio sistema, uma vez que as metades se concebem enquanto partes antagônicas, o que parece bastante claro na diferenciação cotidiana entre *mehtareda* e aldeia, a construção do Outro no caso Suruí parece ser necessária de forma mais “periódica” do que no contexto Cinta Larga, caso em que esta construção do Outro e o estabelecimento ou reforço das alianças aparece como uma forma de afirmar ou estabelecer o que Dal Poz (1991) chama de prestígio político. Para os Cinta Larga realizar um convite para um ritual parece um modo de estabelecer redes de alianças, enquanto para os Suruí, o convite funciona como uma forma de manter o grupo local coeso e evitar a fragmentação decorrente da divisão em metades.

Colocando estes elementos em relação com os mesmo elementos do ritual Wari’ – os preparativos para o ritual – temos que: entre os Wari’ a realização de uma festa também só pode ocorrer através da motivação de alguém, ou seja, não se trata de um ciclo como para os Suruí. Trata-se então de algo mais próximo ao que ocorre entre os Cinta Larga, embora as motivações possam ser bastante distintas, indo desde o desejo de visitar parentes ao excesso de produção de milho. Para a realização dos rituais os Wari’ o convite pode ou não estar presente, dependendo da motivação do ritual, o que como já mostramos anteriormente faz variar também o tipo de ritual a ser realizado. Vale notar que para os existem mais de uma variação para o início dos rituais.

Tendo em vista esta variação dos tipos de rituais e dos tipos de convite, podemos perceber como a construção do outro também pode variar entre uma forma e outra de ritual, porém mesmo nos rituais em que o convite não é realizado – denominados *Tamara* –, ou seja, naqueles em que alguém sente o desejo de visitar os parentes, aquele que é visitado é colocado na posição de estrangeiro – atuando assim como afim potencial – é ele quem representa o Outro. Temos assim uma variação bastante interessante, na qual os anfitriões são colocados na posição de estrangeiros, mesmo estando em sua própria terra. Na maioria dos casos – e até mesmo nas outras variações dos rituais Wari’ – o que acontece é exatamente o inverso, são os visitantes quem incorpora a figura do estrangeiro, do Outro e do inimigo. Podemos dizer que na *Tamara* o Outro impõe sua presença ao grupo local, exigindo que o ritual seja realizado, quando na maioria dos casos aqui analisados o

que acontece é exatamente o oposto, o Outro é sempre convidado e mesmo desejado para que haja o ritual.

Nas outras variantes Wari' *Huroroin'* e *Hwitop'*, o convite para a execução dos rituais se dá através do envio de emissários, modo muito próximo ao dos Cinta Larga. Na variante Huroroin' o convite é realizado quando o milho começa a cair no chão, com isto os donos das roças juntam suas produções e diante da impossibilidade de armazenagem do milho, já muito maduro, é resolvido que será realizado um ritual desta modalidade. Como consequência principal: a bebida⁵⁵ nesta variante do ritual será confeccionada exclusivamente com o milho coletado através da queda nas roças. Neste ritual os visitantes são colocados no papel de estrangeiros e tratados como inimigos a serem afinizados ao final do ritual.

Os Wari' apresentam uma pequena complicação quando comparados aos outros povos referidos nesta pesquisa, por possuírem três variantes de ritual, cada uma delas pode ser analisada separadamente, mas como aqui fizemos a opção de comparar os rituais Wari' com os de outros povos, tentamos analisar o conjunto Wari' como sendo uma única parte. Reconhecida esta dificuldade voltemos aos rituais Wari'. A terceira variante ritual dos Wari' – o *Hwitop'* – é realizada entre grupos muito próximos, geralmente dentro do mesmo subgrupo, em decorrência desta proximidade os Wari' se dividem em metades, uma delas atuando como visitante e a outra como anfitriã, quando então passam a se tratar como estrangeiros. Poderíamos argumentar que esta variante se parece em muito com o que acontece com os Suruí, mas na verdade ela impõe mais uma pergunta do que uma solução ou interpretação.

As questões que deixamos em aberto aqui são: como explicar esta divisão em metades onde sociologicamente elas não existem? Ou ainda, como explicar metades que não são metades? Esta variante Wari' parece complicar todo o sistema, isso porque as relações entre Eu e Outro nesta variante apesar de serem vividas ao modo Wari', ou seja, se tratando como estrangeiros, são construídas a partir de uma divisão interna que parece não ser própria dos Wari'. O que parece ser próprio dos Wari', e os diferencia dos demais casos, é que o tipo de bebida nunca é solicitado pelos visitantes como acontece nas outras populações indígenas objeto de estudo nesta pesquisa.

⁵⁵ Trataremos da bebida de forma mais detalhada adiante, comparando os quatro casos aqui elencados.

A iniciativa do ritual para os Tenharim contém elementos bastante próximos aos Cinta Larga, Suruí e Wari', para que haja um ritual é necessário que um chefe de aldeia deseje ser anfitrião na realização de um *Mboatawa*, este desejo deve ser expresso pelo chefe ao final de um ritual, seu desejo deve se sancionado por seus parentes próximos, genro e sogro, através de uma demonstração pública de apoio sancionando sua capacidade de realizar o ritual, neste aspecto – o do desejo de realizar o ritual – os Tenharim se aproximam do que acontece entre os Cinta Larga e mesmo entre os Wari', casos nos quais o ritual depende da vontade de alguém em realiza-los.

A aproximação com os Suruí é um pouco mais complexa e aparece no modo como o ritual é organizado – ligado a divisão em metades –, assim como no caso Suruí a organização do ritual é pautada pela divisão em metades, tendo cada uma das metades suas atribuições específicas, sempre decididas pelo chefe (anfitrião), o qual estabelece as funções de cada convidado para o ritual com base na metade a qual pertence. Embora entre os Tenharim não haja uma oposição clara entre mato/aldeia como no caso Suruí, podemos perceber que uma oposição deste tipo também se estabelece, no caso dos Suruí a oposição mato/aldeia aparece tanto nas funções que cada metade deve desenvolver no ritual quanto na questão da ocupação territorial que antecede o acontecimento, o que não ocorre entre os Tenharim, para os quais a divisão parece se apresentar somente nas atribuições e funções a serem desenvolvidas no ritual. Sendo uma das metades responsáveis pela confecção dos cestos para o armazenamento da farinha, pela confecção da própria farinha, o que implica no aumento da capacidade produtiva das roças, ou seja, um aumento significativo do trabalho e das relações pautadas por este.

Podemos dizer que nesta variação – a Tenharim – o Outro se apresenta para a festa como responsável por trazer os elementos que não são possíveis de se encontrar na aldeia, ou melhor, o Outro aqui se faz presente pela introdução de elementos do mato, deixando assim clara a oposição mato/aldeia. a introdução do outro no esquema ritual se dá portanto pela abertura a introdução de elementos que não podem ser adquiridos a partir do convívio coletivo na aldeia, ou seja, o Outro é responsável pela entrada daquela parte que sem ele não poderia ser acessada pelos membros do grupo uma vez confinados à lógica de convívio e trabalho na aldeia.

Tendo visto como o Outro é chamado a participar dos esquemas rituais aqui analisados, o que pretendemos a partir deste momento é analisar como se dá esta entrada de fato e os elementos que nela estão implicados. Para desenvolver este ponto devemos analisar mais detalhadamente os elementos que compõem o “meio” dos rituais, tais como: a reciprocidade, envolvendo os bens produzidos por ambas as partes envolvidas no ritual, a chegada – ou melhor – o contato entre anfitriões e convidados, e ainda, o desenrolar do próprio ritual. O que se pretende com esta análise é: mostrar como o Outro passa a ser gradativamente incorporado no processo de desenvolvimento dos rituais. Iniciaremos a análise mostrando novamente como isto se dá no caso do nosso ritual de referência.

Entre os Cinta Larga, após todos os preparativos para o ritual serem concluídos é hora de receber os convidados. Chegada a data da festa os convidados se dirigem à aldeia anfitriã, lá chegando eles devem permanecer acampados no mato, próximo a aldeia, neste acampamento os convidados devem se preparar para a entrada na aldeia, como já mostramos, estes preparativos consistem em confeccionar flechas, arcos, cocares, pintar os corpos e enfeitá-los com amarrações de palha de buriti, e ainda a confecção de uma espécie de véu de palha de buriti com o qual cobre o corpo.

Durante este período de acampamento próximo a aldeia os convidados por diversas vezes realizam assaltos às roças dos anfitriões, para roubar alimentos, causando assim diversos estragos e transtornos para os anfitriões. Os convidados então entram na aldeia anfitriã, de forma compacta, eles encenam um ataque guerreiro, fazendo vibrar as cordas dos arcos, atirando flechas no terreiro e fazendo barulho de animais, como a onça. Nesta entrada, podemos ver claramente que os convidados são o Outro, incorporando afetos animais e agindo de forma bem diferente daquelas utilizadas no dia-a-dia. Depois desta entrada no pátio da aldeia os convidados seguem para a casa do anfitrião, tocando suas flautas, a entrada na casa do anfitrião também é realizada de forma “agressiva”, simulando ataques aos habitantes da casa, fazendo gritar as mulheres e assustando as crianças.

Os visitantes formam uma fila, dançando de forma marcada, a frente da fila de convidados os anfitriões formam sua própria fila, dançando em frente aos convidados. As danças aqui parecem ser uma forma de disputa entre anfitriões e convidados, cada qual se esforçando para dançar o melhor possível. Enquanto as danças são realizadas o anfitrião oferece chicha aos convidados, as danças

prosseguem até que toda a chicha tenha sido consumida, vale lembrar que o tipo de chicha é aquele que foi solicitado pelo *zápiway* dos convidados, terminada a chicha os convidados são convidados a retornar a seu acampamento próximo a aldeia, com a promessa de que mais chicha será oferecida na noite seguinte.

Este episódio demonstra a diferença estabelecida inicialmente entre um Eu e um Outro, sendo o primeiro o papel dos anfitriões e o segundo o papel dos convidados. Na noite seguinte a cena se repete, porém agora os convidados são convidados ao final a amarrarem suas redes na casa do anfitrião, passando assim os convidados a participar da vida social da aldeia, a partir de agora eles devem auxiliar os anfitriões em seu trabalho na roça e na preparação da chicha que será utilizada nas próximas noites de dança durante a chegada de outros convidados.

O que vemos no ritual Cinta Larga é a incorporação do Outro, de forma gradual, ao convívio social da aldeia, ou seja, o Outro passa da diferença radial – do papel de animal e inimigo – para a afinidade potencial, uma vez tendo consumido a chicha o visitante morre para poder na noite seguinte voltar como um afim, alguém que deve ser incorporado ao convívio social do grupo, passagem demonstrada pela sua participação no trabalho da roça e no convívio na casa do anfitrião.

A morte dos convidados é comprovada pelo vômito e pela perda de consciência durante as danças repletas de consumo de chicha, diversas noites de dança são realizadas durante esta fase do ritual, nestas noites os convidados vão sendo gradativamente incorporados ao grupo local, até que todos os convidados tenham sido incorporados, podemos afirmar que para os Cinta Larga a presença e a incorporação do Outro, mesmo que inicialmente tido como inimigo, é fundamental para a construção do dia-a-dia e cotidiano, uma vez que é este Outro incorporado ao grupo, quem deve auxiliar nos afazeres diários da própria aldeia.

Se compararmos o caso anterior com os Suruí, podemos especular que a divisão mato/aldeia presente de forma muito clara para os Suruí também esta presente no caso dos Cinta Larga, todavia neste caso a divisão se aplica a pessoas de uma mesma aldeia, o que no caso Cinta Larga ocorre entre grupos domésticos diferentes, e portanto aldeias diferente, no caso dos Suruí a divisão é mais sutil, pois aqui se trata de pessoas da mesma aldeia que se tratam como inimigos, afins, dividindo-se entre Eu e Outro.

Parece evidente que a divisão mato/aldeia, no caso Suruí, não pode significar a mesma coisa que para os Cinta Larga, uma vez que os “atores” envolvidos são outros. Vejamos então como se dá a entrada dos convidados no ritual executado pelos Suruí para podermos compará-lo ao Cinta Larga. Para depois disto podermos especular e interpretar estas diferenças.

Durante sua estada no mato os Suruí realizam diversas expedições de caça, coletam frutos e castanhas. Além disso eles confeccionam arcos, flechas, cocares, colares, pulseiras entre outros artefatos, os quais serão posteriormente trocados. Até o momento esta permanência no mato parece se aproximar em muito da permanência Cinta Larga. Durante este tempo no mato os Suruí realizam alguns assaltos à aldeia para roubar a chicha fabricada pelos anfitriões. Outra característica da entrada que se assemelha a realizada pelos Cinta Larga é a chegada ao pátio da aldeia, da mesma forma que os Cinta Larga os Suruí entram no pátio pintados e ornamentados, imitando sons de animais, tocando suas flautas e fazendo soar as cordas dos arcos.

Tendo entrado na aldeia, simulando este ataque, os Suruí se dirigem a casa do anfitrião, em fila, parando à porta os visitantes realizam alguns insultos ao dono da casa, o qual por sua vez aguarda dentro da casa com seus aliados, os corpos estão também pintados e ornamentados, como menos “pompa” que os convidados. Anfitrião e aliados aguardam sentados em bancos – lugar normalmente ocupado pelas mulheres – colocados em uma posição (socialmente) feminina. Uma vez realizados os insultos por parte dos visitantes, anfitrião e aliados saem em perseguição os insultante. Assim colocados em movimento (literal e socialmente) anfitrião e aliados tentam retomar sua posição masculina, uma vez abandonado o lugar feminino que ocupavam dentro da casa.

Ao capturar o inimigo – aquele que proferiu as ofensas – o levam para o pátio da aldeia, forçando-o a beber chicha, realizando nele “carícias”, como vimos anteriormente estas carícias tem, para os Suruí, um duplo sentido e colocam o cativo em uma posição feminina ou de caça, assim de inimigos potencialmente perigosos em sua entrada na aldeia os visitantes passam agora a posição de presa. Sua condição de presa passa agora pela “manipulação” do inimigo em dois aspectos, primeiro o do consumo da chicha, que consumida e vomitada realiza a morte do inimigo, levando-o a inconsciência, e segundo o da manipulação de seu corpo, demonstrado pela forma como ele pode ser tocado na realização das

carícias, comportamento que é socialmente evitado, não podendo ser realizado com parentes ou mesmo com as esposas quando em público.

Este comportamento adotado no ritual, quando colocado em relação com o comportamento “padrão” dos Suruí demonstra que se trata de seres de diferentes ordens sociológicas. O comportamento dos anfitriões para com visitantes segue portanto uma lógica diferente daquela aplicada a parentes próximos e pessoas com quem se convive em situações cotidianas. Uma diferença bastante clara entre o caso Cinta Larga e Suruí reside nesta troca de papéis masculinos e femininos realizada entre anfitriões e convidados, no primeiro caso esta troca esta ausente e a relação se apresenta como uma forma de incorporação gradual do Outro à lógica cotidiana do grupo, enquanto para os Suruí este lugar do Outro parece ser menos incorporado, pois uma vez morto e manipulado este Outro não parece ser incorporado ao cotidiano da aldeia, sobrado dele apenas os elementos da troca, ou seja, o que sobra deste inimigo/afim potencial são os itens trocados durante o consumo de chicha e a tentativa sempre fadada ao fracasso de recuperar sua posição masculina por parte da vítima/presa.

Entre os Wari’ as entradas dos convidados variam conforme o tipo de ritual que esta sendo praticado, como consequência temos algumas variações interessantes deste aspecto. Vale lembrar que o tipo de ritual varia conforme a “distância” social entre convidados e anfitriões. No ritual do tipo *Tamara* os convidados não chegam a entrar na aldeia, sendo recepcionados pelos anfitriões ainda em seus acampamentos no mato. No caso do ritual ser do tipo *Hururoin’* os convidados entram na aldeia saindo de seus acampamentos no mato. É importante notar que nestes dois tipos de ritual, realizados com pessoas mais “distantes” espacial e socialmente, a oposição mato aldeia aparece bem marcada, pelo menos no que diz respeito ao espaço inicialmente ocupado por anfitriões e convidados. Já no caso do ritual ser realizado entre pessoas próximas, como é o caso do *Hwitop’* esta oposição desaparece, não sendo necessário aos convidados ficar acampados no mato próximo a aldeia.

A entrada em um ritual do tipo *Tamara* requer uma preparação de três dias, durante os quais os convidados ficam em seus acampamentos no mato, sendo visitados pelos anfitriões que zombam deles e oferecem chicha enquanto gritam com os convidados, criticam sua forma de dançar e riem de suas performances, mostrando deste modo a “incompetência” em desempenhar uma atividade demonstraria seu pertencimento ao grupo. As críticas, os indultos e os risos

mostram aos convidados que eles não são como os anfitriões, marcando assim uma distinção entre eles.

Os convidados, por sua vez, nestas três primeiras noites devem permanecer dançando e cantando, as canções tem como tema principal a fofoca sobre a vida cotidiana, ou melhor, o dia-a-dia, nela se fala de casos extraconjugais, fracassos em caçadas, caçadas bem sucedidas e furtos entre outros temas do cotidiano, sempre sendo satirizados pelos anfitriões. Estas canções devem ser executadas sempre de cabeça baixa – olhando para o chão –, com exceção daquele que toca o tambor de caucho, este deve permanecer olhando para o tambor. Com esta atitude os convidados mostram aos anfitriões seu esforço em tentar desempenhar da melhor forma possível uma atividade que seria esperada que desenvolvessem a contento caso fossem do mesmo grupo, a própria temática das canções denota a intenção de aproximar convidados e anfitriões. Temos assim uma dinâmica, na qual anfitriões tentam convencer os convidados de que eles não pertencem aquele lugar, enquanto os convidados se esforçam e provar o contrário.

Após os três dias consecutivos de críticas os convidados finalmente podem entrar na aldeia dos anfitriões, todos enfeitados com seus ornamentos e pinturas corporais. Ao chegarem ao pátio da aldeia eram novamente criticados pelos anfitriões que, aumentavam a quantidade de bebida oferecida – em especial para quem carrega o *towa* – fazendo com que os visitantes vomitem. Após o início da sessão de vomitação os anfitriões assumem o lugar dos visitantes, de posse do *towa* os anfitriões começam a cantar e dançar, sendo então criticados pelos visitantes, os quais afirmam estarem se vingando pelas ofensas recebidas.

Uma variação deste ritual é o *Tamara* executado com os mortos, os quais podem ser vistos somente pelos xamãs, os mortos entram no pátio da aldeia disfarçados de queixadas, vindos de suas moradias no fundo das águas, causando diversos estragos na aldeia. Outra possibilidade de *Tamara* pode ser executada apenas com a presença de homens. Nesta variedade do ritual, os homens chegam fantasiados de queixadas e portam-se como tais, batendo tacapes com ouriços de castanha – para imitar o barulho dos queixadas – os homens assim encorporados promovem na aldeia diversos estragos.

Nesta variação a bebida oferecida não é fermentada, e a recepção dos “queixadas” é feita pelas mulheres que, ao receber os homens, cobrem os corpos dos visitantes com barro e cinzas, em seguida, os homens da aldeia anfitriã

aparecem para matar queixadas, para isso os visitantes são forçados a ingerir bebida em grandes quantidades até que estes comecem a vomitar, sinal de que estão mortos. Nesta última variação podemos perceber mais claramente que o Outro – o convidado – se apresenta como um inimigo/presa. Embora na primeira variação Tamara também seja possível verificar esta dinâmica matador/vítima entre anfitriões e convidados através do consumo da bebida alcoólica.

Na variação *Huroroin'* do ritual a entrada dos convidados ganha outra configuração, neste caso há além da distinção convidados anfitriões uma distinção entre masculino e feminino, os homens devem entrar na aldeia anfitriã tocando diversas flautas de bambu com diferentes tamanhos enquanto as mulheres dos convidados devem permanecer no mato cantando e tocando um tambor. Durante este período os convidados por diversas vezes invadem a aldeia anfitriã, escondidos durante a noite e camuflados por barreiras de folhas. Durante estes ataques os visitantes causam diversos estragos na aldeia, matam alguns animais de criação e “predam” as mulheres dos anfitriões simulando com elas relações sexuais, em suma, os visitantes agem como inimigos.

Por estas atitudes hostis os convidados são obrigados a ingerir uma grande quantidade de chicha azeda, fazendo com que eles bebam e vomitem até perder a consciência, este estado de inconsciência (*itam*) é chamado de morte. Este ato de matar os visitantes com a bebida fermentada, assim como acontece com os Suruí permite que os anfitriões tomem seus bens, neste caso suas mulheres que permanecem acampadas no mato. Enquanto os visitantes estão sendo mortos na aldeia, suas mulheres permanecem no acampamento no mato próximo a aldeia, estas mulheres devem permanecer cantando a *ijain*. Durante os cantos realizados pelas mulheres dos visitantes os homens anfitriões visitam-nas e simulam com elas relações sexuais, além de dirigir a elas diversos insultos, tal como se faz com os convidados de um *Tamara*.

Após estas seções de bebedeira, que duram cerca de três noites, as mulheres dos convidados podem finalmente entrar na aldeia anfitriã, encontrando seus homens exaustos ou inconscientes. Os homens anfitriões realizam então uma dança enérgica, com clara conotação sexual, após a realização desta danças os homens anfitriões acordam os visitantes com um banho de água morna, realizando assim as trocas que encerram o ritual – as quais voltaremos adiante – assim anfitriões e convidados através da troca de atitudes hostis e do roubo das mulheres passam a pertencer ao mesmo grupo.

A entrada do Outro no caso dos Wari', como vimos, se dá através de dois movimentos, o primeiro associado a bebida que faz com que os visitantes sejam mortos e punidos por suas atitudes hostis – e portanto não Wari' – e o segundo associado a troca de mulheres possuídas também como forma de punição os homens visitantes, tendo assim suas mulheres possuídas pelos anfitriões, ambos se tornam como parentes, podendo assim voltar a estabelecer relações. Se compararmos com o que acontece entre os Suruí podemos perceber que as mulheres adquirem importância central no processo de afinização. No caso Suruí são as mulheres que produzem os adereços roubados dos mortos ao final do ritual, ou seja, em ambos os casos o que é assimilado, roubado e incorporado pelos anfitriões é de domínio feminino, fazendo deste domínio a via de acesso ao Outro.

Na modalidade Hwitop' a entrada dos convidados se dá de forma menos elaborada que nas modalidades precedentes, nesta modalidade são mantidos apenas dois elementos, os insultos e o oferecimento de bebida. A bebida neste caso é preparada com a chegada dos convidados, sendo assim a bebida nesta modalidade é de baixa fermentação, fazendo com que a quantidade necessária seja maior que nas modalidades precedentes, uma vez que o intuito aqui é também a morte do convidado. O segundo elemento mantido nesta modalidade são os insultos, os anfitriões oferecem aos visitantes pequenos animais, que ao serem abatidos, fazem com que o visitante que realizou o abate se torne alvos dos insultos.

Nesta variante do ritual não há cantos, as músicas são realizadas somente com o som das flautas, deixadas como presente aos anfitriões no final do ritual, outra variação desta modalidade em relação às outras, é que os mortos são auxiliados pelos xamãs e não por seus parentes. Tudo nesta modalidade parece ocorrer como forma simplificada das modalidades precedentes, suprimindo alguns elementos e evidenciando outros. É interessante notar que os elementos que dizem respeito às mulheres são suprimidos nesta modalidade, por se tratar de uma modalidade realizada entre parentes muito próximos a troca dos elementos femininos não pode ser realizada, até mesmo porque nesta modalidade as mulheres também consomem a chicha.

O que fica claro com esta modalidade é a relação que se estabelece entre anfitriões/convidados, que reflete as relações entre estrangeiros e inimigos. O ponto aqui é punir os convidados, seja esta punição com vingança por outras festas, seja com punição pelo seu comportamento, lembramos que, mesmo a

entrada dos convidados sendo menos elaborada, eles agem com se fossem inimigos e estrangeiros, ao abater os animais oferecidos os convidados imitam onças e cobras, animais potencialmente perigosos. O que se pode dizer é que nesta modalidade o que permanece é o caráter perigoso dos visitantes – estrangeiros e inimigos – e é esta periculosidade que se pretende domesticar. O potencial perigoso do Outro é aquilo que deve ser controlado, o Outro passa assim de inimigo a afim, uma vez que sendo cuidado pelos xamãs e tendo sido retirado dele o espírito da bebida que o matou ele pode “voltar” dos mortos e ser com os Wari’.

A entrada dos visitantes no ritual *Mboatawa*, realizado pelos Tenharim, acontece de forma bastante semelhante ao que temos visto até agora. Os visitantes chegam próximo à aldeia e acampam no mato esperando o momento certo para sua entrada, colocando mais uma vez a oposição mato/aldeia, sendo o primeiro o espaço ocupado pelo Outro e a aldeia o espaço ocupado por um Nós. Porém para os Tenharim esta ocupação do espaço é orientada pela divisão em metades, assim podemos dizer que a ocupação do espaço pode variar conforme a metade responsável pela organização da festa, uma vez que a distribuição das tarefas para o ritual é realizado segundo a lógica da relação entre as metades.

Esta divisão em metade nos levaria a aproximar os Tenharim e os Suruí, porém no caso Suruí a divisão em metades parece ser orientada somente pelo critério espacial, ou seja, as metades para os Suruí são estabelecidas por quem ocupa este ou aquele espaço, enquanto para os Tenharim a definição de pertencimento a uma metade ou outra não passa pelo critério da ocupação espacial, mas exatamente o contrário, a ocupação espacial é definida pelo pertencimento a uma metade ou outra, dependendo sempre da metade que organiza o ritual. Portanto temos duas lógicas bem distintas de definição das metades operando em ambos os casos. Assim o que parece comum é a oposição entre os tipos de espaço ocupados e o papel que esta ocupação determina.

Ficando reservado aos ocupantes do espaço delimitado pela aldeia desempenhar o papel de anfitriões e aos ocupantes do espaço delimitado pelo mato o papel de convidados, papéis que pelo que temos visto até o momento parecem ser uma invariante nos casos analisados. Mesmo entre os Cinta Larga, que não possuem divisão em metades, a oposição mato/aldeia se apresenta na abertura do ritual, construindo a distinção entre visitantes e anfitriões. Podemos inferir dos casos analisados que a construção do Outro passa então por um processo de diferenciação na ocupação do espaço, marcando uma diferença de

saída entre um modo e outro de vida e uma série de atitudes esperadas e/ou mesmo desejadas.

A entrada na aldeia Tenharim realizada pelos visitantes é realizada na ordem de chegada pré-estabelecida pelo dono da festa. Os convidados devem chegar cantando e tocando suas flautas para avisar de sua chegada. No momento da chegada dos visitantes eles são atacados pelos anfitriões – no caso descrito que tomamos como fonte, foram utilizados rojões – assim a chegada é marcada por um ato de hostilidade, demonstrando que se tratam de grupos antagônicos. Este antagonismo dos grupos é sempre marcado pela relação entre as metades, pois são genros e cunhados os convidados do ritual, e são eles que (e seu grupo) que devem agir como estrangeiros e inimigos entre si.

Ao entrar na aldeia os convidados devem se dirigir ao dono da festa, apresentando a ele a caça que trazem, proferindo o nome de quem abateu a caça, ação que é seguida por uma espécie de saudação dos anfitriões. Toda esta ação cerimonial é acompanhada pelo canto dos velhos e pelo som da pequena flauta de bambu. Tendo apresentado a caça ele é então conduzida até o local do moquém, colocadas às costas os homens do grupo visitante seguem em fila, acompanhado sempre pelo som das pequenas flautas. No trajeto até o local do moquém os convidados são novamente atacados pelos anfitriões, estes batem com seus tacapes no chão e atiram flechas contra os cestos que os visitantes levam pendurados, o ataque parece não ser dirigido somente aos visitantes, mas também à caça. O que podemos argumentar com base nesta ação dos anfitriões é que: convidados e caça são assumidos como sendo uma única coisa, e devem portanto ser abatidos pelos anfitriões.

Deste modo o Outro entre os Tenharim entra no jogo sempre como presa, e portanto inimigo, animalizado na entrada. Esta atitude de animalizar os convidados se aproxima da atitude dos Cinta Larga em relação a seus convidados. Como vimos anteriormente, entre os Cinta Larga os convidados entram no ritual imitando sons de animais e agindo como eles. Se compararmos o ritual Tenharim com o Cinta Larga vemos que o mesmo “papel” é desempenhado pelos convidados em ambos os casos, porém entre os Tenharim a animalização do Outro se dá através da ação do grupo de anfitriões, enquanto para os Cinta Larga são os próprios convidados que se animalizam.

Comparando os dados Cinta Larga e Tenharim com os dados Suruí e Wari', vemos que esta dinâmica de animalização do outro parece ser geral nas estradas dos convidados nos rituais. Para os Suruí, a atitude dos convidados durante o período que antecede o ritual se assemelha com o que acontece entre os Tenharim e Cinta Larga, ou seja, durante o período do Metahreda, ocorrem assaltos à roça dos anfitriões, além dos assaltos ao recipiente de bebida e da destruição e transtornos causados pelos convidados que se comportam como animais, além disso podemos ver por parte dos anfitriões uma atitude que animaliza os convidados, esta ação se dá exatamente no processo de embriagues, uma vez que os convidados se comportam com os peixes abatidos a timbó. Já para os Wari', animalização dos convidados se dá pelos assaltos realizados ao recipiente de bebida, além da própria atitude de entrar escondidos na aldeia durante a noite, e ainda, pela pintura corporal, barulhos de animais e pelos estragos causados aos animais de criação. Vemos aqui as variações entre uma forma e outra, indicando assim a possibilidade de estarmos tratando de um grupo de transformação, ou seja, de formas que variam mantendo um conteúdo comum, que pode ser desvendado através da comparação entre as formas apresentadas.

Mas ainda devemos analisar outros aspectos dos rituais, para chegarmos a uma afirmação mais sólida a cerca do grupo de transformações com o qual estamos lidando. Para isso passaremos a analisar a questão das danças e das músicas, sempre presentes nos rituais, que estamos aqui analisando e comparando.

No ritual de referência – o dos Cinta larga – a dança é um aspecto importante da relação entre convidados e anfitriões. Após a entrada e a animalização dos convidados, seja por atitudes dos próprios ou por ações desempenhadas pelos anfitriões, são iniciadas seções de dança coletiva.

No ritual Cinta Larga a dança se inicia dentro da casa do anfitrião do ritual, após a simulação dos ataques dentro da casa, os visitantes se colocam em fila de braços dados e iniciam a dança, sempre acompanhados pelas flautas outro elemento presente em todos os rituais aqui analisados – de braços dados os visitantes dançam de forma coesa, sendo então acompanhados pelos anfitriões que formam uma fila de dançarinos logo a frente dos convidados. Nestas seções de dança e música a chicha é servida e consumida até o final, durante esta consumação os convidados devem vomitar, ato que realizam com bastante estardalhaço.

As danças são ainda acompanhadas de uma atitude de hostilidade entre convidados e anfitriões, enquanto os convidados dançam, tocam e cantam, os anfitriões lhes dirigem diversos tipos de críticas, gracejos e desafios. Os cantos são denominados *bérewá* e todos os homens devem cantar ao menos uma vez, falando da vida do cantor, ou seja, os cantos remontam narrativas de vida e feitos dos cantores, fazendo com que os cantores demonstrem seus atributos “Cinta Larga”, durante o canto, quem canta recebe chicha do anfitrião, a qual deve ser tomada e vomitada. O processo de embriagar o cantor é uma forma de predação e visa deixá-lo inconsciente, ou seja, este processo visa matar o cantador, negando assim sua humanidade através dos insultos, desafios, bebida e por fim sua morte.

Aos poucos os dançarinos e cantores vão sendo incorporados ao grupo dos anfitriões, esta passagem é marcada de duas formas, primeiro os visitantes recebem autorização dos anfitriões para amarrar suas redes dentro da casa, segundo os visitantes que já amarram suas redes dentro da casa passam a auxiliar os anfitriões nas tarefas diárias, indo à roça, ajudando na confecção do recipiente de bebida que será utilizado na noite final do ritual, além disso os visitantes passam a participar das refeições comunitárias realizadas na casa dos anfitriões.

A incorporação do outro no ritual Cinta Larga consiste em um processo de construção do corpo e portanto da afinidade, morrer diversas vezes nas seções de dança, passando a constituir os trabalhos diários da aldeia, bem como passar a participar do consumo de refeições não mais da bebida fermentada – anti-alimento por excelência – o que temos é um processo gradativo de construção do corpo Cinta Larga, processo que se dá em dois aspectos, primeiro através das trocas com a incorporação das flechas, das ofertas de carne de caça, e no segundo nível que consiste na domesticação do Outro através de um processo de construção do corpo que assimila este Outro ao grupo de anfitriões.

Se compararmos os dados Cinta Larga com os dados Suruí, podemos perceber que as danças e a música no caso Suruí assumem um caráter até certo ponto distinto. Os cantos e as danças no caso Suruí têm início após a captura dos convidados, captura esta que faz com que os convidados assumam uma posição feminina em relação aos anfitriões, há no processo de captura dos convidados uma clara inversão dos papéis masculinos e femininos. Os capturados pelos anfitriões recebem “carícias” dos anfitriões, que como vimos equivalem a comer a vítima, tanto no sentido sexual como no sentido da predação. Há assim o estabelecimento

de uma condição prévia para que o convidado – agora na posição de vítima – possa ser morto pelo consumo de bebida fermentada.

Assim como nos Cinta Larga todos os homens visitantes devem cantar, o conteúdo dos cantos neste caso consiste não de histórias de vida dos cantadores, mas sim da própria bebida com elemento feminino ou com forma de agressão dirigida aos bebedores. Assim, o que se afirma nos cantos Suruí não é a posição dos como membros do grupo, mas sim a posição dos visitantes e anfitriões como membros antagônicos.

Do mesmo modo como ocorre entre os Cinta Larga, a bebida fermentada tem como finalidade “matar” aqueles que a consomem. Se entre os Cinta Larga a assimilação ao grupo anfitrião ocorre através das sucessivas mortes sofridas pelos visitantes, permitindo que, aos poucos, estes sejam assimilados pelo grupo, entre os Suruí esta assimilação parece não acontecer. Uma vez que mortos pelo consumo da bebida fermentada os visitantes são associados aos peixes abatidos a timbó, portanto os visitantes continuam sendo como presas para os anfitriões. As sucessivas trocas e a morte dos visitantes parecem, neste caso, não fazer com que os visitantes passem a ocupar uma posição de equivalência para com os anfitriões, mas sim reforçam a distinção entre ambos.

Podemos especular que esta continuidade na separação entre os grupos se justifique pela própria lógica do parentesco Suruí e sua divisão em metades, pois é a divisão em metades que orienta as relações matrimoniais e de troca entre os grupos. Assim podemos dizer que a distinção entre anfitriões e visitantes parece ser essencial para a continuidade do sistema, tanto no que diz respeito as trocas de bens quanto as trocas matrimoniais que ensejam. Entre os Suruí o que se busca não é o pertencimento ao mesmo grupo através da construção de corpos da mesma substância, mas sim a afirmação de uma relação de distinção entre os grupos que tem como finalidade reforçar a necessidade da aliança e da troca.

Ainda observando o componente dança e música, vejamos como estes são realizados entre os Wari'. Nesta população os cantos de danças ocorrem de modo bastante similar aos anteriormente apresentados. Os convidados após chegarem à aldeia anfitriã e de serem recebidos são colocados em uma situação na qual o consumo de bebida fermentada, os cantos e as danças têm início. Os convidados se colocam no pátio da aldeia, em fila, e começam a cantar acompanhados por suas flautas e pelo pequeno tambor de caucho, nos cantos realizados na variação

Tamara do ritual os cantos se referem ao que os nativos chamam “fofoca de gente” (Vilaça, 2006, p. 109), tendo como temas centrais as críticas dirigidas aos anfitriões. Enquanto proferem seus cantos – e consequentemente suas críticas – os convidados são constantemente criticados pelos anfitriões que dirigem a eles além das críticas diversas formas de insulto, ou seja, a relação que se estabelece no momento dos cantos é uma relação jocosa, numa espécie de jogo de troca de insultos e críticas que visa a todo custo demonstrar a visitante e anfitriões suas diferenças, afirmando assim sua relação enquanto estrangeiros. Os insultos e críticas dirigidos a prática musical dos convidados visa assim demonstrar que ele não sabem como executar com maestria os cantos e as danças, o que seria esperado de qualquer membro do grupo, enquanto por sua vez os convidados, através de sua música, criticam a própria forma de vida dos anfitriões, demonstrando que ambos vivem de forma distinta.

Assim como nos outros contextos examinados até aqui, sempre que um homem profere seus cantos ele acaba por receber uma quantidade ainda maior de bebida fermentada, assim aquele que canta é também aquele que expressa de forma mais clara sua diferença em relação aos anfitriões, sendo assim ele se transforma no principal alvo das críticas insultos e por fim da tentativa de assassinato promovida pelo consumo excessivo de bebida fermentada. Como acontece entre os Cinta Larga, para fazer parte do grupo e passar para o lado dos anfitriões os visitantes devem passar por diversas mortes sucessivas nas seções de canto e dança, como afirma Vilaça (2006), a comensalidade e a proximidade entre os corpos é essencial para a construção do parentesco e da afinidade entre os Wari’.

Na variação Huroroin’ do ritual Wari’, durante as seções de canto e dança, os homens anfitriões se dirigem aos acampamentos dos visitantes com intuito de assediar suas mulheres, esta investida dos anfitriões contra as mulheres dos visitantes pode ser comparada com as investidas que os Suruí realizam contra as mulheres visitantes. No caso Suruí esta investida é realizada na verdade contra suas irmãs – uma vez que o casamento é exogâmico entre as metades –, já no caso Wari’ a investida é feita contra mulheres que podem ser vistas como afins potenciais tendo em vista que as mulheres visitantes, via de regra, não pertencem ao grupo anfitrião. Lembramos que o pertencimento ao grupo se dá por uma série de fatores inclusos no ato de viver, comer e compartilhar um determinado

território, e como os rituais são realizados entre diferentes grupos, as mulheres visitantes nunca pertencem ao grupo dos anfitriões.

Quando observamos o caso Wari' em comparação com os Cinta Larga e Suruí percebemos que a lógica de assimilação do Outro é bastante semelhante a empregada pelos Cinta Larga, embora a forma seja mais próxima aquela utilizada pelos Suruí, ou seja, enquanto a lógica de incorporação do outro leva em conta a diferença entre os grupo e sua relativa distancia social e espacial, a forma se aproxima ao que acontece entre os Suruí que assumem uma postura de predação das mulheres, simulando com a “morte” dos convidados uma espécie de “captura” e “consumo” das mulheres dos visitantes. É através deste “consumo” e da “morte” dos visitantes que estes são incorporados ao grupo dos anfitriões, estabelecendo assim as relações necessárias para a realização das trocas entre os diferentes grupos Wari'. Uma diferença bastante marcada entre os três casos examinados até aqui é que para os Wari' e Suruí a presença das mulheres nas seções de dança é fundamental para a construção das relações entre os grupos, enquanto para os Cinta Larga esta presença não parece ser fundamental. Esta diferença nos leva a pensar que as relações com o Outro entre os Wari' e Suruí estão mais presentes no que diz respeito a troca de mulheres enquanto para os Cinta Larga esta não parece ser tão marcada.

Os cantos e danças são também presença certa no ritual realizado pelos Tenharim, ao entrarem na aldeia anfitriã os velhos entoam seus cantos, sempre acompanhados pelo som suave das flautas. A dança inicial é realizada pelos visitantes formando uma fila, encabeçada pelo chefe do grupo de caça. Durante esta dança a caça é apresentada ao dono da festa, enfatizando a metade a qual este pertence, em seguida o grupo de caça se dirige ao local no qual a caça deve ser depositada, este percurso é sempre acompanhado pelos cantos e flautas. Ao chegarem ao local do moquém os visitantes formam um semicírculo e dançam em volta da casa na qual a caça será depositada.

As músicas entoadas pelos mais velhos tem como tema central os feitos dos guerreiros visitantes durante a expedição de caça. Assim, a todo o momento os convidados são associados a caça que estão fornecendo para o ritual, como consequência eles estão sempre inimizados, o que fica claro diante da reação dos anfitriões à música e aos gestos dos visitantes, sempre respondidos com uma atitude guerreira, o que se visa entre os Tenharim com o trajeto dos dançarinos é

aos poucos domestica-los, fazendo assim com que a incorporação do Outro seja um processo gradual, sempre pautado pela hostilidade guerreira.

Neste sentido podemos dizer que os cantos e as danças entre os Tenharim podem ser aproximados aos cantos e as danças executadas pelos Cinta Larga, tratam-se de atos guerreiros que colocam os dois grupos antagônicos em disputa direta. Nos cantos Cinta Larga, assim como nos cantos Tenharim o que é ressaltado são os feitos guerreiros, no primeiro caso relativos ao passado dos guerreiros e no segundo relativos aos feitos nos grupos de caça do ritual, as danças também em ambos os casos são sempre realizadas simulando atos guerreiros. Podemos dizer que o jogo de passagem dos visitantes para o lado dos convidados é pautado pelos atos guerreiros presentes nos cantos e nas danças, atos que visam a predação e/ou a domesticação do inimigo.

O desenrolar dos dados apresentados até aqui, nos mostram como funciona nos rituais o processo de incorporação – melhor seria chamarmos de domesticação/predação do outros – nos povos elencados para a comparação, vimos que as danças, os cantos e as bebidas fermentadas tem papel fundamental neste processo, mas ainda falta compararmos o passo final, ou seja, aquele que finaliza a passagem do antagonismo a afinidade. Passo este que consiste, na maioria dos casos, no sacrifício do próprio anfitrião colocado no lugar da presa, do estrangeiro e do inimigo. Este ato final, precede as trocas realizadas como forma de encerramento dos rituais, e que como veremos não constituem a finalidade última do ritual como poderíamos ser levados a pensar.

Voltemos então ao nosso ritual de referência, nele o anfitrião assume o lugar do inimigo, sendo sacrificado pelos visitantes que o “consomem”, vejamos então como se dá esta ação no ritual. Na manhã do último dia de ritual os convidados se escondem atrás do recipiente de bebida, esperando para emboscar o anfitrião que por sua vez foge dos convidados, dando início a uma busca pela aldeia, nela os convidados agem como se estivessem rastreando uma presa na floresta. Ao capturar o anfitrião os convidados o forçam a tomar bebida fermentada, em seguida colocam palha em volta do anfitrião para “cozinha-lo”, deixando claro que se trata de uma presa de caça pronta para ser assada, porém nesta primeira captura o anfitrião consegue escapar, durante sua fuga o anfitrião deve se comportar como um animal de caça, sendo logo em seguida cercado pelos convidados para ser recapturado.

Após ser recapturado os convidados o amarram com a palha de seus véus, em seguida levam o anfitrião para dentro da casa deixando-o lá amarrado ao lado do recipiente de bebida, os convidados saem dizendo que irão comer sua presa mais tarde. Mais tarde, ao retornarem para dentro da casa, os convidados chegam gritando, dizendo que vieram para dançar, dirigem-se até o recipiente de bebida, e formando uma fila de dançarinos consomem um pouco da bebida, nesta última formação de dança o anfitrião também participa podendo agora consumir a bebida fermentada, além de poder consumir a bebida o anfitrião deve agora recitar seu *bérewá*, ou seja, ele deve cantar também, ao final de seu canto todos consomem a bebida fermentada e dançam juntos até o amanhecer, quando será realizado o sacrifício da vítima animal.

Diante da casa do anfitrião um poste é fincado e nele o animal a ser sacrificado é amarrado. Todos os homens presentes são trazido para fora da casa um a um eles são trazidos pela mão pelo anfitrião, formando uma linha de guerreiros em frente a casa do anfitrião, todos os homens devem estar devidamente paramentados, com seus adornos corporais, pintura e armados de arcos e flecha. Depois de posicionados, o anfitrião que não pode participar do abate se retira, deixando apenas os convidados em frente a vítima sacrificial. Inicia-se uma dança acompanhada ao som das flautas, os guerreiros agem com bastante hostilidade e novamente realizam seus cantos improvisados, o último a cantar – o convidado de honra do ritual – ao terminar ordena o ataque ao animal, assim, todos os homens da fila de guerreiros atiram suas flechas no animal.

Cada guerreiro ao atirar suas flechas deve dizer os animais que já abateu, ou seja, deve demonstrar suas qualidades de guerreiro e caçador. Após todos os guerreiros terem atirado suas flechas o processo é repetido, mesmo que a vítima sacrificial já esteja morta, todos depois de flechar a vítima se dirigem ao anfitrião. Quando todos já se dirigiram ao anfitrião a vítima sacrificial é colocada sobre folhas de pacova ou palha de babaçu, uma vez exposta a vítima sacrificial todos os guerreiro atiram flechas na vítima ou em coisas próximas a elas, estas são as dadivas, flechas bem feitas e com acabamento impecável, ao recolher as flechas o anfitrião ouve algum comentário jocoso do guerreiro que a atirou, recolhendo todas as flechas o anfitrião se retira para sua casa.

Após a retirada do anfitrião a vítima do sacrifício é esquartejada e limpa, sendo dividida entre todos os homens da aldeia, com exceção do anfitrião e sua família, toda a carne é então preparada para a refeição comunal que será realizada

ao final da festa. Nesta refeição o anfitrião deve servir bebida doce, ou seja, sem fermentação, deste modo, ao servir um alimento – confirmado pelo modo de consumo, esta bebida oferecida ao final não é desperdiçada nem vomitada –, não mais um anti-alimento, anfitrião e convidados comprovam/confirmam que a partir de agora todos pertencem ao mesmo grupo, ou seja, o ritual cumpriu com sucesso sua função, estabelecer ou reforçar a relação de aliança entre seus participantes, fato que é comprovado na manhã seguinte, quando antes de partir os visitantes se dirigem ao anfitrião através de uma *pamãrã* que, como mostramos anteriormente, trata-se de um tipo de diálogo cerimonial realizado entre iguais. Com isto podemos perceber que a finalidade última do ritual não é a troca em si, mas sim o estabelecimento de uma relação de igualdade entre anfitrião e convidados.

Entre os Suruí, o final do ritual aparece de forma bastante distinta da realizadas entre os Cinta Larga. No caso Suruí a festa se encerra quando os visitantes não conseguem mais ingerir bebida fermentada, sendo levados a estados de inconsciência, este estado é associado a morte, ou seja, quem morre ao final do ritual Suruí são os convidados. Uma vez mortos, os anfitriões subtraem deles os bens que ainda não haviam sido oferecidos de bom grado, após esta apropriação dos bens, os convidados são recolhidos por sua mulheres e levados para seus abrigos no mato.

Assim, entre os Cinta Larga, toda a sequência ritual culmina com a instauração de um estado de igualdade entre anfitriões e convidados enquanto entre os Suruí esta igualdade se estabelece ao longo do ritual, através das inversões de papéis masculinos e femininos, da troca de indultos e da dissolução da desigualdade inicial, para ao final do ritual se estabelecer uma relação de desigualdade, relação esta que permite a continuidade do ciclo ritual. Lembremos que ao início do ritual Suruí há uma desigualdade entre as metades, instituída pelas ações de cada metade, ligadas diretamente ao espaço que cada metade ocupa. Ao entrem todos na aldeia durante a execução do ritual esta desigualdade inicial é dissolvida pelas ações de anfitriões e convidados, que se alternam nas posições masculinas e femininas, além de se afinizarem através do consumo da bebida, a qual por sua vez domestica os convidados através das sucessivas mortes por ela infligidas. Ao final do ritual, ao serem levados ao estado de inconsciência os convidados são novamente colocados na posição de presa, tendo seus bens predados pelos anfitriões, instaurando novamente a relação de oposição que havia ao início do ritual.

Este caráter cíclico do ritual Suruí contribui assim para a própria continuidade do sistema ritual, uma vez que instaurando novamente a assimetria na relação entre anfitriões e convidados instaura também a necessidade de retribuição da festa. Deste modo fica garantida assim a realização de novas festas no ano seguinte. Percebemos com isto que a finalidade última do ritual Suruí, ao contrario do que poderia parecer, não é a troca de bens entre anfitriões e convidados, mas sim as trocas de relações que se estabelecem no decorrer do ritual, pois são estas relações que permitem a continuidade do sistema ritual, bem como a continuidade do sistema de prestígio Suruí, vale lembrar este sistema consiste no acúmulo de relações, as quais são expressas pelo número de bens adquiridos durante a execução do ritual.

Se compararmos os rituais Cinta Larga e Suruí simplesmente pela ótica do acúmulo de bens, poderíamos ser tentados a dizer que os dois rituais são extremamente semelhantes, quando na verdade, a logica que se aplica ao acúmulo de bens parece não ser a mesma em ambos os casos. Enquanto para os Cinta Larga se trata de abranger a rede de relações que se estabelecem entre vizinhos, entre os Suruí a logica parece ser a de ampliar as relações entre pessoas que vivem juntas, mas que ao final – pela própria logica Suruí – são consideradas como diferentes. Diferença expressa na forma como a população se divide em metades, que mesmo vivendo juntas, exibem estilos de vida completamente diferentes.

Muito similar ao que acontece entre os Suruí é o final do ritual realizado pelos Wari', embora sejam três modalidades de rituais diferentes os realizados pelos Wari', podemos dizer que o encerramento, nos três casos, acontece da mesma forma. Os convidados neste caso são levados a ingerir grandes quantidades de bebida fermentada, ocasionando estados de exaustão. Deste modo quando os visitantes encontram-se exaustos pelas danças, cantos e ingestão de bebida, as trocas são realizadas, os visitantes solicitam dos anfitriões os bens que necessitam e deixa para os anfitriões o tambor de caucho e as flautas cerimoniais. Após a realização das trocas os convidados se retiram para suas aldeias.

Vale notar que no caso dos Wari' também são os convidados a vítima final do ritual, há aqui uma pequena – porém significativa – diferença em relação ao que ocorre com os Suruí. Neste último ato ritual há, antes da solicitação dos bens, uma inversão na qual os anfitriões tomam o lugar dos convidados, indicando que não se tratam de grupos opostos, mas sim de membros do mesmo grupo, outra diferença marcante é quanto aos próprios bens, no caso Suruí os bens são recebidos por

aqueles que doaram a bebida, assim como entre os Cinta Larga, já entre os Wari' são os visitantes que recebem os bens, tendo doado instrumentos musicais e tendo servido como vítimas do sacrifício imposto pelo consumo da bebida.

É interessante notar que os Wari', no que diz respeito ao modo de vida, se aproximam mais dos Cinta Larga e do ponto de vista da execução ritual podemos aproximá-los mais dos Suruí. Sociologicamente, entre os Wari' são parentes mais ou menos próximos que realizam as festas entre si, ou seja, são grupos relativamente próximos e ligados por laços de parentesco que trocam rituais, porém quanto à execução podemos dizer que eles se parecem mais com os Suruí, uma vez que se coloca no início do ritual uma assimetria entre os grupos, a qual vem sendo pouco a pouco diluída através da execução do ritual com o consumo de bebida e a troca de relações jocosas entre os grupos, sendo recolocada ao final a distinção pela morte realizada através do consumo da bebida e da troca realizada. É interessante notar que a distância que se instaura entre os grupos Wari' ao final do ritual, assim como nos Suruí, possui relação direta com a divisão espacial dos grupos e a diferença entre os modos de vida entre os grupos. Isto fica claro no discurso Wari', uma vez que os nativos dizem que os diferentes grupos vivem e comem de modos diferentes, apesar de se reconhecerem como parentes que vivem em locais diferentes, parentesco este que é suprimido no momento de execução dos rituais.

O encerramento do ritual Tenharim, a princípio, pode parecer semelhante aqueles anteriormente apresentados, porém se o analisarmos mais detidamente veremos que se trata de algo muito diferente. Começamos pelas aparentes semelhanças para então colocá-las à prova.

O ritual Tenharim prossegue para seu encerramento com uma roda de danças e cantos na qual o dono da festa se coloca no lugar da vítima sacrificial, operação que pode ser aproximada ao que acontece entre os Cinta Larga – como vimos anteriormente –, a diferença consiste portanto no papel que este sacrifício representa, no caso Cinta Larga o sacrifício do dono da festa parece colocar em evidência a similaridade entre os grupos de convidados e anfitriões, enquanto no caso Tenharim a operação parece ser inversa uma vez que o anfitrião, colocado no lugar da vítima do sacrifício, parece reestabelecer a assimetria entre as metades *Mutum* e *Tavaré*, reafirmando assim a regra da divisão em metades dos Tenharim, para que possa ser realizada a distribuição da refeição comunal.

O que nos leva a um segundo aspecto, o da afinidade e do parentesco, ao colocar o anfitrião na posição de vítima do sacrifício para dissolver a assimetria entre os grupos os Cinta Larga afirmam a relação de afinidade potencial entre os grupos, o que no caso dos Tenharim parece não fazer sentido, uma vez que os grupos já possuem relações de parentesco, pois são cunhados e genros os predadores do dono da festa. No caso Tenharim o que parece ser ressaltado são as relações efetivas de parentesco pautadas pela divisão em metades. Assim, a animalização do dono da festa parece ser uma forma de reafirmar a regra de parentesco entre metades opostas. Neste ponto os Tenharim parecem se aproximar mais dos Wari' do que dos Cinta Larga, ou seja, enquanto a ação ritual parece se aproximar dos Cinta Larga a lógica por trás destas ações parece mais com a lógica que opera entre os Wari'.

Se ampliarmos a comparação, colocando as ações rituais dos Tenharim em relação com as ações rituais dos Suruí, também organizados em metades, e dos próprios Wari', podemos observar que há aqui outra diferença bastante marcada. Nos rituais Suruí e Wari' o encerramento é marcado pelo sacrifício dos convidados, enquanto no ritual Tenharim o sacrifício final é realizado pelos anfitriões, embora em cada um dos casos apresentados a finalidade pareça ser diferente, definida pelas regras de parentesco e pela sociologia particular de cada um dos grupos, demonstrando que embora as ações rituais sejam similares a lógica que elas operam não necessariamente são as mesmas em todos os casos observados.

The objective of anthropology, I believe, is to seek a generous, comparative but nevertheless critical understanding of human being and knowing in the one world we all inhabit. The objective of ethnography is to describe the lives of people other than ourselves, with an accuracy and sensitivity honed by detailed observation and prolonged first-hand experience. My thesis is that anthropology and ethnography are endeavours of quite different kinds. This is not to claim that the one is more important than the other, or more honourable. nor is it to deny that they depend on one another in significant ways.

(Ingold, Tim. 2008, P. 69)

5) CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na primeira parte da presente pesquisa apresentamos uma breve descrição do Estado de Rondônia, onde foram apresentados alguns aspectos geográficos, tais como clima, relevo e hidrografia. Esta apresentação:

constitui apenas uma das condições de que depende a forma material dos agrupamentos humanos; e, na maioria das vezes, tal situação só produz seus efeitos por intermédio de múltiplos estados sociais que ela começa por afetar, e que são os únicos que explicam a resultante final. Em uma palavra, o fator telúrico deve ser relacionado com o meio social em sua totalidade e sua complexidade. Ele não pode ser isolado. (Mauss, 2003 [1904 – 05], p.429)

Assim, com a descrição das bacias hidrográficas, por exemplo, intencionamos mostrar que o território habitado pelos povos aqui descrito está interligado por rios amplamente navegáveis, permitindo a estes povos manter contato uns com os outros. Além deste fator encontramos no estado de Rondônia uma situação climática favorável à realização dos rituais/festas de forma cíclica, acompanhando as estações do ano muito claras e marcadas na região, com diferenciação entre estação seca e chuvosa. Esperamos ter podido mostrar como o é fator importante para a interpretação sociológica das relações entre os diferentes povos, apontando também o modo como estes povos fazem uso do meio para a realização de suas finalidades.

O que esperamos com esta descrição do meio e sua relação com vida destes povos é retomar algo que parece ter se perdido nos estudos antropológicos, mas que sempre esteve presente no horizonte dos grandes mestres da antropologia como Mauss e Lévi-Strauss entre outros, pagando assim uma dívida de eterna gratidão para com os ensinamentos destes grandes mestres, levando a sério suas orientações e sugestões de pesquisa.

Apresentamos também, ainda na primeira parte, um breve histórico a cerca dos trabalhos e do interesse do estado de Rondônia para a antropologia, chamando a atenção para a profusão de povos indígenas de diferentes famílias linguísticas que habitam a região, em especial no troco Tupi, para então mostrarmos que mesmo com esta profusão de povos e línguas há ainda muito a caminhar no sentido de conhecer estes povos, havendo uma necessidade de estabelecer um diálogo mais estreito entre os trabalhos realizados com os povos indígenas da região. E mesmo proporcionando através desta pesquisa uma abertura para que tal diálogo aconteça, não podemos deixar de lembrar que alguns destes povos, como os Aruá por exemplo, sequer foram estudados ainda, deixando assim uma enorme lacuna a ser preenchida. Deste modo, este mapeamento inicial a que nos propusemos abre, de certa forma, novos caminhos de investigação a serem traçados para a ampliação do conhecimento das populações indígenas do estado de Rondônia.

Outro fator abordado ainda no início do trabalho, para o qual chamamos a atenção, é a falta de diálogo interno entre os trabalhos realizados com as populações indígenas de Rondônia, um dos poucos trabalhos a realizar este diálogo, ainda que de forma muito insipiente, é o de Yvinec (2011), no qual o autor nos apresenta em sua introdução alguns dos trabalhos já realizados com as populações de Rondônia, porém seu diálogo direto se restringe a dois autores, Betty Mindlin e João Antonio Dal Poz para a construção de seu problema de pesquisa, e ainda, para realizar uma breve introdução sobre os povos da família linguística Tupi-Mondé.

Tendo mostrado as condições geográficas e o interesse antropológico do estado de Rondônia, passamos então ao estabelecimento deste diálogo interno à antropologia, para isto procuramos realizar uma comparação entre alguns trabalhos sobre os povos indígenas da região, assim através das leituras destes, pudemos perceber que as categorias ritual e guerra sempre apareciam de maneira bastante destacada nas etnografias, fazendo com que adotássemos estas duas

categorias como elemento central da análise, pois foi através delas que pudemos estabelecer um diálogo entre os trabalhos. Para tanto observamos e comparamos os modos como os autores articulam tais categorias e seus desdobramentos teórico-metodológicos.

Através desta comparação pudemos evidenciar a clara diferença de posição dos autores em relação ao ritual, enquanto alguns autores, como Dal Poz (1991) e Yvinec (2011), mantêm uma postura mais tradicional, tomando o ritual como uma sequencia de eventos com finalidade comunicativa, indicando assim a existência de um plano no qual as regras sociais regem o ritual, sendo através deles reafirmadas, transformadas e inovadas, outros como Bertolin (2014) adota uma postura mais alinhada a teorias mais recentes, vendo o ritual como uma forma de construção de permanentes modificações na sociedade, como se as regras sociais fossem recriadas a cada execução do ritual. Como contraponto a estas duas formas de ver o ritual temos o trabalho de Vilaça (2006), neste trabalho o ritual nos é apresentados através dos termos nativos, não que os outros autores não o façam, mas a forma como eles apresentam é que difere da apresentada por Vilaça, enquanto os autores nos apresentam os termos nativos apenas para nomear o ritual/festa, Vilaça parece tomar um rumo mais radical, levando a sério o próprio termo.

Este levar a sério os termos nativos tem diversas implicações teóricas e metodológicas, a primeira delas a ficar bastante clara é a recusa da autora em definir a ação de seus interlocutores como ritual, dando assim atenção detalhada aos modos como os nativos realizam suas ações e as declarações que os nativos expressam a respeito delas, a segunda implicação clara do trabalho de Vilaça (2006) diz respeito a teoria antropológica mobilizada em sua análise, assim como Bertolin (2014), Vilaça (2006) se alinha a teorias antropológicas que poderíamos chamar de mais “modernas” como a teoria da predação, na qual:

A questão diz menos respeito, portanto, às funções – políticas, ideológicas ou outras – associadas a este estatuto que à sua constituição mesma, levada a cabo através de certos processos rituais. Cuidamos que seu exame pode contribuir para o melhor entendimento de um regime simbólico de ampla difusão na Amazônia indígena, uma economia da alteridade onde o conceito de ‘inimigo’ assinala um valor cardinal” (Viveiros de Castro, 2002, p. 267).

Esta filiação teórica tem efeitos claros sobre a forma como os autores tratam e articulam seus dados de campo.

Neste tratamento dos dados, o que nos parece mais interessante, se manifesta nas relações que a autora estabelece entre a descrição das ações de seus interlocutores, suas afirmações e a mitologia do povo Wari' por ela estudado, a autora monta sua argumentação colocando todos estes fatores em relação, para enfim mostrar que a teoria antropológica da predação pode ser uma, mas não a única, via de explicação para a compreensão dos Wari'. Não quero com isto afirmar que os demais autores "forçaram" seus dados para se adequar a uma teoria antropológica em especial, mas sim salientar que em todos os outros casos, as narrativas que os autores constroem sobre o ritual e os aspectos que são levantados parecem ser utilizados como uma justificativa para uma explicação dos dados, a diferença entre Vilaça (2006) e os demais autores aqui analisados consiste, justamente, na forma de apresentação dos dados, neste caso não é a teoria que explica os dados, mas sim os dados que explicam a teoria.

No caso de Dal Poz (1991), o autor inicia seu trabalho dizendo que o foco será o ritual Cinta Larga, pois é nele que a sociedade se mobiliza, tanto no que diz respeito as pessoas quanto aos recursos, e que este mesmo ritual se apresentou então como um lugar privilegiado para a compreensão da sociedade Cinta Larga, ora o procedimento de Vilaça (2006) parece ser bastante distante do procedimento de Dal Poz, uma vez que a autora não utiliza o ritual com fonte de explicação para a vida social dos Wari', mas sim como uma das vias de acesso que permite pensar alguns aspectos da vida social deste povo, mas não todos. O mesmo procedimento parece ser utilizados também por Yvinec (2011) e Bertolin (2014), a impressão que se tem é a de que o ritual funcionaria como uma forma de explicar a totalidade da vida social dos povos estudados, como um momento privilegiado de análise, no qual toda vida social destes povos pode ser vista, mais ou menos como se no ritual todas as categorias sociais fossem acionadas e colocadas em um microscópio com um contraste, quando na verdade ele é uma via de explicação para alguns destes aspectos, volto a frisar, não todos como parece ser a explicação destes outros autores.

Porém, o que podemos tirar de positivo desta comparação entre os autores, é a percepção de que há diversos modos de tratar a categoria ritual e de com ela trabalhar, modos estes que por sua vez engendram caminhos e conclusões bastante distintos, ou seja, apesar dos rios de tinta, já gastos, para tentar entender esta categoria, muito ainda pode ser feito e dito. Não podemos negar, entretanto, que algumas linhas mestras já foram traçadas, segundo a comparação que

realizamos podemos destacar, de forma segura, que o caráter fragmentário do ritual é algo que parece ser sempre presente e deve ser levado em consideração, não importando a linha teórica ou o problema de pesquisa que se pretende estudar através do ritual. É unânime do ponto de vista metodológico que para se entender um ritual, ele deve ser subdividido em elementos menores que se interligam e o compõem formando um todo.

Outro aspecto que não pode ser negado é o da comunicação que o ritual instaura, como lembramos anteriormente, Lévi-Strauss (2011) chama atenção para este caráter, assinalando que os rituais tem muito a dizer e comunicar sobre as sociedades que os executam, esta função comunicativa traz em seu bojo a questão, abordada por alguns autores, referente a performance. Apesar dos usos distintos do termo nesta ou naquela etnografia, não podemos nos furtar a importância que o termo adquire no contexto dos rituais, uma vez que a forma como o termo é empregado implica em uma série de desdobramento, seja na forma de exposição dos dados seja nas conclusões a que os autores chegam. O que nos leva a outro ponto, a forma de tratar os dados não só é uma escolha metodológica, com também uma escolha teórica, escolhas estas que funcionam como um processo de retroalimentação, no qual, uma não pode existir sem a outra. Afinal as escolhas teóricas influenciam a metodologia, a qual por sua vez, influencia as escolhas teóricas.

Este processo nos parece ficar evidente no caso de Bertolin (2014), uma vez que as opções teóricas realizadas pelo autor se filiam a uma antropologia, que poderíamos considerar mais moderna, se é que podemos assim classificá-la. Nos parece ter ficado evidente que a construção metodológica da argumentação do autor assume um viés também mais moderno, ou seja, influenciado por seus pressupostos teóricos e metodológicos nós parece obvio e evidente que o autor deixe de observar o plano das regras por exemplo, negando a este plano uma existência anterior que influencie as ações e performances rituais de seus interlocutores, pois postular a existência de um plano no qual as regras sociais seriam prescritas e anteriores poderia fazer com que o plano da inovação e da temporalidade distinta do ritual que o autor quer mostrar tivessem que ser abolidos em favor de uma outra conclusão.

Com a comparação entre os autores, percebemos que a categoria ritual, apesar das diferentes abordagens teóricas e metodológicas se apresenta como uma valiosa via de análise que pode ser desdobrada em dois planos, primeiro um

plano mais “geral”, no qual elaborando uma comparação entre os modos de articular a categoria se mostram interessantes para um diálogo mais amplo com a teoria antropológica de modo mais geral, possibilitando uma discussão a cerca da própria categoria e das implicações de seu uso em antropologia, no segundo plano a categoria se apresenta como uma forma de estabelecer um diálogo entre os trabalhos, propiciando uma comparação digamos “mais sociológica” dos dados etnográficos de cada trabalho apresentado.

A comparação entre os diferentes trabalhos nos permitiu ainda verificar a existência de formas de pensar as categorias ritual e guerra que persistem, como por exemplo a questão da fragmentação e da comunicação presentes em todos os trabalhos que compõem o corpus desta pesquisa. Mesmo com a mudança de geração dos pesquisadores, estes modos de ver e trabalhar com a categoria ritual estão presentes, embora abordados de diferentes formas e levando a diferentes conclusões e desdobramentos em cada um dos casos. Além disto pudemos observar e mostrar, a diferença no modo de articulação de alguns elementos, como por exemplo a questão da transformação e da novidade, enquanto autores de gerações mais antigas nos mostram a novidade como uma forma de reforço de um certo conjunto de regra pre-existentes, como é o caso de Dal Poz (1991), em outros, o plano das regras é totalmente abolido em favor de uma visão do ritual que enseja somente a novidade e a construção, como é o caso de Bertolin (2014).

Tais variações nos levam a problematizar a própria categoria ritual e sua utilização como ferramenta antropológica. Nos parece que a categoria, por ser algo abrangente, passível de diversas interpretações e aberta a uma enorme variedade de conteúdos talvez devesse ser melhor explorada metodologicamente, no sentido de fornecer a categoria uma definição mais restrita quanto ao seu uso no contexto das pesquisas etnográficas com as populações ameríndias. Esta necessidade nos parece mais clara quando autores como Vilaça (2006) e Yvinec (2011) expressam uma clara ressalva em utilizar a categoria, preferindo os termos nativos na tentativa de não fazer com que aos leitores tenham visões pré-concebidas dos dados apresentados.

Após a apresentação da categoria ritual e de seu uso por parte dos autores aqui pesquisados, passamos a análise da categoria guerra, para apresentar tal categoria optamos por realizar uma pequena digressão a cerca da construção da categoria, baseada basicamente na antropologia de Pierre Clastres (2011), na qual apresentamos as principais ideias do autor sobre a guerra ameríndia,

contextualizando sua obra com a dos demais autores utilizados nesta pesquisa. A ideia deste procedimento surgiu após a leitura das obras de Dal Poz (1991), Vilaça (2006), Yvinec (2011) e Bertolin (2014), uma vez que a utilização da categoria em todos os casos nos pareceu bastante próxima e inspirada pela obra de Clastres.

Esta impressão fez então com que julgássemos necessário em primeiro lugar mostrar ao leitor as ideias de Clastres (2011) para em seguida apresentar o como os demais autores trabalhavam e articulavam a categoria em cada um dos casos e contextos específicos de suas pesquisas. Com esta comparação constatamos que a categoria guerra aparece quase sempre ligada a questão das trocas e das alianças, sendo uma espécie de ferramenta política comum a diversas populações ameríndias. Esta visão, obviamente não é nenhuma novidade, como dissemos ela se baseia na antropologia de Pierre Clastres, o interessante entretanto é ver como o tema aparece de modo recorrente em diferentes etnografias, de diferentes autores e diferentes gerações de antropólogos.

Esta recorrência da guerra, e sua presença quase que obrigatória nos rituais das populações ameríndias aqui estudadas, nos mostra o quanto tal categoria ainda é importante, bem como a extensão de sua análise para a antropologia, ou seja, nos serve de alerta, no sentido de lembrar a nós antropólogos, que as questões levantadas pela guerra, tais como: a aliança, as trocas e contato interétnico, são ainda temas extremamente relevantes para as populações ameríndias e que o campo para estas pesquisas está ainda longe de se esgotar.

Tendo realizado esta primeira comparação entre os trabalhos etnográficos realizados com algumas das populações de Rondônia, esperamos ter conseguido mostrar a importância e a pertinência dos estudos sobre as categorias ritual e guerra, e ainda, esperamos ter começado ainda que lentamente, a dar uma importante contribuição para o desenvolvimento da antropologia na região e no estudo destas populações em especial, começando a preencher a lacuna existente no que diz respeito ao “diálogo interno” apontada por diversos autores apresentados anteriormente. Mostrando uma das possibilidades de caminho para que tal diálogo seja estendido.

Em seguida, e ainda na tentativa de estabelecer diálogos entre os trabalhos etnográficos sobre as populações ameríndias de Rondônia, seguimos com a descrição dos diferentes rituais realizados por estas populações. Para tanto, tentamos extrair dos trabalhos selecionados as descrições mais completas

possíveis dos rituais, tentando nos ater somente aos dados descritivos. Reconhecemos é claro que os dados, apresentados pelos autores, já são de alguma forma uma interpretação dos autores a cerca daquilo que eles presenciaram em suas estadas durante o trabalho de campo, uma vez que as próprias descrições já contêm em si algumas escolhas. Porém por se tratarem de grandes antropólogos e de trabalhos bastante sérios, julgamos que foi possível extrair deles uma grande quantidade de dados.

Deste modo, em função da heterogeneidade dos dados, optamos por deixar as descrições o mais completas possível, primeiro por proporcionar ao leitor uma visão mais ampla e detalhada de cada um dos rituais, no sentido de proporcionar ao leitor uma riqueza de dados e detalhes que permitam – ao próprio leitor – estabelecer conexões e possíveis comparações entre os dados apresentados, em segundo lugar porque a comparação que realizamos não se pretende uma comparação completa que esgote todas as possibilidades e em terceiro lugar porque as comparações que procedemos foram sendo construídas e se apresentaram no decorrer da leitura e da reconstrução dos rituais apresentados, ou seja, nós mesmo não tínhamos de antemão os elementos a serem comparados, assim, deixamos que os próprios dados fossem nos guiando na construção das comparações. Este procedimento é claro não pode ser, por sua própria natureza completo, deste modo julgamos justo dar ao leitor a oportunidade de criar suas próprias conexões e comparações, uma vez que esta pesquisa tem como intuito principal levantar questões e apontar caminhos possíveis para a construção de trabalhos antropológicos com estas populações e não estabelecer uma verdade ou uma visão unilateral e fixa do que são ritual e guerra para estas populações.

Assim, ainda que a leitura dos dados possa parecer por vezes cansativa, julgamos que esta era a melhor forma de fazer justiça aos dados, e ainda, de não apresentar dados que possam parecer enviesados, já que sabemos que eles os são de saída por se tratarem de dados de “segunda mão”, trata-se então de uma tentativa de permanecer o mais justo possível com os autores, os dados e os leitores.

Como já mencionamos, as comparações aqui apresentadas foram sendo construídas na medida em que os dados foram sendo reconstruídos e apresentados, deste modo o que apresentamos em seguida foi a comparação dos rituais, tentando estabelecer conexões entre os elementos, seja por sua semelhança ou mesmo pela ausência deste ou daquele elemento neste ou naquele

ritual. Na tentativa de estabelecer tais conexões, por diversas vezes, tivemos que recorrer a sociologia dos povos em questão, comparando além dos elementos do ritual, elementos sociológicos como parentesco, regras de casamento, organização social entre outros elementos.

Pudemos perceber que nos rituais aqui descritos, as alianças são sempre tema central que, percorre a execução do ritual e permeia todas as relações, que nele emergem com mais ênfase, relações estas que são pautadas e regidas pela predação e pela guerra, “as festas tem como tema central a predação, os convidados se constituindo em presas dos anfitriões” (Vilaça, 2006, p. 129), “tudo se passa como se no *Mboatawa* tivéssemos a convergência da predação com a produção de pessoas” (Bertolin, 2014, p. 129), “animais e caça (ou inimigos e guerra), enquanto temas cruciais nesta sociedade, estão reservados ao clímax da sequência ritual, o ato do sacrifício que, assim, concentra sobre si o discurso da predação.” (Dal Poz, 1991, p. 227) e ainda, como nos mostra Yvinec (2011) que, a confecção da cerveja e seu consumo entre os Suruí, constitui e si um ato predatório, uma vez que a cerveja é responsável por causar a morte de quem a bebe, estes exemplos apontados nos revelam o caráter central da predação nos contextos rituais.

Deste modo, os rituais, são em sua totalidade constituídos por uma divisão inicial entre anfitriões e convidados que, se comportando como inimigos ou estrangeiros, estabelecem entre si uma relação de antagonismo destinada, em quase todos os casos, a ser diluída e desfeita em favor da construção ou reafirmação de relações de aliança, “A guerra coloca em questão *a troca como conjunto das relações sociopolíticas entre comunidades diferentes*, mas precisamente para fundá-las, para instituí-la pela mediação da aliança.” (Clastres, 2011, p. 245)⁵⁶. Se pensarmos na expressão de Clastres (2001), na qual o autor expressa claramente que as populações ameríndias são “para a guerra”, podemos afirmar então que estas sociedades são também para a troca, e se a troca é uma forma sociopolítica, como aponta o autor, estas populações, como consequência, são também populações para a política.

A expressão política destas populações se manifesta portanto nos rituais, é através da construção e da reafirmação das alianças que se instaura o campo da política, vale lembrar que esta política não é necessariamente a relação entre

⁵⁶ Grifos do autor.

homens, como o é para a cultura ocidental, em diversos casos os rituais são constituídos por outros tipos de humanos e mesmo por animais, como é o caso dos rituais realizados com a presença dos mortos entre os Wari', ou entre os Cinta Larga.

Assim, se o ritual fala, comunica e transmite, se ele é a expressão política destas populações, podemos dizer que este “discurso político” acontece em dois níveis distintos, o primeiro constituindo um discurso sobre si e para si, ou seja, um discurso que tem como finalidade diluir as diferenças e oposições entre aqueles que participam do ritual, instaurando ou reforçando as alianças, enquanto em um segundo nível o ritual estabelece um discurso sobre si para o outro, e neste caso, ele comunica a forma específica de um modo de pensar o mundo e de construir relações.

Diante deste cenário vemos que, apesar das variações nas formas como por exemplo a forma de entrada dos convidados nos rituais, o que parece ser geral é o alinhamento dos convidados a animalidade, enquanto os anfitriões se alinham ao lado da humanidade, o que recoloca as dicotomias, já bastante analisadas e discutidas nas etnografias das terras baixas da América do Sul, humanidade/animalidade; natureza/cultura, dicotomias estas que são diluídas no processo de execução dos rituais, deste modo a questão que se coloca é: De que modo podemos pensar estas dicotomias, a partir de sua diluição na ação ritual, para delas extrairmos uma forma de entender melhor as populações ameríndias? Julgamos que o ritual pode nos ajudar a entender um pouco melhor tal questão. Uma vez colocadas estas dicotomias no plano do ritual, devemos pensar como o ritual se encarrega de dissolvê-las, estabelecendo relações entre as duas esferas. Os rituais parecem funcionar como ferramenta, ou melhor, como uma máquina de reversibilidade que pretende dissolver estas dicotomias através de uma forma particularmente ameríndia.

Ao trazer todos para o lado da humanidade, através das relações de troca e reciprocidade, além das constantes trocas de papéis durante a execução do ritual, ele se apresenta como um campo privilegiado para a análise de uma questão muito cara à antropologia: a da construção do outro. Ao que parece o ritual estabelece um sistema de trocas e reciprocidades, que pautadas pela guerra – ou pelo sistema de agressões que ele (o ritual) implica – cria um processo de cosubstancialização entre anfitriões e convidados que os faz participar de um mesmo sistema. O da domesticação das diferenças entre anfitriões e convidados.

Podemos ver em dois rituais diferentes, duas formas de domesticação. No primeiro caso (Cinta Larga), a domesticação é realizada através da bebida fermentada, é através das sucessivas “mortes” ocasionadas pela bebida que aos poucos os convidados passam a compartilhar a comida e os afazeres diários da aldeia. No segundo caso (Tenharim), onde o consumo de bebida fermentada parece não ter como finalidade a morte dos visitantes⁵⁷, a domesticação dos convidados entre os Tenharim parece se dar pelo constante processo de comensalidade, como mostramos na descrição do *Mboatawa*, a comensalidade esta presente em diversos momentos do ritual, sendo ainda presença marcante nos diversos rituais que ocorrem no interior do ritual maior, tais como os encerramentos de luto, casamentos e apresentações de menina moça. Deste modo, em ambos os casos, a lógica de incorporação do Outro se dá pela domesticação das diferenças entre anfitriões e convidados, enquanto a forma varia de um caso para outro.

Assim, o que mostramos através da comparação dos diversos rituais aqui apresentados, são as variações e possibilidades que as diferentes populações ameríndias do estado de Rondônia se utilizam para levar a cabo as alianças e as trocas. Analisar e comparar os rituais possibilitou mostrar que tais variações na forma constituem um sistema, no qual alguns elementos se mantêm enquanto outros são invertidos ou supridos, mas que ao final, formam um conjunto no qual a linguagem da alteridade e da aliança, pautadas por uma lógica ameríndia que vai da predação a domesticação das diferenças assume caráter central.

⁵⁷ Sugerimos que o consumo da bebida fermentada entre os Tenharim não parece ter como finalidade a “morte” dos visitantes uma vez que as fontes não mencionam esta finalidade, a qual é amplamente mencionada e enfatizada nas outras etnografias aqui comparadas.

6) BIBLIOGRAFIA

ALMEIDA, Fernando Ozório de.

2008, O Complexo Tupi da Amazônia oriental, MAE – USP, São Paulo, dissertação de mestrado.

ANDRELLO, Geraldo.

2009, “Falas, objetos e corpos autores indígenas no alto Rio Negro”, *Revista Brasileira de Ciências Sociais Vol. 25 n. 73*, pp. 5 – 27.

ARAÚJO, Carolina Pucu de.

2002, A Dança dos Possíveis: O Fazer de Si e o Fazer do Outro em Alguns Grupos Tupi, dissertação de mestrado, UFRG/PPGAS/MN, Rio de Janeiro.

BARCELOS NETO, Aristóteles.

2006, “De divinizações xamânicas e acusações de feitiçaria: Wauja da agência letal”, *Mana 12 (2)*, Rio de Janeiro, pp. 285 – 313.

BARTH, Fredrik.

1998, “Grupos Étnicos e suas fronteiras.”, *in* P. Poutignat & J. Streiff-Fenart (orgs.) *Teorias da etnicidade*, UNESP, São Paulo, pp. 187 – 227

BERTOLIN, Gabriel Garcêz.

2014, Entre outros: uma análise da transformação ritual entre os Kagwahiva, PPGAS-UFSCar, São Carlos, dissertação de mestrado.

BRUCE, Albert.

1985, TEMPS DU SANG, TEMPS DES CENDRES Représentation de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomani du sud-est (Amazonie brésilienne), Université de Paris X, Paris, Tese de doutorado.

2002, “O ouro canibal e a queda do céu: Uma crítica xamânica da economia política da natureza”. *Pacificando o Branco. Cosmologias do contato no norte amazônico.*, Editora UNESP, São Paulo. (org) ALBERT, Bruce & RAMOS, Alcida.

2010, “Devenir autre”, *La Chute du ciel: Paroles d'un chaman yanomami*, Plon, Paris, pp. 41 – 214.

BRUNELLI, Gilio.

1987, "Migrations, guerres et identité: faits ethno-historiques zoró", *Anthropologie et sociétés* 11 (3), pp. 149 – 172.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela.

2009, *Cultura com aspas e outros ensaios*, Cosac Naify, São Paulo.

CASPAR, Franz.

1953, *Tupari: entre os índios, nas florestas brasileiras*, Melhoramentos, São Paulo.

CLASTRES, Pierre.

2011, *Arqueologia da violência – pesquisas de antropologia política*, Cosac Naify, São Paulo.

2012, *A sociedade contra o Estado – Pesquisas de antropologia política*, Cosac Naify, São Paulo.

COHN, Clarice.

2003, "Ensaio sobre a riqueza do pensamento ameríndio", *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, Vol. 18, nº 51, São Paulo, pp. 166 – 170.

COSTA, Joanne Régis et al.

2009, "Aspectos silviculturais da castanha-do-brasil (*Bertholletia excelsa*) em sistemas agroflorestais na Amazônia Central". *Acta Amaz.*, Manaus, v. 39, n. 4, p. 843-850.

DAL POZ NETO, João.

1991, *No país dos Cinta Larga: uma etnologia do ritual.*, dissertação de mestrado, Universidade de São Paulo, São Paulo.

1993, "Homens, animais e inimigos: simetria entre mito e rito nos Cinta Larga", *Revista de Antropologia*, São Paulo, pp. 117 – 206.

2004, *Dádivas e dívidas entre os Cinta Larga*, tese de doutorado, Universidade de São Paulo, São Paulo.

DELEUZE, Gilles & GUATARI, Félix.

1996, "Micropolítica e Segmentaridade." *Mil Platôs*, Vol. 3, Editora 34, São Paulo, pp. 76 – 106.

1997, "Devir-Intenso, Devir-Animal, Devir-Imperceptível." *Mil Platôs*, Vol. 4, Editora 34, São Paulo, pp. 08 – 99.

DESCOLA, Philippe.

2003, "As afinidades seletivas: aliança, guerra e predação no complexo jivaro", *Sexta-Feira*, Ed. 34, vol. 7 (Guerra), São Paulo, pp. 64 – 87.

2006, *As lanças do crepúsculo: relações Jivaro na alta Amazônia*, Cosac Naify, São Paulo.

DETIENNE, Marcel.

2001, *Compara lo incomparable: Alegato en favor de una ciencia histórica*, Ediciones Península, Barcelona.

FAUSTO, Carlos.

2002, "Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia", *Mana*, 8(2), Rio de Janeiro, pp. 7 – 44.

FERREIRA DE MELO, Luciane & VEGINI, Valdir.

2013, "Notas sobre os Aruá de Rondônia", *Revista Língua viva* v. 3, n. 1, Guajará-Mirim, p. 1 – 14.

FERNANDES, Florestan.

2006, *A função social da guerra na sociedade Tupinambá*, Globo, São Paulo.

GABAS JR, Nilson. (com narradores Arara),

2002, *Mây yamât Kanã xet pég xawero ma'i kanãy 'mãm – História dos Arara no tempo do contato com os brancos*, MPEG, Belém.

GABRIEL DA CRUZ, Daniel.

2008, *Lar, doce lar? Arqueologia Tupi na bacia do Ji-Paraná (RO)*, MAE – USP, São Paulo, dissertação de mestrado.

GOW, Peter.

2006, "Da Etnografia à História: "Introdução" e "Conclusão" de *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazônia*. *Cadernos de Campo*, 14/15, São Paulo, pp. 197 – 226.

INGOLD, Tim.

2008, "Anthropology is not Ethnography", In: *Proceedings of the British Academy* Vol. 154, No. 2007, Oxford University Press., pp. 69 – 92.

KELLY, José Antonio.

2005, "Notas para uma teoria do 'virar branco'", *Mana* 11(1), Rio de Janeiro, pp. 201 – 234.

KREINATH, Jens. SNOEK, Jan & STAUSBERG, Michael.

2006, *Theorizing rituals: issues, topics, approaches, concepts.*, Brill Leiden, Boston.

KUROVSKI, Ângela.

2005, "Anfitriões guerreiros: um estudo sobre rivalidades e generosidade entre os Kagwahiwa Parintintin", dissertação de mestrado, Universidade Federal do Paraná, Curitiba.

LATOUR, Bruno.

1994, *Jamais fomos modernos: Ensaio de antropologia simétrica*. Editora 34, Rio de Janeiro.

2004. *Políticas da Natureza: Como fazer ciência na democracia*. EDUSC, Bauru.

2004. "Whose cosmos, which cosmopolitics?: Comments on the Peace terms of Ulrich bech", *Common Knowledge* 10:3, Duke University Press, Durham.

LÉVI-STRAUSS, Claude.

1966, "The Scope of Anthropology", *Current Anthropology*, v. 7, n. 2, Chicago, p. 112 – 123.

1989, *O pensamento selvagem*, Papirus, Campinas.

1993, *História de Lince*, Companhia das Letras, São Paulo.

2008, *Antropologia Estrutural*, Cosac Naify, São Paulo.

2010, *O cru e o cozido* (Mitológicas v. 1), Cosac Naify, São Paulo, tradução : Beatriz-Perrone Moisés

2011, *O homem nu* (Mitológicas v. 4), Cosac Naify, São Paulo, tradução : Beatriz Perrone-Moisés

LIMA, Tânia Stolze.

1996, "O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia Tupi", *Mana* 2(2), Rio de Janeiro, pp. 21 – 47.

2011, "Por uma cartografia do poder e da diferença nas cosmopolíticas ameríndias", *Revista de Antropologia*, Volume 54 nº 2, USP, São Paulo, pp. 601 – 646.

LÚCIO, Carlos Frederico.

1996, *Sobre algumas formas de classificação social: etnografia sobre os Karitiana de Rondônia (Tupi-Arikém)*. Dissertação de mestrado, UNICAMP. Campinas.

LOVOLD, Lars.

1998, "Heróis civilizadores, demiurgos sociais: algumas considerações sobre genealogia, mito e história entre os Caritianas (tupi-ariqueime)". *Mosaico – Revista de Ciências Sociais* 1(1), São Paulo, pp.39 – 67.

MATAREZIO FILHO, Edson Tosta.

2014, *Ritual e pessoa entre os Waimiri-Atroari*, São Paulo, Annablume.

MAUSS, Marcel.

2003, *Sociologia e Antropologia*, São Paulo, Cosac Naify

MEIRELES, Denise Maldi.

1991, "O complexo cultural do marico: sociedades indígenas dos rios Branco, Colorado e Mequens, afluentes do médio Guaporé.", *Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi*, Série Antropologia 7 (2), Belém, pp. 209 – 269

MILLER, Eurico Theófilo.

1984, *Os Suruí de Rondônia*, tese de doutorado, PUC, São Paulo.

1995, *Antologia de mitos dos povos Ajuru, Arara, Arikapú, Aruá, Kanoe, Jabuti e Makurap*, IAMÁ, São Paulo.

MINDLIN, Betty.

1985, *Nós Paiter, os Suruí de Rondônia*, São Paulo, Vozes.

1996, "A cabeça voraz", *Estudos Avançados* 10 (27), São Paulo, pp. 271 – 284.

2002, "O fogo e as chamas dos mitos", *Estudos Avançados* 16 (44), São Paulo, pp. 149 – 169.

NIMUENDAJU, Curt.

1924, "Os índios Parintintin do rio Madeira", *Journal de la société des Américanistes*, Tome 16, Paris, p. 201 – 278.

1948, "The Cawahib, Parintintin, and their neighbors", *Handbook of South american indians*, v. 3, U.S. Government Printing Office, Washington D.C., p. 283 - 297

NÓBREGA, Renata da Silva.

2008, “Contra as ‘invasões bárbaras’, a humanidade: a luta dos Arara (Karo) e dos Gavião (Ikólóéhj) contra os projetos hidrelétricos do Rio Machado, em Rondônia”, dissertação de mestrado, UNICAMP, Campinas.

PANEWA ESPECIAL.

2002, “Povos da bacia do Guaporé I (rios Branco e Colorado)”, *CIMI*, Regional Rondônia, Porto Velho, pp. 71 – 77.

PEGGION, Edmundo Antonio.

1996, *Forma e função: uma etnografia do sistema de parentesco Tenharim (Kagwahiv, Am)*, Campinas, dissertação de mestrado.

2006, “Ritual e vida cotidiana no sul do Amazonas: os Tenharim do rio Marmelos”, *Perspectivas* – v. 29, São Paulo, p. 149 – 168.

2013, Lévi-Strauss e os Tupi-Kagwahiva, comunicação apresentada na IV Reunião Equatorial de Antropologia, Fortaleza, p. 1 – 12.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz.

2011, “Bons chefes, maus chefes, chefões: elementos de filosofia política ameríndia”, *Revista de Antropologia*, v. 54, n. 2, São Paulo, p. 857 – 883.

PINTO, Nicole Soares.

2009, *Do poder do sangue e da chicha: os Wajuru do Guaporé (Rondônia)*, dissertação de mestrado, Curitiba.

PUCCI, Magda Dourado.

2011, “Aspects of Paiter Suruí oral art”, *Vibrant*, v. 8, n. 1, Amsterdam, p. 411 - 426

SCOTTINI, Alfredo.

2009, *Dicionário escolar da língua portuguesa*, Todolivre Editora, SC.

SEEGER, Anthony, DAMATTA, Roberto & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo.

1979, “A constituição da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras”, *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*, Editora Marco Zero, Rio de Janeiro, pp. 11 – 29.

STRENGERS, Isabelle.

1997, “La malédiction de la tolérance”. In: *Pour en finir avec la tolérance : Cosmopolitique VII*, La Découverte, Paris, pp. 7 – 17.

SZTUTMAN, Renato.

2006, *De outros caxiris: festa, embriaguez e comunicação na Amazônia indígena*, USP, São Paulo.

2009. “De nomes e marcas – Ensaio sobre a grandeza do guerreiro selvagem”, *Revista de Antropologia*, Volume 52, nº 1, USP, São Paulo, pp. 47 – 96.

2009. “De caraíbas e morubixabas: A ação política ameríndia e seus personagens”, *Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS – UFSCar*, Volume 1, nº1, São Carlos, pp. 16 – 45.

VANDER VELDEN, Felipe.

2004, *Por onde o sangue circula: os Karitiana e a intervenção biomédica*, dissertação de mestrado, Unicamp, Campinas.

2007, “Circuitos de sangue: corpo, pessoa e sociabilidade entre os Karitiana”, *Habitus* vol. 5(2), Goiânia, pp. 99 – 275.

2008, “O gosto dos outros: o sal e a transformação dos corpos entre os Karitiana no sudoeste da Amazônia.” *Temáticas 31*, UNICAMP, Campinas, pp. 11 – 41.

2010, “Os Tupi de Rondônia: diversidade, estado do conhecimento e propostas de investigação”, *III Encontro sobre línguas e cultura Tupi*, UnB, Brasília.

VILAÇA, Aparecida.

2000, “O que significa tornar-se outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia”, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, Vol. 15, São Paulo, pp. 56 – 72.

2006, *Quem somos nós: os Wari’ encontram os brancos*, Editora UFRJ, Rio de Janeiro.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo.

1986, *Araweté: os deuses canibais*, Jorge Zahar, Rio de Janeiro

1996, “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”, *Mana*, 2(2), Rio de Janeiro, pp. 115 – 144.

2002a, *A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia*, Cosac Naify, São Paulo.

2002b, “O nativo relativo”, *Mana*, 8(1), Rio de Janeiro, pp.113 – 148.

2004. “Perspectival Anthropology and the method of controlled equivocation”, *Tipiti*:

Journal of the Society for the Anthropology of Lowlands South America, Volume 2, Issue 1, Berkeley Eletronic Press, Miami, Florida.

2006, “A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos”, *Revista Cadernos* – Edição especial 15 anos [1991-2006], USP, São Paulo, pp. 319 – 338.

2008. “Xamanismo transversal: Lévi-Strauss e a cosmopolítica amazônica”, In: *Lévi Strauss: Leituras brasileiras*, Ed. da UFMG, Belo Horizonte, (org) NOBRE, Renard & QUEIROZ, Ruben C.

YVINEC, Cédric.

2011, Les monuments lyriques des Suruí du Rondônia (Amazonie méridionale) Chants, événements et savoirs, École des Hautes Études en Scieces Sociales, Paris, tese de doutorado.

2011, “Invention et interprétation: chants de boisson et chants chamaniques chez les Suruí du Rondônia”, *Journal de la société des américanistes*, Paris, p. 151 – 177.

REFERÊNCIAS NA INTERNET

<http://rondoniaweb.jimdo.com/hidrografia/> – acesso em 02/2015

<http://www.infoescola.com/geografia/geografia-de-rondonia/> – acesso em 02/2015

<http://www.brasilecola.com/brasil/aspectos-naturais-rondonia.htm> – acesso em 02/2015

<http://tropical.theferns.info/viewtropical.php?id=Castilla+ulei> – Acesso em 02/2015.

Verbetes sobre populações ameríndias: <http://pib.socioambiental.org/pt> - acesso em 01/2013

MAPAS

<http://www.infoescola.com/wp-content/uploads/2011/01/mapa-rondonia.gif> - MAPA 1 - acesso em 04/2015

<http://4.bp.blogspot.com/X98INlaiSHQ/TZBfHH71uyI/AAAAAAAAAAU/TJzQ0AP1OZI/s1600/Mapa+Clima.jpg> – MAPA 2 - acesso em 04/2015

<http://www.guiageo.com/pictures/mapa-rondonia.jpg> - MAPA 3 - acesso em 04/2015

<http://confins.revues.org/docannexe/image/7678/img-10.jpg> - MAPA 4 - alterado -
acesso em 04/2015