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

EDSON TOSTA MATAREZIO FILHO

RITUAL E PESSOA
ENTRE OS
WAIMIRI-ATROARI

São Paulo
2010

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

RITUAL E PESSOA
ENTRE OS
WAIMIRI-ATROARI

Edson Tosta Matarezio Filho

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.

Orientador: Prof. Dr. Marcio Ferreira da Silva

São Paulo
2010

Aos meus pais, Edson e Sirlei

Agradecimentos

Primeiro, agradeço aos Waimiri-Atroari, que me instigaram, desde os tempos de Iniciação Científica, o estudo da etnologia.

Agradeço a meu orientador, Marcio Silva, pela confiança, amizade, rodas de samba, liberdade e as inestimáveis lições de etnologia.

Aos professores do Departamento de Antropologia da USP. Marta Rosa Amoroso, por suas sugestões na banca de qualificação e pela aventura no rio madeira, inesquecível. Beatriz Perrone-Moisés, pelas arguições fundamentais no exame de qualificação e por me iniciar nas Mitológicas, o que deu uma guinada em minha pesquisa. Fernanda Peixoto, pelo excelente curso de Teorias Clássicas, especialmente as leituras de Marcel Mauss. Dominique Gallois, pelas arguições na banca de seleção. Renato Sztutman, Paula Monteiro, John Dawsey.

Aos professores do Departamento de Antropologia da UFAM. Gilton Mendes dos Santos, Alíria e a pequena Mariana, merecem um agradecimento especial por terem me acolhido por dois meses em sua casa em Manaus, como se fosse da família. A esta família, junto com o professor Carlão, devo todas as condições – um lar, um espaço para trabalhar, comida, rede, boa companhia e amizade – que me proporcionaram na estadia em Manaus. Carlos Machado Dias Jr, pelas conversas sobre os Waiwai, Waimiri-Atroari e outros Caribes, pelas nossas *jam sessions* manauara acompanhadas de trombone e gaita. Paulo Pinto Monte, pelas conversas sobre os Waimiri-Atroari. Deise Lucy Oliveira Montardo. Todo o pessoal do Neai/UFAM.

Outras pesquisadoras me ajudaram bastante em Manaus. Maria Carmen Do Vale, por partilhar comigo materiais essenciais à minha pesquisa, pelas trocas de idéias. Rosélis Remor de Souza Mazurek, pelos materiais cedidos, as conversas e a amizade. Ana Carla Bruno (Inpa), pela assistência prestada, esclarecimentos lingüísticos e entusiasmo por minha pesquisa. O estagiário Pedro, do Museu Amazônico.

Aos antropólogos que contatei por e-mail e foram tão prestativos comigo. Fabiola Gomes Jara, por me enviar da Holanda um exemplar de seu livro. David Guss, pelo interesse em minha pesquisa e pelo artigo enviado. David Rodgers, pela troca de

idéias sobre conceitos caribe e ritual. Elaine Moreira, pelo livro Yekuana e a troca de idéias sobre os rituais deste povo. Stephen G. Baines, que acompanhou minha pesquisa desde o princípio, além dos conselhos essenciais para minha passagem pela Amazônia.

Ao casal, Egydio e Dorothy Schwade, e seus filhos, que me receberam e alojaram em Presidente Figueiredo. Pelas conversas, os materiais cedidos e o interesse em minha pesquisa. Pessoas que sempre lutaram pelos direitos indígenas, dedicando suas vidas ao indigenismo.

Ao Uirá Felipe Garcia e família, irmão mais velho de etnologia e companheiro de roda de samba, repertório infinito. Aos demais irmãos de etnologia, Marcelo Pedro Florido, Ana Cecília Venci Bueno, Fabiana Maizza, Carlão.

Aos que são ou já foram co-residentes, já consanguinizados pela convivência, Acauam, Fabio, Nadine, Anita, José Virginio, Patricia (por me ajudar nas traduções também), Bianca, Sil, Silvio, Carolzinha, Ricardo, amigos com os quais morei/moro e aprendi muito. A minha amiga Renatinha. A Emilia, por me ajudar com as fotos e os gráficos, Lulão e Cecília.

A Inayara e o Daruê, que moram no meu coração.

A todos os meus tios, tias e primos, que não são poucos. Minha avó Sebastiana, Dona Santa. Meus pais, Edson e Sirlei, pelo apoio incondicional por toda a vida. Como não poderia transformar em palavras a gratidão que tenho pelos dois, a eles dedico este trabalho.

Agradeço ao Cnpq pela bolsa de mestrado concedida durante 24 meses.

Resumo

Esta dissertação faz uma reflexão sobre a noção de pessoa dos índios Waimiri-Atroari, povo caribe-guianense, com um foco no ritual de iniciação masculina. Para tanto, abordo o ritual como um momento de aquecimento das trocas simbólicas deste grupo, em que o neófito *incorpora* diversas perspectivas ou *pessoas* em diversas escalas. A análise relaciona, portanto, as performances dos cantos – que evocam animais, plantas, humanos e não humanos – com algumas qualidades e hábitos destes seres evocados. O tema da troca aparece ainda em uma consideração sobre o casamento e as narrativas míticas.

Palavras-Chave: Etnologia, Waimiri-Atroari, Ritual, Noção de Pessoa.

Abstract

This dissertation presents a reflection about the concept of personhood for the Waimiri-Atroari Indigenous, a Caribbean-Guianean people, focusing on the male initiation ritual. In this sense, the ritual is approached as warming stage of the symbolic exchange within the group, a moment in which the neophyte embodies several perspectives or *persons* in several scales. The analysis relates, thus, the chant performances - which evoke animals, plants, human and non-humans – to determined qualities and behavior of the evoked beings. The exchange theme also arises in a consideration on the marriage and the mythic narratives.

Keywords: Ethnology, Waimiri-Atroari, Ritual, Personhood.

Sumário

Introdução.....	11
------------------------	-----------

Capítulo I

Panorama Geral

Distribuição geográfica, demografia e breve histórico dos

Waimiri-Atroari	17
-----------------------	----

Capítulo II

Os *Kinja* e seus Outros

2.1 – Teoria Nativa da Troca:

A relação entre afins expressa em alguns mitos waimiri-atroari	39
--	----

2.2 – Análise do Termo <i>Kinja</i>.....	46
---	-----------

2.3 – Casamento, a Troca de Cônjuges: Regra e Prática:

2.3.1 – A Regra	57
-----------------------	----

2.3.2 – A Prática	59
-------------------------	----

2.4 – Algumas Categorias de Alteridade:

2.4.1 – Os <i>Yaska</i>	66
-------------------------------	----

2.4.2 – Os <i>Paxira</i>	68
--------------------------------	----

2.4.3 – <i>Pañ</i> , <i>Parim</i> e <i>Patymky</i> – Relações Assimétricas	72
--	----

2.5 – <i>Apremy</i> – os <i>Donos</i>	78
--	-----------

2.5.6 – <i>Mydy iapremy</i> , o ‘Dono da Casa’	82
--	----

2.5.7 – <i>Maryba iapremy</i> e <i>Kraiwa iapremy</i> , os Xamãs	84
--	----

2.6 – <i>Akaha</i> e <i>Irikwa</i>	92
---	-----------

Capítulo III

Bahinja Maryba, Festa de Iniciação Masculina

3.1 – A Chegada – “guerra pacificamente resolvida” ou primeira relação “desembrulhada”	99
---	-----------

3.2 – Preparando o <i>Karaweri</i>	105
3.3 – A entrada no “mundo dos sonhos”	109
3.4 – O primeiro devir xamânico e as formigas	113
3.5 – O canto da mandioca	125
3.6 – A Chegada do Gavião-Real	131
3.7 – A Apresentação do <i>Behe</i>	140
3.8 – Transição para a água	142
3.9 – O encontro com os <i>Kaminja</i> no ritual	149
3.10 – O canto das aves: arara, mutum, jacu e tucano	152
3.11 – <i>Behe</i>, o açoitamento	160
Considerações Finais	168
Bibliografia	182
Anexos	193

Nota sobre a grafia das palavras em waimiri-atroari

A grafia das palavras em waimiri-atroari que adoto nesta dissertação é idêntica a adotada por DoVale (2002) e utilizada nas escolas dos Waimiri-Atroari. Assim, as especificações fonéticas referidas abaixo foram retiradas de seu trabalho. Por exemplo, o símbolo “y” da grafia aqui adotada corresponde ao símbolo “ĩ” da grafia adotada por Egydio Schwade e Marcio Silva.

De acordo com a lingüista Ana Carla Bruno, a quase totalidade das palavras em waimiri-atroari são oxítonas.

Vogais

a [a] vogal central baixa, corresponde ao som **artefato**.

e [e] e [ε] vogal anterior média e baixa, apesar de existirem, esses dois fonemas eles não representam traço contrastivo na língua Waimiri Atroari, portanto são grafados da mesma maneira. Correspondem ao som **energia** e **pé**.

i [i] anterior alta, corresponde ao som **típi*ti***.

o [o] vogal posterior média (variando com posterior baixa), corresponde ao som **oferenda**.

y [i] central alta, não tem equivalente na língua portuguesa.

u [u] posterior alta arredondada, corresponde ao som **uirapuru**.

As vogais alongadas serão representadas por duas vogais iguais.

Ex. *Ikaa* [ikaa] ‘história’ e *poopo* [poopo] ‘espécie de borboleta’.

Consoantes

p [p] oclusiva bilabial surda, corresponde ao som **passos**.

b [b] oclusiva bilabial sonora, corresponde ao som **bebida**.

t [t] oclusiva alveodental surda, corresponde ao som **terçado**.

d [d] oclusiva alveodental sonora, corresponde ao som **dança**.

k [k] oclusiva velar surda, corresponde ao som **cantor**.

‘ [?] oclusiva glotal. Não há correspondência em português.

s [s] fricativa alveodental surda, corresponde ao som **sábio**.

x [x] fricativa alveopalatal surda, corresponde ao som **xamã**.

h [h] fricativa glotal, corresponde ao som **carro**.

tx [tf] africada alveopalatal surda, corresponde ao som **tia** (pronúncia de alguns estados das regiões norte e sudeste brasileiro).

dj [dʝ] africada palatal sonora, corresponde ao som **dia** (pronúncia de alguns estados das regiões norte e sudeste brasileiro).

m [m] nasal bilabial, corresponde ao som **música**.

n [n] nasal alveodental, corresponde ao som **noite**.

nj [ñ] nasal alveopalatal, corresponde ao som **caminhar**.

r [r] vibrante simples, corresponde ao som de **maracujá**.

w [w] é usado para representar a aproximante bilabial.

Apenas para as palavras *maš’ki* e *‘kamča*, adoto a grafia de Baines (1991: 21), o que inclui os dois símbolos:

š – fricativo, côncavo alveopalatal surdo.

č – alveopalatal, surdo.

Introdução

Esta dissertação é uma análise da festa de iniciação masculina dos índios Waimiri-Atroari. O impacto de um ritual como este na vida do menino iniciado certamente não encontra paralelo em nosso mundo. Enquanto para nós, sujeitos a escolarização obrigatória e, por isso, vedados ao desconhecimento da lei¹; a ‘dureza da lei’ entre os primitivos se registra na carne do próprio corpo (P. Clastres, 2003[1973]), é indissociável da *pessoa*. O rompimento com a vida infantil é notado imediatamente após o fim da *bahinja maryba* (festa de iniciação). No dia posterior à festa, não seria improvável se deparar com um garoto, com as costas ainda cicatrizando, de terçado na mão, vestindo as largas botas e chapéu de seu pai. O pequeno se dirigia à floresta dizendo que iria trabalhar². O *behe* marca uma passagem radical na vida do menino waimiri-atroari, a partir do açoitamento que encerra o ritual de iniciação ele irá se inserir paulatinamente no mundo dos adultos.

A iniciação masculina (*bahinja maryba*), diz Silva, transforma “um menino que acaba de aprender a falar, em um afortunado caçador (*matî*)” (2009[1993]: 107). Arriscaria dizer que o ritual de iniciação transforma um menino que acabou de aprender a falar – quando ainda é considerado *pirenîpa*, classificação que abrange aproximadamente a idade de um a cinco anos – num *bahinja-tahapa*, classificação das crianças entre cinco e dez anos, mais ou menos. Nesta idade, a criança começa a acompanhar seus pais para “começar a aprender” (idem: 140). Antes de se tornar *tahapa*, o garoto ainda estaria em sua *infância* (*bahi'ñeme*, “pequeno mesmo”), o *bahinja maryba* marcaria a entrada da criança nesta categoria que se opõe a todas as classificações anteriores. Isto é, a iniciação transformaria o neófito num caçador casadouro, já que a categoria seguinte à *tahapa* é *tahamapa*, que é atingida quando o jovem se casa, independente da idade (idem: 141).

As festas geram também uma espécie de caos nas regras de filiação e casamento estudadas pelos antropólogos, alterando, portanto, as classificações sociais

¹ “A escrita existe em função da lei, a lei habita a escrita; e conhecer uma é não poder mais desconhecer a outra” (P. Clastres, 2003[1973]: 195).

² Este episódio foi relatado a mim por Eneida Santos, lingüista que trabalhou com os Waimiri-Atroari, descrevendo a atitude de um menino recém iniciado à vida adulta.

waimiri-atroari³. Somam variáveis que não podem ser mensuradas de forma alguma. “Quase perdi minha mulher para aquele homem”, assim se dirigiu um waimiri-atroari que voltava de uma festa de criança a Silva (2009[1993]: 109). Nas *maryba* os arranjos matrimoniais são traçados para os solteiros e viúvos, a afinidade é atualizada e as alianças políticas reiteradas (*ibidem*). Contudo, o risco ressaltado pelo informante de Silva também está presente. As festas, diz um waimiri-atroari a Baines (*apud* Silva, 2009: 107), são “... boas para comer, beber e namorar...”, mas não exclusivamente entre os solteiros, elas instauram um certo “relaxamento criterioso entre os casais casados” (*idem*: 109). Novos arranjos matrimoniais, não raro, se estabelecem após as festividades.

E, talvez menos explicitamente que os rituais Arara, que manifestam a razão de suas cerimônias como para “trazer filhos”⁴, muitas crianças são “fabricadas” durante os rituais waimiri-atroari. Contudo, as “crianças nascidas nos meses subseqüentes adquirem outros pais biológicos, tantos quanto tiverem sido os parceiros eventuais de suas mães” (*idem*:110). Cada nova festa, portanto, opera um rearranjado do parentesco, inflete completamente as possibilidades de classificações disponíveis dos parentes do bebê que virá⁵. Tal viés totalmente oposto ao nosso modo de pensarmos a concepção – afinal, estamos acostumados à *naturalidade* da relação: uma pessoa dois pais, cada qual de um sexo, inequivocamente – nos coloca desconfortáveis diante do fato de que para estes índios os “[f]ilhos de um mesmo casal não necessariamente classificam os demais membros do aglomerado da mesma maneira, como seria de se esperar” (Silva, 2009: 110).

Nestas festas, desse modo, o *socius*, as relações e as *personas* waimiri-atroari são produzidas. Os ingredientes e a forma como são produzidos estão concentrados no

³ “Indiretamente, cada nova festa pode introduzir imponderáveis no cálculo de classificação social waimiri-atroari (...) O cálculo das relações sociais de um dado Ego procura também refletir, quando é o caso, o que Drummond chamou de “*rumo sem fim da aventura*”” (Silva, 2009: 110).

⁴ “De um grande recipiente repleto de *piktu* posto por Wapuri junto aos pés do *ipari*, como se dele fosse a bebida que se tomará, as mulheres bebem grandes goles (...)”

- Eh, estou bebendo um filho... bebo um recém-nascido

(...) razão manifesta, dita por eles, para que se realize a cerimônia: trata-se mesmo de “trazer filhos” – imeren eneptabot – para os Arara” (Teixeira-Pinto, 1997:128).

⁵ “Uma pessoa pode classificar um parente não com base na classificação de seus próprios pais, mas no modo como um outro pai o classifica. Para tanto, basta que este outro pai seja genealogicamente mais próximo de Alter que aqueles” (Silva, 2009: 110).

terceiro capítulo desta dissertação. É a parte em que foquei minha pesquisa. Nele investigo o ritual propriamente, as diversas partes que o compõem, desde a chegada dos ‘inimigos’ para o festejo, passando pela entrada dos *bahinja* (crianças) no ‘mundo dos sonhos’, onde as qualidades que se deseja apropriar circulam e conformam os futuros homens do grupo. Teço também algumas hipóteses, como o provável paralelo que se percebe entre a produção da tapioca e a produção do menino. Mas, para chegar a este paralelo, passei antes em revista o que poderia significar ‘produzir’ entre estes índios, no capítulo II, em que analiso categorias chaves para se compreender o ritual. Neste capítulo, exploro uma teoria nativa da troca, que se revela em alguns mitos; analiso uma determinada concepção de humanidade, evocada pelo pronome cosmológico *kinja*; defino algumas categorias de alteridade, referentes a humanos e não-humanos; passando pela concepção waimiri-atroari de *dono*, tão recorrente entre os ameríndios; e analisando as regras e práticas matrimoniais. O primeiro capítulo não faz mais que situar os Waimiri-Atroari e dar um panorama geral ao leitor: dados básicos, como, localização geográfica, demografia e um breve histórico são dados a conhecer.

A síntese bibliográfica que constitui este texto, no entanto, não deixa de ter uma pequena contribuição de alguns informantes com quem pude dialogar. No início de 2009 pude passar uma temporada de dois meses, entre 15 de janeiro e 15 de março, em Manaus, propiciada pelo projeto “Paisagens Ameríndias. Habilidades, Mobilidade e Socialidade nos Rios e Cidades da Amazônia”, PROCAD/CAPES⁶, o que mudou os rumos da minha pesquisa. Através deste Projeto pude entrar em contato pessoal com o Programa Waimiri-Atroari (PWA), instituição que gerência os recursos repassados pela ELETRONORTE aos índios Waimiri-Atroari. Obtive do Programa a autorização para pesquisar em seus arquivos e materiais audiovisuais, além de ensejar um primeiro encontros com algumas lideranças destes índios. As conversas que tive com alguns waimiri-atroari que se encontravam na sede do Programa e as seções de vídeos de *maryba* que fizemos se mostraram mais tarde, no momento de análise dos dados, valiosíssimos. Valeram-me, como o leitor notará ao longo da dissertação, como materiais de ‘campo’.

⁶ As duas siglas são, respectivamente, Programa Nacional de Cooperação Acadêmica/Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior. Um projeto de cooperação entre a USP e a UFAM.

O encontro com algumas pessoas que trabalharam com os Waimiri-Atroari foi essencial na obtenção de documentos, textos, teses, dicionários e informações preciosos para o desenvolvimento das análises do ritual. Dentre elas, Ana Carla Bruno, lingüista do Instituto Nacional de Pesquisas na Amazônia (INPA), Rosélis Mazurek, bióloga do Instituto Piagaçu, Maria Carmen Do Vale, antropóloga e ex-coordenadora do Sub-Programa de Educação do PWA. O casal indigenista Egydio e Dorothy Schwade, pioneiros na alfabetização dos Waimiri-Atroari. Todas estas pessoas me incentivaram e forneceram materiais inéditos e relatos fundamentais à construção de minha pesquisa. A ausência de um trabalho de campo clássico, portanto, foi compensada por uma quantidade de informações que não pretendo exaurir nesta análise⁷. Durante minha estadia na cidade, ainda, contei com o apoio de professores e alunos vinculados ao Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena, Neai/UFAM, participando das atividades desenvolvidas por este núcleo.

Quando ingressei no curso de mestrado, meu projeto estava focado num estudo da noção de pessoa entre os Waimiri-Atroari. Levado pelo interesse em relação a esta noção e seu notável rendimento entre os povos ameríndio. Contudo, os caminhos que levam à *pessoa*, como notou Griaule⁸, são múltiplos. Existem diversas sendas, ou diversas partes de um complexo, que levam ao conceito de “Eu” para uma dada etnia. Um destes caminhos, proposto inicialmente por mim, era a investigação das concepções de saúde, doença, etiologia e prática terapêuticas dos Waimiri-Atroari. Nos planos estava também uma abordagem das várias *maryba* promovidas por este povo: *Iohy Maryba*, o funeral; *Mydy Maryba*, a inauguração da casa nova; e *Bahinja Maryba*, a

⁷ Os materiais que eu já possuía sobre os Waimiri-Atroari eram as tese e livros: ““É a FUNAI que sabe”: A Frente de Atração Waimiri-Atroari” (1991[1988]) de Stephen Baines, que trata da situação de contato desse índios com uma Frente de Atração da FUNAI; “*Etno-História Waimiri-Atroari (1663-1962)*” (1992), de Paulo P. Monte, sobre a história documentada dos Waimiri-Atroari; “*Romance de Primas e Primos: Uma Etnografia do Parentesco Waimiri-Atroari*” (2009[1993]), de Marcio F.da Silva, sobre o sistema de parentesco; “*O Sistema Médico Waimiri-Atroari: Concepções e Práticas*” (1995), de Cláudia V. Espinola, sobre xamanismo, ritual, práticas terapêutica, concepções etiológicas, de saúde e doença; “*Waimiri-Atroari em festa é Maryba na floresta*” (2002), de Maria C. R. Do Vale, sobre as *maryba*: rituais de iniciação, funerário e consagração da casa; “*Waimiri-Atroari Grammar: Some Phonological, Morphological, and Syntactic Aspects*” (2003), de Ana C. Bruno, que trata de alguns aspectos gramaticais da língua. Em Manaus, além de diversos manuscritos não publicados de dicionários, mitos, relatórios do PWA, documentos, fotografias, obtive a tese de Rosélis Mazurek, “*Kinja Txi Taka Nukwa Myrykwase: Fishing and Hunting among the Waimiri Atroari Indians from Central Amazonia*” (2001), um enfoque biológico sobre a caça; e o trabalho etnobotânico de Milliken et al., “*Ethnobotany of the Waimiri Atroari indians of Brazil*” (1992).

⁸ “o estudo de todas as populações da Terra conduz finalmente a um estudo da pessoa (...) [a noção de pessoa] está presente em todas as instituições, representações e ritos, e que é mesmo, freqüentemente, seu objeto principal” (citado em Goldman, 1996:89).

festa de iniciação masculina, que, por fim, elegi como meu principal objeto da pesquisa.

Mantive, então, o viés da noção de pessoa, mas agora com um foco maior no ritual de iniciação masculina. O problema da pesquisa, portanto, é investigar uma determinada noção de pessoa *produzida* durante este ritual, ou, em outros termos, como são *produzidos* os *verdadeiros* homens *kinja*. Uma posição ou perspectiva que – como mostram os mitos, pode ser perdida – durante o ritual é atualizada. Para tornar-se parte do ‘nós’, para tornar-se um consangüíneo, o menino deve ser fabricado enquanto tal, sendo que a contrapartida desta fabricação é a ‘contra-invenção’ da afinidade⁹.

Enquanto esta contra-efetuação esta definida no cap.II – as trocas matrimoniais, a definição dos Outros com quem se estabelece a troca-contrato, com quem se estabelece a aliança-estrutura, modelar do parentesco (Viveiros de Castro, 2007: 125) – é no cap. III que trato o ritual como o momento em que a fabricação intencional do menino é posta em ação¹⁰. Se, entre os ameríndios e melanésios, “as pessoas são integradas por relações” (Strathern *apud* Viveiros de Castro, 2007: 107), é no ritual que estes vínculos (as trocas-metamorfose, *idem*: 125) são estabelecidos. Os cantos do xamã, a alimentação, o cesto *matyty*, as intervenções no corpo do menino – tudo isso coopera para o estabelecimento de conexões transversais, alianças contra-natureza entre heterogêneos (cf. nota anterior) –, convergem para que o neófito *encorpore* as qualidades desejadas, mas agora com os não-humanos. Em outras palavras, a posição de *kinja* é alcançada através de uma mistura de afecções distintas, cuja composição é controlada pelo xamã cantor (*eremy*)¹¹. Este, como uma espécie de mestre de cerimônias do banquete, é quem evoca as potências que serão transmitidas aos neófitos. Seu controle sobre o ritual se estende desde o conhecimento da seqüência de *marybas*

⁹ “A consangüinidade, intencionalmente fabricada “contra-inventa” (contra-efetua) a afinidade” (Viveiros de Castro, 2007: 105).

¹⁰ O sentido das palavras ‘produção’ ou ‘fabricação’ (do menino durante o ritual), que emprego diversas vezes nesta dissertação corresponde, em quase todos os casos, ao sentido de ‘devir’ tal como o define Viveiros de Castro: “...entre a produção e o devir, *o trajeto não é o mesmo nos dois sentidos*. A produção é um processo no qual se realiza a identidade do homem e da natureza, em que a natureza se revela ela própria como processo de produção (“a essência humana da natureza e a essência natural do homem se identificam na natureza como produção ou indústria...” — D.G.1972: 10). **Devir, contudo, é uma participação anti-natural (contre nature) entre o homem e a natureza, movimento instantâneo, não-processivo, de captura, de simbiose, uma conexão transversal entre heterogêneos.** “[A] natureza só procede assim, contra si mesma. Estamos longe da produção filiativa ou da reprodução hereditária...” O devir é anti-produtivo, ou contraproducente.” (2007:117, grifo meu).

¹¹ “... economia de afetos transespecíficos que ignoram a ordem natural das espécies e suas sínteses limitativas, conectando-nos por disjunção inclusiva com o plano de imanência” (Viveiros de Castro, 2007:118).

que serão cantadas e dançadas, até a qualidade e quantidade de alimento e água que os meninos (e seus pais) irão consumir.

Deixo para as Considerações Finais um exercício, a título de hipótese, que sintetiza o ritual como uma troca de perspectivas, ou uma troca de *pessoas* em escalas diversas da pessoa-como-indivíduo (Luciani, 2001:102). O processo de *encorporação*, então, pode ser acompanhado nos diversos ‘desembrulhares’ das relações – desde as mais distantes do *bahinja* (o menino), como os ‘inimigos’ que chegam da floresta, passando pela afinidade, até tornarem-se *parte* do próprio neófito – até comporem o feixe de relações que integram os *kinja* adultos.

Capítulo I

Panorama Geral:

Distribuição geográfica, demografia e breve histórico dos Waimiri-Atroari

Os Waimiri-Atroari são um povo de língua Caribe. Estão localizados entre os Estados do Amazonas e Roraima, nos vales dos rios Jauaperi, Alalaú, Camanaú, Curiaú, Abonari, Uatumã e Jatapu, afluentes da margem esquerda do Baixo Rio Negro. De acordo com o último relatório anual do PWA que possuo, referente ao ano de 2007, a população ultrapassa atualmente as 1300 pessoas. Condizendo com a paisagem guianesa geral (cf. Rivière,2001[1984]), os Waimiri-Atroari estão distribuídos atualmente em 19 grupos locais ou aldeias, que possuem, em média 64,8 pessoas¹². A maior delas é a antiga aldeia Cacau, contando com 115 habitantes (PWA, 2008: 42). Existiam, no final de 2007, ainda quatro roçados temporariamente habitados com possibilidade de se

tornarem futuras aldeias, o que deve ter acontecido com pelo menos três deles, pois na ocasião de meu contato com alguns Waimiri-Atroari, no começo de 2009, me disseram que o número de aldeias já chegava a 21. As festas (*maryba*), que analisarei adiante, promovidas por estes grupos locais, são tidas como “mais animadas quanto mais distantes são os grupos que delas participam” (Silva, 2009: 100).

As redes formadas por estas aldeias compõem os três aglomerados que abrangem toda a população. Os aglomerados se articulam a

¹² Os nomes das aldeias são: Maré, Karatyna, Cacau, Curiaú, Iana, Samaúma, Kareb Syna, Pardo, Xeri, Iawara, Mynawa, Arine, Anahkwa, Kisiwe, Waba, Maikon, Xará, Alalaú e Paryry. Os roçados habitados são: Bana, originado de Iawara no Alto Alalaú; Mamany, da aldeia Maré no Médio Camanaú; Araúba, da Cacau no Alto Camanaú; e Iwatymy, da originado da aldeia Curiaú, também do Alto Camanaú (PWA, 2008: 43).

cursos d'água, os moradores de grupos locais de outro aglomerado são referidos como sujeitos de "outra água" (*amba-sîna*), por oposição aos de "minha própria água" (*a-sîna*) (Silva, 2009:60). Os rios que servem de referências aos três aglomerados da área são o Camanaú, Abonari e Alalaú (ibdem). Os grupos locais se confundem com as próprias *mydy* (casas), ocupadas por diversos grupos domésticos, são idealmente considerados “*como uma comunidade que vive sobre um mesmo teto, liderada por um "dono de casa" (mîdîyapîrem)*”(Silva, 2009:50). Quando este ‘dono de casa’ morre, os moradores queimam a antiga casa e constroem outra em outro local. As fissões e fusões de grupos locais também não são incomuns entre os Waimiri-Atroari. Os diversos grupos domésticos que habitam uma *mydy* são caracterizados por um “fogo”, uma cozinha independente, onde são preparadas suas refeições (Silva, 2009: 33).

Estes índios possuem um notório histórico de conflitos com a sociedade nacional e sua história já foi contada por diversos pontos de vista¹³. Existem interpretações diversas a respeito de certos eventos da história recente destes índios. Alguns destes eventos são, por exemplo, a morte do Padre Calleri, em 1968; o início da construção no mesmo ano da BR-174 – rodovia que corta o território dos Waimiri-Atroari – e a criação, para este fim, da Frente de Atração Waimiri-Atroari (FAWA); a implantação do “Projeto Pitinga” do Grupo Empresarial Parapanema, iniciando suas pesquisas mineralógicas em 1979 e a construção da Usina Hidroelétrica de Balbina pela Eletronorte, durante os anos 80. Em outubro de 1987 ocorre o fechamento das comportas da barragem de Balbina (Baines, 1991[1988]: 103), no segundo semestre deste mesmo ano o Programa Waimiri-Atroari (PWA) é implantado (Silva, 2009: 46).

De acordo com Monte, diversas etnias habitavam o território atual dos Waimiri-Atroari. Em meados do século XVIII eram identificados na região os Pariquis, Aruaquis, Cericumás, Caripunás e Sedahis (1992: 15). Apesar da intensiva ocupação

¹³ Os trabalhos não acadêmicos são Carvalho, 1982 e Sabatini, 1998. Dentre os trabalhos acadêmicos, todas as teses sobre estes índios abordam em diversos graus sua história, Silva, 2009[1993]; Bruno, 2003; Do Vale, 2002; Espinola, 1995; Milliken et al, 1992; Baines, 1991[1988]. Apenas a dissertação de Monte (1992) é focada na história dos Waimiri-Atroari.

dos afluentes do Rio Negro neste período, certas regiões permaneciam invioladas, “servindo de abrigo e refúgio para muitas nações indígenas que não foram contactadas” (idem: 20). Uma destas regiões era o vale do Rio Jauaperi.

Ao longo do século XIX, a formação das Vilas de Moura, a direita da foz do rio Jauaperi, e de Airão, localizadas abaixo de Moura, próxima a Foz dos rios Camanaú, Curiaú e Apuaú, foi acompanhada por uma série de conflitos envolvendo indígenas e moradores destas freguesias (Monte, 1992: 29). Sob o pretexto de defender as vilas de Moura e Airão, em março de 1856, o Major Manoel Ribeiro de Vasconcellos, a mando do Presidente da Província do Amazonas, João Pedro Dias Vieira, com sua tropa subiram o rio Jauaperi. Segundo o relato de Barbosa Rodrigues, passados três dias de marcha “Deu-se o encontro. Os índios com razão disputavam suas terras e defendiam suas famílias. Os invasores queriam prezas, pelo que se ouviu a voz do fogo. Rebentou pela floresta o estampido da fuzilaria. As balas sibilavam cruzando-se com as flechas, no espaço. Os índios fugiram espavoridos, deixando no campo grande numero de mortos. Os brancos tiveram um homem levemente ferido. Aos gritos de vingança e dor entraram precipitadamente os vencidos nas malocas, de onde depois fugiram com as famílias. No dia 12 chegaram os civilizados à maloca. Depois de um grande saque, lançaram fogo às casas, morrendo em uma dellas uma velha e uma criança que não tiveram forças para fugir. A 13 abandonaram esse theatro de horror e ganharam o rio levando todas as UBÁS [canoas]. Subindo o Jauaperi, ao chegar no Makukuahú, ali levantou Vasconcellos um quartel onde postou 10 praças, recolhendo-se satisfeito por essa façanha que trancou os portas do rio e deu lugar às hostilidades” (Rodrigues *apud* Monte, idem: 32-3).

Esta expedição do Major Vasconcellos encerrou qualquer possibilidade de contato pacífico com os indígenas do Jauaperi durante muitos anos. O que se seguiu, e estão registrados, foram confrontos quase anuais até 1883 (idem: 34 e 41-2). Em janeiro de 1873, ocorre uma fuga dos moradores da vila de Moura. Ao perceberem a aproximação dos Waimiri-Atroari, reagiram com armas de fogo. Apavorada, a população se evadiu para a ilha mais próxima (idem: 36). O fato serviu de desculpa para uma retaliação violenta. Dentro de poucos dias o Governo Provincial enviava reforços para Moura. No ano seguinte o mesmo fato torna a ocorrer, os Waimiri-Atroari retornam às imediações de Moura e são repelidos com armas de fogo. “A cada ataque

que efetuavam promovendo vítimas, o Governo Provincial enviava ao local um barco de guerra acompanhado por uma tropa militar para efetuar a punição e operações de batida na região, porém, quando chegavam, os índios já haviam se retirado (...) o estado de guerra permanente era a relação predominante entre índios e brancos na região do baixo Rio Negro” (idem: 40).

No ano de 1884, Barbosa Rodrigues empreende as primeiras excursões ao Jauaperi no intuito de travar um contato pacífico e destituído de caráter religioso com os Waimiri-Atroari. Em abril deste ano ocorre o episódio conhecido como a ‘pacificação dos Crichanás’¹⁴, o título do livro de Barbosa Rodrigues (1885). Nesta época o naturalista já planejava implantar uma base de atração dos índios na localidade de Maháua (idem: 48)¹⁵. No entanto, após esta passagem de Rodrigues pelos Crichanás, como destacou Alípio Bandeira, os contatos com estes índios foram deixados de lado pelo Governo do Amazonas (Rodrigues de Melo, 2007: 90)¹⁶.

Alguns autores apontam que provavelmente os índios que Barbosa Rodrigues encontrou no Jauaperi não eram os Waimiri-Atroari. O que lhe dificultou a comunicação, e deve ter interferido no vocabulário registrado pelo naturalista, foi a mediação feita por um intérprete “macuchy” entre ele e os indígenas do Jauaperi. “O intérprete, escravo de um regional, teria oferecido uma tradução permeada pelas idéias que guardava a respeito do “índio”. Tanto as traduções quanto os relatos de Barbosa Rodrigues e Bandeira são impregnados dos conceitos da sociedade nacional que estes guardavam a respeito do “índio”” (Baines, 1991[1988]: 338). Uma das hipóteses levantadas por Hübner e Koch-Grünberg era de que os indígenas contatados por Barbosa Rodrigues eram de outro grupo, “transferidos do rio Jauaperí durante os vinte anos anteriores à visita de Hübner” (idem: 340, nota 197). Os três vocabulários Caribe comparados por Rodrigues: Crichaná, Ipurucotó e Macuchy, não correspondem à língua atual dos Waimiri-Atroari. Esta se assemelharia mais ao vocabulário dos Bonari, localizados no rio Uatumã, mais a leste da margem esquerda do Jauaperi, coletado pelo

¹⁴ Denominação, segundo Barbosa Rodrigues, dos índios que encontrou no Jauaperi.

¹⁵ “Na ocasião, João Barbosa Rodrigues realizou o levantamento e o estudo botânico da vegetação da região, e deixou na localidade de Maháua uma pequena plantação de mandioca e milho, onde pretendia criar um posto com a finalidade de proteger e atrair os índios. Na terceira excursão, conseguiu contactar e atrair mais de cem índios para Maháua, onde estabeleceu relações de amizade, efetuou a distribuição de brindes e conquistou a sua confiança” (Monte, 1992: 48-9).

¹⁶ Outro naturalista depois de Rodrigues subiu o Jauaperi, Richard Payer, em 1901, chegando à aldeia Maháua.

Cônego Francisco Bernardino de Souza e publicado em 1874-5 (ibidem). Milliken et al. (1992) também ressalta outras características descritas por Rodrigues que não correspondem aos Waimiri-Atroari da época de seu estudo. O naturalista menciona que foi recebido numa aldeia Crichaná por um banquete de paz acompanhado por “um grande cachiry”, bebida alcólica não consumida pelos Waimiri-Atroari. “If one assumes that these Indians were the forebears of the present Waimiri Atroari (...), it would seem strange that they should have forsaken the practice of preparing alcohol” (idem: 43). A maneira de tratar o corpo do morto também é notada pelo autor como radicalmente diferente das práticas mortuárias dos Waimiri-Atroari¹⁷.

A região permaneceu em ‘relativa paz’ até meados de 1905, “quando um incidente provocou o massacre daquele povo, por tropas do governo, autorizado pelo governador do Estado, Constantino Nery” (Rodrigues de Melo, 2007: 91). Alípio Bandeira narra o incidente da seguinte maneira: “Em 1905, o Sr. Coronel Antonio Bittencourt, vice-governador, tinha no Jauapery um barracão de sociedade com o Sr. Antunes, em Maracacá. Aí foram os índios uma vez. Vidal, criado de Bittencourt e Antunes tocou os índios de casa para fora e, como, ao chegar à escada, um deles resistisse a descer, Vidal deu-lhe um empurrão que o jogou abaixo. O índio, assim que caiu, flechou Vidal. Vidal matou-o com um tiro de rifle. Os companheiros do índio que estavam na praia com um companheiro de Vidal, mataram-no. Bittencourt pediu, então, uma expedição a Constantino Nery, governador. Essa expedição, comandada pelo Capitão Catingueira¹⁸] entrou no Jauapery e, guiada pelo índio Manoel, do Sr. Horta, foi à maloca, matou muitas mulheres e crianças e aprisionou um certo número de índios que pretenderam transformar em soldados. Quase todos morreram de nostalgia. O Sr. Nazareth reconduziu a Moura doze desses índios sobreviventes que voltaram à sua maloca”. (Bandeira *apud* Rodrigues de Melo, 2007: 91, nota 43).

O período que segue a este massacre de 1905 é de um profundo isolamento das populações indígenas do Jauaperi. Nas palavras de Koch-Grünberg, narrando sua passagem pelo Jauaperi em junho de 1911: “O Jauapery é o esconderijo de algumas tribos intatas, chamadas de *bravas* ou *antropófagas* por não tolerarem nada dos chamados “civilizados”. Dizem que agora o rio está totalmente abandonado pelos

¹⁷ “One of the more surprising differences is that according to Barbosa Rodrigues’ records the Crichaná would wrap their dead in their hammocks and inter them, standing up, in the hollow of a living tree”(Milliken, 1992: 13).

¹⁸ O capitão de polícia Julio Olympio da Rocha Catingueira (Monte, 1992: 61).

seringueiros. Com a última matança inútil, promovida por uma expedição punitiva vinda de Manaus, em 1905, que, segundo se diz, custou a vida de duzentos índios de ambos os sexos e diferentes idades, estes ficaram irritados.” (*apud* Rodrigues de Melo, 2007: 91)

Quando o tenente Alípio Bandeira assume a chefia da Inspetoria do Amazonas, portanto, seu grande desafio é ‘pacificar’ os indígenas que atormentavam a Vila de Moura. Poucos meses depois da passagem de Koch-Grünberg por aquelas paragens, em meados de novembro e dezembro de 1911, o então inspetor do SPI no Amazonas retoma os ‘contatos amistosos’ com os índios do Jauaperi (*idem*: 92), aos quais ele chamou Atruaís (*idem*: 95). Em janeiro de 1912, Alípio Bandeira é substituído na chefia da Inspetoria da Amazonas pelo engenheiro-militar João de Araújo Amora (Rodrigues de Melo, 2007: 101). Bandeira confiava a seu sucessor a continuidade de sua gestão, mantendo os mesmos ideais defendidos por Rondon: uma política de assimilação dos indígenas à sociedade envolvente. Estes mesmos ideais, quando não prevalecia o conflito aberto, acompanharão as relações travadas com estes indígenas do Jauaperi até, ao menos, meados dos anos 80, com a Frente de Atração Waimiri-Atroari. A concepção de ‘pacificação’ deste período dos SPI, é relatada por Rodrigues de Melo como significando “retirar o indígena do seu estado improdutivo para integrá-lo à sociedade, que se pretendia nacional, com a finalidade de integrá-lo como trabalhador nacional” (*idem*: 100). É exatamente o mesmo ideário que constatamos explicitados na etnografia de Baines (1991[1988]), realizada nos anos 80.

A área priorizada pelo novo inspetor do SPI no Estado do Amazonas, João de Araújo Amora, era a região do Jauaperi. Foi o ‘ajudante’ João Augusto Zany o encarregado de realizar três expedições durante o ano de 1912 (Rodrigues de Melo, 2007: 111). A intenção de Zany era estabelecer um centro de atração num lugar denominado Tauacuéra (*idem*: 115). Concluído o Posto de Atração de Tauacuéra, o SPI manteve a política de atrair os indígenas por meio de ‘brindes’, em especial os objetos de metal, de que os Waimiri-Atroari faziam suas cobiçadas pontas de flechas (Monte, 1992: 78). Alguns anos mais tarde, em 1916 a 1ª Inspetoria Regional do SPI requereu a concessão de posse das terras ocupadas pelos indígenas. No ano seguinte as terras do vale do rio Jauaperi foram concedidas aos Waimiri-Atroari, através da “primeira lei estadual que regulamentava a posse das terras ocupadas pelas populações indígenas do Estado: O Governo do Estado, pela lei nº. 941, de 16 de outubro de 1917, da

Assembléia Legislativa do Estado (art. 5º. letra c) concedeu aos índios Uaitimirys as terras situadas a 50 km a jusante das cachoeiras até alcançarem estas, em ambas às margens do rio Jauapery, no Município de Moura” (idem: 80).

Os benefícios desta lei, propiciada pelo declínio da exploração da borracha, não tardaram, contudo, a serem revogados. Um novo produto ganhava destaque no âmbito internacional. Durante o período que vai de 1920 a 1940, a castanha se tornou principal produto de exportação da região (idem: 81). E, incrustado numa das maiores áreas de concentração de castanhais do Amazonas, estava o recém regulamentado território dos Waimiri-Atroari. Por pouco, não fosse a intervenção da 1ª Inspetoria Regional do SPI, o Governador do Estado, Desembargador Cezar do Rego Monteiro, não concedeu as terras dos ‘índios Jauaperys’ a empresários exploradores de castanha (idem: 84-5). Contudo, isto não impediu a invasão da área reiniciando os conflitos com os indígenas.

Índios Uaimiry no estado em que foram encontrados pelo S.P.I. , em 1912, no rio Jauapery.

Índios Uaimiry no estado em que foram encontrados pelo S.P.I. , em 1912, no rio Jauapery.

Trabalhos de reconhecimento e medição do rio Jauapery feitos pela inspetoria do S.P.I., sob a direção do engenheiro João Augusto Zany, no ano de 1912

Mahaua. Posto do rio Jauapery. – 1912 –

Grupo de índias Uaimirys na sede do posto. Rio Jauapery. – 1922

Grupo de índios Uaimirys na sede do Posto. Rio Jauapery. – 1922 –

Aldeamento no lugar Tauaquera, Posto indígena do rio Jauapery. – 1922 –

Casa de farinha e Moenda instalada no posto do rio Jauapery. – 1922 –

Posto indígena do rio Jauapery. – 1922 –

Plantação no Posto indígena do rio Jauapery. – 1922 –

Posto do Jauapery. O encarregado do posto, no lugar Tauaquera, dando ração aos porcos.

– 1922 –

Posto indígena do rio Jauapery. Sede do Posto no lugar Mahaua. – 1922 –¹⁹

Após mais uma tentativa frustrada de apropriação daquelas terras, em 1924, Edgard Penha e José Candido Bessa fundam, em 1926, a firma Penha & Bessa, “priorizando como área de exploração o Vale do Rio Jauaperi” (idem: 88). Os abusos dos invasores, especialmente a depredação de roças dos índios, acarretaram na morte de onze funcionários da firma, incluindo o sócio de Edgar Penha. Daí em diante, este último não poupou esforços para se apropriar daquelas terras indígenas (idem: 89). Em junho de 1931, vendo que seus meios de destituir o encarregado do Posto de Atração Maháua, Luiz José da Silva, esbarravam na insistência da Inspetoria em mantê-lo no cargo, “Edgard Penha acompanhado por uma tropa particular de homens armados tomou de assalto a sede do referido Posto, depredou suas instalações, prendeu seu encarregado e encaminhou para Manaus todos os funcionários” (idem: 91). Nenhuma providência foi tomada por parte do Interventor Federal.

¹⁹ Fotos e legendas retiradas do vol. II da dissertação de Joaquim Rodrigues de Melo, 2007.

O SPI, durante a década de 30, sofreu as consequências da crise financeira. Somados a esta, os conflitos anteriores ajudaram a encerrar a atuação da 1ª Inspetoria Regional na área do rio Jauaperi (Monte, 1992: 96), “o território waimiri-atroari voltou a ser campo aberto a indústria extrativista” (Sabatini, 1998: 95). Em decorrência disto, os Waimiri-Atroari se afastaram cada vez mais da calha do rio Jauaperi, em direção ao rio Camanaú. Dez anos depois da invasão do Posto de Atração Maháua, em 1941, a 1ª Inspetoria retoma suas atividades na região, mas agora nos rios Camanaú e Curiaú. Nesta retomada do SPI, os objetivos integracionistas, para além da simples proteção dos indígenas e de arregimentação para o trabalho no Posto, se intensificaram. O novo “Posto Indígena Manuel Miranda” seria, a partir de então, uma espécie de “empresa de exploração dos produtos florestais, aproveitando a farta mão-de-obra indígena da região” (Monte, 1992: 100). Tal empreitada, entretanto, não durou muito, pouco mais de um ano. Em dezembro de 1942, todos os funcionários do Posto foram mortos num ataque dos índios ao Posto (idem: 102). Em setembro de 1944, uma expedição do Fourth Photocharting Squadron americano, responsável por realizar observações astronômicas, chefiada pelo tenente Walter Williamson e pelo sargento Baitz foi dizimada, sobrevivendo apenas Raimundo Felipe (Monte, 1992: 114-20). O posto havia sido reinstalado em fevereiro de 1943, com o nome de Posto Irmãos Briglia, em homenagem aos irmãos mortos no ataque do ano anterior, e mudado das cabeceiras para a foz do Camanaú. Entretanto, como o anterior, não durou muito, novamente destruído em fins de dezembro de 1944. Desta vez foram onze mortos (idem: 120). “Após esse segundo ataque dos Waimiri-Atroari ao Posto Indígena do Rio Camanaú, a Inspetoria Regional do SPI paralisou o trabalho de atração, desativou o Posto e se retirou da região por absoluta falta de recursos, uma vez que o Governo Federal reduziu, no período pós-guerra, as dotações orçamentárias destinadas ao SPI...” (idem: 125).

Mais uma vez, o território dos Waimiri-Atroari estava aberto aos exploradores de castanha e peles de animais silvestres. Não tardaram a surgirem notícias de milícias armadas de castanheiros e caçadores que massacravam os índios e invadiam suas terras. Como a chacina ocorrida em janeiro de 1949 e noticiada por diversos jornais de Manaus (idem: 127-34). Apesar de identificados os autores do crime, a alegação de legítima defesa livrou-os de qualquer punição. Por boa parte da década de 50 a 1ª Inspetoria Regional do SPI esteve com suas atividades paralisadas (idem: 136). A retomada só

viria em 1958, com os planos do Governo do Estado de construir a rodovia Manaus-Rio Branco, que mais tarde seria a BR-174, cujo traçado atravessa o território dos Waimiri-Atroari. No entanto, o clima da região não propiciava qualquer intenção de se construir uma estrada. Notícias de novos ataques a invasores reapareceram na imprensa local em 1961 (idem: 139).

Em 1968 inicia-se a construção da BR-174 sob o comando do 6º Batalhão de Engenharia e Construção do Exército (6º BEC). “Neste período, segundo a própria FUNAI, a população Waimiri-Atroari, estimada em cerca de dois a três mil habitantes no início da década de setenta, se viu reduzida, dez anos depois, a menos de um sétimo” (Silva, 2009: 45). Caso uma providência não fosse tomada, portanto, a desapareição destes índios seria certa. Uma expedição de ‘pacificação’ foi organizada pela Missão Consolata da Prelazia de Roraima e o incumbido de chefiá-la era o Padre João Calleri. “No dia 12 de outubro, homens e máquinas começaram a ser retirados do território waimiri-atroari, como exigia o padre, ficando apenas um pequeno grupo em São Gabriel para receber Calleri e seus companheiros” (Sabatini, 1998: 162). No dia posterior, um grupo de waimiri-atroari faz uma visita ao acampamento do DER-AM no Abonari, já quase deserto, e são recebidos por Francisco Cordeiro da Silva, que seria operador de rádio da expedição, responsável por receber as mensagens em São Gabriel (idem: 172). Pe. Calleri mais três integrantes da expedição, em 25 de outubro, armam acampamento a cerca de mil metros de uma maloca waimiri-atroari. No dia seguinte, a expedição faz o primeiro contato com a maloca de Maroaga (idem: 168). Tudo corria bem e no dia 27 Calleri retorna ao acampamento da ‘maloca queimada’, onde se encontrava o mateiro Álvaro Paulo mais cinco colegas, na companhia de 50 índios para buscar as mercadorias que havia deixado por lá (idem: 169). Durante os dias 28, 29 e 30, os expedicionários ficam sem contato radiofônico, devido à escassez de gasolina para o gerador do rádio. Isso interrompia os relatórios diários enviados pelo padre e deixava as pessoas que aguardavam suas mensagens apreensivas (idem: 168). Dentro de poucos dias chegava à Manaus a notícia de que a missão havia sido massacrada²⁰.

Após o massacre da expedição, as obras da BR-174 são praticamente paralisadas por três anos e meio, por falta de verbas. Os trabalhos seriam retomados somente em julho de 1972 (idem: 101). Quem retomava os trabalhos de ‘atração’ dos índios, em

²⁰ Cf. Sabatini (1998) para uma investigação minuciosa da morte do Pe. Calleri.

1970, era o sertanista da FUNAI Gilberto Pinto Figueiredo Costa, recuperando o Posto de Camanaú, em 1971, e criando outros dois postos: “o Subposto Alalaú (posteriormente destruído duas vezes) e o Posto de Santo Antônio do Abonari em 1972” (Baines, 1991[1988]: 96). Tem início no ano de 1973 uma campanha de vacinação dos Waimiri-Atroari. No entanto, devido às hiperdosagens e vacinas vencidas, ocorre uma série de mortes entre os índios. Em 18 janeiro deste ano, Comprido, provável chefe de guerra neste período de construção da estrada, na companhia de 20 guerreiros, comanda o ataque ao Posto Alalaú II, quem relata é um informante de Sabatini: “No primeiro dia pareciam satisfeitos e até caçaram com os homens do posto. Na manhã seguinte [dia 18] trocaram mercadorias e tudo parecia bem até as três horas da tarde, quando se irritaram e eu resolvi me trancar no quarto. Na mesma hora, começou o ataque” (1998: 122 – depoimento de Luiz Alberto Apolinário Duarte). O autor chega a mencionar a formação de uma federação neste período: “... Comprido, mais jovem, é um guerreiro e organizador. É ele quem vai de maloca em maloca, convidando os chefes para as reuniões da federação que resiste à invasão de seu território. E é ele quem comanda os guerreiros.” (idem: 105)

Em meados de setembro de 1974, Comprido e seu filho Bernaldo (sic), “um jovem guerreiro que começa a ficar conhecido por sua coragem e liderança”, pedem a Gilberto, no Posto Alalaú II, que os levem para conhecer Manaus. Ao que Gilberto atende com certo receio. No dia 1º de outubro, Comprido retorna ao Posto Alalaú II com um grupo de guerreiros (idem: 105-6). As chamadas pelo rádio já não eram mais atendidas no dia seguinte. No dia 18 de novembro, ocorre o “Massacre dos Maranhenses”. Quatro operários que se adiantaram na construção da estrada BR-174 são mortos em um ataque. O único sobrevivente reconhece o filho de Comprido, Bernaldo, no comando da emboscada (idem: 106). Os trabalhadores são retirados do eixo da estrada, ficam apenas soldados (ibidem). Em dezembro, ao chegarem à maloca de Comprido, os Waimiri-Atroari convidados para a *bahinja maryba* (festa de iniciação masculina) encontram todos mortos (idem: 105). Na manhã do dia 27 de dezembro, Maroaga e Comprido estavam no Posto Abonari II pedindo para falar com Gilberto: “Maroaga queria fazer trocas, mas o estoque de mercadorias do posto era pequeno. Pelo rádio, Gilberto pediu e um avião trouxe brindes para os índios. Ao entardecer, tudo parecia tranquilo, a ponto de Gilberto dispensar, pelo rádio, o plantão da fonia de

Manaus no dia seguinte. Por precaução, no entanto, mandou o funcionário Ivan Lima Ferreira, um índio saterê aculturado, acampar do outro lado do rio, para manter um posto de observação. Às seis horas da manhã, Ivan foi se banhar no rio e, em meio à névoa que cobria a água, ouviu uma fuzilaria. E então, apesar do nevoeiro, viu Gilberto na porta do posto agitando os braços, enquanto os Waimiri-Atroari o cercavam” (idem: 108).

De acordo com Baines (1991[1988]:122), existem registros de epidemias entre os Waimiri-Atroari desde o início do século passado. Contudo, com a construção da estrada BR 174, o estabelecimento da Frente de Atração contando com uma alta densidade de servidores, a incidência de epidemias aumenta exponencialmente. O resultado deste crescimento é uma redução drástica da população em um período de menos de quinze anos. Com este crescimento da mortandade e as frequentes visitas de servidores da FAWA (Frente de Atração Waimiri-Atroari), os Waimiri-Atroari passam a interpretar as epidemias “como uma forma de feitiçaria dos civilizados, em que estes (ou espíritos emanados destes...) os flecharam com feitiços que agiam como um veneno nos seus corpos” (Baines:1993:20). Nas falas de alguns informantes de Baines: “De noite no escuro *'akaha*²¹ de civilizado. Civilizados mataram, doente, *maš'ki*, *'kamčā*” (1991:139), “Os civilizados matam, matavam com *maš'ki*, dores nos nossos corpos, *maš'ki*” (idem:140).

Segundo este autor, um informante lhe contou que o pai de Comprido, principal acusado da morte do sertanista Gilberto Costa, durante um período de epidemias, “tinha morrido em consequência de feridas ocasionadas pelo ataque de uma onça” (idem:144). A respeito do fato, o antropólogo conclui que “sua morte podia ter sido vista pelos Waimiri-Atroari como agressão de um espírito que tomara a forma de uma onça para agredi-lo, ou que fora enviado por um espírito. Se a sua morte coincidiu com uma época de epidemias, confirmaria tal interpretação” (idem:159, nota117). Desejo ressaltar com estes relatos uma interpretação das epidemias pelos Waimiri-Atroari, fundamentada em sua “teoria de feitiçaria”. De acordo com esta teoria, xamãs ou espíritos agressores tem a capacidade de atingirem suas vítimas com flechas (*pyrwa*) envenenadas com *maš'ki* causando dores no corpo (*'kamčā*), ocasionando, com frequência, a morte.

21 Veremos a definição destes termos, *akaha* e *mas'ki*, respectivamente no cap. II e III.

Após a morte do sertanista, as obras são paralisadas até o mês de junho de 1975. No início deste ano, assumia a Frente de Atração Sebastião Amâncio da Costa, por um curto período. Os métodos de submissão dos indígenas eram agora explicitados pelo novo responsável, Sebastião anunciava à “grande imprensa que pretendia “usar até dinamite para se impor aos Waimiris”. A FUNAI, a partir de então, passou a executar um plano de pacificação... ostensiva, lançando mão de um volume de recursos financeiros, humanos e bélicos sem precedentes.” (Silva, 2009:46). Com os planos de retomada da obra, o “1º BIS – Batalhão de Infantaria da Selva, uma tropa especializada em guerra na selva, entrava na área” (Sabatini, 1998: 107). Segundo o depoimento do topógrafo Rainor Abensur de Sousa: “Ouvi falar que o sangue deu no meio da canela (...) a qualquer máquina que trabalhava na estrada em área indígena, o BEC [6º Batalhão de Engenharia e Construção do Exército] dava uma cobertura enorme em armas. O Exército ficava ali, ao lado, enquanto o pessoal ia trabalhando” (idem: 107). Em finais de novembro e início de dezembro, na véspera de uma *maryba* (festa) que reuniria várias aldeias e líderes, ocorre um ataque de armas químicas à maloca Dubo (sic) (idem: 129). “O ataque com gases deveria liquidar todas as lideranças waimiri-atroari que resistiam à construção da BR-174 (...) Depois desse ataque, os Waimiri-Atroari decidiram matar o sertanista Gilberto Pinto. A decisão foi tomada em um encontro dos 16 chefes que formavam a Federação Waimiri-Atroari, organizada por Comprido, para resistir à invasão de seu território” (ibidem). Silva sugere uma interpretação da morte do sertanista no mesmo sentido. A epidemia, e a conseqüente morte da esposa de um ‘dono de casa’ (*mydy iapremy*), teria gerado uma ação vingativa por parte dos índios, que atacaram a Frente de Atração. O ataque se dera poucos dias depois de uma *bahinja maryba* (iniciação masculina) promovida pelo ‘dono de casa’ viúvo (Silva, 2009: 108). Este acontecido mostra o caráter das *maryba* como produtoras de aliados de guerra. Nestas festas são combinadas as expedições guerreiras contra os inimigos, como os ataques aos Postos de Atração.

O término da estrada BR-174, em abril de 1977, propiciou a entrada na área de projetos de mineração, hidrelétrica e agropecuária (Baines, 1991: 96). Durante a década de 70, diversas pesquisas atestavam uma intensa mineralização estanífera nas bacias dos rios Uatumã e Abonari. Em 1980, o Grupo Paranapanema implanta o “Projeto Pitinga” para a exploração da “maior mina de cassiterita do mundo” (idem: 98) numa área 80%

localizada na Reserva Waimiri-Atroari. Estavam revogados, portanto, todos os Decretos (68.907/71, 74.463/74 e 75.310/75) que definiam os limites da Reserva. Baines resume a situação no ano de 1981: “Após manipulações cartográficas que apelavam a alegados erros na posição de coordenadas do Decreto nº 68.907, de 13-07-81, visando comprovar que a Reserva Indígena Waimiri-Atroari não estava situada onde era conforme os mapas anteriores da FUNAI, o Decreto Presidencial nº 86.630, de 23-11-81, redefiniu a área indígena como temporariamente interditada. O Decreto novo, baseado num projeto submetido ao Presidente da República pelo Ministro do Interior (Documento nº 74), exclui a área já ocupada pela mineradora” (idem: 97).

Em abril deste mesmo ano, outro Decreto Presidencial (nº 85.898, de 13/04/81) desapropria uma extensa área do território waimiri-atroari (10.344,90 Km²) em virtude do lago (2.346 Km²) que se formaria com o fechamento das comportas da Usina Hidrelétrica de Balbina (idem:103)²². Antes do fechamento, no entanto, dois aldeamentos²³, Taquari e Tapupunã, foram transferidos para áreas salvas do alagamento (Silva, 2009: 46). Durante o segundo semestre de 1987, ano do fechamento das comportas, foi implantado o Programa Waimiri-Atroari (PWA) visando compensar os danos causados pela inundação, através de um convênio entre a FUNAI e a ELETRONORTE, responsável pela construção da hidrelétrica. Uma das primeiras incumbências do PWA foi efetivar, entre o fim de outubro e começo de novembro, a transferências dos grupos que se encontravam em área de risco, o que não aconteceu sem percalços. Poucos meses antes destas transferências das aldeias do vale do Abonari para uma região do médio Curiaú, entre junho e agosto, os quatro grupos locais do vale do rio Camanaú e Curiaú ainda se recuperavam de uma epidemia de sarampo e malária que acometera a 85% da população (Silva, 2009: 47). O deslocamento não se deu sem a demonstração de indignação por parte dos habitantes dos vales destes rios.

O planejamento feito pelo PWA da educação dos Waimiri-Atroari, contudo, não foi uma iniciativa pioneira. Em 1981, o casal Egydio e Dorothy Schwade, vinculados ao CIMI, já planejavam se engajar no trabalho indigenista junto aos Waimiri-Atroari. Um

²² A homologação definitiva do território dos Waimiri-Atroari deu com o Decreto nº 97.837 de 16/06/1989, que, entretanto, não abrange toda a área tradicionalmente ocupada por estes índios.

²³ Cf. Baines (1991[1988]) para uma distinção entre as definições de aldeia e aldeamento.

documento da FUNAI²⁴ registra que em março de 1984 estes índios reivindicavam que fosse implantado um programa de educação para eles. De acordo com depoimento do próprio Egydio, no início de 1985, um dos diretores da FUNAI, sabendo de seu interesse em trabalhar com os Waimiri-Atroari, procurou o casal Schwade para ajudarem num estudo sobre a área waimiri-atroari. Nesta época já existia, na aldeia de Yawara, uma escola construída pelo Grupo Paranapanema, denominada “General Euclides de Oliveira Figueiredo”. Em setembro de 1985, o casal Schwade mudou-se com seus filhos para esta aldeia e iniciou o primeiro projeto de alfabetização dos Waimiri-Atroari. No documento mencionado acima, o relator informa o seguinte sobre as atividades educacionais conduzidas pelo casal Schwade: “No relatório de 28.01.86 resultante da ITE 042/85 – AESP, informo que a comunidade indígena Atroari do P.V. Terraplenagem está envolvida com um sistema educacional específico o qual procura respeitar ao máximo sua cultura e seu ritmo de vida; tal sistema era conduzido pelos professores Doroty e Egydio Schwade e que os mesmos tinha excelente aceitação” (p.8).

De outubro de 1986 até outubro de 1988, o casal Hill, Joseph Harold Hill e Tamara Elizabeth Hill, missionários da MEVA (Missão Evangélica da Amazônia), assumem a docência na mesma escola em que o casal Schwade atuava. Em 27 de dezembro de 1986, após quase dois anos de trabalhos com os índios, Egydio e Dorothy Schwade são obrigados a deixarem a aldeia²⁵. Em outubro de 1988, Joseph e Tamara Hill recebem o comunicado para encerrarem suas atividades com os Waimiri-Atroari, em virtude da implantação do Subprograma de Educação do Programa Waimiri-Atroari (PWA).

O Programa inicia suas atividades, após seu planejamento, efetivamente, em junho de 1987, com previsão de duração de 25 anos. Está organizado em subprogramas: Administrativo, Educação, Saúde, Documentação e Memória, Apoio à Produção e Meio Ambiente. Os recursos fornecidos pela ELETRONORTE ao Programa são realmente

²⁴ Documento de nome “Casal Hill – Programa Waimiri-Atroari (PWA) – FUNAI/ELETRONORTE/SEDUC/FUA, datado de junho de 1989, relatório de Nelmo Roque Scher, chefe do Serviço de Educação.

²⁵ Segundo o relatório já citado: “Em 27.11.86, pela CT 422, a 5ª SUER determina ao casal Schwade que não mais participe de quaisquer atividades na área indígena, interrompendo assim o processo escolar em curso no P.V. Terraplenagem, conforme os RDG 5808/GAB/5ª SUER e RDG nº 7/ NAWA, de 27.11.86” (p.12).

vultosos. De acordo com o último relatório anual do PWA que possuo, de 2007, entre janeiro e dezembro de 2007, por exemplo, foram recebidos R\$ 4.105.914, 00 (p.15). Contudo, insuficientes para cobrir o gasto de R\$ 4.313.721,26, fechando o ano com um “déficit financeiro de R\$ 189.887,95 que foi suprimido pelo saldo de recursos de exercícios de anos anteriores” (p.17). Os gastos com o pagamento dos funcionários é o custo mais elevado do PWA, 55,02% do total de recursos no período. O ano de 2007 foi fechado com um quadro de 71 funcionários (p.27). Contando com uma população de 1.234 indivíduos naquele ano, num cálculo simples, temos aproximadamente um funcionário para cada 17 índios, excluindo-se do cálculo os contratos temporários.

Passemos agora a uma investigação da relação entre afins expressa em alguns mitos waimiri-atroari, com a qual inicio o capítulo II.

Capítulo II

Os *Kinja* e seus Outros

2.1 – Teoria Nativa da Troca:

A relação entre afins expressa em alguns mitos waimiri-atroari

França pretende, em sua dissertação “*Controle e Canibalismo: imagens da socialidade na Guiana*”, “pôr em ressonância”²⁶ dois pontos de vista distintos: a imagem de “nexo social” subjacente aos mitos dos índios das Guianas (“uma sociologia propriamente indígena”) e o modelo sociológico conhecido como o “padrão guianês”, estabelecido principalmente por Rivière (França, 2006: 11-2). Para tanto, seu foco incide sobre a relação sogro/genro presente nos dois conjuntos (idem:13), relação bastante recorrente na mitologia guianense. Contudo, já nos alertava Lévi-Strauss (2004 [1964]), a interpretação do mito deve ser tomada com cautela, evitando-se tomar o enredo do mito como se nele se expressasse o modo pelo qual, de fato, se relacionam (ou deveriam se relacionar) os atores e seus projetos de ação. O que acabaram fazendo, diz a autora (França, 2006: 18-9), Rivière (2001[1984]), Thomas (1982) e Turner (1980 *apud* França, 2006) em suas análises mitológicas.

Vejamos o exemplo do primeiro autor, principal foco da dissertação de França. Segundo Rivière, em virtude da ausência de mecanismos mediadores do conflito, a economia política²⁷ das Guianas se volta para um controle não de sua produção, mas sobre o produtor, que é o próprio meio de produção²⁸. Considerados escassos, os “recursos humanos” são o foco desta “*economia política do controle*” ou “*economia política de pessoas*” fundada na distribuição e controle das mulheres” (Viveiros de Castro, 2002b: 334). Subjacente ao modelo de socialidade guianesa de Rivière, a subordinação das mulheres e das pessoas mais jovens possibilita que um sogro exerça certo “grau de controle” sobre seus genros (Rivière, 2001[1984]: 130). Assim, o controle do sogro exercido sobre o genro é mediado pela submissão de sua filha. Tal

²⁶ A idéia de ressonância entre diferentes imagens de socialidade é emprestada de Viveiros de Castro. Segundo França, “pôr em ressonância interna dois pontos de vista completamente heterogêneos”, não visa nem substituir um pelo outro, nem encontrar uma semelhança de fundo entre eles (Viveiros de Castro *apud* França, 2006: 11). Trata-se de colocar num mesmo patamar epistemológico o discurso do antropólogo e o discurso do nativo, experimentando “*contrastivamente* duas imaginações” (idem: 12).

²⁷ Definida como o “modo pelo qual, em determinada sociedade, a produção e a distribuição da riqueza são ordenadas” (Rivière, 2001[1984]: 124)

²⁸ “[O] controle sobre o produto tem apenas uma importância secundária, e o que importa é o controle sobre o produtor. Acontece que esse é também o meio de produção.” (Rivière, 2001[1984]: 126)

subordinação é a garantia de que os homens que vêm de fora para se casar permaneçam na aldeia, trabalhando para seus sogros e cooperando com os demais parentes dela.

A relação sogro/genro é um dos raros casos de assimetria no interior dos grupos indígenas guianenses, salvo o caso trio, por exemplo (cf. Rivière, 1977), ou a assimetria entre homens e mulheres, mencionada acima. Não fugindo à regra, entre os Waimiri-Atroari, “[as] relações entre sogros e genros reais envolvem pessoas classificadas como “sogro” (ya~yawî), “sogra” (wîhî), “genro” (patîmkî) e “nora” (paskî). Tais relações são sempre hierarquizadas (...), marcadas por condutas formais e pela evitação e vergonha (tipkiya).”(Silva, 2009: 150). Se, conforme afirma Rivière (2001[1984]: 107), o tamanho e a estabilidade de uma aldeia dependem do número e da natureza de seus relacionamentos afins, é também verdade que o exercício mal-sucedido destas relações pode causar fissuras nos grupos locais. Um genro insatisfeito com os abusos de seu sogro pode decidir migrar com seu grupo doméstico e fundar um novo grupo local, caso consiga convencer sua esposa a viver com ele longe dos parentes dela (idem: 136). Esta relação de afinidade específica, portanto, gera uma dinâmica entre as ordens doméstica e política da sociedade, em virtude de seu caráter hierarquizante. Apesar deste potencial desagregador da relação sogro/genro e na ausência de instituições sociais que exerçam o controle sobre os recursos humanos (idem: 135), a coesão do grupo está a cargo da constante negociação entre indivíduos. Nas palavras de França, “[é] neste contexto que os laços de afinidade, em particular, entre sogros e genros, são descritos como se carregassem algo que poderíamos chamar de um ‘dispositivo de totalização do *socius*’, o controle. Para Rivière, esse controle é um instrumento utilizado em negociações entre *indivíduos* para alocação de recursos escassos que – na ausência de agrupamentos sociais formais – acaba desembocando em sua contraface: a *sociedade*” (2006: 69). Nestes termos está construído o modelo apresentado por Rivière: a sociedade como um todo que comporta suas partes, os indivíduos, concebidos *a priori*, articulando suas relações sociais extrínsecas²⁹.

Entretanto, partindo da análise de alguns mitos guianenses (Pemon, Trio e Piaroa) que tratam da relação sogro/genro, e da relação de transformação que guardam

²⁹ Rivière não pretende explicitamente uma análise estrutural funcionalista. Contudo, seu modelo de sociedade caribe-guianense, de inspiração radcliff-browniana, acaba reincidindo no erro de confundir, de acordo com a crítica de Lévi-Strauss, a *estrutura social* com as *relações sociais*. “As relações sociais são a matéria-prima empregada para a construção dos modelos que tornam manifesta a própria estrutura social. Em nenhum caso esta poderia, pois, ser reduzida ao conjunto das relações sociais, observáveis numa sociedade dada” (Lévi-Strauss, 1975 [1953]: 316)

entre si, França aposta na existência de um modelo alternativo de socialidade, um “modelo mítico de socialidade” (2006:76). Não poderei aqui resumir as análises de cada mito feitas pela autora, no entanto, me apoiarei em seus argumentos para compreender a mesma relação sogro/genro nos mitos waimiri-atroari.

Existem dois seres, na mitologia waimiri-atroari, que doam suas filhas para os *kinja*, o papagaio³⁰ e a cobra grande (Xiriminja). No mito do Xiriminja, o “antigo” (*tahkome*) ou Emymy³¹ arma uma armadilha debaixo de um pé de tucumã. Ele esperava pegar uma cutia, no entanto, foi o Xiriminja, em “forma de gente” (*kinje’me*) de nome Mapiri, quem caiu na armadilha. Noutra versão deste mito, Mapiri pergunta ao homem sem pênis se ele está procurando mulher e lhe dá um osso de sua coxa para ele pescar sua filha que está no poço, indicando também o local correto para pescá-la. Antes de lançar o osso na água, Emymy encontra seu irmão (em outra versão é simplesmente um “*kinja* danado” = *kinja kiwe’me*), que possui pênis. Este pergunta com que Emymy vai pescar. O homem sem pênis o engana dizendo que irá pescar com um osso de coatá (também pode ser osso de veado). Assim, enquanto o irmão de Emymy só pescava piranha, este pegou a filha de Mapiri. Esta, por sua vez, é quem dá aos *kinja* os cestos conhecidos com “pele de Xiriminja” (Xiriminja *bixi*) e o pênis a Emymy.

Assim como no mito trio do herói *Përëpërëwa*, em que este pesca sua mulher-peixe e recebe a visita do sogro que lhe dá uma série de plantas cultivadas, Emymy também captura sua mulher do mundo aquático subterrâneo³². Uma inversão do mito pemon, no qual o herói *Maichak* após levar a filha do urubu-rei para casa é levado por sua esposa para conhecer o sogro-urubu no céu (França, 2006:101). O velho lhe impõe uma série de tarefas irrealizáveis sob a ameaça de devorá-lo. Após realizar as tarefas com a ajuda de alguns animais, o herói comete atos que a autora chama de “canibalismo figurado” (idem: 93), como, tocar intimamente sua irmã, numa versão, ou matar a mulher e colocar seu corpo junto à carne de caça, em outra. Distanciando-se do mito trio e pemon, Mapiri, sogro de Emymy, aparece de início como presa de seu futuro genro, oferecendo-lhe imediatamente uma esposa, sua filha. Inserindo o mito do Xiriminja no

³⁰ Abordarei este mito no capítulo seguinte, que tratará especificamente das *maryba* (festa/ritual), ensinadas aos *kinja* pela filha do papagaio

³¹ A palavra waimiri-atroari para pênis é *emyry*. Na língua [waimiri-atroari] temos um sufixo ‘-my’ que indica ausência. Daí o nome Emymy /Emy-my/ “o homem sem pênis”. (Bruno, s/d: 65. Agradeço a Ana Carla Bruno por esta informação). Posuo quatro versões deste mito do Xiriminja, em duas o “antigo” aparece referido pelo nome Emymy.

³² Há também uma versão em que a mulher vem de baixo da terra.

grupo de transformações dos mitos pemon e trio, veremos que o “canibalismo figurado” praticado por Emymy é a não retribuição pela esposa recebida, o que desencadeia a ira de seu sogro, semelhante aos acontecimentos da mitologia piaroa.

De acordo com Overing (2002[1984]), Kuemoui, demiurgo piaroa do mundo subaquático e detentor das forças descontroladas, perigosas, venenosas e selvagens da cultura, tem sua filha capturada por Wahari, senhor do mundo terrestre e detentor de forças controladas e benevolentes (idem: 128-9), tornando-se, assim, seu sogro. Contudo, para casar-se com a filha de Kuemoui, Wahari precisou limpar as piranhas e peixes envenenados do ventre da moça (*apud* França, 2006: 109). O mesmo se passa com o irmão de Emymy que possuía pênis. Ao invés de pentear a vagina de sua mulher e tirar os escorpiões, ele quer copular com a mulher que pescou imediatamente. O pênis do antigo é ferrado pelos escorpiões e a outra filha do Xiriminja volta para a água. O que Emymy faz é exatamente o que Wahari fez com a filha de Kuemoui, eliminar seu potencial nocivo, domesticando-a. Entretanto, Wahari permanece em débito com seu sogro, “manifestando uma não-reciprocidade gritante” (Overing, 2002[1984]: 129). Daí em diante, os mitos piaroa narram uma série de duelos entre sogro e genro. Kuemoui representando uma ameaça canibal constante para Wahari.

O final do mito do Xiriminja é um tanto confuso. De acordo com a maior parte das versões, sua primeira filha que foi pescada tem um filho com o Emymy e o sogro se propõe a dar uma festa (*maryba*) para seu neto. Então, Mapiri com os outros Xiriminja saíram do rio cantando e foram para a aldeia (não fica muito claro se o Xiriminja vai sozinho para a aldeia e os outros vão para o rio). Alguns *kinja* diziam que tinham que receber o Xiriminja, queriam ficar com ele, pois ele seria seu cunhado (*parim*). Por intermédio de sua filha, a entidade pede para os Kinja saírem da aldeia e irem para o mato. Todos os antigos vão para a mata com a filha do Xiriminja, exceto os mais bravos (dependendo da versão é um ou mais homens), que subiram em cima da casa, afinal queriam ver a chegada do futuro cunhado. A filha do Xiriminja combinou com os *kinja* que só deveriam voltar depois que se lavassem e tirassem o cheiro de gente. Assim que aprontasse tudo ele começaria a cantar, disse o Xiriminja, então os *kinja* poderiam voltar. Ele queria se transformar em *kinja* (mais adiante veremos que não se trata de uma transformação, mas um *posicionamento*).

Ao que parece, a entidade é ao mesmo tempo uma porção de cobras³³, que são também suas cobras de estimação (*ieky* = animal de estimação). Essas cobras que queriam se transformar em gente se enrolaram nos esteios da maloca, nas redes e até por cima da maloca. Os antigos se assustaram com as cobras, o homem de cima da maloca gritava: “– Ele vai me comer, ele vai me comer...”. Os Xiriminjas e suas cobras são afugentados pelos antigos e voltam cantando para o rio. Os antigos que estavam na mata esperaram um pouco, depois voltaram e pegaram o que havia no *jamaxim* do Xiriminja. Contudo, este não é o pai das mulheres pescadas. É um outro, idoso, que os antigos encontraram voltando para o rio. Neste momento, o homem que casou com a filha de Mapiri, cunhado do Xiriminja idoso, recebeu tudo que tinha no *jamaxim*. Se permanecesse com os antigos, disse o velho Xiriminja, ele faria um roçado com tudo aquilo. Vendo seus pais irem embora cantando, as mulheres que não se acostumaram com a vida dos antigos acompanharam os xiriminjas. Ficaram somente as que foram pescadas primeiro, que transaram e se acostumaram com o estilo de vida dos *kinja*.

Sob esses aspectos, retomando o problema traçado por França, inicialmente colocado, de traçar as linhas de uma socialidade do ‘canibalismo’ e da ‘predação’, fundada nos mitos indígenas, como “uma verdadeira teoria indígena do *socius*” (França, 2006: 115). Contrapondo-se a teoria da socialidade baseada no ‘controle’, elaborada por Rivière; para mostrar, então, a distância entre as duas posições, a autora irá lançar mão do argumento de Strathern (1994) segundo o qual “o que faz de uma parte uma pessoa não é o que faz a pessoa uma parte da sociedade” (*apud* França, 2006:117). Desse modo, por um lado, Rivière, partindo de uma noção de pessoa como *indivíduo*, se alinharia com o segundo trecho da sentença. Por outro lado, o viés mítico efetua uma “operação de fractalidade”³⁴, conceitualizando a “pessoa” e definindo “em qual dos pólos do divisor canônico Eu/Outro ela se encontra (ainda que provisoriamente)” (idem:119).

³³ “[C]omo em uma estrutura fractal, uma multidão de pessoas simplesmente aumentaria a imagem de uma pessoa singular.” (França, 2006: 118). A descrição que Viveiros de Castro faz dos espíritos ameríndios também parece corresponder à forma do Xiriminja no mito, assim como remete a sua atualização como Cobra Grande. Segundo o autor, “[os] espíritos são quantitativamente múltiplos, infinitamente numerosos; eles formam a estrutura molecular última das formas animais molares que vemos na floresta” (2006: 335). Para Deleuze & Guattari, o devir-animal possui as mesmas características: “Num devir-animal, estamos sempre lidando com uma matilha, um bando, uma população, um povoamento, em suma, com uma multiplicidade.” (1997: 19)

³⁴ Definiremos melhor a teoria da pessoa fractal, desenvolvida a partir de etnografias melanésias, nas Considerações Finais. Por hora basta expor alguns conceitos

Com isso, adotando outros termos para o “divisor canônico”, se, de acordo com o aspecto perspectivista do pensamento ameríndio, “pessoas” (e isto envolve humanos e não-humanos) não são nem sujeitos nem objetos, mas ambos (Luciani, 2001:100); no entanto, não o são ao mesmo tempo. A “*qualidade-de-sujeito [subjectness]*” ou a “*qualidade-de-objeto [objectness]*” prevalecente será determinada pelo contexto (ibdem). Dessa maneira, há sempre uma pessoa cuja qualidade-de-sujeito é posta em primeiro plano, assumindo a função de trocador da relação, por oposição a pessoa objetificada (operadores) que é transacionada e cuja qualidade-de-objeto está em primeiro plano, possuindo um “valor puramente relacional” (idem:101)³⁵. Contudo, diz Luciani, uma pessoa transacionada, um operador, não perde sua perspectiva (qualidade-de-sujeito); pelo contrário, esta é o que a torna valiosa e é transacionada na operação.

É o que podemos perceber no mito do Xiriminja. Os personagens se atualizam, conforme o contexto, como predadores ou presas. No entanto, nunca se elimina completamente a qualidade que está em segundo plano. Relações de predação e canibalismo podem trazer à tona afetos que permaneciam latentes. “Cada gesto canibal é um impulso para uma metamorfose que, no entanto, nunca se completa.” (França, 2006: 95-6). Num primeiro momento, quando a entidade do rio é capturada, sua posição é de presa diante de seu predador *kinja*. Assim, nos termos definidos acima, o Xiriminja neste momento tem sua qualidade-de-objeto elevada a um primeiro plano. Colocando-se na posição de doador de esposa e sogro canibal, então, o Xiriminja inverte as perspectivas alçando-se ao plano de sujeito da relação ou, o que acredito ser a mesma coisa, ele queria se transformar em *kinja*³⁶. Ao saber do nascimento de seu neto, Mapiri e os Xiriminja são esperados como futuros cunhados, o que indica que estavam indo buscar o ressarcimento pela mulher doada. Contudo, são expulsos de volta para o rio.

Tanto nos mitos waimiri-atroari, quanto nos mitos pemon, trio e piaroa, a figura do sogro é a do detentor dos bens culturais. E é da relação com este sogro não-humano que se origina a cultura. Tratando-se da “origem” de algo que sempre existiu, as plantas agricultáveis são doadas pelo sogro cobra. Da mesma maneira que o sogro trio, o sogro waimiri-atroari aparenta ser um benfeitor (França, 2006: 110), que, contudo, retorna no momento oportuno, a *maryba* de seu neto, para “cobrar a dívida” de seu genro. Entre os Waiwai se dá o mesmo, “[os] primeiros heróis culturais receberam suas esposas de uma

³⁵ “Um operador é um objeto temporário das partes transacionantes. De modo correspondente, termos são sujeitos temporários com respeito à parte transacionada.” (Luciani, 2001:101-2)

³⁶ Este ponto ficará mais claro na análise do temo *kinja*, tópico seguinte deste capítulo.

criatura aquática, nesse caso o povo da anaconda, em relação ao qual deixaram de prestar a devida contrapartida e para com quem os Waiwai permanecem em eterna dívida” (Rivière, 2001[1984]: 17). Nos acontecimentos finais do mito do Xiriminja, ocorre um novo reposicionamento sujeito/objeto. Mapiri queria se tornar *kinja*, mas a “perspectiva (qualidade-de-sujeito) *kinja*” não é transacionada. Uma fractalização de Mapiri, no entanto, o Xiriminja idoso, cunhado (*parim*) do genro de Mapiri, revela a qualidade-de-objeto da mesma entidade, doando as plantas cultivadas e lamentando não poder ficar para fazer roça com seus cunhados.

Assim, o mito mostra como os *kinja* adquiriram a capacidade produtiva (mulher e pênis, cestos e flecheiras) e os produtos com que recebem seus convidados das *maryba* (plantas cultivadas). No final de uma versão deste mito, o narrador lamenta que o Xiriminja não tenha deixado os demais cestos que trazia para a festa (*maryba*) de seu neto:

-*Ira'a ipaky ne karempa ipykymahkype' ?*

-Como nós íamos ser quando todos eles se transformassem?

-*Kareme ka ipaiaky he, waha ka anji kokyrynee.*

- Nós íamos ser bons, e nós teríamos muitas bananas.

-*Yryypa ka ipaiaky kinjehe'me ne yryypam iapaiaky kinje'me ne'?*

- Será que eles iam ficar aqui?

-*Iakypa txinjahpo namahpa wii?*

-Pôxa, ele voltou com muito cesto?

Pelo que vimos nesta breve análise do mito do Xiriminja, portanto, algumas pistas apontam para o uso da palavra *kinja* para indicar que o agente no mito tem sua qualidade-de-sujeito alçada ao primeiro plano. Mapiri, por exemplo, inverte a perspectiva predadora de seu (futuro) genro dizendo que é uma pessoa (*kinja*) e dando o osso de sua coxa para ele. Transforma-se, portanto, em sogro canibal, que retornará no momento oportuno, a iniciação de seu neto. No entanto, mostrei apenas a superfície das variações do termo *kinja*, tão fundamental nas classificações sociais dos Waimiri-Atroari. Deste modo, uma definição mais refinada desta noção se impõe para os

posteriores desenvolvimentos de análise do ritual de iniciação do menino (*bahinja maryba*).

2.2 – Análise do Termo *Kinja*

Os Waimiri-Atroari, como muitos outros povos das Guianas, não possuem qualquer etnônimo. Como destacam Baines (1991: 210) e Silva (2009), o nome pelo qual são conhecidos estes índios são categorias estrangeiras que lhes foram impostas³⁷. De acordo com Silva (2009: 43), os índios com quem conviveu, durante seu trabalho de campo em 1987, traduziam a expressão “Waimiri-Atroari” pelo termo “*kinja*”. É a análise deste termo a que nos ateremos neste tópico.

Baines traduz esta categoria como “Nosso povo”, “Gente” (1991: 214). Neste sentido amplo, diz Silva, *kinja* é definido em oposição a “*yirîkwa*, (“mortos-vivos, seres solitários da floresta, espíritos”)) (2009: 100)³⁸. Outro termo que costuma ocorrer no discurso em oposição à *kinja* é *kaminja* = “civilizado”, “branco” (Baines, 1991: 196; Silva, 2009: 100). Quando conjugado a um adjetivo pejorativo, pode referir-se a outros povos indígenas de modo geral. Os exemplos dados por Silva são as expressões *tukoxîna-kiña*, “gente suja”, e *kiña-dîhî*, que pode ser traduzido, aproximadamente, como “gente ignóbil” (idem: 101). A primeira expressão é bastante significativa, pois o verbo “lavar” em *kinja yara* (língua de *kinja*) é *kinjase*. Muito provavelmente um cognato da palavra *kinja*. Se os outros são “gente suja”, eles seriam as verdadeiras pessoas limpas. No entanto, esta noção de limpeza envolve também um sentido de “metamorfose”. Lembremos que a filha do Xiriminja pediu para que os *kinja* se lavassem, tirassem o cheiro de gente, para se encontrarem com seu pai. Além desta conotação de limpeza, *kinja* também pode designar “destro”, “habilidoso”, “desembaraçado” quando oposto à *makyma*³⁹, “canhoto, desastrado, sem habilidades” (idem:103).

³⁷ Silva refuta o etnônimo baseando-se, entre outros argumentos, em critérios lingüísticos. Segundo afirma, “[o] vocábulo “atroari” viola inclusive uma condição de estrutura de morfema da língua waimiri-atroari, que não prevê sílabas iniciadas por consoante oclusiva seguida de consoante vibrante e, por esta razão, não poderia ser uma categoria nativa.”(Silva, 2009: 41 nota 6)

³⁸ Contudo, adiante, veremos como o *irikwa* pode se posicionar numa perspectiva *kinja*.

³⁹ Bruno acrescenta ainda o sentido de “direção onde nasce o sol” a esta palavra (s/d:156)

Existe, entretanto, outra acepção do termo *kinja* que pode sugerir novas interpretações. Segundo um informante de Baines, como já dissemos, “as “festas” (maríba) [são] “...boas para comer, beber e namorar...”” (apud Silva 2009: 106). Nestes momentos, o ambiente de excitação favorece “uma maior disponibilidade sexual” entre os jovens e até mesmo um “relaxamento criterioso entre os casais casados” (idem: 109). Assim, em virtude destes relacionamentos mais descompromissados durante as *maryba*, opera entre os Waimiri-Atroari uma distinção terminológica entre uma ‘amante’ próxima e uma distante. As primeiras são designadas *baxiri*, parceira sexual de contato freqüente, não raro a própria esposa (*pyty*) é classificada dessa forma (Silva, 1993: 100). As ‘amantes’ geograficamente distantes são designadas pelo termo *kinje’me*, nunca utilizado para designar a esposa, mas a parceira sexual eventual, de contatos esporádicos. De acordo com Silva, “[a] situação ideal de se encontrar ou estabelecer relação com uma kiñe’me é, com certeza, durante uma festa (maríba), tanto mais animadas quanto mais distantes são os grupos que delas participam. Tudo se passa, desta forma, como se uma kiñe’me fosse idealmente uma baxiri do outro.” (idem: 100). Esta mesma palavra aparece destacada no trecho do mito da filha do papagaio, grafada abaixo da seguinte maneira:

“Pana ki’nja wapy naky marba karwa.

Antigamente as pessoas não faziam muita festa.

Iakpa ka kyrwaky imeky nypytximapa nysypykwapa ki’nje mepa Piyhy mydy taka.

Então a filha do papagaio virou gente e apareceu na aldeia Piyhy”⁴⁰

(Do Vale, 2002: 121-3)

⁴⁰ Numa outra versão deste mito, ao invés da mulher-papagaio simplesmente se transformar, uma gota parecida com orvalho cai nos olhos de Paxe, herói do mito, no momento em que ele ia flechar o papagaio. Só então este se transforma em mulher:

“Njawa wyh ta kyrwaky narnapa irypa pykwase napa tahkome tehe iapytaxa pyrkwepa.

No meio da chuva o papagaio falou quando um antigo esticava o arco para flechá-lo.

Impa ximtxaky peme tahkome iempa impa nenpa werimpaky.

Então caiu (uma gota) parecida com orvalho nos olhos do antigo e então ele viu (o papagaio) se transformar em mulher.” (Fonseca & Fonseca, s/d: 38 e 109)

Primeiramente, nota-se que o trecho está no passado, tempo da narrativa mítica, pelo sufixo *-pa* colocado após os verbos, como, por exemplo, *nypytxima-pa* e *nysypykwa-pa* (Bruno, 2003: 89). Contudo, no caso da palavra *kinje'mepa*, esta terminação designa outra coisa. Podemos fracionar a palavra, de acordo com Bruno, da seguinte maneira: *kinje-* = pessoa/gente, *-e'me* = valorativo⁴¹ (valuative), e *-pa* = como/realmente, sufixo 'enfático'⁴². Com esta última partícula, temos uma intensificação da idéia de transformação da filha do papagaio. Neste sentido, guiados pela informação de Silva, podemos inferir que a passagem transmite, mais acertadamente, a idéia de que a mulher-papagaio se transformou em uma 'amante de *maryba*', contudo, não se opondo à tradução de Do Vale, já que o termo *kinje'me* deriva do radical *kinja* (ibdem). Outra forma de os mitos expressarem que algum ser se transformou em *kinja* é o sufixo *-py*. Por exemplo, nestes três trechos extraídos do mesmo mito da filha do papagaio:

“*Waiamy ki'njapy kapy pykwapa.*

O jaboti que era gente flechou o céu” (...)

“*Iare ki'njapy kyrwy.*

Iare era a cobra que era gente.” (...)

“*Mawa kinjapy iry ia kepa: yrypy we'ky kapa, iakypa noosapa.*

Mawa que era gente disse para ele ficar aqui e subiu.” (Do Vale, 2002: 121-3)

Diferente do sufixo *-e'me*, o sufixo *-py* ocorre num momento em que o estado de *kinja* já está “cristalizado”⁴³ no agente do mito. Trata-se de um trecho da narrativa mítica de manifestação do que Viveiros de Castro chama “entrelaçamento ontológico”

⁴¹ Segundo Bruno, trata-se de um “Derivational Morpheme Valuative” [Morfema derivacional valorativo], “(...) the valuative *-e'me*, when used for persons and animals, indicates that they are alive; when used with objects, it indicates that they are still good to use.” (Bruno, 2003: 74). Analisaremos o uso deste morfema abaixo.

⁴² “suffix *-pa* ‘emphatic’” (Bruno, 2003: 104). Para um exemplo de seu uso cf. idem:161

⁴³ “[A] passagem do “contínuo” ao “discreto” que constitui o grande (mi)tema da filosofia estruturalista, cristalizam blocos molares de identidade interna infinita” (Viveiros de Castro, 2006: 324)

dos seres que povoam o mito, “concebidos como compartilhando originalmente de uma condição geral instável na qual aspectos humanos e não-humanos se achavam inextricavelmente emaranhados” (2006: 322). Isto é, estes seres *eram kinja* naquele momento, pouco antes de o mito narrar porque estes seres se encontram em seu estado atual ou, nos termos de Viveiros de Castro, como se deu a passagem de um contínuo heterogêneo – blocos moleculares de diferença infinita – para um discreto homogêneo – blocos molares de identidade interna infinita (idem: 324). Assim, por exemplo, no mito da filha do papagaio, o jaboti (*waiamy*), que era *kinja*, queria subir na corda que levava ao céu, mas não conseguiu e permanece até hoje no chão. O macaco preto (*kwata*) tentou subir pela corda, porém Mawa cortou o cipó e ele caiu numa árvore na mata e está lá até hoje. Esta é a condição destes animais atualmente, porém sua humanidade molecular encontra-se apenas ocultada pela forma molar não-humana.

Vimos, com isso, alguns exemplos de momentos da narrativa mítica em que seus personagens não estavam sendo “contagiados”⁴⁴ por um comportamento alheio, um “estado” de *kinja* ou qualquer outro. Para compreendermos como se dá a metamorfose, ou melhor, esta “superposição intensiva de estados heterogêneos” nos mitos waimiri-atroari (Viveiros de Castro, 2006: 323), devemos retomar, então, o sufixo mencionado acima, *-e’me*.

Penso que seja possível afirmar, ao menos como hipótese, que o sufixo *-e’me* é um dos cognatos Caribe que, como o *-pe* dos índios Arara e dos Ikpeng e o *-me* dos Trio (Rodgers, 2002: 120, nota 10), formam adjetivos que denotam uma determinada afecção⁴⁵. Teixeira-Pinto registra que, entre os Arara, os sufixos *-pe* ou *-pte* possuem a função de “uma espécie de cópula, e denotam quase sempre um estado ou uma qualidade (...) como em *wiptabot*, verbo para “banhar”, que gera o *wipte* que discrimina o já banhado...” (1997: 55, nota 5). Na língua ikpeng acontece um fenômeno semelhante, por exemplo, a palavra *wonkinom* tem como um de seus significados

⁴⁴ “afecção: uma espécie de ressonância comportamental contagiosa” (Rodgers, 2002: 102). A idéia de afecção contagiosa, no entanto, é retirada de Deleuze & Guattari: “Nós só dizemos, portanto, que os animais são matilhas, e que as matilhas se formam, se desenvolvem e se transformam por contágio.” (1997: 23), “... matilha e contágio, contágio de matilha, é por aí que passa o devir-animal.” (idem:25)

⁴⁵ Utilizo esta noção de acordo com a definição de Viveiros de Castro, ou seja, como um conjunto de maneiras ou modos de ser que constituem um *habitus* situado entre a subjetividade formal das almas e a materialidade substancial dos organismos (idem:380). Outra definição que pode se somar a esta é a utilizada por Rodgers: “[Para Deleuze & Guattari] os afetos *não são* simplesmente sentimentos ou emoções, mas descrevem o que poderíamos chamar de redistribuição dos focos de densidade e sensibilidade do corpo, aumentando ou decrescendo seu potencial para agir de modo específico.” (idem: 102). De fato, para Deleuze & Guattari, trata-se de uma potência contagiosa de matilha que “faz vacilar o eu” (1997: 21)

“espíritos-demônios” (Rodgers, 2002: 97). Quando fundida ao prefixo *-pe* se transforma em “zangado”, *wonkin-pe*, mas pode ser traduzida também, diz Rodgers, “como afeto-demônio ou afeto-predador” (idem: 102). Assim, apesar da recorrência da palavra *kinjepy*, expressando que o ser referido é *kinja*, temos outros tantos exemplos que mostram a condição de *kinja* é expressa pelo morfema *-e’me*. E, para além de expressar uma *qualidade*, como expõe Teixeira-Pinto, julgo que a palavra formada por este morfema pode indicar, na verdade, a manifestação da “qualidade perspectiva” (Árhem *apud* Viveiros de Castro, 1996: 115) do pensamento waimiri-atroari.

Por exemplo, o mito do boto (*Amana Ika*) mostra uma série destes *estados* ou *qualidades*, vale a pena transcrevê-lo na íntegra:

Ki’njeme ka by myky amana. Ipaiky nyhniepa syna ka. Ipya ka narne ira ka knepa:

Esse boto é gente. Assim (algumas mulheres) foram para água. Lá conversaram, assim disseram:

- ***Bypeme*** a’nytpe ***akirime*** kyn ? Iakpa kepa:

- Quem nós vamos ser? Vamos ser cutia? Então falaram:

- *Ie tynma iaky akiri’*. Iakpa nyypa:

- Não cutia é comida. Então decidiram:

- *Mepri katkakyty*.

- Vamos ser anta?

- *Ie wyty iaky mepri’ wyty iaky iakemi’ wyty iaky wuky’ wyty iaky maba*.

- Não anta é comida, jacamim é comida, jacu é comida, arara é comida.

- ***Iakemime*** katkakyty.

- Vamos ser jacamim?

- *Ie iakemi’ wyty iaky, wyty iaky kiamky’ wyty iaky mare’*. Impa kepa:

- Não, jacamim é comida, tucano é comida, jacu é comida. Depois falaram:

- ***Swerime*** katkakyty. Impa kepa:

- Vamos ser veado? Depois disseram:

- *Ie wyty iaky sweri*. Impa kepa:

- Não, Veado é comida. Depois falaram:

- **Kwate'me** *katkakyty*.

- Vamos ser cuatá.

- *Ie, wyty iaky Kwata'.*

- Não, cuatá é comida.

- **Amane'me** *katkakyty ka itepa kyrky*.

-Vamos ser boto, os irmão delas escutaram.

- *Ira ha me mikepa? Kepa iaky itakapaiky*.

- **Como** vocês estão falando?, disse quando escutou.

Impa nyhniepa syna kaka warmapympa. Nyhniepa amanempa typytximatime.

Elas foram para a água, para não voltar mais. Foram virar boto

Impa nypytximepa amaneme. Araky na syna ka amanemepa ka na.

Depois viraram boto. Agora os botos estão na água.

Warymahpa ka na syna ka amaneme kehe.

Não voltam (mais), esses botos estão na água. (Fonseca & Fonseca, s/d: 54 e 123)

Pode-se notar uma série de nomes de animais (em negrito) com este morfema. A única exceção é a forma interrogativa *bypa* (“quem” ou “de quem”; Bruno, 2003: 93), que está grafada como *Bypeme*, isto é, *bypa* + *-e'me*, que pode ser interpretado como “o afeto de quem”. No final do mito, os irmãos das mulheres ficam surpresos com o modo como suas irmãs estão falando. Provavelmente, neste momento as mulheres já estavam falando *amana iara*, língua de boto, o que indica a transformação em boto. Como acontece no mito da mulher queixada, em que o herói mítico percebe que está virando queixada quando começa a entender o *petxi iara*, língua de queixada⁴⁶.

Neste mito, Kybna supõe que seu cunhado, Kwaura, que acabara de ter um filho, enlouqueceu por que se deixou levar por um bando de queixadas. O perigo de um *akaha*

⁴⁶ Cf. Lévi-Strauss (2004[1964]: 110 e ss). Na passagem do “Rondó do Caititu” o autor mostra como em alguns mitos ameríndios “caititu e queixada têm uma posição semântica que lhes permite traduzir a mediação entre humanidade e animalidade (uns por serem semi-humanos, outros por terem humanos como ancestrais) sempre associada a alguma forma de prejuízo ou ruptura nas relações de aliança” (Teixeira-Pinto, 1997: 371, nota 32)

(‘espírito’/ ‘alma’, retomarei adiante este termo) animal atacar alguém, principalmente crianças, aparece quando da quebra de algum tabu alimentar. Assim, uma das explicações que Espinola ouviu para certos tabus foi que “certos animais são muito perigosos, muitos tem um *akaha* (espírito) forte”. “Eles podem chegar a matar a pessoa, roubá-la ou mandar doença (desde problemas de pele, diarreia, dores e mesmo o estado de *iaweri* [cf. abaixo]). São um dos principais motivos para o cuidado após o nascimento de uma criança” (1995:128). Por isso os pais de crianças pequenas devem respeitar normas alimentares e de caça para que não aconteça do *akaha* do animal pegar o filho ou mandar doença.

O herói mítico, entretanto, se mantém firme na decisão de não quebrar o tabu – tanto alimentar, recusando a caça oferecida pelo cunhado, quanto sexual, não admitindo ter relações sexuais com a mulher queixada. Afinal, uma transgressão de tabu num momento de grande vulnerabilidade, como o puerpério, colocaria em jogo sua humanidade e a de seu bebê recém-nascido, levando-os ao estado de *iawery*. Esta “doença nativa” pode ser causada pela quebra de tabu alimentar e sexual, bem como pelo encontro com *irikwa* (Espinola, 1995:122). Foi traduzido como: “*estar doido, louco*”, “*a pessoa parece como bêbado dos Kamnja [civilizados]*”. Os sintomas são: “*a pessoa fica louca, quer brigar e matar todo mundo*”. “*O doente anda torto, dá febre, ele não sabe o que faz, quer matar todo mundo*” (ibidem). E é justamente diante desta ameaça que Paxe – marido da mulher papagaio – decide matar sua esposa. Após ensinar as *Maryba* e como fazer a festa para Paxe, ela começa a sentir saudades do pai e vai para o roçado cantar para reencontrá-lo. Paxe tenta, inutilmente, chamá-la de volta para casa, dizendo: “É lá que nós cantamos”. A filha do papagaio responde que acha que viu *irikwa* (espírito), por isso enlouqueceu (*niwerehtxapa*). Paxe insiste para que ela o acompanhe, mas ela não o obedece então é flechada.

A mesma palavra é utilizada para dizer que o chefe de aldeia (*mydy iapremy*) Kwaura, se transformou em animal (queixada = *petxi*), ou seja, enlouqueceu⁴⁷. Pouco depois de seu filho nascer, Kybna, diz que vai matar queixada para o pessoal comer. Kwaura recusa, dizendo que está em jejum ritual. Eis que um bando de queixadas aparece e uma mulher queixada o leva nas costas. Kybna presume que seu cunhado enlouqueceu, pois não flechou os queixadas nem gritou. A certa altura da história

⁴⁷ *Niwerehtxapa*, do verbo *txieweritxase* = enlouquecer (Bruno, s/d: 22)

Kybna encontra Kwaura no mato, morando com eles e se transformando em queixada. Isto só não aconteceu, diz Kwaura, porque ele se recusou a trepar com a mulher queixada. No entanto, já estava começando a entender a língua dos queixadas. Vejamos os trechos do mito em que isto acontece:

“Awy’saky amynjapy petxi pyty iraty.

Eu dormia ao lado da mulher queixada.

Iry kaky awy ia:

Ela falava para mim:

- *Sykwa hne’?*

- Vamos trepar?

- *Ie kwaky awy.*

- Não, eu respondia.

Imy ka awy maxwime weiakypapy iry ahykiasakypapy.

Se eu fosse garanhão eu teria trepado com ela.

Awy wysaky patwa pyky warky ipe ahypykwaky petxi ninjapryme.

Eu subia nos patuazeiros e pequiazeiros para apanhar frutas para os queixadas comerem.

Awy hypykwaky Apia nasyky iaky petxi ipaiakpa iamtxaky. Myryryky aipapy.

Eu só pegava frutas que os queixadas comiam e ficava cansado.

Myryryky aipapy.

Essa era a minha comida.

Hytakpa hna petxi iara.

Eu já entendia a língua dos queixadas.”

(...)

“Awy kiahwa, weiaky petxi weriri kiahwa.

Eu não trepei com a mulher queixada.

Iry petxi imeky sykwahne kapa awy ia, tyiymy kepa:

A filha do queixada falou para mim que queria trepar.

O pai dela falou:

Kiarmapyke kepa iry ia. Iry awysy naky sekma' taka awy wyptximakpapy petxime

- Conte (para mim se isso aconteceu), falou para ela.

Ele ia me matar me atirando num pé de tucumã (se tivesse trepado), e eu ia virar queixada”

(Fonseca & Fonseca, s/d: 40-1 e 111).

Kwaura retorna a seu estado “normal”, de *kinja*, com seus parentes esfregando *kraxinja*⁴⁸ (*Annona ambotay*) no seu rosto. Este tratamento é bastante recorrente nos mitos. No mito do *Xiriminja*, o personagem passa *kraxinja* no rosto da filha do *Xiriminja*, para ela deixar de ser *Xiriminja*. O mito da mulher queixada, em que um homem é carregado por uma vara de queixadas, é o que melhor retrata esta idéia do sujeito afetado por uma mescla populacional, se somando e suplementando um povoamento heterogêneo⁴⁹. Quando ele foge dos brancos caçadores, foge no meio do bando, em geral, carregado nas costas. É desta maneira que ele começa a se tornar um queixada, integrando uma população. Começando por comer como queixada. E, caso tivesse tido relações sexuais com a mulher queixada, seu sogro queixada o teria matado e sua transformação seria completa. Outro mito que põe em relevo este lugar essencial que a culinária ocupa na filosofia indígena⁵⁰, no que diz respeito a sua definição dos atributos considerados humanos, é o do Macaco-Aranha (*kwata ika*) em seu excerto final:

⁴⁸ *Annona ambotay*, da família das Annonaceae, conhecida também pela população local como enviraia, *envira* = fibra e *taia* = apimentada. Traduzido em alguns mitos simplesmente como pimenta. Este condimento é apontado por Lévi-Strauss como “um disjuntor entre natureza e cultura” (2006[1968]: 447). De acordo com o estudo etnobotânico de Milliken, “*karaxmia* (Waimiri Atroari). To cure ‘madness’ the forehead is perforated with a spine or piece of glass, and a strip of the fibrous inner bark tied around the head. Alternatively, the bark can be burned and the smoke inhaled. A small strip of bark is tied around the ankle of a new-born baby to ward off malevolent spirits (*erkwa*)” (Milliken et al, 1992: 50)

⁴⁹ “Enquanto a *exposição* ao que é externo é invariavelmente “singular” e “subjativa” (o reflexo/sombra da pessoa isolada, no sonho ou na mata, é primeiro afetado, depois, seu corpo/carne), o agente afetante é invariavelmente múltiplo. O sujeito ikpeng afetado começa a entrar em uma mescla populacional, se somando a esta, suplementando um povoamento heterogêneo e, por enquanto, indeterminável em qualquer sentido afixado ou absoluto.” (Rodgers, 2002: 102), cf. nota 7.

⁵⁰ “[E]la não marca apenas a passagem da natureza à cultura; por ela e através dela, a condição humana se define com todos os seus atributos, inclusive aqueles que – como a mortalidade – podem parecer os mais indiscutivelmente naturais” (Lévi-Strauss, 1964 [2004]: 197)

Impa piermipy kepa iry ia:

Então o cunhado disse para ele:

-Panary kwata aiapa

- Faz muito tempo que o macaco-aranha levou você.

-Iry myrky by kwata ki 'nja iarpysyny kepa iryme.

- Eu andei muito com esse macaco-aranha, disse ele.

Wytytypepe awy txawara mytaty ke wytywatke' kepa typermipy ia.

Hinjahsakry awy wiwe ipe txawara. Wykry kyta hety kapsapa tahkome wiwe ipe nahtyryiaky

-Eu andei muito, mas não descia (das árvores), disse para seu cunhado.

Eu comia muitas frutas das árvores mas não adiantava. O antigo enquanto comia as frutas das árvores, (se lembrava de que antes) tomava mingau de banana.”

(Fonseca & Fonseca, s/d: 52-4 e 122)

O mingau de banana, que, como veremos no capítulo seguinte, possui uma importância nas *maryba* semelhante à atribuída à cerveja de milho ou mandioca em diversos rituais ameríndios, é considerado comida de *gente*, comida de *kinja*. Como está registrado no final deste mito do macaco-aranha, transcrito acima. O “antigo”, após uma temporada morando com os *kwata* e comendo frutas das árvores, dizia que comer apenas fruta “não adiantava”, como que expressando que este alimento não o saciava. Lembrava-se de que antes comia mingau de banana. Uma versão do mito do Xiriminja começa com a seguinte afirmação: “Antigamente não tinha banana” (Silva, 2009: 132). Outra variante deste mito declara que antigamente os *kinja* não tomavam mingau de uma determinada espécie de banana (*iakatxi*), uma das variedades que estavam no *jamaxim* (cesto cargueiro) do velho Xiriminja. Embasado nestes exemplos, penso que esta bebida seja um alimento definidor de quem é *kinja*, como mostrarei na análise do ritual no capítulo III. Neste sentido, alimentar-se de mingau de banana constitui, junto com compreender e falar *kinja iara*, um dos principais, ao menos mais recorrentes, atributos de quem está na posição de sujeito, ou foi *contagiado* pelo afeto *kinje' me*.

Em suma, se alinhando a um conjunto de povos ameríndios que utilizam como categoria de identidade coletiva o que Viveiros de Castro chamou “pronomes

cosmológicos”⁵¹, os Waimiri-Atroari utilizam a palavra *kinje'me* para indicar que o agente que está *contagiado* por este afeto agirá e se apreenderá como um *kinja*, isto é, como *gente*, uma *pessoa*, com “as capacidades de intencionalidade consciente e de “agência” que definem a posição de sujeito” (idem: 126), além de forma corporal humana e cultura. Enfim, *kinje'me* indica a “condição social de pessoa” (idem: 125). Quem se encontrar agenciado por este ponto de vista agirá de acordo com os traços destacados na análise acima: alimentar-se de mingau de banana e outras “comidas de gente” (*kinja ipa*), cantar *maryba* durante as festas, casar-se com *kinja*, acatar as interdições alimentares e sexuais, falar língua de gente (*kinja iara*) etc. Caso contrário, se não manifestar algum destes atributos, será indício de que outro afeto está se sobrepondo ao *kinje'me*.

O tópico seguinte, apesar de se ligar ao tema da ‘troca’, que também está sendo explorado neste capítulo juntamente com a definição de algumas classificações sociais, abre um parêntese nesta dissertação. Devido à situação atual dos estudos de parentesco, mostrando, cada vez mais, rendimentos interessantes quando aliado a análises computacionais⁵², acredito ser bastante proveitoso, para desenvolvimentos futuros, esboçar alguns resultados obtidos por este tipo de análise.

⁵¹ Marcadores enunciativos que podem variar contextualmente, referindo-se “desde a parentela imediata de um Ego até todos os humanos, ou mesmo todos os seres dotados de consciência” (Viveiros de Castro, 1996: 125). Dois bons exemplos destes pronomes, entre tantos outros, são os utilizados pelos Wari’: “*Wari'* é o pronome pessoal enfático da primeira pessoa do plural inclusivo e significa “nós”. *Wari'* significa, tradicionalmente, “ser humano”, e, portanto, índio Paaka Nova” (Vilaça, 1992: 49) e dos Qon, índios do chaco argentino, “El término ‘qom’(...) deriva del pronombre personal de la primera persona plural (*qomi*) y designa, como tal, una posición relacional. Dicha posición abarca, en un sentido restringido, a quienes hablan una misma lengua (*qom laqtaq*, lit. “la palabra qom”) y comparten ciertas prácticas y representaciones.” (Tola, 2007: 3)

⁵² Algo que Lévi-Strauss já antevia em seu texto denominado “O Futuro dos Estudos de Parentesco” (1965).

2.3 – Casamento, a Troca de Cônjuges: Regra e Prática

2.3.1 – A Regra

Como entre a maioria das populações ameríndias, os Waimiri-Atroari não dispõem de qualquer cerimônia que marque a transição da solteirice para o casamento⁵³. Assim como os Wayana, outro grupo caribe-guianense, que utilizam a expressão “dorme junto” (*meranarné*; Van Velthen, 1995: 62) como epíteto para o casamento; um casal waimiri-atroari começa a se tratar por marido (*yin*) e esposa (*pyty*) quando passam a dormir juntos (Silva, 2009: 152). Contudo, de um “ponto de vista sociológico” (ibidem), o casamento se constitui gradualmente. De um modo geral, o marido muda-se para o grupo local de sua esposa, havendo uma única exceção para a regra da uxorilocalidade: o casamento de filhos de “donos de casa” (*mydy iapremy*, chefes de aldeia). Neste caso é a esposa quem vai morar com seu marido e seu sogro, ou seja, o padrão de residência pós-marital é virilocal. (idem: 151). Até o nascimento do primeiro filho, o casal não dispõe de uma cozinha própria⁵⁴, elemento definidor de um grupo doméstico. Depois do nascimento de seus filhos, mesmo que se separe, o ex-casal continua a utilizar os termos para marido (*yin*) e esposa (*pyty*) (idem:153). Além do nascimento de uma criança, neste processo de construção da parceria entre o marido, sua esposa e os parentes dela, o novo morador do grupo local – até mesmo antes de se mudar para o grupo da esposa – deve se esforçar para cooperar com seus cunhados solteiros nos trabalhos exigidos por seu sogro (idem: 151).

Sob uma grade terminológica dravidiana⁵⁵, a “preferência” matrimonial, idealmente, recai sobre a categoria dos primos cruzados bilaterais (*bemyky* e *weriky*,

⁵³ “Segundo os Waimiri-Atroari, alguns sogros ainda promovem algo que parece uma prova de coragem do genro. É preciso saber se o futuro marido da filha é destemido (*tînerikiya wan*). Obtive esta informação pela primeira vez quando perguntei se praticavam algum *ritual de casamento*. Em resumo, o que um genro deve fazer é, diante do sogro, em plena mata fechada, passar vagarosamente sob uma casa de cabas. Os atuais Waimiri-Atroari afirmam que este é um costume em desuso e que os sogros de muitos deles abriram mão de tal exigência, mas conheci alguns que afirmaram ter passado por isso. De qualquer forma, creio estarmos diante de um ritual de dramatização da relação de afinidade entre sogro e genro já que o que se focaliza é a relação entre os dois homens. As mulheres não assistem a esta prova.” (Silva, 2009: 152, grifo meu)

⁵⁴ Exceto nos casamentos de filhos de “donos de casa” (*mydy iapremy*)

⁵⁵ “A associação proposta por Rivers 1907 das terminologias dravidianas à regra de casamento de primos bilaterais constitui uma das hipóteses mais duradouras em nossa disciplina.”. Mais tarde, em seu livro de 1949 (1976), Lévi-Strauss retomaria esta hipótese do “casamento de primos como a expressão no

respectivamente, primo e prima cruzados) ⁵⁶. Existe a recomendação, além do mais, de que os casamentos ocorram entre parentes geograficamente próximos, isto é, entre co-residentes (Silva, 2009: 150).

Em síntese, trata-se de uma prescrição categorial, por um lado, enquanto a interdição, por outro lado, incide sobre posições genealógicas (Silva, 2009: 155). De fato, com referências aos dados coletados entre 1987 e 1989 no vale do rio Camanaú, Silva constatou que, de um universo total de 47 uniões, em 29 delas (62%) a pessoa declarava-se casada com o cônjuge prescrito (ibdem). Ou seja, constam nesta cifra os homens que declararam terem se casado com uma *weriky* e mulheres que afirmaram terem se casado com um *bemyky*, as categorias prescritas pela regra. Uma regra de casamento infalível seria possível somente no tempo mítico, momento em que as mulheres não precisavam cozinhar, nem os homens tinham a necessidade de pescar. Segundo relata Silva, em sua elaboração de uma teoria nativa da regra de casamento, baseando-se na mitologia waimiri-atroari:

“Antigamente, dizem os Waimiri-Atroari, os rios secavam completamente durante o verão. Comia-se peixes crus ou moqueados naturalmente ao sol. Neste tempo, em que as mulheres não precisavam cozinhar e os homens não precisavam pescar, os Waimiri-Atroari “*não eram antas*”. Homens não podiam ter relações sexuais com suas próprias irmãs (*yinatîkî*) ou com outras mulheres que não fossem suas primas cruzadas (*werikî*). Posteriormente, os homens começaram a se casar com netas, irmãs e filhas classificatórias. Por isso, dizem, as águas agora diminuem no verão mas os rios jamais secaram completamente. Agora é preciso pescar e cozinhar.” (Silva, 2009: 154)

Análises mais recentes, como veremos, indicam que a regra de casamento é muito pouco observada. Ou seja, agora é preciso – além de pescar e cozinhar – casar-se com pessoas que não correspondem, de acordo com um critério genealógico, à categoria prescrita.

plano do parentesco de um princípio elementar de reciprocidade” (Silva, 2009: 182)

⁵⁶ “Os Waimiri-Atroari dizem que o melhor casamento é aquele entre indivíduos que se classificam como primos cruzados próximos (*bemîkî/werikî*), mas as pessoas só se casam quando se gostam (*ama'na*).” (Silva, 2009: 152)

2.3.2 – A Prática

Lévi-Strauss, em seu livro *As Estruturas Elementares do Parentesco*, atesta que, apesar de sua não universalidade, a difusão dos sistemas dualistas e do casamento de primos se estenderia por “quase todas as partes do mundo” (1976: 140), sendo a frequência desta última instituição ainda muito superior a primeira. As duas instituições, prossegue o autor, possuiriam estruturas diferentes em grau de rigidez. Enquanto as metades exogâmicas são detentoras de um caráter mais coerente e rígido, a estrutura que prescreve o casamento entre primos “constitui somente uma tendência” (ibidem). Neste sentido, ao contrário do sistema global, abarcando a totalidade do grupo, constituído pela organização dualista, “o casamento entre primos cruzados apresenta-se muito mais como um procedimento especial, constituindo menos um sistema do que uma tendência” (idem: 141). Lévi-Strauss opõe, dessa forma, um modo “cristalizado” (metades exogâmicas) e um “maleável” (casamento de primos) de sistema de reciprocidade (idem: 142).

Uma “tendência”, contudo, pouco verificável através dos cálculos computacionais de análise de sistemas de parentesco desenvolvidos recentemente. Os dados fornecidos por Houseman & White (1998), calculados sobre uma rede de 108 casamentos, com base nos dados genealógicos da tese de Silva sobre o sistema de parentesco waimiri-atroari (2009), indicam que apenas 7% dos casamentos ocorrem entre cognatos de qualquer tipo (*bood marriages*, Houseman & White, 1998: 229), incluindo, evidentemente, os primos cruzados bilaterais. Mais reduzida ainda é a porcentagem de casamentos entre parentes cruzados próximos (*close cross-kin marriages*), somente 0,9 % do total. Valores bastante condizentes com um quadro dos casamentos ameríndios em geral. De um total de nove etnias ameríndias que compõem a tabela⁵⁷, os casamentos entre parentes cruzados próximos variam de no máximo 18% entre os Parakanã, chegando a 0% entre os Suya. Esses dados evocam uma história contada a mim por Silva, da época em que estive em seu trabalho de campo entre os Waimiri-Atroari.

⁵⁷ Makuna, Yanomami, Pakaa-Nova, Parakana, Trio, Waimiri-Atroari, Guahibo, Xavante e Suya.

Silva diz que pouco tempo depois da chegada de uma enfermeira a aldeia em que estava fazendo trabalho de campo, esta se casou com um de seus informantes. Certa ocasião, observando o casal que olhava fotos da família da moça, Silva apontou para o pai dela em uma das fotos e perguntou o que ele era de seu informante. Este não teve dúvida em responder que se tratava de um irmão da mãe/sogro (*ya*) e que sua esposa era uma *weriky*, termo correspondente a categoria prescrita de prima cruzada bilateral⁵⁸. Esta mulher, seu pai ou qualquer um de seus ascendentes, não tinha qualquer vínculo genealógico com o informante de Silva; contudo, recebia a classificação de um cônjuge preferencial para ele⁵⁹.

Desta maneira, esta história reforça o argumento exposto acima de que a prescrição é categorial. Afinal, assim como o informante da história, 62% dos casais pesquisados por Silva diziam-se casados com as categorias *bemyky* e *weriky*, primo e prima cruzados bilaterais. Pelos dados até agora mencionados e para além de suas referências genealógicas, acredito ser possível dizer que estas categorias correspondem muito mais a indicação de que o indivíduo ao qual se aplicam é um cônjuge potencial. O mesmo parece dizer Rivière quando expõe que “o fato de um tiriyo dizer que deveria se casar com alguém que é *emerimpë*, significa unicamente que ele deve desposar alguém que seja casadouro” (2001[1984]: 78). Algo parecido se dá entre os Piaroa. Segundo Overing (1975), a tecnonímia converte casamentos não endogâmicos (*‘non-endogamous marriages’*) em laços consangüíneos⁶⁰, transformando, assim, o cônjuge em uma categoria apropriada.

Rivière, em sua síntese sobre os povos guianenses, relata que “a real proporção de casamentos entre indivíduos, no relacionamento genealógico correto, em lugar algum é muito elevada (...) Além disso, se examinarmos o relacionamento entre cônjuges mais em termos de sua pertença a uma categoria do que em termos de sua

⁵⁸ “...em todos os grupos [guianeses] de que nos ocupamos a categoria prescrita inclui as especificações genealógicas referentes a primo cruzado bilateral. A categoria prescrita também abrange primos cruzados classificatórios e pode ser igualmente aplicada a pessoas distantemente aparentadas ou *sem vínculo de parentesco*” (Rivière, 2001 [1984]: 77, grifo meu).

⁵⁹ Thomas menciona uma *conversão* de pessoas genealógicamente não relacionadas entre os Pemon: “In the absence of conflict, people accept the conversion of genealogically unrelated persons into persons with whom relatedness is asserted (with the assertion of common substance having existed in the parental generation of both parties)” (1982: 117).

⁶⁰ “There is a recognition, here, on the the part of the Piaro that affines and kin are not pure distictions, and marriage, itself, leads to kinship. In short, through the teknonym system, the Piaroa attempt to reconcile the ties of consanguinity with those of marriage (...) [teknonym] converts non-endogamous marriages into consanguineal ties” (Overing, 1975: 9).

conexão genealógica, verificaremos que uma proporção muito alta de casamentos ocorre entre indivíduos corretamente aparentados; em outras palavras, entre membros das categorias prescritas”(2001 [1984]:81-2). Verificando a porcentagem de casamentos com a categoria prescrita entre os Waimiri-Atroari, de fato, podemos constatar que esta proporção é razoavelmente alta. No entanto, cabe encontrar este “relacionamento genealógico correto”, não baseado na categoria do cônjuge, e sim, de acordo com a rede real dos casamentos.

Análises computacionais recentes, feitas sobre a mesma base de dados coletada por Silva (2009), indicam alguns padrões de implexos⁶¹, entendidos como conjunto de cadeias de conexões (anéis) formados por seqüências consangüíneas (C):

e seqüências afins (A):

que partem de um indivíduo qualquer e chegam a ele mesmo (Dal Poz & Silva, 2009), gerados pela rede de casamentos dos Waimiri-Atroari. Os resultados até o momento proporcionados pela “máquina do parentesco” (MaqPar) sobre os dados waimiri-atroari são as proporções dos seguintes ciclos⁶²:

⁶¹ “podemos agora definir um *implexo* como o conjunto de todos os anéis de um dado ciclo que passam pelo *mesmo* conjunto ordenado de cônjuges” (Dal Poz & Silva, 2009: 7)

⁶² Trata-se de uma classificação dos tipos de anéis que compõem um implexo. Nas palavras de Dal Poz & Silva: “Os *ciclos* correspondem a uma classificação dos anéis, de acordo com a quantidade efetiva de seqüências C e A que ele comporta. Assim, um ciclo AxCy representa uma classe de anel composto por x seqüências afins e y seqüências consangüíneas.” (2009: 5)

Dos ciclos isômeros temos:

Ciclo A1C1

Numero Absoluto: 17 – Porcentagem: 0,1%

Este primeiro ciclo, especificamente, representa o casamento entre cognatos (*blood marriages*) mencionado acima. Os dados levantados pela MacPar (máquina do parentesco) mostram cifras muito próximas às levantadas por Houseman & White (1998).

Ciclo A2C2

Numero Absoluto: 952 – Porcentagem: 3,4%

Ciclo A3C3

Numero Absoluto: 25.938 – Porcentagem: 91,3%

Dos ciclos anisômeros temos:

Ciclo A2C1

Numero Absoluto: 104 – Porcentagem: 0,4%

Ciclo A3C1

Numero Absoluto: 21 – Porcentagem: 0,1%

Ciclo A3C2

Numero Absoluto: 1.383 – Porcentagem: 4,9%

Nº Total de Ciclos: 28.415 (100%)

Os dados referentes aos diagramas podem ser resumidos na seguinte tabela:

Tipo de Ciclo	Nº Absoluto	Porcentagem		
A1C1	17	0,1%	Individuos	244
A2C1	104	0,4%	Casamentos	103
A2C2	952	3,4%		
A3C1	21	0,1%	Percursos	28415
A3C2	1383	4,9%	Aneis	9659
A3C3	25938	91,3%	Implexos	2428
Total	28415	100,0%		
Número de Casamentos Implicados em Anéis		91		

As posições genealógicas localizadas no “fechamento” dos anéis dos ciclo A1C1 (*blood marriage*), que representam as posições dos indivíduos casados, são as seguintes:

Ciclo	Ego	Alter	Parentes de ligação (PL)	Nº da Localização dos PL na Genealogia*
A1C1	1174	1034	MZ	1174; 1033; 1093; 1034
A1C1	1174	1034	MZ	1174; 1033; 1094; 1034
A1C1	1181	1115	FBD	1181; 1052; 1083; 1051; 1115

A1C1	1181	1115	FBD	1181; 1052; 1084; 1051; 1115
A1C1	1185	1128	MFBDD	1185; 1103; 1042; 1077; 1013; 1106; 1128
A1C1	1185	1128	MFBDD	1185; 1103; 1042; 1078; 1013; 1106; 1128
A1C1	1193	1137	MZD	1193; 1104; 1013; 1106; 1137
A1C1	1195	1130	FZD	1195; 1172; 1001; 1006; 1130
A1C1	1195	1130	FZD	1195; 1172; 1002; 1006; 1130
A1C1	1195	1138	MFBDD	1195; 1106; 1013; 1077; 1042; 1103; 1138
A1C1	1195	1138	MFBDD	1195; 1106; 1013; 1078; 1042; 1103; 1138
A1C1	1196	1135	MBD	1196; 1021; 1012; 1182; 1135
A1C1	1196	1135	MBD	1196; 1021; 1016; 1182; 1135
A1C1	1198	1128	FBD	1198; 1005; 1001; 1172; 1128
A1C1	1198	1128	FBD	1198; 1005; 1002; 1172; 1128
A1C1	1204	1134	FZD	1204; 1005; 1001; 1006; 1134
A1C1	1204	1134	FZD	1204; 1005; 1002; 1006; 1134

Os parentes ‘cruzados’ estão destacados em amarelo.

* Mapa genealógico da tese de Silva (2009[1993])

Estes resultados, entretanto, ainda aguardam uma análise futura mais refinada, o que não poderei fazer no espaço desta dissertação. Apenas um último comentário, antes de retomarmos as ‘classificações sociais’. Existe um tipo de ciclo, A3C3, que está relacionado à maioria dos casamentos (91,3%). Isto indica que uma porcentagem considerável de casamentos é realizada entre ‘afins de afins’. Assim, apesar da categoria ‘prescrita’ de cônjuge ser também uma posição genealógica, a maior parte dos casamentos dos Waimiri-Atroari não envolve qualquer cognação entre os cônjuges. Não se trata, portanto, de casar-se *com* um afim, nem mesmo da repetição de uma aliança efetuada por um afim, mas de casar-se *como* um ‘afim de um afim’ se casou. Curiosamente, este resultado a que chegamos pelas análises dos casamentos na MaqPar se alinham perfeitamente com a glosa do termo *-kinjaryry*. Palavra utilizada para se

referir à população global dos Waimiri-Atroari⁶³, *-kinjaryry* é explicada como equivalente a *-parim-parim*, traduzido por Silva como “cunhados de cunhados, cunhadia” (2009[1993]:103); em outros termos: ‘afim de afim’. Ou seja, a forma como os *kinja* se cansam parece coincidir, como era de se esperar, com a forma como eles pensam o *socius*, “não enfatizando os seus limites, mas sublinhando as relações que o compõem” (idem: 106).

Voltemos ao tema das classificações sociais.

2.4 – Algumas Categorias de Alteridade

2.4.1 – Os Yaska

Como bem notou Overing (2002[1984], 1981: 161), não obstante a grande variabilidade de formas de organização social na América do Sul indígena, subjaz a esta diversidade uma “filosofia social” similar que uniria os povos das Guianas aos Jê e Bororo do Brasil Central, aos indígenas do Noroeste Amazônico. Para estes povos, a existência do universo, da vida, da sociedade, está subordinada ao contato e à mistura adequados entre coisas que são diferentes umas das outras. Existe a precisão do Outro nas sociedades ameríndias para a “fabricação” de novas pessoas do grupo, sejam pessoas individuais ou coletivas⁶⁴, como as casas, grupos domésticos, grupos locais, aglomerados, etc.

Contudo, para além das semelhanças, continua a autora, os indígenas das Guianas se distanciam dos demais ameríndios em sua relação diferenciada com o diferente. Ao invés de enfatizar a diferença e expô-la publicamente, como fazem os Jê, Bororo e indígenas do Noroeste Amazônico, os guianenses tendem a suprimir esta dessemelhança quando se trata das relações internas ao grupo local. Nesse sentido, entre

⁶³ No entanto, não se trata de um etnônimo, como enfatiza Silva (2009[1993]: 103), o termo possui um conteúdo relacional, egocêntrico, em consonância com a terminologia dravidiana amazônica.

⁶⁴ Temos aqui um problema na definição dos termos, pois um *indivíduo*, para muitos destes grupos, também pode ser uma coletividade de pessoas. Assim como um grupo de *indivíduos* pode conformar uma única pessoa.

os povos caribe-guianenses, este fim é alcançado através de um equacionamento da co-residência e da consangüinidade (Rivière, 2001 [1984]).

Os Waimiri-Atroari podem expressar este equacionamento, por exemplo, através da arqui-categoria *yaska*. Este termo designa uma espécie de “categoria nativa” que circunscreve o âmbito do parentesco. Segundo Silva (2009: 163), indivíduos considerados *yaska*⁶⁵ um do outro recebem ao menos um termo de parentesco. Entretanto, existe um espectro de variação de sentido deste termo de acordo com seu uso. Numa das extremidades deste espectro, a “acepção mais abrangente do termo *yaska* define idealmente o conjunto da população, ou antes, o conjunto das relações entre os seus membros. Em sua acepção mínima, *yaska* define empiricamente os membros de um grupo doméstico” (idem:105). Sentidos intermediários são definidos de acordo com a distância geográfica ou genealógica entre os indivíduos. Assim, indivíduos de grupos locais distantes, em geral, são classificados como “não-parentes” (-*yaska-kapî*) (ibdem). No entanto, a proximidade genealógica pode enviesar, diz Baines, a classificação de alguém como *yaska*: “[c]o-residentes antigos, não genealogicamente próximos, que passaram a morar em aldeias distantes, perdiam a qualificação de “aská”, porém parentes genealogicamente próximos a retinham mesmo após ter passado muitos anos morando num local distante. A aplicação destes termos aparentemente variava e refletia, sobretudo, o relacionamento político que cada indivíduo sentia com relação a outro num dado momento, sendo um conceito fluido numa sociedade caracterizada por cisões e recomposições da população” (1991[1988]: 141-2)⁶⁶.

E, finalmente, a consideração de uma pessoa como *yaska* ou não também é infletida por disputas políticas. Silva dá um bom exemplo de um co-residente que, numa disputa, “perdeu” seu *status* de *yaska*: “Foi o que observei, por exemplo, durante uma disputa entre um indivíduo oriundo de um grupo local distante e um membro nato do

⁶⁵ Baines define o termo desta maneira: “Os Waimiri-Atroari sempre falavam dentro da dicotomia “a. ‘yaska” (palavra que abrange co-residência e laços de parentesco genealógico, os dois muitas vezes, mas não sempre, contíguos, numa sociedade que apresenta uma preferência marcada pela endogamia no nível de aldeia e aglomeração de aldeias) e “a.baisira, ‘amba ‘mi²ditaní” (meu povo de outra aldeia)” (1991[1988]: 141-2)

⁶⁶ O significado de *yaska*, e sua variação de “indivíduo para indivíduo”, parece ser bastante próximo da definição de Rivière para o termo *imoiti* dos Trio. Segundo este autor, “This word describes those who live or have lived in the same village over a period of time. Once again this term has no absolute value, and will vary from individual to individual, depending on how long they have lived together in the same village - or, in other words, how well they know each other. Co-residence can be as closely binding as the ties of genealogical connexion, and in Trio thought they are not truly of genealogical (1969: 65)

grupo, que tinha como foco um ninho com dois filhotes de arara encontrado pelos dois na floresta. O dono da casa, ao mediar o conflito, assinalou, sensível ao clamor de seus pares, que o forasteiro, apesar de ser genro de sua esposa, era não parente (*yaska-kapî*) ou, para empregar uma noção cunhada por Rivière 1969, um "afim não aparentado" (*unrelated affine*). Desnecessário declarar quem saiu perdendo na disputa” (2009: 106).

Se os usos do sistema terminológico eventualmente contradizem a estrutura, por um lado, por exemplo, no caso de um "não-parente" (*-yaska-kapî*) receber um termo de parentesco⁶⁷, em certos momentos, por outro lado, esta estrutura é atualizada, isto é, se revela de forma mais estática ou cristalizada. Nestes momentos a categoria *yaska* adquire o sentido metafórico de relação de consangüinidade (ibdem). Durante o ritual de iniciação masculina algumas categorias sociais são “reificadas” momentaneamente, por exemplo, *yaska* e *paxira*. Os primeiro são os anfitriões das festas (*maryba*), um grupo de *consangüíneos*, que receberão os *paxira*⁶⁸, seus *afins*, “parceiros rituais” (Silva, 2009: 106). De suma importância para a compreensão das *maryba*, é este último termo que examinaremos agora.

2.4.2 – Os Paxira

Foi no período compreendido entre 1911 e 1913 que o explorador, filólogo de formação e *etnógrafo* alemão, Theodor Koch-Grünberg realizou sua expedição que resultou na publicação de sua obra-prima, “*Vom Roroima zum Orinoco*”. Seu trajeto se iniciou em Manaus, subindo o rio Branco e chegando a São Marco e o Monte Roraima, de onde sobe às cabeceiras do Uraricoera, passando para os rios Merevari e alto Caurá na Venezuela, em fevereiro de 1912. Um ano depois o explorador está de volta a Manaus via o Canal Caciquiare que conecta o alto Orinoco com a bacia do rio Negro (Koch-Grünberg, 2006 [1922]: 17-27). Em sua viagem, Koch-Grünberg registrou seu contato com diversos povos indígenas da região, dentre eles os Macuxi, Arekuna, Taulipang, Ingaricó, Wapixana, dentre outros.

⁶⁷ Importante mencionar a ressalva feita por Silva: “O modelo analítico aqui adotado não recomenda que sejam confundidos estrutura e uso do sistema terminológico” (2009: 106)

⁶⁸ Como afirma um informante de Baines: “Ba²aisi’ra é quem vai fazer festa. Agora (os habitantes do aldeamento) Xery é ba²aisi’ra. Agora vai fazer festa (do outro aldeamento)” (1991: 215)

Convivendo com estes povos, o *etnógrafo* alemão teve a oportunidade de observar e descrever alguns bailes *paricherá*, principal “baile” dos Macuxi (Koch-Grünberg, 1979: 37) ou *parichará*, no dizer dos Wapixana (idem: 45). Veremos alguns detalhes destas descrições no capítulo seguinte. Por hora basta atentarmos para o nome destes “bailes”. Koch-Grünberg menciona diversas vezes a palavra *paricherá*, tanto com o sentido de festa, quanto de dança. No entanto, em uma breve passagem, o autor dá a entender que se trata também do nome dos convidados da festa:

“Cuando vamos al baño de la tarde, corre tras nosotros una muchacha Taulipáng anunciando que llega el paricherá. Pirokaí les manda a decir que esperen nuestro regreso. Luego vamos a la cabaña de Teodoro. En larga fila llegan los bailadores desde la lejana sabana” (idem:71)⁶⁹

Acredito que esta palavra *paricherá* seja um cognato do termo caribe *pawana*. Para os Waimiri-Atroari seu equivalente seria *paxira*, os convidados para as festas *maryba*.

Os cognatos *pawana*⁷⁰ são praticamente onipresentes entre os povos de língua Caribe. Muitos foram os autores que deram destaque ao papel de comerciantes dos *pawana*⁷¹ (p. ex. Barbosa, 2005, 2007; Thomas, 1982). Thomas refere-se ao termo

⁶⁹ Atualmente os Ingaricó (Akawaio) ainda praticam um ritual chamado *parixara*, realizado para celebrar a colheita. Como veremos no capítulo seguinte, é possível traçar alguns paralelos entre este ritual e a iniciação masculina dos Waimiri-Atroari. Infelizmente, não conheço descrições mais extensas do *parixara* ingaricó. Maria Odileiz Souza Cruz, que estuda este povo relata brevemente sobre a celebração: “O Aleluia é o principal ritual dos Ingarikó, mas o *parixara* é um dos mais tradicionais do grupo e visa à celebração da colheita. Às vezes, quando o *parixara* é dançado, por ocasião de eventos festivos na safra de dezembro, nele podem ser agregados um conjunto de eventos. Cabe apontar um evento que vem sendo pouco praticado pelo grupo por ocasião da caçada, momento em que se realiza o *parixara*. Os caçadores *akamana*, que ao longo de 15 dias estiveram ausentes da comunidade, são recebidos pelas mulheres. Nesse contexto, abastecidas de *caxiri* as mulheres se deslocam, ainda na mata espessa, para receber os seus maridos. Todos chegam à aldeia cantando e dançando, em seguida mais *caxiri* é servido e posteriormente a caça é dividida entre todas as famílias. A narração dos diversos eventos ocorridos durante a caçada dá-se em qualquer momento após a chegada dos caçadores. O *parixara* pode ser imediatamente iniciado e geralmente só termina quando o *caxiri* acaba.” (2008). Agradeço à Maria Odileiz pela referência.)

⁷⁰ Segundo Dreyfus, existem registros da relação *pawana* desde o século XVII: “Até o século XVII, ela [a guerra] repousava na captura recíproca, entre inimigos *não ocasionais*, de prisioneiros de guerra para a realização de rituais antropofágicos; no rapto, igualmente recíproco, de esposas; e nas trocas de bens regulamentadas por uma parceria comercial graças à qual dois indivíduos se davam salvaguardas mútuas e obtinham reciprocamente bens preciosos de suas respectivas aldeias, mesmo em tempo de guerra. Pode-se seguir, através dos séculos e em todos os territórios indígenas a leste do Orenoco, a persistência da instituição graças à palavra *pawana*, que designa o parceiro, registrada entre os Kalinago/Kaliponam das Pequenas Antilhas pelo Padre Breton em 1665 e considerada em nossos dias por Thomas como em “conceito fundamental” dos Pemon e dos Yekuana. De fato, tanto a palavra quanto a coisa designada são pan-guianenses.”(1993: 24).

⁷¹ Meus dados não me permitem afirmar nada quanto ao uso de *paxira* como um termo para parceiros comerciais, apesar de ocorrerem trocas de “presentes” entre *yaska* e *paxira* durante as *maryba*. Ou

pawana entre os índios pemon como significando “*in a trade relation*” (1982: 124) e *pawanaton* como “*trading people*”. Contudo, apesar da palavra estar ligada estritamente a laços comerciais, o sucesso de um bom comerciante está diretamente relacionado à sua habilidade no trato com seus afins⁷² (idem: 123-131). Ao contrário de um capitão pemon (*teburu*) – nas palavras de Thomas, “a regional political leader” (idem: 131) –, que estrategicamente concentra seus afins em seu grupo local como sua base de apoio, quanto mais dispersos estão os afins de um comerciante pemon, maiores suas possibilidades de escambo (idem: 126). Os casos descritos por Thomas são, invariavelmente, de afins trocando com afins, em geral, sogros que tem acesso à determinada aldeia por ser a aldeia natal de seu genro ou sua esposa⁷³. Para os Akawaio, *pawana* é traduzido como “aqueles que vendem” (Butt-Colson *apud* Howard, 1993: 238). Os Kamarakoto utilizam o termo *pabano-ton*, “povo *pawana*”, “povo que negocia” (Butt-Colson *apud* Barbosa, 2005: 90). Entre os Aparai e Wayana, a categoria começa a se distanciar deste sentido restrito de parceria comercial, não se aplicando diretamente a uma parceria de troca, variando de uma referência a “alguém de fora”, um não-parente ou um “desconhecido” qualquer que chegue à aldeia (ibidem), podendo significar até mesmo “amante”⁷⁴.

No entanto, enquanto categoria que corresponde a um “afim com quem se troca reciprocamente”, os *pawana* possuem um papel fundamental nas atividades rituais de muitos povos caribe-guianense (Howard, 1993; Henley, 1982, 2001). No caso dos Waiwai a categoria é homônima a um ritual e aos convidados que vêm para este ritual, portanto, não envolvendo o sentido de ‘parceiro comercial’. Este último é referido, entre os Waiwai, como *warawan* (Dias Junior, 2005: 19-21; Howard, 1993: 239). A categoria

seja, os indivíduos envolvidos nestas categorias são antes “parceiros rituais” que “parceiros comerciais”. Contudo, acho bastante provável a existência de intercâmbios entre estes parceiros em outros contextos que não o ritual.

⁷² “Fabian’s broker role depends on his ability to use his affinal ties” (Thomas, 1982: 126)

⁷³ “Valerio’s wife is from Kamarata, as is one of his sons-in-law, so that his access to clay and to additional sources of oini [a type of bowl] is assured. Valerio has no siblings in the area...” (Thomas, 1982: 127).

⁷⁴ “Outro sentido do termo *pawana* para os Wayana seria o de “amante” (*maîtresse*), ou seja, a mulher ou homem com quem se mantém relações sexuais sem qualquer compromisso ou expectativa de casamento (Grenand, 1982, p. 140, nota 1; Eliane Camargo, informação pessoal)” (Barbosa, 2005: 90, nota 14). Esta informação nos leva a conjecturar se o termo *baxiri*, “amante distante” na língua waimiri-atroari, não teria a mesma raiz que *paxira*. Como ocorre entre os Wayana, *pawana* é “alguém de fora”, um “desconhecido” e ao mesmo tempo pode designar “amante”.

pawana adquire um sentido de “visitante”, qualquer forasteiro, índio ou não, que venha visitar temporariamente uma aldeia Waiwai (Howard, 1993: 238).

No final de sua descrição e análise da iniciação masculina dos Panare, Henley enfatiza que o caminho analítico mais importante para se compreender este ritual é uma elucidação minuciosa do papel do *panakon*⁷⁵ (2001: 216). Importante destacar a notável semelhança entre os rituais de iniciação masculina dos Panare e dos Waimiri-atroari. Assim, o papel desempenhado pelos *panakon* Panare se assemelha bastante ao caso dos *paxira*. Ambos são convidados para o ritual de iniciação masculina, necessariamente de outro grupo local⁷⁶, que trazem as carnes de caça moqueada para serem consumidas durante a festa. No entanto, como ressalta Henley, em consonância com a reflexão de Overing sobre as distintas formas de controle da diferença necessária a reprodução do *socius* e a “construção de pessoas”, “[i]nstead of an Other wearing the precisely defined insígnia of his moiety [Brasil Central], with a specific set of ritual duties, **the Panare panakon was a clown, a wild man, a trickster**. But what he had in common with these more dignified Others was **the power to construct a person**” (idem: 218 – grifo meu). Os Waiwai assumem este papel de *clown* literalmente em suas “farsas” *pawana* (Howard, 1993). Entre os Ikpeng, povo caribe habitante do Alto Xingu, a categoria *pomeri* é explicada pelos nativos como “quer dizer algo tipo amigos”, tratando-se muito provavelmente de outro cognato *pawana* (Rodgers, 2004: 34 nota 51). *Pomerin* (ou *womerin*) seria o substantivo que dá nome ao grupo de crianças iniciadas no ritual de mesmo nome (Rodgers, com.pess.).

Entretanto, existe uma peculiaridade nas definições de alguns cognatos *pawana*. A explicação nativa da categoria *paxira*, por exemplo, nos ajuda a compreender a relação da parceria ritual com as relações de afinidade. Os Waimiri-Atroari glosam o termo “com uma única categoria: são os “nossos cunhados distantes” (a-parim),

⁷⁵ Van Velthem, neste mesmo sentido, expõe a relação entre moradores da aldeia e moradores de outra aldeia como o ‘principal eixo’ do ritual: “A referida casa [*tukuxipan*] é, portanto, o palco das relações cotidianas entre os membros de uma mesma comunidade, os *taronkom*, e entre estes e os moradores de outras aldeias, os *turakanem*. É ainda o local onde se efetuam as performances rituais que têm nesta oposição um dos seus principais eixos” (101)

⁷⁶ “Um irmão real (yakîni) de uma determinada pessoa, morador no grupo local visitante, durante as festas é e é tratado como um “parceiro” (paxira) como qualquer outro não co-residente. Inversamente, um cunhado real co-residente (pañi) é, durante a festa, um yaska para os membros de seu próprio grupo local (Silva, 2009: 111)

resumem” (Silva, 2009: 110), uma referência direta a um termo de afinidade potencial, com quem se trocam irmãos de ambos os sexos⁷⁷. Acredito que Howard, sucintamente, apreendeu a melhor forma de exprimir as variações dos cognatos *pawana* entre os caribe. Vejamos um trecho elucidador: “Embora cada um destes povos pareça ter sua própria variante no que respeita o tipo de relação social preferencialmente utilizada na criação de parcerias comerciais *pawana*, **a maioria parece se referir de algum modo a relações de afinidade ou modeladas na afinidade**” (1993: 239 – grifo meu). Assim, apesar da relação comercial aparecer em vários exemplos de cognatos *pawana*, o que se deve sublinhar como invariável no conteúdo desta categoria é sua relação entre afins⁷⁸. Como vimos na referência aos *pawanaton* pemon, as relações comerciais são tornadas possíveis graças às conexões de afinidade entre os trocadores, em geral, sogros, genros e cunhados. Isto indica sua ‘tradução’ no código do parentesco, aproximando a categoria de uma relação, a afinidade. No entanto, seria reduzir sua complexidade remetê-la a uma espécie de ‘código último’, como o parentesco muitas vezes é interpretado. Com isso, no mesmo sentido da interpretação que faremos da categoria *parim*, e parafraseando Teixeira-Pinto (1997: 280), nem *paxira* esgota a afinidade, nem a afinidade se resume ao que do termo se depreende. A relação entre parceiros rituais seria, portanto, uma codificação específica da afinidade potencial, ou seja, a ‘linha de fissão’ do parentesco waimiri-atroari (Viveiros de Castro, 2002a: 156), sua abertura para a mudança.

Dessa maneira, se os *paxira* são os *parim* (“cunhado distante”) que vem visitar o grupo local que está promovendo a *maryba*⁷⁹, para compreendermos melhor o *status* destes convidados, se impõe uma análise mais minuciosa desta categoria de afinidade.

⁷⁷ Silva descreve como marcadoras dos termos *pañ/parim* as posições MBS♂, MBD♀. Outras posições genealógicas referentes a estes termos seriam WZ♀, BW♀, HB♂, ZH♂, PosGC, etc. (2009: 172). Rivière afirma algo parecido com esta glosa waimiri-atroari, para os Trio, “... it is said that ideally trading partners (*ipawana*) should call each other *pito*” (1969: 79). Para os Akuriyó, Jara diz que “[u]m *ipawana* es descrito como ‘aquele de quien obtuvo una mujer’ i.e. com quien se intercambian hermanas” (1990: 176). O que se alinha também com o que mostramos para os *pawanaton* dos Pemón. Além disso, a concepção akuriyó de *ipawana* recobre também a relação simbiótica entre dois animais, como a que existe, por exemplo, entre o macaco capuchinho e a cutia (idem: 137-8).

⁷⁸ “Com efeito, vários grupos da região das Guianas associam suas parcerias de troca a categorias e atitudes de parentesco afim, particularmente, às relações entre primos- cruzados e cunhados (MBS-FZS, ZH-WB).” (Barbosa, 2005: 94)

⁷⁹ Cf. o tópico 2.1 Teoria Nativa da Troca deste capítulo, sobre os Xiriminja esperados como cunhados que vem para a *maryba*.

2.4.3 – Pañ, Parim e Patymky – Relações Assimétricas

Analogamente ao que acontece com os indivíduos que se tornam consangüíneos (*yaska*) por morarem num mesmo grupo local – ou seja, uma inflexão do parentesco pela geografia –, entre os Waimiri-Atroari existe uma distinção terminológica, *pañ/parim* (primos cruzados de mesmo sexo), que remete, respectivamente, a uma diferenciação entre afim próximo ou co-residente e afim distante, morador de outro grupo local⁸⁰. Assim, *paxira* é glosado com um termo utilizado para designar um “cunhado distante” (*parim*). Esta categoria de afim, portanto, faz uma espécie de *ponte* para fora do grupo local⁸¹. Viveiros de Castro chama este tipo de relação de “terceiros incluídos” (2002a:153), relações que extrapolam o âmbito do parentesco, mas são essenciais para a reprodução do *socius* ou da pessoa. Como as variantes do termo *peito* entre os índios Caribe. De acordo com Gallois (1986 [1980]: 176), a integração de estranhos no seio das comunidades Caribe são favorecidas pela existência da instituição como dos *peito*⁸².

As referências aos cognatos *peito* são diversas para os Caribe. Farage (1991) localiza o momento histórico em que os *poito* passam a designar, além do filho da irmã⁸³ (genro potencial), os escravos vendidos pelos guerreiros caribe aos holandeses. De acordo com esta autora, as guerras caribe, motivadas por vingança, ocasionavam a captura de mulheres e crianças, o que contribuía para o engrandecimento do *status* do guerreiro captor. Entre os séculos XVI e XVIII, as mulheres e crianças aprisionadas começaram a ser trocadas por artigos manufaturados oferecidos pelos holandeses. Com isso, os bens manufaturados, diz Farage (idem: 116), são equacionados ao valor simbólico das mulheres, tornando os holandeses equivalentes aos *poito* caribe, “doadores de mulheres”, ou seja, hierarquicamente superiores⁸⁴. Aos poucos, os Caribe

⁸⁰ “Os Waimiri-Atroari afirmam que se um *pañ* vai morar em um outro grupo local, passa a ser classificado como *parim*.” (Silva, 2009: 178)

⁸¹ “a afinidade potencial, isto é, a afinidade em sua plena potência. É ela que faz a ponte entre o parentesco e seu exterior” (Viveiros de Castro, 2002: 152 - Afinidade)

⁸² “Possibilitando a agregação de estranhos ao grupo, esta instituição denota uma característica fundamental das relações entre sociedades indígenas, nas quais não existe lugar para relações “neutras”: os “outros” ou são integrados ou são eliminados” (Gallois, 1986 [1980]: 176)

⁸³ “Sendo preferencial entre os Carib o casamento entre primos cruzados, a relação *poito* formalmente se estabelece entre ego masculino e o filho de sua irmã.” (Farage, 1991: 112)

⁸⁴ “A transformação essencial, eu diria, foi a equalização do valor simbólico das mulheres ao dos manufaturados, de onde resulta que os holandeses, doadores de manufaturados, passaram a ocupar a

começam a alterar seu padrão guerreiro, mantendo vivos os homens adultos para trocá-los com os holandeses por manufaturados. Assim, os homens que eram seus afins potenciais passam a ser vendidos para os holandeses e a assimetria inscrita na acepção do termo *peito* “foi a tradução possível para a escravização”(idem: 113).

Apesar de mostrar a exceção que constitui a ausência de assimetria genro/sogro entre os Trio, Rivière afirma que esta assimetria é geral para os povos Caribe⁸⁵. O autor, contudo, vai mais longe, e menciona a possibilidade de se falar numa cultura caribe geral, formada por suas várias sociedades como sub-culturas. As sub-culturas formadoras desta “caribidade” geral comporiam um quadro de transformações, “variações sobre um mesmo tema”: o fato de os “doadores” de esposas serem superiores aos “recebedores”⁸⁶. Julgo que os dois tipos de assimetria, geral para os Caribe, são verificáveis na terminologia de parentesco waimiri-atroari. A relação sogro/genro é expressa, respectivamente, pelos termos *ya* e *patymky*⁸⁷, enquanto os *pañ/parim* são termos recíprocos para cunhados.

Pelo fato dos cognatos *peito* serem um marcador de hierarquia, algumas populações caribe-guianenses utilizam o mesmo termo para designar tanto o cunhado quanto o genro. Segundo Fock, a palavra waiwai *poimo* corresponde a estas duas categorias de afins⁸⁸. Dentre as posições genealógicas correspondente a categoria *pito* dos Trio, Rivière inclui também as de genro (DH) e cunhado (WB) (1969: 284). Por

posição estrutural de doadores de mulheres. E aí temos recolocada a relação poito, com sua carga de assimetria entre o doador e o receptor de mulheres. A definição de poito se alargou ainda para incorporar os holandeses, mantendo-os, enquanto doadores, em posição hierarquicamente superior”(Farage, 1991:116)

⁸⁵ Mesmo antes de publicar sua síntese sobre os povos caribe-guianenses, em 1984, em seu artigo de 1977, Rivière já esboçava alguns traços comuns a estes grupos. “... I would like to suggest that in all Carib societies the relationship between affines – and specifically between parents-in-law and their children-in-law – is always asymmetrical in nature, and this being the case, affinal relationship offer the best idiom for expressing political relationships that involve domination and subordination.” (1977: 41)

⁸⁶ “I wish to claim that it is possible to talk about individual Carib societies as subcultures of a general Carib culture, and that this is so because all Carib societies exhibit certain fundamental principles as an invariant core. This view permits each subculture to be seen and understood as a transformation of the others, in what might be called the variation-on-a-theme approach to comparative studies. The “theme” is not defined by the principle of direct exchange (which Caribs share in common with most other “tropical forest peoples”) but by the fact that for the Carib, “wife givers” are superior to “wife takers””(Rivière, 1977: 41)

⁸⁷ As posições genealógicas correspondentes a estes termos são MB, FMBS, FWB, FZH, WF, HF, etc, para *ya* (sogro) e ZS♂, BS♀, FBDS♀, MBSS♂, DH, etc, para *patymky*. (Silva, 2009: 172)

⁸⁸ ““Poimo” is the most general in-law term, meaning primarily brother-in-law, but also son-in-law and wife’s uncle” (Fock, 1963: 190). Além desta diferença do termo waimiri-atroari para cunhado (*pañ/parim*), *poimo* nunca é utilizado por uma mulher (idem:189)

outro lado, os Panare e Pemon, dentre outros, por exemplo, distinguem terminologicamente genros de cunhados⁸⁹. O mesmo operam os Waimiri-Atroari, incluindo nesta cisão, acredito, uma distribuição dos atributos relacionados aos *peito* caribe em geral. O caráter de subalterno da relação está no termo para genro, *patymky* – recebedor de cônjuge –, enquanto *pañ/parim* é hierarquicamente superior, pois é doador de cônjuges; contudo, guarda uma proximidade com *peito* na medida em que é o termo de afinidade que opera a abertura do grupo local para as relações com o exterior. Nos dois casos temos uma relação hierárquica, que, na verdade, é expressa numa mesma relação: um sogro (*ya*) e cunhados (*parim*) doadores de esposas e um genro (*patymky*) recebedor. A variação waimiri-atroari sobre o tema caribe geral.

Outra definição significativa da categoria *peito* é o qualificativo masculino *poito* dos Caribe do Suriname, significando “jovem”, “belo” (Farage, 1991:111). Algo parecido se dá com o termo *pëito* entre os Akuriyo, que denota uma categoria etária, traduzido como jovem adulto (“*young adult*”), entre os 12 e 30 anos⁹⁰. A palavra Wayana para “jovem” também é um cognato *peito*, *poetome* (Barbosa, 2007: 141). Todos denotando uma fase casadoura do rapaz. Curiosamente, os Waimiri-Atroari possuem uma palavra para homem solteiro, *pitymy*⁹¹ (Bruno, s/d: 196), muito próxima da palavra para genro, *patymky*. Uma possível interpretação deste termo seria algo como “análogo a solteiro” ou “parece solteiro”⁹². O sufixo – *ky* é utilizado na terminologia Waimiri-atroari para distinguir alguns parentes lineares dos colaterais. De acordo com Silva, “[e]m uma ocasião, um informante, ao tentar me explicar, em português, a distinção entre uma “filha” e uma “filha-*kî*”, disse o seguinte: “Parece filha, mas não é. É do outro. Outro pai.” (Diário II, 25/09/87)” (2009: 166 nota 2).

A aproximação entre os termos utilizados para genro e homem solteiro não são desprovidas de referência histórica, como nos mostra Gillin, “*Peito* includes war captives and **unattached men** who have themselves under the protection and directions of a headman.” (Gillin, 1948:849)” (citado em Gallois, 1986:177, nota 6, grifo meu).

⁸⁹ O termo pemon correspondente a cunhado é *yese* (ZH) e para genro é *payinu* (DH) (Thomas, 1982: 66-7). No mesmo sentido, os Panare diferenciam terminologicamente seus cunhados, *pamo*, e genros, *pamëyim* (Henley, 1982: 238)

⁹⁰ “Akuriyo boys marry somewhat later but are *pëito* when they have become self-sufficient, somewhere around 12 years of age” (Kloos, 1977: 117)

⁹¹ Silva menciona outro termo para designar os solteiros Waimiri-Atroari, *ase tahapa* (2009: 151)

⁹² “sufixo –*kî* (“análogo a ...”)” (Silva, 1995:46; 2009: 166)

Assim, no mesmo sentido que afirma Rivière, sobre a existência de uma superioridade, geral para as Guianas, de doadores sobre receptores, os solteiros seriam uma espécie de *peito* por serem recebedores de esposas em potencial, ou seja, genros em potencial. É um lugar comum dizer que entre todos os grupos ameríndios os solteiros são considerados inferiores. Lévi-Strauss chega a dizer que um homem solteiro entre os primitivos é “somente metade de um ser humano”(1983[1956]:79), daí sua possível cognação com os *peito*, termo que implica uma hierarquia. Para os Waimiri-Atroari não é diferente, de acordo com Silva “[t]er uma esposa é condição necessária para adquirir o *status* de “valoroso” (*típina*) e o direito à cidadania plena.”(Silva, 2009: 154). Além disso, pela regra da uxorilocalidade, a mudança de um rapaz solteiro, ao casar-se, para o grupo local de sua esposa reforça a propriedade da relação *peito* de facilitadora de agregação de estranhos ao grupo (Cf. Gallois, 1986 [1980]:176).

Outra distinção interessante, já mencionada, é a entre cunhado próximo ou co-residente, *pañ* e distante, de outro grupo local, *parim*. Esta distinção terminológica é infletida, além deste critério geográfico, pela diferença de idade. Então, posso chamar, respeitosamente, uma pessoa que seria meu *pañ*, de *parim*, por se tratar de um afim mais velho⁹³. Parecem-me efeitos análogos, a inflexão da classificação *yaska/paxira* pela distância genealógica e este viés com base na idade para as classificações dos indivíduos como *pañ* ou *parim*. Uma distinção terminológica que encontramos também entre os Arara (Caribes do Baixo Xingu) . Para estes índios, o termo *ipari* é usado para designar meus “primos cruzados bilaterais de grupos residenciais diferentes” (Teixeira-Pinto, 1997: 277). Estes primos são meus afins potenciais, de fora de meu grupo, com quem troco esposas. Portanto, estão muito próximos dos *parim* waimiri-atroari, não só por serem, possivelmente, termos cognatos, mas também por expressarem este viés geográfico da terminologia. Quando dois primos cruzados bilaterais Arara trocam esposas são *ipadum*, ou seja, casaram ou com uma irmã e/ou (já que são políginos) filha do outro. Pela regra da uxorilocalidade, estes dois homens moravam em grupos locais distintos de suas esposas e foram morar com elas, tornando-se co-residentes. Os dois termos, em ambos os grupos, expressam a diferença entre afins próximos ou “consangüinizados” (*ipadum/pañ*), do meu grupo residencial e afins distantes, potenciais, de outro grupo residencial (*ipari/parim*).

⁹³ Agradeço a Stephen Baines por esta informação.

Teixeira-Pinto nos explica a importância do termo para as relações inter-aldeãs: “[o] termo *ĩpari* é, de fato, uma categoria pela qual as relações entre homens de grupos natais diferentes são determinadas e apreendidas, como uma espécie de “a priori” classificatório, um operador sintético que define e articula as diferenças entre os vários grupos locais.” (1997: 278). Temos aqui, portanto, um raciocínio que pode ser transposto para o caso waimiri-atroari. Isto é, “como uma espécie de “a priori” classificatório” os *paxira*, convidados para a iniciação dos meninos, são antes de tudo meus *parim* – cunhados potenciais. Além do mais, a relação da categoria arara com as trocas rituais é patente, já que *ieipari* é também o nome do poste cerimonial do rito *ĩpari*⁹⁴. Como alerta Teixeira-Pinto, portanto, “[n]em *ĩpari* esgota a afinidade, nem a afinidade se resume ao que do termo se depreende” (idem: 280). A afinidade pode ser um domínio para além das fronteiras da humanidade⁹⁵. Neste sentido, por exemplo, o cognato *peito* *ikpeng*, *ebari*, além de designar uma espécie de afim “sub-atualizado”, o irmão de sexo oposto de uma esposa potencial⁹⁶, pode indicar também, numa ampliação do quadro das alianças, uma relação inter-específica. Rodgers chama esta relação de *meta-afinidade*, que pode ser estabelecida entre espécies diversas, com o mesmo sentido de afinidade potencial⁹⁷. Este tipo de relação, inter-específica, compõe o que o autor chama de uma *relação simbiótica ‘co-subjetiva’* (*‘co-subjective’ symbiotic relations*).

Segundo Viveiros de Castro, em seu texto que tem como foco a afinidade na Amazônia, a relação entre afins é apenas uma codificação específica da predação canibal. A predação generalizada que é, portanto, “a modalidade prototípica da Relação nas cosmologias ameríndias” (2002a, 165). Dessa maneira, se, de acordo com o aspecto perspectivista do pensamento ameríndio, o corpo é a sede da perspectiva (Viveiros de Castro, 2002c: 380), o que o menino ingere durante a iniciação (*bahinja maryba*) são partes do corpo de animais e plantas, ou seja, perspectivas outras num mundo em que

⁹⁴ “Lembro que a palavra *ieipari* é composta por *iei* (pau, tronco, madeira) + *ĩpari* (“afim”)” (Teixeira-Pinto, 1997: 387, nota 1)

⁹⁵ “Entende-se, então, por que os animais são tão frequentemente concebidos como ligados por afinidade aos humanos, nas cosmologias amazônicas.” (Viveiros de Castro, 2002c: 385)

⁹⁶ “The concept employed by the Ikpeng for inter-species compatibilities is **ebari**, a term usually translated (by themselves) as ‘amigo.’ A cognate of the Arara **pari**, the term **ebari** designates a kind of sub-actualized affine – prototypically an opposite-sex sibling of a potential spouse and (often) actual lover” (Rodgers, 2004: 18)

⁹⁷ “Ikpeng meta-affinity (pact-making) is *apriori* an interspecies relation. Animals, insects, fish, reptiles and plants form ‘pacts’ or ‘alliances’ as **ebari** relations: what ecobiology would term symbiosis” (Rodgers, 2004: 21). Viveiros de Castro menciona a possibilidade de nomear a afinidade potencial como meta-afinidade (2002: 412 – Atualização). Rodgers comenta esta coincidência na nota 54 do texto citado.

tudo pode ser humano e nada o é inequivocamente (idem: 377). Assim, durante o ritual, a carne moqueada do animal é *afinizada* para ser incorporada e incorporada para ser *consanguinizada* (Viveiros de Castro, 2002a: 167). Isto é, como veremos na análise do ritual, este é o percurso de assimilação (*encorporação*) das capacidades (*afecções*) de outros não-humanos durante a iniciação do menino na vida adulta. Mesmo percurso traçado por um afim que, através do casamento e da co-residência, torna-se um consanguíneo, poderíamos dizer, é *encorporado* pelo grupo local. Nas palavras de Viveiros de Castro, “[a] necessidade da afinidade é a necessidade do canibalismo” (idem:164). Ou seja, os *paxira*, junto com toda a parafernália ritual e carne moqueada que trazem consigo, são absolutamente imprescindíveis para a transformação do menino em homem. Em suma, os *paxira* são a forma controlada, segura de relação com o diferente e seu englobamento⁹⁸, sua *encorporação*.

Nossa próxima definição deste capítulo é a dos mediadores das relações entre os seres do cosmos. Sejam eles animais, plantas, mortos, espíritos ou inimigos. Resta-nos, portanto, delinear a figura dos xamãs waimiri-atroari. Conhecedores da forma segura de mediação com as potências perigosas em jogo no ritual.

2.5 – Os Apremy – os *Donos*

Apremy é uma palavra que os Waimiri-Atroari costumam traduzir como *dono*. Bruno, em seu dicionário da língua waimiri-atroari, traduz o termo como “responsável por”, “dono” (s/d: 22). Existe ainda outro sentido para a palavra *apremy*, que é apresentado por Espinola, antropóloga que estudou o ‘sistema médico’ waimiri-atroari. De acordo com esta autora, *apremy* “tem o sentido de mediar, estabelecer relação, entrar em contato” (1995:70-1). O estudo etnobotânico de Milliken também aponta uma ocorrência desta palavra. Dentre as partes componentes de uma flor, o *apremy* seria o gineceu da planta (1992: 17), mais especificamente seu ovário, parte de que depende

⁹⁸ “[E]nglobamento hierárquico do interior do *socius* por seu exterior: do parentesco, via a afinidade potencial, pela inimizade; da ordem local do casamento pela ordem global das trocas simbólicas, onde circulam partes de corpos e propriedades metafísicas (...) – em suma, da semelhança pela diferença” (Viveiros de Castro, 2002:164)

para a sua reprodução. O que não se confunde com estigma e estiolo da flor, que recebem uma única denominação de *nisimty*.

As ocorrências desta palavra frequentemente vêm associadas ao prefixo relacional *i-* (*relational prefix*), o que indica, quando o prefixo está acompanhado de um substantivo, que um ‘possuidor’ precede o substantivo⁹⁹. Segundo a análise morfológica de Bruno, o prefixo ocorre obrigatoriamente com substantivos que são possuídos por alguém, como partes do corpo e termos de parentesco, entre outros (2003: 71). A lingüista dá o seguinte exemplo “*Ewepe i-eba*”, que significa “*Olhos de Ewepe*” (ibdem) ¹⁰⁰. Esta concepção de uso obrigatório do prefixo relacional para indicar um possuidor, especialmente para partes do corpo ou relações de parentesco, nos remete a um aspecto interessante do perspectivismo ameríndio, tal como definido por Viveiros de Castro (1996, 2002c).

Conforme a teoria elaborada por este autor, o perspectivismo ameríndio se expressa não como um relativismo, mas, posicionado ortogonalmente entre o relativismo e o universalismo (2002c: 347-8), este aspecto do pensamento indígena seria, mais acertadamente, um *relacionalismo* (idem: 382) ou, em outros termos, uma “ontologia integralmente relacional” (idem: 385). Para uma compreensão desta espécie de “desubstantivação” dos termos no pensamento ameríndio, Viveiros de Castro recorre à analogia com os termos de parentesco. Estes, diz o autor, “são relatores, ou operadores lógicos abertos; eles pertencem àquela classe de nomes que definem algo em termos de suas relações com outra coisa” (idem: 383). No entanto, esta propriedade de ‘relatores’ se estende a todas as “substâncias” presentes no mundo ameríndio (idem: 385). Neste sentido, assim como uma pessoa só é pai porque possui um filho, e este pode ser marido para outra pessoa, sangue humano é considerado cauim para o jaguar (ibdem), ou um lamaçal é a rede onde dormem os porcos.

O uso do sufixo relacional *ky-*, morfema inclusivo de primeira pessoa do plural (Bruno, 2003: 73), pode esclarecer melhor a expressão *relacionalista* do pensamento

⁹⁹ O prefixo *i-* pode ocorrer associado a um verbo transitivo também. Neste caso, o prefixo indica que o objeto precede o verbo. Bruno (2003: 71) nos dá um exemplo deste tipo de uso:
bahinja n-itxi-pia mydy i-akyna-se
child 3-go-IM.P house REL-sweep-in.order.to
‘The child went to sweep the house.’

¹⁰⁰ Van Velthem relata o mesmo para os Wayana: “Como as partes do corpo, que não podem ser descritas sem pronome possessivo, as coisas e as pessoas, feitas por esse mesmo corpo, devem se enquadrar na mesma concepção (...) Conseqüentemente, se observa que o pronome possessivo está sempre presente na designação específica de um objeto” (1995: 76)

waimiri-atroari, pelo mesmo motivo que o prefixo relacional *i-*. Quando se fala em parentes, por exemplo, a referência recai sobre um parente de alguém. No caso, então, “nosso parente” se expressa pela palavra *kaska*. Isto é, *aska* = parente e *k-* = 1+2 possessivo, resultando, *kaska* = “nosso parente”. A palavra utilizada para se referir ao corpo, *kapremy*, contudo, é a mais significativa, pois envolve duas relações. Além de estar associada à palavra *apremy*, a primeira parte desta palavra é o pronome possessivo *ky-*, “nosso”. No exemplo dado por Bruno¹⁰¹, está referida uma glosa do que é o corpo, ou seja, um “envoltório”, uma “roupa” (*pyny*), “pano”, nossa carne que recobre os ossos (Bruno s/d: 199-200). Não se confunde, portanto, com *bixi* (pele).

Presumo que o uso de um sufixo que indica posse para o corpo se relacione ao fato de que, para os ameríndios em geral, “*tudo tem ou pode ter um dono*”¹⁰². Por outro lado, e ao mesmo tempo, é como se certas coisas existissem pelo fato de pertencerem a um *dono*, um *protetor*. Assim, o corpo humano é referido como – uma tradução ao pé da letra – *nosso dono* (*kapremy*), isto é, uma concepção ‘relacional’ de corpo. No mesmo sentido que a noção de corpo dos Yudjá é pensada por Lima “como uma realidade do mesmo tipo que as relações de parentesco” (2002:11-12). Existimos, enquanto humanos, porque *possuímos* um corpo, ou antes, um corpo nos *possui*, uma ‘roupa’ humana nos envolve como um ‘pano’ que recobre algo que compartilhamos com outros seres: o fundo humano universal a que se refere Viveiros de Castro (2002c). Daí a idéia de corpo ser explicada como sendo – mais uma tradução ao pé da letra – *nossa roupa* (Bruno, s/d: 106). Esta sinonímia entre corpo e *dono* que encontramos no vocabulário waimiri-atroari, entretanto, afirma Fausto (2008: 353 nota 3), é incomum entre os ameríndios. Algumas exceções, assinaladas por este autor, que podemos colocar ao lado desta que apresentamos são os Bakairi, pertencente ao troco lingüístico Caribe como os Waimiri-Atroari. Na língua bakairi, a palavra *sodo*, além de sua referência ao *dono*, é utilizada para “referir-se à ‘base’, ‘suporte’, sendo empregado para designar um tronco de árvore ou corpo de pessoa ou animal” (Collet, 2006: 126 nota 149). Outra exceção é um povo de língua katukina, os Kanamari. A palavra kanamari

¹⁰¹ **Kapremy: Corpo (nosso)**

Kypyny kanji

Ky-pyny kanji

1+3 POS-pano este

“Este é nosso corpo” (Bruno s/d: 106)

¹⁰² “O mundo pós-mítico (...) é um mundo de múltiplos domínios. Esses domínios são constitutivos da estrutura do cosmos, de tal modo que um dos pressupostos a reger a ação humana sobre o que chamaríamos de mundo natural é o de que *tudo tem ou pode ter um dono*” (Fausto, 2008: 339)

para dono, *-warah*, diz Costa (2007:47), é sempre prefixada por um sujeito, “de modo que uma pessoa sempre será ‘chefe/corpo/dono’ em relação a alguma coisa, alguém ou algumas pessoas.”

Neste artigo já citado de Fausto (2008) sobre as variações dos *donos* entre os ameríndios, este autor reivindica que a relação de maestria – outro termo para a mesma relação de *dono* – funcionaria como um “operador cosmológico”, ao modo da afinidade simétrica definida por Viveiros de Castro (2002a). Assim como a afinidade potencial pode ser denominada meta-afinidade, a relação de maestria seria uma espécie de *metafiliação*, “um tipo de filiação cosmopolítica e interespecífica (uma metafiliação), na qual a adoção, e não a transmissão vertical de substâncias, é o elemento crucial.” (Fausto, 2008: 348-9). Dessa maneira, o que estaria por traz da relação de maestria de uma forma geral, não é a possibilidade de aliança, mas o vínculo de filiação, mais especificamente a adoção. Viveiros de Castro expõe isto de forma bastante explícita ao tratar do conceito de *wököti*, dos Yawalapíti¹⁰³. O vínculo de paternidade seria, portanto, uma espécie de “modelo concreto” desta relação. O chefe *kuikuro*, por exemplo, em seu discurso na praça central, ao se dirigir aos habitantes de sua aldeia, chama a todos “crianças” (*kangamuke*) (idem: 334). Inversamente, são os moradores da aldeia *waiwai* que chamam o chefe (*yayalitomo*) de ‘pai’ (*apa*) (Fock, 1963: 203). Retomando o exemplo dos Kanamari, as pessoas da aldeia se referem ao chefe como ‘nosso corpo/dono’ (*tyo-warah*) (Costa, 2007: 47). Assim o nome do chefe seguido de *-warah* engloba todos os que o chamam de “meu corpo-dono (‘meu chefe’)” (Costa *apud* Fausto, 2008: 332).

Outros povos, como os Ikpeng, reforçando esta tese de Viveiros de Castro e Fausto, referem-se diretamente aos *donos* dos animais como ‘pais’. Por exemplo, existe o pai-do-queixada (*abiana-imt*) e o pai-do-peixe (*wot-imt*), seres de onde emanam todos os peixes e queixadas (Rodgers, 2002: 113-4). Infelizmente não possuo informação sobre *donos* de animais, animais de estimação, ou qualquer negociação xamânica com a caça entre os Waimiri-Atroari¹⁰⁴. No entanto, diversos nomes de animais parecem possuir como radical a palavra *waimiri-atroari* para ‘pai’ (*imy*). Um exemplo é o

¹⁰³ “O vínculo de paternidade foi-me apresentado repetidas vezes como uma espécie de modelo concreto da noção de *wököti*” (Viveiros de Castro, 2002: 83 – Yawalapíti)

¹⁰⁴ Em um mito do Xiriminja transcrito por Espinola está registrado que esta entidade é *dona* de cobra grande (*kyrwy*) (1995: 296).

*waiamy*¹⁰⁵, jaboti amarelo (*Geochelone denticulata*), enquanto a palavra *waia* designa o peixe jundiá (Bruno s/d: 238-9). Podemos conjecturar que o primeiro seja ‘pai’ do segundo. Outro exemplo análogo a este é o *kyrymy*, urubu-rei (*Sarcoramphus papa* - *Cathartidae*) que, se a terminação da palavra for *imy*, seria o ‘pai’ do *kyry*, tucano médio (*Ramphastus vitellinus* - *Ramphastidae*) (Bruno s/d: 148). Além deste, podemos incluir nesta lista: *wykymy*, marimbondo ou caba (Bruno s/d: 261), *wapymy*, gavião grande e branco (*Leucopternis albcollis*, *Accipitridae*), *iremy*, socó-boi (*Tigrisoma lineatum*-*Ardeidae*) (Bruno s/d: 94)¹⁰⁶. A questão da existência dos *donos* entre os Waimiri-Atroari, contudo, ainda espera por um exame mais detalhado, baseado em dados de campo confiáveis¹⁰⁷. Para uma associação direta da maestria com a paternidade, como opera Fausto, necessitaríamos conhecer melhor a concepção destes índios sobre paternidade, em especial, a adoção. Assim, apesar de alguns apontamentos lingüísticos esboçados acima indicarem uma possível relação entre o *iapremy* (dono) e *imy* (pai), não podemos assegurar com certeza que o vínculo de paternidade seja o ‘modelo concreto’ dos *donos* waimiri-atroari.

2.5.6 – Mydy Iapremy

Para o âmbito deste trabalho resta ainda uma aproximação, tão arriscada quanto às acima mencionadas. Trata-se do próprio termo utilizado para designar um *dono*, *apremy*. Se o vínculo de paternidade é o ‘modelo concreto’ dos *donos* para alguns ameríndios, a terminação da palavra *apremy* deve possuir, possivelmente, uma relação com *imy*, ‘pai’. Assim como *eremy*, o xamã cantor, oficiante do ritual de iniciação masculina, de que trataremos abaixo. Rodgers (2002) aponta alguns indícios neste sentido. Alguns cognatos caribe para *imt* (Ikpeng) ou *imy* (Waimiri-Atroari), contudo, não correspondem a ‘pai’, mas indicam “uma forma “enorme” ou “monstruosa” de certa espécie” (idem: 114), indicando uma incerteza e possíveis ampliações do sentido da

¹⁰⁵ Esta é a espécie de “bicho de casco” mais consumida pelos Waimiri-Atroari (Mazurek, 2001: 32).

¹⁰⁶ Com uma mirada de não especialista, todos parecem ser os maiores animais de suas espécies. Veremos abaixo que isso pode indicar uma alternativa a esta interpretação.

¹⁰⁷ Deve-se tomar cuidado e evitar conclusões apressadas, pois a terminação *-my* tem o sentido de ‘ausência de’ (como a partícula *less* do inglês), o que pode confundir a análise, como vimos no mito do *Emymy*, “homem sem pênis” (*emyry* = pênis, *-my* = ausência).

palavra waimiri-atroari. Para os Wayana, por exemplo, o modificador *imë* pode assinalar o maior animal de sua espécie, uma espécie identificada por derivação de outra ou mesmo espécies estranhas aos domínios Wayana¹⁰⁸ (Van Velthem, 1995: 144).

Rodgers mostra, ainda, mais dois casos interessantes: a palavra *imo* Waiwai, “épico”, “grande” e o Kalina *imo*, “formidável” (op.cit.). O termo waimiri-atroari mais próximo destes dois exemplos é *nerimy*, corajoso, esperto (Bruno, s/d:17), que me parece possuir esta terminação, o que o aproxima do sentido Kalina e Waiwai de algo valoroso. Reunindo estas variações, que Rodgers chama de “diversas anomalias”, temos a seguinte seqüência, que amplia a acepção dos *donos* para além da paternidade: “novos e desconhecidos, anômalos, xamânicos, paternos” (2002: 114). Somando-se a esta série, o caráter *arquitetural* do corpo do pai-da-queixada, que abriga todas as queixadas que estão por vir, o autor conclui da seguinte maneira: “Se tomarmos essas considerações como um todo, penso que elas nos podem fornecer uma figura genérica comum aos povos caribe, onde cestas (feitas por homens e predatórias) (ver Guss 1989), armadilhas, flautas, malocas e outras estruturas se organizam em torno de uma função paternal (pai/sogro) de abrigo e controle da contenção e liberação de conteúdos.” (idem: 114-5)

Os dados waimiri-atroari convergem neste sentido. O que o autor chama de “função paternal (pai/sogro)” – que extrapola a própria paternidade já que envolve, por exemplo, a relação sogro/genro – estaria explicitada na designação do chefe de grupo local waimiri-atroari, *mydy iapremy*, literalmente, ‘dono de casa’, já que *mydy* designa a unidade residencial deles. Figura política de “*status* adquirido e temporário” (Silva, 2009: 115), o ‘dono de casa’ é que lidera e toma a iniciativa no trabalho coletivo, relação “definida pela expressão (*akawîti*), glosada como “*aquele que diz para alguém ajudar*”” (ibidem). *Apremy*, por exemplo, pode ser utilizado para designar o “dono do coração”, “*dya yapîrem*, que se manifesta na pulsação cardíaca” (Silva, 2009: 116). O chefe de aldeia, então, constitui este ‘princípio vital’ da casa (*mydy*). Quando de sua morte, a casa é queimada, da mesma forma que um corpo é queimado quando perde seu *dya iapremy* (ibidem). A festa de inauguração da casa (*mydy maryba*) apresenta, além disso, muitos paralelos ao ritual de iniciação. Além do que, muitos meninos são

¹⁰⁸ Não tenho como assegurar, mas pode ser que este seja o caso do *imy* empregado nas terminações de nomes de animais Waimiri-Atroari, como os que vimos. Assim, *waiamy* e *kyryny* seriam, respectivamente, os anômalos, nos termos de Rodgers (2002), de *waia* e *kyry*. Este autor retira sua concepção de anomalia de Deleuze e Guatarri, (1997: 25-33).

iniciados junto com a casa nova, quando seu processo de construção é finalizado (Do Vale, 2002: 80-3).

A “figura genérica comum aos povos caribe”, evocada por Rodgers, portanto, vincula diretamente casa e chefe de aldeia, seu *dono*. Figura que controla, em certo sentido, a ‘liberação’ e ‘contenção’ dos moradores da maloca, um *dono* de casa muitas vezes é um sogro¹⁰⁹ que reúne sua parentela, filhas e genros, devido ao regime uxorilocal de residência. A casa (*mydy*) waimiri-atroari teria, dessa maneira, um caráter de armadilha (*emy* – outra palavra bem próxima de *imy*), seguindo a sugestão de Rodgers¹¹⁰. Uma idéia aludida às avessas pelo mito do Xiriminja, em que o herói pega seu futuro sogro numa armadilha (*emy*) e o Xiriminja oferece sua filha como retribuição por ser solto da armadilha. No caso do ‘dono de casa’ waimiri-atroari, ele retém, não somente suas filhas¹¹¹ e genros, mas seus filhos homens, inclusive.

De acordo com Clastres (2003[1962]), a figura do chefe ameríndio opera certas inversões dos fatores comunicáveis fundantes da sociedade (bens, palavras e mulheres). O chefe deve doar bens, ser generoso, sem esperar contrapartida, é também o mais exímio orador, além de deter o privilégio da poliginia. Ele seria, portanto, o poder ‘posto para fora’ da sociedade, como que uma evitação intencional de um perigo, já que ele, por inverter as trocas fundantes, se põe ‘contra’ a sociedade. Neste sentido, os casamentos de filhos de chefe waimiri-atroari invertem a regra de residência. Ao invés de ir morar com o pai da noiva (uxorilocalidade), o filho do chefe permanece em seu grupo local trazendo sua esposa para morarem com seu pai. Caberia averiguar quais outras ‘inversões’ opera esse ‘dono de casa’, até porque a poliginia não é um privilégio exclusivo dos chefes waimiri-atroari¹¹². Sua habilidade oratória certamente se expressa não só na mediação dos conflitos internos ao grupo, mas, sobretudo, nas relações com “os temas do exterior” (Silva, 2009: 116). Sobretudo quando se encontra na posição de anfitrião dos “afins pacíficos” (*parim-tuwaka*) (ibidem). Mas também em seu empenho

¹⁰⁹ “A categoria *mîdî-yapîrem* significa “dono de casa”, “chefe de um grupo local (...) Outras vezes, não por acaso, “sogro, tio materno” (*yâ*) é também lembrada como um correspondente possível para a noção [de *mydy* *iapremy*]” (Silva, 2009: 115)

¹¹⁰ Veremos a função análoga dos cestos durante o ritual, no capítulo seguinte. A meu ver, o cesto, que é colocado encima da cabeça do menino no início do ritual, captura, ou transporta o neófito para a aldeia de outros seres

¹¹¹ Exceto quando esta se casa com um filho de ‘dono de casa’ aliado. Neste caso, o pai deve abrir mão da co-residência (Silva, 2009: 116)

¹¹² “Em nenhum caso a poliginia coincide com a chefia...” (Silva, 2009: 153)

como xamã; afinal, não raramente, estes ‘donos de casa’ também “acumulam o cargo” de xamãs cantores (*eremy*). E é esta faceta dos ‘donos de casa’ que irei abordar agora

2.5.7 – Maryba Iapremy e Kraiwa Iapremy

Uma denominação alternativa dos *eremy* (xamãs cantores) é *maryba iapremy*¹¹³, que, traduzido literalmente, seria o ‘dono da festa’ ou ‘dono do ritual’. Do Vale registra que os *maryba iapremy* são considerados “aqueles que conhecem os cantos, o ritual” (2002:61). A palavra *eremy*, no entanto, apresenta diversos cognatos entre os povos Caribe. Para os Aparai, por exemplo, na época em que guerreavam, a palavra *esemy* (ou *ihmato*, na língua wayana) designava os “senhores” dos cativos de guerra, em geral crianças e mulheres. A categoria designa também os “donos” de animais de criação (Barbosa, 2007: 109). Durante o ciclo cerimonial *okomo* (Aparai) /*okomoman* (Wayana), em que jovens de ambos os sexos são iniciados na vida adulta, o ‘padrinho’ e o neófito tratam-se como *esemy* (Aparai) /*irmato* (Wayana) e *eky* (Aparai) /*ekî* (Wayana), os termos, respectivamente, para “dono” e “animal de criação” (idem:61)¹¹⁴. Esta terminologia se aproxima bastante do significado de *eremy* dos Waimiri-Atroari, este é também o *dono* do ritual, o xamã cantor responsável pelo desenrolar da cerimônia (*maryba*). Apesar da nítida cognação entre as palavras para ‘animal de criação’ Wayana (*ekî*) e Waimiri-Atroari (*ieky*), não possuo informações sobre do uso da palavra *ieky* para designar os meninos que participam do ritual¹¹⁵.

Uma acepção bastante comum de outras variações Caribe do *eremy* waimiri-atroari é sua significação como música ou canto¹¹⁶. Os Bakairi denominam as músicas

¹¹³ Veremos na análise do ritual que a palavra *maryba* possui diversos sentidos.

¹¹⁴ Barbosa menciona ainda outras significações para o termo. Por exemplo, um ‘dono’ ou chefe-fundador de aldeia é referido como *pata esemy* (Aparai). O termo *aporesemy*(ap), que se assemelha tanto ao *apremy*, quanto ao *eremy* dos Waimiri-Atroari, refere-se ao “líder temporário dos prestadores de serviço *muruku*(ap/wy), assim como o capataz de uma expedição de balateiros”. Um ‘patrão balateiro’ pode ser designado tanto por *esemy*(Aparai), como por *pâna* (Aparai)/*pawana* (Wayana), enquanto seus “empregados” são seus *poeto* (Aparai)/*pëito* (Wayana) (2007: 141)

¹¹⁵ Uma prática, contudo, que pode apontar para esta conjunção de significados. Entre os Waimiri-Atroari, a morte da mãe enquanto a criança é muito nova, com menos de um ano (*tîni'meme*, *pitxenî*), autoriza o pai a sacrificar o bebê, além dos animais de criação da ex-esposa (Silva, 2009: 147).

¹¹⁶ Entre os Kaxinawa, povo de língua pano, ocorre uma associação análoga, entre o nome do condutor do rito de passagem *nixpupima* e o japim, ave de capacidade vocal admirada pelos kaxinawa. Nas

entoadas durante cerimônia de furação da orelha, ritual de iniciação masculina destes índios, de *eremu* (Collet, 2006: 155). O mesmo se dá para as canções Ye'kuana. Dentre as versões de histórias *wätunnä*¹¹⁷, existem umas mais detalhadas, versões completas dessas histórias, chamadas *ädemi* (Andrade, 2007: 29), cantadas durante os rituais e festividades pelos *ädemi edamo*, 'dono das canções'(idem: 107). Guss ressalta ainda que as *ademi* são versões coletivas de *yechumadi* (*chant*), cantadas por todo o grupo; as versões individuais, mais curtas, são nomeadas *aichudi* (1989: 65-6). Fock refere-se à palavra *eremu* dos Waiwai como uma “canção mágica” (*magic song*; 1963: 104). Fórmulas mágicas ou canções mágicas, as *eremu* são transportadas pelo sopro xamânico (*blowing or puffing “pu-pu”*; idem: 109), mandando-as para *dentro* da pessoa que se deseja atingir¹¹⁸. Em uma nota de seu livro sobre os Trio, Rivière menciona que estes índios possuem uma canção *ereme* para cada espírito importante, especialmente os espíritos da mandioca (*cassava spirits*, 1969: 256, nota 2). O dicionário da língua trio de Letschert (1998) também apresenta os verbetes para ‘canto’ e ‘cantar’, respectivamente, como *öremi* e *eremina*, provavelmente ligados a raiz *omi*, ‘palavra’, ‘voz’. ‘Cantar’, entre os Arara, “pode ser *eremiri* (ou *iremiri*) ou *orembe* quando se canta para agradar os outros” (Teixeira-Pinto, 1997: 353). A primeira modalidade, *eremiri*, se refere ao cantar dos anfitriões das ‘grandes reuniões’, enquanto *orembe* é a cantoria “de quem vem de visita”, os caçadores que chegam para o ritual (ibidem). Alguns caribe venezuelanos, como os akawaio, kapon e pemon, denominam seus cantos *elimu* ou *eremu*, possivelmente relacionados aos festivais que celebram as mudanças de estação (Butt-Colson *apud* Jara, 1990: 54). Os cantos dos akuriyó, *alemi*, foram aprendidos por um *tamusi*¹¹⁹ em suas expedições por festas em aldeias de outros animais, principalmente o macaco-aranha¹²⁰ (*Ateles paniscus*, idem:63). Veremos mais adiante

palavras de Lagrou, “[no rito de passagem] o líder do canto é chamado txana ibu (pai ou líder dos japins), em homenagem à capacidade vocal desse pássaro, capaz de imitar o canto de outros pássaros. O japim representa o ideal do ser humano ...” (2007: 278)

¹¹⁷ Uma definição sucinta deste termo, nas palavras de Andrade: “corpo de conhecimento tradicional e cosmológico ye'kuana” (2007: 12). Provavelmente guarda alguma cogação com as *maryba* Waimiri-Atroari. Ao menos esta poderia ser uma possível definição para este último termo.

¹¹⁸ “Eremu consists of one or more words repeated in a sing-song voice for a considerable time. The individual sentences or the whole are always concluded by blowing or puffing “pu-pu”. Blowing has no effect without the eremu, but it is the blowing that sends an eremu “deep into a person”, and which gives the eremu its direction” (Fock, 1963: 109).

¹¹⁹ *Tamusi* ou *itamu* pode ser traduzido como ‘velho’ ou ‘avô’. A palavra, no entanto, pode referir-se também ao chefe de grupo local, o chefe grupo de caça, ou ao xamã (*püjai*, Jara, 1990: 37). Acredito tratar-se de um possível cognato da palavra *txamyry*, que significa ‘velho’ na língua waimiri-atroari (Bruno s/d: 227).

¹²⁰ Segundo Jara, as palavras para canto, tanto para os Akuriyó como para os Trio e Wayana, são todas

que música ou canto é chamado *maryba* pelos Waimiri-Atroari, o mesmo nome atribuído aos rituais/festas. Entretanto, estas acepções de cognatos *eremy* como correspondendo a música/canto, evoca a importância da palavra, em especial, do canto, entre os xamãs ameríndios, sendo um atributo fundamental do xamã cantor waimiri-atroari.

De acordo com o dicionário de Bruno, a palavra *e'my* pode ser traduzida como 'mudo', 'sem fala'. Esta definição de mutismo é bastante facunda para a compreensão do termo em questão. A terminação desta palavra já nos é conhecida, *-my* indica ausência. Neste caso, ausência de fala. O que sobra, portanto, é a letra 'e', que, dedutivamente, deve indicar a presença da fala. Algo que vai ao encontro da definição do chefe de maloca ikpeng, *erem*. Esta palavra, segundo Rodgers (com.pess.), está associada à raiz de outras relacionadas a sua voz, como 'garganta', por exemplo. Por extensão, o termo *eremri'* tem o sentido de música, canto¹²¹ (Rodgers, 2002: 111; 2004: 36 nota 64). Além disso, os cantos deste povo parecem ser referidos como 'música dos Outros', já que os Ikpeng glosam o termo *eremri'* como 'musica dos bichos', 'música dos inimigos' (Rodgers, com. pess.). Mais um fator a favor da minha hipótese de que o *eremy* é um cantor da *maryba* alheia. Isto é, ele é um cantor das *maryba* dos seres de que ele cuida, de que é *protetor* e *dono*, de que é *apremy*. No mesmo sentido que um 'dono de casa' cuida de seus co-residentes. Desta forma, cantando a *maryba* do outro, o *eremy* evoca estes outros, convida-os a participarem do ritual. Não se trata simplesmente, por conseguinte, de devoração de carne moqueada durante a iniciação. A carne moqueada é consumida no ritual na presença dos animais que se come, ou seja, o ritual é um banquete canibal. O ritual cria esta potência na carne moqueada, que, em momentos ordinários da vida, é apenas alimento.

Portanto, *eremy* poderia ser traduzido como "o dono da palavra", como o *iwa* dos Yudjá¹²². No entanto, não se trata de qualquer palavra. Assim como as terminações *imë* dos animais Wayana, acredito que o termo *eremy* pode indicar uma fala anômala. Dito de outra forma, *eremy* seria a fala – e o portador desta fala – que comunica entre

variantes do vocábulo que denota o macaco aranha, *alimi* (*Ateles paniscus*, 1990: 54). A palavra utilizada pelos Waimiri-Atroari para referir-se ao mesmo macaco é *kwata* ou *arawata*, o que reforça a interpretação do termo *eremy* que apresento abaixo.

¹²¹ Esta palavra compõe o nome de alguns rituais Ikpeng também, como *ungwo-eremri*, ritual de caça; e *urot-eremri*, ritual de guerra (Rodgers, com. pess.; Menget, 2001 [1977]: 138).

¹²² ““o dono da palavra” (...) é esta a tradução mais límpida do conceito de *iwa*” (Lima, 2005: 97).

espécies, ou mesmo entre seres distintos do cosmos. Seu sinônimo, *maryba iapremy*, indica seu caráter mediador¹²³. Como o ‘dono de casa’ (*mydy iapremy*) é um mediador entre humanos e o grupo, o xamã cantor (*eremy*) é um mediador entre o grupo e os não-humanos¹²⁴. Portanto, podemos adiantar que o *eremy*, provavelmente, convida para o ritual as entidade que está cantando na *maryba*, para que o menino possa incorporar suas afecções.

Tudo indica que as crianças, meninos e meninas, são incentivadas desde muito cedo a se tornarem cantores. Os primeiros passos nos estudos das *maryba* se dão na participação das crianças nos cantos e danças durante as festa. Começam apenas ‘brincando’. Não raro, os pais “confeccionam pulseiras e colares com dentes ou ossos de animais para os pequenos: “é para sonhar, ser cantor”” (Espinola, 1995: 65). Para ser considerado um bom *eremy*, a pessoa deve conhecer um vasto repertório de cantos. Dessa maneira, um dos fatores destacados para a formação do cantor é uma boa memória, além de uma grande determinação em aprender os cantos rituais. O empenho e o desejo de se tornar *eremy* são as principais características destacadas em um aspirante a cantor. Contudo, diz um informante de Espinola, “o sonho ajuda”. Principalmente quando o jovem xamã sonha que está recebendo um *beri*, cocar de penas de gavião real (*Harpia harpyja*), de um cantor, ou mesmo quando sonha com os cantos e dança das *maryba* (1995: 76). Posição de grande prestígio entre os Waimiri-Atroari, cabe a este xamã escolher o nome da criança recém-nascida, além de possuírem um vasto conhecimento fitoterápico, cuidado com os doentes e acompanhamento nos partos (ibidem). Outros fatores são determinantes na formação de um *eremy*. Qualquer Waimiri-Atroari pode se tornar um, desde que tenha, diz o informante de Do Vale, “paciência, disposição para ficar acordado, boa memória, não ter vergonha de errar e ser muito interessado” (2002: 57-8).

Os *eremy* são uma espécie de xamãs que possuem relações com os espíritos: os *irikwa* e *akaha*, por exemplo. Entretanto, existe uma qualidade de espírito que se

¹²³ Lembremos a definição de Espinola para *apremy*: “mediar, estabelecer relação, entrar em contato” (1995:70-1)

¹²⁴ “a função do xamã amazônico não difere essencialmente da função do guerreiro. Ambos são comutadores ou condutores de perspectivas; o segundo opera na zona interhumana ou intersocietária, o primeiro na zona interespecífica. Essas zonas se superpõem intensivamente, mais que se dispõem extensivamente em relação de adjacência (horizontal) ou de englobamento (vertical)” (Viveiros de Castro, 2008a: 96). Esta superposição intensiva da função xamânica e da função do guerreiro, acredito, é sintetizada pelos Waimiri-Atroari na palavra *apremy*.

relacionam com outro tipo de xamã: os *kraiwa*¹²⁵. Este termo, de acordo com Baines, deriva “da palavra Tupi “cariúá” (branco) usada pelos Waimiri-Atroari com referência às entidades, identificadas como “Waimiri-Atroari” ou não, mediadas pelo xamã, e não visível para os outros Waimiri-Atroari”(1991:158, nota 92). *Kraiwa* é também o nome do personagem que ajuda Erepory, chefe da aldeia Temeperekia, na defesa contra o ataque dos brancos no mito intitulado *Kaminja Bakany*, ‘Matador de Branco’.

Entre os povos Caribe, é bastante recorrente o uso desta palavra para se referir aos brancos. Entre os Waiwai, o termo *caraiuá* é utilizado para se referir aos brasileiros, contudo, não se aplica a europeus e norte-americanos, por exemplo, que são considerados *paranakar* (Dias Jr, 2005: 19). Os Wayana, estudados por Barbosa, também se referem aos brancos como *karaiwa* (Barbosa, 2007: 64). Segundo Menget, estudioso dos Ikpeng (Txicão), *karaíba* designa “homem branco” em todas as línguas do Alto Xingu (Menget, 2001[1977]: 101). Cabe ressaltar, entretanto, que os Waimiri-Atroari não chamam os “brancos” de *kraiwa*, somente as entidades com quem o *kraiwa iabrimy* se relaciona, reservam para os “brancos” o termo *kaminja*¹²⁶.

Somente os xamãs chamados *kraiwa iapremy* podem andar no mato sozinhos ou entrar em contato seguro com certas entidades, porque têm “espírito” (Espinola, 1995: 126), dizem os Waimiri-Atroari. Arriscaria dizer, que estes ‘donos dos espíritos’ podem ser considerados espíritos, como os Yanomami consideram seus xamãs (Viveiros de Castro, 2006:330). No Alto Xingu, diz Viveiros de Castro, os leigos chamam seus grandes xamãs ‘espíritos’ (idem: 321). Não um único espírito atado a seu corpo, mas uma multiplicidade, no mesmo sentido em que o xamã Ikpeng “é um ser múltiplo, uma micropopulação de agências xamânicas abrigadas em um corpo” (Rodgers, 2002: 121 nota 18). É nesta mesma acepção que Rodgers refere-se ao xamã Waiwai como um ‘ser múltiplo’, traduzindo o termo que nomeia este xamã, *yaskomo*, aproximadamente como ‘povo mágico/xamânico’. Esta denominação apontaria, provavelmente, diz o autor,

¹²⁵ Na verdade, estas menções as relações com ‘espíritos’ são bastante delicadas. Seu uso, um tanto indiscriminado nas etnografias, se deve, contudo, a uma falta de alternativas. Os seres ‘sobrenaturais’ dos Waimiri-Atroari, *irikwa*, *akaha*, *kraiwa*, etc, não correspondem exatamente as nossas concepções de espírito ou alma, apesar dos dois primeiro serem constitutivos da pessoa, seus duplos, guardando, por isso, alguma relação com estas noções ocidentais. Como as concepções yudjá de ‘corpo’ e ‘alma’, seria mais condizente com os dados etnográficos pensarmos estes termos não como “substâncias, mas relações ou posições, ou ainda perspectivas” (Lima, 2002:11-12), que, no entanto, muitas vezes podem ser veiculadas e intercambiadas através de seu substrato material, como veremos no caso dos *akaha*.

¹²⁶ Cf. Baines (1991[1988]) para uma apreciação das variações deste termo

“uma pluralidade não-humana contida no xamã singular” (ibidem). Algo parecido afirma Cesarino ao dizer que os xamãs Marubo, *romeya*, “têm malocas dentro de seu peito/oco/ventre (*chinã, shakĩ*)”, que abrigam seus duplos. Estas definições encontram ressonância nas sessões xamânicas dos *kraiwa iapremy*, momentos em que ele dá voz a sua ‘micropopulação de agências xamânicas’. Nestas seções, o xamã se retira para um local escuro no limiar da floresta com arco e flecha na mão, por seu intermédio seus *kraiwa* falam a quem assiste o ritual – como os duplos (*yora*) que habitam o xamã marubo o fazem falar¹²⁷ – as pessoas fazem perguntas e participam da história (Baines, 1991:130; Espinola, 1995:71).

No caso do *kraiwa iapremy*, eles não só vêem “como os espíritos” vêm (Viveiros de Castro, 2006: 321), como falam e ouvem como seus *kraiwa*. Durante o ritual xamânico o ‘dono de espíritos’ dá voz a diversos *kraiwa*. Segundo Espinola, ao assistir uma seção deste tipo de xamã, “podíamos ouvir vozes, ora graves, agudas em som alto ou baixo, ora sendo mulher, homem, velho ou criança” (1995: 71). Sob esses aspectos, este xamã também não deixa de ser um ‘dono da palavra’, apesar de sua designação não explicitar isto como no caso dos *eremy*. Outro traço característico destas seções é a interação dos *kraiwa* com as pessoas que assistem ao ritual. Os etnógrafos destes ritos são unânimes em afirmar a exposição dos conflitos latentes do grupo proporcionadas pelos diálogos entre e com os *kraiwa*. Muitas vezes estas conversas são tematizadas por disputas por mulheres ou brigas conjugais, acusações de feitiçaria, desmascaramento de um forasteiro mal intencionado, expedição de caça mal sucedida, a sovinice de um parente distante, etc. (Silva, 2009: 123; Espinola, 1995: 73-4; Baines, 1991[1988]: 128-31). Assim, a seção transcorre ao sabor das interações dos *kraiwa* e sua assistência.

Ressaltamos, mais uma vez, portanto, o sentido de mediação imbricado no termo *apremy*. Numa definição sucinta de Espinola, “*Kraiwa Iabrymy* é aquela pessoa que tem o poder de mediar, entrar em contato, conversar e conhecer as entidades estabelecendo relações com o outro lado, o “invisível”” (1995:70-1). Melhor dizendo, entidades que o compõe – provavelmente abrigadas em seu corpo, como os xamãs

¹²⁷ “Um corpo é um corpo apenas para nós: na posição de quem o habita, trata-se de uma maloca, entre outras tantas que estes habitantes internos vêm para si, à parte das que vemos nós, aqui, nesta carcaça. “Como uma tartatuga”, completava Venãpa no mesmo quarto de hotel: *a pessoa (yora) está dentro para me fazer falar*. Quando saem de casa, o fazem assim como nós, em carne e osso” (Cesarino, 2008: 37-8 – grifo meu)

Marubo. Com isso, o mais importante a destacar aqui é este caráter mediador mais uma vez marcado pela palavra *apremy* (*dono*). Nas palavras de Silva, “[n]estas sessões, o que estava em pauta eram as relações da comunidade com o exterior” (1993: pg 44 cap. 3). Tais rituais xamânicos se dispõem, diz Silva (2009: 120-3), em oposição aos rituais de iniciação masculina (*bahinja maryba*), corroendo a sociabilidade construída durante estas festas¹²⁸. Concepção que vai ao encontro da interpretação da seção xamânica Akawaio, ou seja, um lugar de exposição dos conflitos. Butt-Colson descreve a performance do xamã Akawaio como um fórum de expressão pública dos desacordos e discussões comunitárias. As tensões não só são declaradas, mas exageradas na intenção de moderá-las mais que fomentá-las¹²⁹.

A discussão sobre estes termos, *apremy*, *paxira* e *parim*, pelo que vimos até aqui, nos remetem à concepção de *pessoa fractal* de Wagner (1991), ou melhor, as “relações integrais” que conformam esta *pessoa*, definidas como relações que estão tanto no “interior” como no “exterior” da *pessoa*. A palavra waimiri-atroari para *dono*, *apremy*, parece funcionar a maneira dos termos de parentesco, definidos por Wagner como “próprios para funcionar emitindo efeitos de fractalidade” (Lima, 2005: 122). A relação *apremy*, portanto, analogamente a *paxira* ou *parim*, põe a *pessoa*, seja qual for a escala (intrapessoal, interpessoal ou inter-grupal, nos termos de Luciani, 2001: 95), ‘em relação com’. Relação que, ao mesmo tempo, constitui a *pessoa*. Como no exemplo dado por Lima das peles que a *pessoa* yudjá adquire quando nasce um filho ou um neto. Cada pele (interior) indica uma relação de parentesco (exterior). Acredito que o caráter *fractal* da noção de pessoa waimiri-atroari ficará mais claro na análise do ritual de iniciação masculina, desenvolvido no próximo capítulo desta dissertação. Neste ritual veremos como a ‘conspecificidade’ dos meninos *kinja* é produzida (Viveiros de Castro, 2002c: 385), conformando seus neófitos com os mesmos tipos de ‘relações integrais’.

O mais importante a ressaltar neste ponto é que estes ‘operadores cosmológicos’

¹²⁸ “Oráculos onde os consulentes procuravam confirmações para suas suspeitas, tais sessões se realizavam na intimidade e pareciam corroer a sociabilidade construída pelos parceiros rituais nas festas de criança, à proporção que afirmavam os perigos que cercam a intimidade dos grupos locais” (2009: 123)

¹²⁹ “Butt (1965-66) has detailed the legal and political role of the shaman, and the use of the shaman’s seance as a forum for the airing of grievances and discussion of personal transgressions, among the **Akawaio**, eastern neighbors of the Pemon. Her account emphasizes the role of the shaman in moderating disputes rather than in fostering them. She (1965-66: 176) states: “Although the shaman’s accusations, expressed during the course of his séances, may not only state but exaggerate tensions, they are in fact the beginning of a process whereby these tensions will eventually be reduced and even, perhaps, eliminated”(Thomas, 1982: 123).

waimiri-atroari evocam um *socius* como o definido por Silva, menos reificado e mais relacionado com seu entorno. Este autor, após analisar algumas variações do termo *kinja*, conclui que seus dados etnográficos “repousam sobre uma matriz sociológica avessa à reificação e à totalização, onde o que se sublinha não são os contornos das unidades constitutivas, mas a configuração de suas redes de relações internas e com o exterior” (1993: 136). Em outras palavras, estamos lidando com um tipo de sistema ‘centrífugo’ ou ‘canibal’, que busca seus recursos fora do *socius*, adquirindo seus elementos no exterior.

Resta-nos, ainda, para fechar as definições das classificações sociais waimiri-atroari pertinentes ao ritual que iremos examinar, definir algumas categorias de seres sobrenaturais ou duplos da pessoa: os *irikwa* e *akaha*.

2.6 – Akaha e Irikwa

Lagrou, em seu estudo sobre a arte e a noção de pessoa dos Kaxinawa, constata para este povo o que ela considera ser bastante recorrente na literatura amazônica. Segundo afirma, “[a] existência de duas “almas” diferentes e complementares que juntas animam o corpo é comum na literatura amazônica e é outra manifestação do complexo dualismo que caracteriza os estilos de pensamento ameríndios” (2007: 316). Apesar do contraste entre as ‘almas’ kaxinawa e as concepções waimiri-atroari, tudo indica que o que podemos chamar de ‘alma’ para estes índios se encontra dividido em duas noções: *irikwa* e *akaha*. Quando da morte de uma pessoa, o *eremy* (xamã cantor) cuida para que o *akaha* vá para o céu e não volte mais, enquanto seu *irikwa* permanece na terra, vagando solitário pela mata¹³⁰ (Espinola, 1995: 67).

De acordo com Silva, os *irikwa* costumam ser descritos como seres “canibais, de corpo completamente coberto de pelos de velho, com uma grande boca localizada no peito” (1993: pg. 27 cap. 3). Considerados ‘mortos-vivos’ por este autor, os *irikwa*

¹³⁰ As opiniões sobre a solidão do Irikwa são divergentes como mostra Espinola: “Os Waimiri-Atroari tem várias definições, e opiniões diversas sobre se vivem sozinhos perambulando na floresta ou numa maloca junto a outros, mas o que fica destacado é o aspecto de ser um ente maléfico” (1995: 69). Por outro lado, o informante de Silva é categórico: “Kiña não pode ficar só. Aí vira Yiríkua. Por isso, tem que ir todo o mundo junto. Por isso não pode viver só. Só Yiríkua vive sozinho.” (Depoimento de Pitxiwa)” (Silva, 2009: 134)

estariam em oposição à “gente viva”, *kinja*. Contudo, um informante de Espinola, ao descrevê-los – “ele vive na mata, é feio, magro, tem chifre, cabeludo, é ruim” – enfatiza que “Irkwa é gente, é Kinja. Alma de Kinja – aquele que não pode ir com Mawa, que é Deus, Jesus para os Kamnja [‘brancos’]” (1995: 67). Isto é, um dos componentes imateriais da pessoa, ao abandonar seu corpo, continua sendo *kinja*. Este aparente paradoxo se resolve quando atentamos para o perigo de se encontrar com um *irikwa* na mata. Nenhum Waimiri-Atroari sai para caçar sozinho à noite¹³¹. O encontro com um *irikwa* na floresta ou ouvir seu canto pode ocasionar a “perda ou roubo da alma” (Espinola, 1995: 126)¹³². Notemos bem, ver o ‘espírito’ ou ouvir seu canto, isto indica que se está na posição de interlocutor do sobrenatural. Ao se dar conta da presença de um *irikwa*, este já está na posição de sujeito, gente, humano, *kinja*; o caçador foi capturado pela perspectiva de “outro ponto de vista cosmológico dominante”, tornou-se presa¹³³ (Viveiros de Castro, 2002c: 396-7). Um humano deve temer o encontro com um *irikwa* porque, assim como os deuses dos Araweté, eles “são *quase* sujeitos puros” (Luciani, 2001: 127 nota 5), seu ponto de vista acaba se impondo na relação.

Ao chegar ao céu, depois de acostumar-se com o mau cheiro de seus moradores, o *akaha* da pessoa costuma casar-se, fazer roça, cantar, enfim, leva uma vida parecida com a que tinha em sua aldeia quando vivo (Espinola, 1995:67). O dicionário de Bruno (s/d: 6) traduz este termo como ‘retrato’. A definição, no entanto, não dá conta da complexidade da palavra. Segundo Baines, este ‘duplo’ dos Waimiri-Atroari pode

¹³¹ “A estratégia indígena é, em primeiro lugar, colocar um monte de parente na sua frente, não ficar sozinho. A solidão é uma experiência não só psicologicamente, mas metafisicamente arriscada no mundo indígena. Em suma, a solidão é patológica e patogênica. Ela cria situações de perigo, de doença, de roubo da alma e de invasão do corpo, de defecção e de infecção. Você passa para o outro lado, vira o outro. Perda de controle: você passa a ser controlado pela alteridade.” (Viveiros de Castro, 2008b:238)

¹³² Entre os Achuar, uma medida de proteção ao encontrar-se com um *iwianch*, um fantasma ou espírito, na floresta é dizer a ele: “‘Eu também sou uma pessoa!...’”. Ou seja, deve-se afirmar o próprio ponto de vista; quando o humano diz que também é uma pessoa, o que ele está dizendo é que ele é o *eu*, não o outro: a verdadeira pessoa aqui sou eu.” (Viveiros de Castro, 2002c: 397, nota 47). No caso Waimiri-Atroari existe, diz Espinola, uma medida profilática para o caso de um infortunado encontro deste tipo: “Os caçadores se previnem deste mau, confeccionando suas flechas com penas previamente escolhidas e com muito breu na extremidade contrária à ponta. Desta forma ao ouvir o Irkwa e sentir-se iamtxa [‘doença nativa’, cansado, sem forças], a pessoa imediatamente morde forte a ponta com o breu, recuperando assim suas energias. Caso ele ainda se sinta mal ao voltar, deita na rede e coloca ervas para defumar sob a mesma” (1995: 122). Seria isso uma afirmação de humanidade também? Retomaremos esta questão do breu no capítulo seguinte.

¹³³ “Quem responde a um tu dito por um não-humano aceita a condição de ser sua ‘segunda pessoa’, e ao assumir, por sua vez, a posição de eu já o fará como um não-humano (...) A forma canônica desses encontros sobrenaturais consiste, então, na intuição súbita de que o outro é humano, entenda-se, que *ele* é o humano, o que desumaniza e aliena automaticamente o interlocutor, transforma-o em presa – em animal” (Viveiros de Castro, 2002c: 397)

adquirir diversos significados: ‘sombra’, ‘imagem’, ‘fotografia’, ‘desenho’, ‘duplo’, ‘coisa idêntica’, ‘um elemento da pessoa’, ‘alma’, ‘espírito’, ‘representação mental’, ‘duplo’, ‘elemento espiritual da pessoa’ (1991 [1988]:140; 1993: 21 nota 26). O sentido de “representação mental de pessoas vivas ou mortas” ressaltado por Baines (1993: 21, nota 26) é bastante significativo, pois aponta para uma correspondência com a imagem onírica da pessoa, algo que encontra eco em etnografias de outros povos ameríndios. A categoria de *akûa* dos Kalapalo, por exemplo, é traduzida por Basso como “eu interativo” (*interactive self*, 1992: 92). A palavra é utilizada, à maneira do *akaha* dos Waimiri-Atroari, para referir-se a ‘sombra’, ‘reflexo num espelho’, e seu destino após a morte da pessoa é o céu (*Añafiti*, idem: 94). O *akûa* da pessoa se desprende, ou melhor, ‘desperta’ da pessoa quando ela está dormindo. Neste mesmo sentido, me parece, durante o *bahinja maryba* (ritual de iniciação masculina) uma série de ritos são feitos com o menino na intenção de que ele sonhe, “para pegar visagem (*akaha*) e sonhar” (Espinola, 1995: 65). Se é o *akaha* da pessoa que passeia durante o sonho, deve ser por isso que nesse estado não há perigo de encontro com *irikwa*¹³⁴. Estar de ‘corpo presente’ e encontrar um *irikwa* implica no ‘roubo’ do *akaha*, mas no sonho não há como roubar algo que não tem *dono*, corpo¹³⁵ (*kapremy*). Por isso é imprescindível que uma pessoa sonhe para se tornar *kraiwa iapremy* (xamã, ‘dono de espíritos’).

A concepção de uma ‘sombra’, ‘imagem’, ‘duplo’ que possui a característica de se projetar para ‘fora’¹³⁶, como acontece no sonho, remete a designação de *akûa* como, nas palavras de Basso, “the human manifestation of material objects” (1992: 96). Podemos encontrar diversos exemplos desta ‘humanidade’ atribuída a certos objetos, ou mesmo da relação entre produção de pessoas e produção de objetos¹³⁷, o que, na

¹³⁴ Um informante de Espinola nos explica, “quem não sonha e vê Irkwa fica iaweri (louco), quem sonha e o vê não acontece nada” (1995: 65)

¹³⁵ Algo semelhante a esta ameaça do *akaha* pelo *irikwa* podemos notar entre os Ikpeng. Num estado de paroxismo, “o funcionamento tipicamente orgânico do corpo é suspenso”, o que lembra o corpo inerte dormindo, “um corpo não-orgânico é produzido (...), enquanto o aspecto que *escapa* ao corpo — a alma/sombra/reflexo/eco (*egaron-p’in*: visitante+ex) — migra e se torna ele mesmo exposto a espíritos hostis.” (Rodgers, 2002: 99)

¹³⁶ “duplo, sombra, imagem, essas conotações implicariam que a ‘alma’ não é tanto o que está ‘dentro’ quanto o que se projeta ‘fora’” (Coelho de Souza *apud* Cesarino, 2008: 35)

¹³⁷ Wagner registra a mesma relação para a ‘produção’ dos Daribi da Melanésia: “O que chamaríamos de “produção” nessas sociedades corresponde à simbolização mesmo das mais íntimas relações pessoais. Para os melanésions, o “trabalho” pode ser qualquer coisa, desde capinar uma roça até participar de uma festa ou gerar uma criança; sua validação deriva do papel que cumpre na interação humana (...) Assim, “produção” é aquilo que homens e mulheres ou homens, mulheres e crianças fazem juntos; ela os define socialmente em seus diversos papéis e também simboliza o significado da família (...) Uma espécie de integração intersexual, que por analogia chamamos “casamento”, é tão necessária à

verdade, torna um tanto turva a divisão entre eles. Van Velthem mostra que, para os Wayana, um mesmo verbo ‘fazer’, ‘produzir’ (*tihé*) descreve uma ação humana que se exerce sobre matérias corporais (sangue e sêmem), produzindo filhos, e sobre matérias naturais (penas, pelos, caniços, folhas, cipós, argila, madeiras) fabricando objetos (Van Velthen, 1995: 59). Para os Piaroa, qualquer ato da pessoa no mundo, o que inclui artefatos, filhos, menstruação, possuem a palavra *a’kwa* como raiz, indicando que são produtos de seu conhecimento e pensamento (Overing *apud* Lagrou, 2007: 290 nota 36). As mulheres kaxinawa ‘modelam’ e ‘cozinham’ seus filhos em seu útero. Um casal trabalha (*dayaki*) em uma criança, na rede e na floresta, no mesmo sentido em que trabalha um artefato: “[s]eja uma planta, um bebê ou um artefato, o pensamento nativo estabelece o mesmo tipo de vínculo entre uma pessoa e o que ela produz.” (idem: 290)

Possuo alguns indícios para suspeitar que o termo *akaha* waimiri-atroari indica esta relação também. Alguns termos que possuem a palavra *kaha* parecem indicar o significado de ‘feito’, isto é, algo resultado de uma preparação, da indústria de alguém, que foi cozido, tecido, trançado. Vejamos alguns exemplos de palavras retiradas do dicionário de Bruno: *baky* é a palavra para fibra de *arumã*, contudo, quando associada ao termo *kaha* corresponde ao cocar feito desta fibra, *baky kaha* (s/d: 46). Dois termos utilizados para designar tipos de cestos também possuem a palavra em questão, *wahia kaha* (cesto usado no ritual da primeira menstruação) e *wyixiki kaha* (cesto para guardar material de confecção da tanga). Outros exemplos de alimento ‘produzido’ são: *minja kaha*, traduzido como tapioca, isto é, *minja* = mandioca + *kaha* = ‘produzida’ (idem: 16), ou *kaia minja kaha*, o “bolo de goma de mandioca frito na banha de macaco” (idem: 9), e *amkaha* = migau cozido (idem: 15). *Akaha*, assim, seria algo como uma imagem ‘produzida’, de pessoas e coisas. Como as *akaha* de queixada feita pelos caçadores, traçando uma grande folha de palmeira, para atrair queixada.

No entanto, existe uma palavra que, provavelmente, se liga a este termo (*kaha/akaha*) e diz respeito ao desenvolvimento do ritual de iniciação do menino. Veremos, na análise desenvolvida no capítulo seguinte, o papel fundamental da carne moqueada trazida pelos convidados do ritual (*paxira*). Por hora, nos interessa uma compreensão das palavras utilizadas para se referir a esta carne. O alimento, de uma

subsistência quanto a criação dos filhos, de modo que relações sexuais e produtividade fazem parte de uma mesma totalidade, a qual poderíamos denominar como “a produção de pessoas””. (Wagner, 1981)

forma geral e mais especificamente a carne, é designado pela palavra *wyty*¹³⁸. O verbo para ‘moquear’ na língua dos Waimiri-Atroari é *akase*. ‘Moqueado’ é referido como *aakaha*. Com isso, ‘carne moqueada’ pode ser traduzido em waimiri-atroari como *wyty iaakaha* (Bruno, s/d: 2). Seria algo como, seguindo as definições que estabelecemos acima, ‘carne produzida’. Mas também, devido a sua conotação com *akaha*, ‘tornar a carne apenas o *akaha* do animal morto’. Sabemos que a fumaça (do breu para os Waimiri-Atroari e do tabaco para outros ameríndios), assim como as benzeduras do xamã Makuna na caça¹³⁹, possui propriedades terapêuticas e de profilaxia contra espíritos daninhos, como os *irikwa*, no caso dos Waimiri-Atroari. O que estou tentando mostrar é que este processo de moqueação da carne provavelmente serve, além, é claro, do cozimento da carne, para eliminar o *irikwa* da caça, sobrando apenas a “carne de espírito” ou “carne de *akaha*” (*wyty iaakaha*) para ser consumida no ritual¹⁴⁰. Da mesma forma que os Yudjá, povo de língua tupi, chamam a carne preparada para comer de “carne de espírito” (*ãwã atya*) (Lima, 2005: 281).

Esta idéia de ‘carne de espírito’ parece esclarecer um pouco do que eu chamo de ato canibal do menino iniciado. O contato com uma *akaha* ‘forte’ de um animal, como vimos, pode ser bastante perigoso, principalmente para as crianças. O caráter extremamente contagioso de suas *afecções* pode contaminá-las e enfraquecê-las, podendo causar até mesmo sua morte¹⁴¹ (Espinola, 1995: 126-8). Contudo, quando o

¹³⁸ Uma das explicações para o destino após a morte dada por um informante de Espinola é que “[a] gente quando morre vira bicho e vai ser comida [*wyty*] para nosso povo” (Espinola, 1995: 68). Este é um dado muito importante e será retomado adiante.

¹³⁹ “A través de la bendición los hombres transforman personas-animales en comida humana, y así afirman su humanidad” (Árhem, 1996: 225)

¹⁴⁰ A segunda parte da iniciação masculina dos Panare é denominada *kaemo yonkonto*’ (Henley, 2001: 204). Cerimônia em que o nariz dos iniciados é perfurado com o adorno nasal (*ëwayëru*) e é feita a coleta, estocagem e canto para as carnes moqueadas. A primeira parte do nome desta cerimônia, *kaemo*, é a palavra que designa esta carne moqueada trazida para o ritual. Henley menciona a palavra *kaimën*, que me parece próxima de *kaemo*, para indicar ‘coisa parecida’ na seguinte passagem: “amana can cause illness by the blowing objects which appear to be blowgun darts (*waimo*) but in reality are only ‘like blowgun darts’ (*waimo’kaimën*) into the bodies of their victims” (Henley, 1982: 140). O *kaemo*, portanto, poderia ser uma espécie de ‘carne de espírito’, ou ‘imagem’ do animal morto? Não tenho como assegurar esta suposição com certeza. Talvez as palavras Panare *kaemo* e *kaimën* não tenham nenhuma relação. Entretanto, ela vai ao encontro do que acredito ser a carne moqueada consumida no ritual dos Waimiri-Atroari. Quando alimentado pelo *eremy* durante a iniciação, o que o menino come é o *akaha* do animal caçado.

¹⁴¹ Fock fala da noção de *ekati* (sombra, fotografia, força vital) dos Waiwai, que julgo muito semelhante aos *akaha* dos Waimiri-Atroari, inclusive seu perigo de contágio: “It seems to be the general impression that the *ekati* spreads like a kind of contagion from the body over to things with which it merely comes in contact; it thus becomes a divisible fluid. It is this quality that is frequently responsible for sickness and death as a result of sorcery, for even the slightest divided part of *ekati* – if put under a spell – will react on the major part that has remained in the body. The Waiwai are thus

akaha é servido durante o ritual, pelas mãos do *eremy*, esta é a via segura de se adquirir as qualidades (*afecções*) desejáveis dos animais.

Inspirado na questão de Lima sobre as cauinagens Yudjá – “a questão é: qual a posição que se come na cauinagem?” –, a questão para nosso banquete canibal nas *bahinja maryba* seria: qual a posição que se come na iniciação do menino? A julgar pelas ‘metamorfoses’ do cantor (*eremy*), poderia afirmar que o que se come é a posição dos vários animais caçados? Lima responde sua questão, inspirada em Viveiros de Castro¹⁴², dizendo que o que se come é “*a posição de Yudjá legítimo*” (Lima, 2005: 281). Poderíamos declarar o mesmo para o neófito waimiri-atroari, que ele come *a posição de kinja legítimo*? Esta é uma das perguntas desafiadoras da análise do ritual waimiri-atroari.

continually diffusing their psychic matter, though there continues to be correspondence between the source and the separated portions” (1963: 15).

¹⁴² ““O que se comia era uma posição: *a posição de Inimigo*, não a substância de um inimigo” – como já argumentou Viveiros de Castro (1986a, 669; *passim*)” (Lima, 2005: 281)

Capítulo III

Bahinja Maryba

Festa de Iniciação Masculina

3.1 – A Chegada – “guerra pacificamente resolvida” ou primeira relação “desembrulhada”

Koch-Grünberg narra um *parischerá* numa aldeia Makuschí, Koimélemong, acontecido em princípios de agosto¹⁴³ (1979:71). As chuvas do ‘inverno’ estão chegando ao fim e o verão se aproxima. Os convidados chegam portando máscaras de folhas de inajá (*Maximiliana regia*) que lhes cobre parcialmente o rosto. O mesmo material lhes envolve o corpo e tapa-lhes as pernas (idem: 71-2). O autor calcula cerca de mil pessoas reunidas para a festa, e mais e mais continuam a chegar. Anunciam sua chegada disparando suas armas: “Los que llegan nos saludan con disparos en la altura cercana. Yo contesto con el Winchester” (ibdem). Assim como os Arara tocam a música do guariba na aldeia para ‘atraírem’ os mutuns-convidados (Teixeira-Pinto, 1997: 110-1)¹⁴⁴, o canto de chegada dos Makuschí também é um canto/dança de uma caça destes índios. O *parischerá* é o canto/dança dos pecarís e todos os demais quadrúpedes: “La llegada en largas filas de los bailadores y bailadoras bajo la música sorda de los tubos de madera representa la manada de jabalíes que avanza gruñendo sordamente” (Koch-Grünberg, 1979: 73). Sem dúvida, afirma o etnógrafo, se trata de conjuros mágicos para atrair caça e pesca abundantes. Contudo, acredito que esta explicação seja parcial. A chegada marca também a cisão entre os convidados, uma manada de ‘javalis’, que trazem a carne (idem: 306), e os anfitriões que os ‘abaterão’ com o *kaschirí* que lhes será oferecido.

No ritual que participou entre os Majonggóng (Yekuana), Koch-Grünberg relata que os jovens convidados chegavam trazendo carne e eram perseguidos pelas mulheres que lhes tomavam a caça (1979: 306). Em seguida, ocorre uma luta entre anfitriões e convidados¹⁴⁵, e todos os recém chegados são açoitados. Em seu trabalho de campo

¹⁴³ Não sei se exatamente em 1911 ou 1912 (Koch-Grünberg, 2006 [1922]:21).

¹⁴⁴ Koch-Grünberg também menciona uma chegada para um ‘baile’ entre os Majonggóng (Yekuana) em que os convidados entram na aldeia adornados como mutuns: “De pronto se oyen desde la selva unos alaridos estridentes. Un disparo. Ladran lo perros. Todos corren al aire libre. Son cazadores y pescadores que regresan con su presa. Ahora sigue un juego bonito. A toda Carrera llegan los *jóvenes pintados en la cara y en el cuerpo con horizontales rayas blancas y plumitas blancas de mútun* en los perforados lóbulos de las orejas” (Koch-Grünberg, 1979: 306, grifo meu)

¹⁴⁵ “En la despejada plaza delante de la casa se realizan luchas entre los recién llegados y los bailarines, tal como es la costumbre entre los Yekuaná, al recibir huéspedes a sus fiestas. Estas competencias se desarrollan rápidamente. Los dos contrincantes se paran frente con el tronco inclinado como gallos de pelea, se ciñen mutuamente por encima de la cintura con los brazos y en el próximo instante uno ya cae estruendosamente al suelo y el otro, el vencedor, encima de él”. Esta rara descrição de uma luta indígena de princípios do século XX é confirmada numa recente publicação em língua yekuana,

Guss presenciou um *Parishira* realizado por uma família Taurepan Pemon numa aldeia Ye'kuana (1985: 146). A entrada dos homens-pecaris na aldeia, grunhindo e tocando suas flautas liderados pelo xamã, é descrita como no relato de Koch-Grünberg.

O etnógrafo alemão não esconde em seu texto o quanto ficou impressionado com as chegadas dos convidados às festas que presenciou¹⁴⁶. Tanto que o desenrolar dos 'bailes' são retratados – não obstante ele tome parte nas danças e bebedeiras com entusiasmo – como meio repetitivos. Sua atenção recaía, muitas vezes, sobre outros acontecimentos, ou mesmo nota que os índios já estavam bêbados demais para cantarem direito¹⁴⁷. Intencionalmente ou não, Koch-Grünberg atentou para o que parece ser o cerne das festas de muitos grupos Caribe. Como explica Teixeira-Pinto, analisando as 'grandes reuniões' dos Arara, é a forma como chegam os convidados que dá o caráter da festa¹⁴⁸. Os visitantes-mutuns, como disse acima, doadores de carne moqueada, esperam ser 'atraídos' pelo canto dos anfitriões-guariba, doadores de bebida fermentada. Uma primeira incursão à aldeia é feita em agradecimento e aviso (Teixeira-Pinto, 1997: 76). A segunda entrada se dá na forma de um ataque simulado (*purumutsambe*)¹⁴⁹, esta

intitulada “Tanöökö – Fuduuwaadunha Ye'kuana – Festa dos Caçadores Ye'kuana” (Moreira et al, 2008). Num curto trecho em português, o início da festa é narrado assim: “Às 11:00 horas – chegada do grupo kayuwai'chudu (caçadores) que virão de forma tradicional com pinturas brancas nos corporais e com as folhas de árvore nas mãos. Os grupos de “esperadores” estarão com muita agitação, gritos e muita zuada de *samjuda* (tambor). Em seguida, a luta entre caçadores e esperadores para ver quem é mais forte”(idem: 13). Segundo o mesmo livro, os Ye'kuana possuem dois estilos de luta: *Wataajäinhä* – luta corporal livre e *Wotoonejaanä* – luta corporal com regras (idem: 307).

¹⁴⁶ “Una interminable fila de bailadores de parischerá, hombres y mujeres, llegan de la sabana del Oeste bajo el sordo aullido de las trompas de madera. Son unos doscientos. ¡Aspecto espléndido! Luego bailan y cantan en un inmenso círculo en la plaza del pueblo” (Koch-Grünberg, 1979: 73).

¹⁴⁷ “Los bailes duran toda la noche sin interrupción (...). Me quedo todavía un largo rato fumando junto con el Majonggóng y algunos otros piaches. Los “eruditos señores” ya han bebido demasiado” (1979: 73). “El viejo cacique de Maloka Bonita (...) me quiso llevar de todas maneras a otra gran fiesta de baile que va a celebrarse en su aldea, pero ya estoy harto de todo eso” (idem: 90). “Por la mañana temprano estoy nuevamente en la casa de las fiestas (...) El suelo de la maloka es parcialmente un pantano. El suegro borracho tambalea de un lado a otro y grita largos discursos (...) El canto de los bailarines se ha vuelto una ronca y confusa gritería. Este fin de fiesta es asqueroso” (idem: 307).

¹⁴⁸ “O que desencadeia a seqüência que deve juntar as pequenas festas, isto é, o que as transforma em grandes reuniões e põe em funcionamento as propriedades estruturais de *karamitpit* é o modo como está prevista a chegada dos caçadores [*purumutsambe*]: é da forma como eles devem chegar na aldeia que se depreende o estatuto da reunião”(Teixeira-Pinto, 1997: 108, grifo meu). “*Purumutsambe* é o evento central, o núcleo em torno do qual se faz uma grande “reunião” – não há *purumutsambe* fora de *karamitpit*, como não há grande “reunião” sem a festa da invasão da aldeia. É deste espetáculo soberbo, grandioso e teatral de chegada dos caçadores que se depreende o estatuto formal do encontro: tudo o que se faz antes e depois já é pensado como parte de uma “grande reunião” ” (idem:346)

¹⁴⁹ “Preparados, os caçadores soam a *tsinkore*, anunciando uma nova fase nas festas, lançam flechas contra as casas da aldeia e correm aos berros para o centro do pátio, onde já sabem o que os aguardará. A este ataque simulado dos caçadores dá-se o nome de *purumutsambe* (*purumu* é um dos termos genéricos, ainda que raramente usado, para flecha)”(idem:111)). Outro exemplo de chegada dos convidados como inimigos é relatado por Roth entre os Caribe do Suriname: “A troupe of young people represented the humming birds, who, all fighting like these birds do, had to cut a way through the

‘invasão’ é respondida com um oferecimento formal (*ilaketpüt*) de bebida fermentada (*piktu*), “que os faz deixar a linguagem da violência, da caça e da predação (o momento de *purumutsambe*) e assumir a lógica das trocas, voltando ao acampamento para buscar as carnes que oferecerão” (idem: 384). Trazidas as carnes moqueadas, os caçadores se juntam ao canto de *ipari* em torno do poste (idem: 128).

Henley (2001: 198-9) também fala de uma conciliação gradual com os convidados ‘invasores’ na iniciação masculina dos Panare, povo caribe-guianense. A entrada se dá, resumidamente, da seguinte maneira. Um toque em um chifre de vaca informa os convidados de outro grupo local (*panakon*), acampados ao lado, que a dança recomeçará. Afirma um panare, com ironia, que os convidados estão realmente zangados, agressivos. Inicia-se uma dança exclusivamente masculina, chamada *panakon tchan*, literalmente “os visitantes estão chegando”. O canto evoca o nome de uma mosca atraída pelo cheiro da cerveja. Os visitantes arrombam a entrada da casa ruidosamente, portando galhos e com o rosto pintado de modo bizarro. Fazem uma gritaria e se comportam como se fossem atacar os dançarinos, que continuam cantando como se nada estivesse acontecendo. Tendo falhado em sua intervenção, os *panakon* deixam a casa. Terminada a dança, os convidados tomam uma bronca. Aos poucos o diálogo se torna mais conciliatório: “Instead of encouraging them to leave, the hosts are now trying to persuade the *panakon* to dress the initiands in their new loincloths (...) After an extended show of reluctance, the *panakon* eventually agree”(idem:199).

Os Waimiri-Atroari convidados para a *maryba* já receberam o convite/calendário (*katyba*) do pai do menino, que cantou ao pé do ouvido (*nehepyse ~ pepase*) de cada um dos *paxira* e ouviu no mesmo tom a resposta a seu canto (Do Vale, 2002: 53 e 87). Passaram dias na floresta caçando e agora se encontram próximos à aldeia, acampados. Neste local, antes de amanhecer o primeiro dia de festa, o convite é confirmado pelo pai do menino para cada convidado ainda deitados em suas redes. O que pode ser colocado

ranks of their comrades. Upon a nod from the host, the contest began. *The young men raced ahead*, but it was left only to a few to reach the hut, where *they received by women who, without any form of trial, tried to pour pepper in their eyes*. At last one of the competitors hurled the palm-leaf covering off the trough, a deed of heroism that called forth loud applause. The victor was then offered the first drink... and *the feast was opened*” (Roth, 1925: 474, grifo meu). Podemos citar também dois exemplos Tupi, os Cinta Larga (Dal Poz, 1991) e os Nhambkwara: “E da luta passa-se com efeito imediatamente aos presentes (...) Existe uma transição contínua da guerra às trocas e das trocas aos intercassamentos (...) passagem da hostilidade à aliança, da angústia à confiança, do medo à amizade” (Lévi-Strauss, 1976 [1949]: 107). Veremos que estes *movimentos* de *tensão* e *repouso* serão reproduzidos na *sinfonia* Waimiri-Atroari. Ao que tudo indica, trata-se do processo de *incorporação* do elemento exógeno, sejam os convidados para o ritual ou as potências animais cantadas nas *maryba*.

em paralelo ao que os Arara fazem ao agradecer o convite antes de ‘invadirem’ a aldeia¹⁵⁰. Portanto, ao invés de um canto de agradecimento, os Waimiri-Atroari convidados são recebidos, ainda no acampamento, com uma confirmação do convite. Após esta confirmação do convite os visitantes estão autorizados a fazer sua chegada à aldeia¹⁵¹. Carregando os jamaxim com carne moqueada, armas, arcos e flechas, os *eremy* tocando flautas (*xinja*) ou pequenos frascos de vidro e chocalhos (*ewe*). Todos estão pintados para a guerra¹⁵².

A chegada em uma aldeia Waimiri-Atroari é um evento bastante delicado, especialmente para os forasteiros. Em casos de doenças que acarretam em óbitos, os visitantes são os primeiros suspeitos de feitiçaria (*maš'ki*), *kanaima* potenciais¹⁵³ (cf. Whitehead, 2002, para um exame do *kanaima*). Sua chegada, em geral, se dá de forma tímida e desarmada, não aparentando qualquer hostilidade a quem os recebe. O que corresponde a uma perfeita inversão da chegada dos *paxira* ao ritual (Silva, 2009[1993]: 108). Do Vale também enfatiza a feição de ‘invasão’ na chegada dos convidados à iniciação do menino, descrevendo como seus passos se aceleram ao se aproximar da aldeia (2002: 56). A extensa fila de convidados entra na aldeia e é recepcionada pelos *bahinja* que serão iniciados, sentados no banco ritual (*miri*) ou em pé, abrindo os braços para recebê-los (idem: 88). Os *eremy* e alguns homens cantam parados em torno dos meninos, as *eremy* contornam o grupo cantando e tocando os frascos de vidro.

¹⁵⁰ “Um primeiro canto serve de saudação e agradecimento pelo convite para uma visita (a canção chamada *weptan* ou *weptangri*- “cheguei” ou “estou chegando”))” (Teixeira-Pinto, 1997:76), “... jamais os visitantes poderiam entrar na aldeia dos anfitriões já carregando tudo o que trazem para ser oferecido a eles (principalmente alimentos – carne de caça sobretudo)” (idem: 78)

¹⁵¹ Perguntei a um Waimiri-Atroari, num dos breves contatos que tive com eles, porque antigamente era perigosa a chegada das pessoas na *maryba*. O informante disse: “Porque existia inimigo”. “A gente dança com flecha, tudo armado, pintado, enfeitado. Com animais moqueado no jamaxim. *Kinja* dançando tudo armado, tudo preparado, porque pode acontecer encima da hora. Antigamente acontecia. Porque antigamente não era reunião, antigamente era só briga. (Antigamente era só briga, não tinha festa?) Só morte mesmo. Hoje tem só reuniões. Passado mesmo, não tinha isso não, só briga. Era guerra mesmo, por isso que a gente dança com flecha. (O pessoal brigava porque?) História dos Kaminja. Ciúme com namorado.”

¹⁵² Uma classificação que divide anfitriões e convidados nas festas dos Waimiri-Atroari revela que estes dois grupos, provavelmente, também são pensados como uma oposição entre dois grupos de animais, como entre os Arara e os Yekuana. Ao menos a palavra *yititkwani*, glosada como “nosso pessoal”, pela sua terminação, parece remeter ao gavião-real, *kwany*. No entanto, não sei o que poderia ser a terminação *kwate* da palavra que designa os convidados, *yititkwate*, “turma deles” (Silva, 2009[1993]: pg 15 cap. 3). Arriscaria dizer que pode se tratar do macaco-aranha, *kwata* (*Ateles paniscus*), por serem palavras muito parecidas. Se esta hipótese estiver correta, teríamos um perfeito par predador/caça, gavião-real/macaco-aranha.

¹⁵³ “Em contato aparentemente pacífico com o grupo hospedeiro, transmitem feitiços (*max(i)ki*) que provocam grandes infortúnios aos membros da comunidade” (Silva, 2009[1993]: 122)

Todos se encaminham para o centro da casa (*mydy*) e começam uma conversa, num “tom acima do habitual”, sobre a viagem que antecedeu à chegada. Neste momento é servida a primeira porção de mingau de buriti ao grupo, acompanhado de ‘enormes discos de beiju’ (idem: 88-9). As anfitriãs recebem as carnes moqueadas que estão nos cestos cargueiros, separam por espécie de animal e armazenam no jirau acima do “fogo da família” (ibidem). Da mesma forma, os Panare também depositam as carnes moqueadas (*kaemo*) trazidas para a iniciação do menino num jirau na casa. A primeira palavra do nome da segunda parte do ritual panare, *kaemo yonkonto’*, como vimos, refere-se a estas carnes trazidas pelos convidados. Durante esta cerimônia o nariz dos iniciados é perfurado com o adorno nasal (*ëwayëru*), é feita a coleta, estocagem e canta-se para as carnes moqueadas (Henley, 2001: 215). A carne moqueada cumpre um importante papel como dádiva doada pelo grupo que vem para a festa em troca das bebidas que o grupo anfitrião proverá. De acordo com Teixeira-Pinto, a oposição complementar entre carnes e bebidas, difundida por todo continente, conformaria a “armadura simbólica das relações” ou o próprio “arcabouço dos ritos” (1997:350). No caso das trocas rituais Arara, este autor conclui que a “caça é a condição da bebida, como a predação é a da troca” (idem: 365, nota 27). Penso que possa se tratar de mais um “tema geral Caribe”, como o sublinhado por Rivière, do qual tratamos no cap. II: doadores de cônjuges são superiores aos tomadores, a carne *doada* pelos convidados é a “condição real” do ritual Arara (Teixeira-Pinto, 1997:383), “dá-se bebida e faz-se o rito em nome da oferta de carne, jamais o inverso” (Teixeira- Pinto, 1997: 365). Poderíamos dizer o mesmo do ritual Waimiri-Atroari? Muito provavelmente, sabemos, por exemplo, que um mesmo verbo é utilizado para designar o ato de colher plantas e o ato de flechar (*pykwase*), o que estabelece a matéria-prima da carne moqueada e das bebidas como fruto de uma mesma ação, como que dons recíprocos por excelência. A troca entre estes dois alimentos também define as posições de anfitriões e convidados, diz Do Vale: “O sistema de trocas, na verdade, inicia-se com os alimentos, a carne moqueada durante a viagem de uma aldeia para outra é oferecida pelos *paxira* aos moradores da *mydy taha* onde a festa terá lugar: “*Nós levamos a carne e o pessoal tem que dar o mingau...*”, assim relata um informante.” (2002: 70). Ou seja, a *variação* waimiri-atroari sobre o *tema* da troca da carne por bebida parece convergir para a conclusão tirada para a troca Arara. A predação dos animais caçados é a condição da troca ritual de carne moqueada por mingau. A caça é o produto da predação que será incorporado ao mundo social

(Teixeira- Pinto, 1997: 383), ou melhor, como tentarei mostrar, produto a ser *encorporado* pelos *bahinja*¹⁵⁴.

A chegada dos “visitantes” Arara é uma atualização do mito. A eles é servido o *piktu*, a bebida fermentada, para que não retornem e comam toda caça moqueada no acampamento, como os porcos do mito (idem: 370-1). Ou seja, o oferecimento ritual de bebida na chegada evoca a humanidade dos Arara em contraste com a animalidade dos porcos. Vejamos os possíveis paralelos da entrada dos paxira na aldeia com a chegada do Xiriminja na festa de seu neto. Os anfitriões da *maryba* recebem seus convidados de braços abertos (ao menos os *bahinja*) e servem mingau de banana, portanto, bem diferente do que aconteceu com as cobras e seu *dono*, o Xiriminja, que foi aguardado apenas por alguns *kinja* bravos, sendo que os demais anfitriões ficaram no mato para banharem-se e tirar o cheiro de gente. No mito, o Xiriminja sai da água e chega à aldeia cantando, ao que parece, num tom amistoso, sua face predadora se revelará mais tarde no ritual. Os convidados do ritual, ao contrário, anunciam sua chegada cantando e tocando como se estivessem invadindo a aldeia para a guerra. Temos aqui uma inversão dos motivos. Para inserir uma continuidade ao que o mito separa (homens e cobras), acredito que seja necessário que os convidados cheguem numa empresa de guerra para, então, serem assimilados aos afins. Se chegarem cantando pacificamente, provavelmente terão o mesmo fim que as cobras ou os ‘forasteiros indesejáveis’: serem expulsos para onde vieram. A chegada como se fossem inimigos possibilita todo o processo que se seguirá de *encorporação* dos convidados ao grupo local – e de *encorporação* pelo neófito das potências trazidas pelos ‘de fora’ – e uma festa sem percalços com os visitantes.

A queda do Xiriminja na armadilha no início do mito esclarece muito da generosidade da entidade. Parece até mesmo simétrica a chegada dos convidados nas *maryba*. Capturados na *casa-armadilha*, daí em diante terão de doar toda sua caça e disposição para o ritual. Isso vai ao encontro da definição de ‘função paternal’, a qual prefiro chamar, para o caso waimiri-atroari, de função ‘dono’ – que Rodgers (2002: 114-5) atribui à casa, à armadilha, aos cestos, às flautas dos Ikpeng – ou ‘função sogro’, já que o próprio autor coloca entre parênteses os dois termos: pai/sogro. Se no mito

¹⁵⁴ As duas afirmações dizem a mesma coisa se pensarmos o ‘mundo social’ e os *bahinja* como pessoas em escalas diversas.

Arara os caçadores devem ser seguros para que não retornem ao acampamento de caça sem tomar o *piktu*, a contrapartida da caça oferecida por quem os espera na aldeia; no mito waimiri-atroari, as cobras, devem ser afugentadas para que os *kinja* não sejam devorados – se transformando em cobras – e para que o Xiriminja deixe os bens agricultáveis.

Fim do primeiro *movimento* do ritual. A tensão proporcionada pela ‘invasão dos inimigos’ foi desfeita pela sua *resolução* esperada na *cadência* ritual dos Waimiri-Atroari, a transformação dos inimigos em simples afins.

3.2 – Preparando o *Karaweri*

Os *paxira*, então, chegaram à aldeia, é apenas o início do *Karaweri Maryba*, a primeira das três partes da iniciação masculina. Esta festa ainda será seguida do Primeiro e Segundo *Behe*, o açoitamento do menino e sua possível confirmação. O nome desta primeira festa remete a uma planta, a *karaweri* (*Arrabidaea chica* – Bignoniaceae). Esta matéria-prima também nomeia o *barro* que será utilizado para pintar os participantes da festa, o *karawyri kany* (Milliken, 1992:44), ou apenas *karaweri*.

Os diálogos cerimoniais foram feitos e uma primeira refeição foi servida aos visitantes, os pais dos meninos ainda estão em jejum. Após uma série de cantos, o *eremy* entoa o canto da faca (*maia maryba*). É a deixa para os convidados irem à floresta buscar as ervas necessárias ao ritual (Do Vale, 2002: 89). O próprio canto dos *eremy* é que orienta a coleta, descreve as plantas e explica seus usos (idem: 90). Trazidos os materiais para aldeia e passada uma noite de cantoria e danças, inicia-se o segundo dia de ritual. Um fogo é aceso pelas mulheres e uma primeira infusão é preparada, sob a supervisão e canto do *eremy*, com as folhas de *waryma* e *wikia*¹⁵⁵. O

¹⁵⁵ A primeira planta é descrita no dicionário de Bruno (s/d: 243) e na etnografia de Do Vale (2002: 91) como sendo arumã, um nome popular dado a esta fibra. No entanto, o estudo etnobotânico de Milliken registra o *warma* (*Ischnosiphon polyphyllus*) como sendo da mesma família do *baky* (*Ischnosiphon arouma* – constando no dicionário como um tipo de arumã também e de acordo com a identificação de Milliken), Marantaceae. Quanto à segunda planta, não consta seu nome científico nas fontes que possuo, o dicionário de Bruno registra que é uma planta utilizada como remédio para feridas (s/d:

cantor, então, pede que tragam os meninos sobre os quais irá espalhar a espuma que se formou na superfície deste primeiro preparado. A porção sólida é separada (Do Vale, 2002: 91). Outra infusão é preparada com outras ervas, em especial o *karaweri* (*Arrabidaea chica*). Novamente, somente a espuma é passada nos meninos. O restante do líquido é misturado à primeira infusão e as partes sólidas separadas (idem: 91-2).

Aos homens é requisitado pelo *eremy* que confeccionem a parte animal do “barro” *karaweri*. Uma mistura feita de “penas de arara e mutum, bicos, garras e penas de gavião real” é queimada e suas cinzas são misturadas à segunda infusão pastosa que ainda está no fogo (idem: 92). A esta mistura é adicionada uma argila avermelhada, limpa e peneirada. Quando o preparado dá o ponto, a mistura é retirada do fogo e são feitas bolotas que são colocadas em esteiras (*mada*) para secarem ao sol. O barro é, então, guardado na maloca pelas mulheres imitando onça, “aos gritos de uh! uh! uh!...”. (ibidem).

Apesar de ao menos 45% das plantas identificadas no estudo de Milliken terem um comprovado uso medicinal, seja pelos próprios Waimiri-Atroari ou por outros povos (1992:36); a quase totalidade das plantas que compõem o barro *karaweri* identificadas possui uma aplicação terapêutica – exceto duas –, em geral contra algum tipo de dor. O autor identifica boa parte destas plantas (idem:44) e seus usos, algumas apenas com o nome nativo¹⁵⁶: *karawyri ia* (*Arrabidaea chica* – Bignoniaceae); *maty bixi* (*Qualea sp.* – Vochysiaceae), aplicada externamente no tratamento de dores localizadas (idem:115); *kysepe bixi* (*Croton lanjouwensis* – Euphorbiaceae), dores localizadas, dor de dente, friccionada na testa para a febre (idem:68-9); *tykyma mariri* (*Piper consanguineum* – Piperaceae), cortes infeccionados ou picadas de cobra, as raízes maceradas são dada aos cachorros para cheirarem e melhorar seu desempenho na caça (idem:106); *wiamy iemry ia* (*Callichlamys latifolia* – Bignoniaceae), infusão bebida contra febre (idem:56); *dinjeny ia* (*Miconia navioensis* – Melastomataceae); *wiriki ia* (*Bonafousia muelleriana* – Apocynaceae), alguns índios a consideram uma planta venenosa (idem:53); *kiowyry ia* (*Marmaroxylon racemosum* – Leguminosae), a infusão da casca é bebida para curar a tosse (idem:83); e as não identificadas, *warma ia*; *wa'didimi ia*; *kanwe'ra bixi*; *ata'myna ia*.

251).

¹⁵⁶ Os nomes com terminações *ia*, provavelmente parte da palavra *xipia ia* (folha), designam que são usada as folhas da planta, as terminações *bixi* (pele/casca) indica o uso da casca na infusão.

Trata-se, portanto, de um *barro* composto por um conjunto de ‘remédios’. O que remete ao uso de ‘remédios’ para a transformação em *kinja*, como no mito do Xiriminja, em que Emymy lava a vagina de sua esposa com ‘remédios’ para retirar os animais peçonhentos. De acordo com Do Vale, o *karaweri* possuiria capacidades ‘transmutadoras’ (2002: 92). Baines relata que durante os rituais de iniciação que observou, presenciou algumas pessoas ingerindo “pequenas quantidades da infusão vermelha, ka’rowri mĩnĩrĩ (sangue de ka’rowri), segundo elas como remédio contra ‘kamča” (1991[1988]:158, nota 105). O *karaweri* seria, portanto, um remédio contra estas dores (‘*kamča*’) que tem como causa o veneno/feitiçaria (*maš’ki*), ou seja, me parece um antídoto contra o veneno¹⁵⁷. Uma forma de se referir à infusão vermelha de preparo do *karaweri* é *karaweri mynyry*, ‘sangue de *karaweri*’. Baines ainda ressalta a associação das dores (‘*kamča*’) causadas pelo *maš’ki* com a ‘poluição menstrual’ (*kawa*) (1991[1988]:158, nota 105) e o uso do ‘sangue de *karaweri*’ no tratamento dessas dores. Tudo isso nos remete ao sangue que o *karaweri* evoca. Veremos isso de forma mais explícita na *maryba* do tucano. Adiantando um pouco o que formularei adiante: se o *karaweri* for um antídoto contra *maš’ki*, podemos pensar, ao menos hipoteticamente, que o que se pretende com os banhos e unções do *barro*, além do açoite que esvai o sangue do menino, é extrair o excesso de veneno que foi inoculado pelas formigas no iniciando. Guardemos esta hipótese para mais tarde. Aqui procurei apenas mostrar a associação que estes índios fazem entre este preparado e o sangue, além de sua função de depurativo do veneno.

A pintura corporal dos Waimiri-Atroari, como a dos Yekuana, extrai sua força do material utilizado e não depende da maneira que será aplicada. Pinturas corporais são denominadas, entre os Yekuana *ayawa*, termo que pode ser traduzido também como ‘luz’ (*light*), já que a planta *ayawa* (*Icica heptaphylla*) é um combustível utilizado na iluminação (Guss, 1989: 64). É a pintura corporal que distingue, para os Yekuana, o civilizado do selvagem. Qualquer objeto, seja animado ou inanimado, sem a cobertura dos pigmentos é simplesmente considerado um não-humano (idem: 63). Tanto que o

¹⁵⁷ “... a palavra *mas’ki* referia-se ao que causava as dores e morte. ‘*Kamča*’ referia-se aos sintomas associados com o primeiro conceito, e a qualquer dor que aparecia dentro do corpo sem ferida ou contusão (...)” (Baines, 1991[1988]:158, nota 105). Além desta associação com a causa das dores, *mas’ki* também pode referir-se ao veneno ou a doença (Espinola, 1995:121), definições importantes para quando formos tratar do papel gavião-real e das formigas no ritual)

ayawa, como o *karaweri*, é um importante ingrediente na criação de ‘novas pessoas’¹⁵⁸. Portanto, o fato de estar coberto com esta substancia indica que se é Yekuana, não importa a forma gráfica adotada para aplicá-la na pele. O mesmo podemos pensar da pintura corporal dos Waimiri-Atroari. Segundo Do Vale, a “forma do desenho, embora tenha relevância para quem a utiliza, parece não ser o mais importante. Segundo depoimento de alguns *kinja* o desenho é importante, mas o que interessa na verdade é a substância utilizada e o local onde ela se aplica” (2002: 67). Além disso, o *karaweri* é aplicado nos esteios da casa, durante sua inauguração, como no exemplo de Guss sobre a pintura Yekuana do esteio central: “A good illustration of this is in the painting of the new centerpost (...) In referring to them as such, the Yekuana make unequivocally clear that what is important is the paint itself and not the graphic design” (Guss, 1989: 145). Apesar de não termos dados suficientes, nem espaço nesta dissertação, para discutirmos mais detidamente a *maryba* de inauguração da casa (*mydy maryba* – aliás, uma análise ideal relacionaria todas as *maryba*), existem algumas simetrias notáveis entre esta festa e a iniciação do menino. Como a pintura dos esteios da casa com “barro” *karaweri* utilizado na unção do menino: “Pela noite homens e mulheres dançam e cantam, já pela madrugada, o cantor pinta com “barro” os esteios da casa, primeiramente os esteios centrais, logo após os do canto.” (Bruno, Relatório de Atividades de 1992, PWA)

Durante a iniciação masculina wayana, uma nova pele é fabricada pelos pais do menino, por meio das pinturas e picadas de formigas¹⁵⁹. A pintura de *karaweri* é como o rio de sangue deixado após a morte da grande sucuri no mito waiwai (Fock, 1963: 63-5). É banhando-se neste rio que os pássaros adquirirão suas “cores vivas que uma chuva subsequente, da qual cada espécie se protege mais ou menos bem, desbota parcialmente. Foi assim que as aves obtiveram sua plumagem característica” (Lévi-Strauss, 2004[1967]: 212). É este *sangue* fabricado pelos *kinja* que faz deles uma *espécie* diferente dos outros seres do cosmos.

O *karaweri* está pronto para ser utilizado nas pinturas dos corpos. No dia seguinte, pela manhã, todos serão banhados com os líquidos preparados. Os corpos estarão prontos para que o menino receba o açoitamento ritual (*behe*). Os últimos dia e noite de festa – o terceiro dia, que culmina com o *behe* – são descritos com uma riqueza

¹⁵⁸ “Today *ayawa* remains a critical ingredient in the creation of each “new person” (*ahachito hato*)” (Guss, 1989: 65).

¹⁵⁹ “A epiderme, tecida pelos pais, é, simbolicamente, uma “vestimenta” que o indivíduo enverga por toda a vida e que retira ao morrer” (Van Velthem, 1995:182).

maior de detalhes por Do Vale, o que permitirá uma análise mais minuciosa daqui em diante.

3.3 – A entrada no “mundo dos sonhos”

De acordo com Lévi-Strauss (1967:609), no capítulo *Finale* de *L’Homme Nu*, o mito efetuará a passagem do contínuo ao descontínuo, enquanto o ritual operaria uma reversão disto, transformaria o descontínuo em contínuo. Um momento chave do ritual, a colocação do cesto na cabeça do neófito, poderia ser interpretado nestes termos, uma passagem do mundo da descontinuidade para um mundo da continuidade, “mundo dos sonhos” nas palavras de Do Valle (2002: 92-3), mundo em que as transformações são possíveis como as transformações que ocorrem no mito. Instante em que ocorre uma espécie de redistribuição de atributos, o ritual é um momento em que as qualidades – que foram adquiridas ‘antigamente’ e são narradas nos mitos – podem ser realocadas em benefício da fabricação de pessoas específicas. Por se tratar de uma inserção no “mundo dos sonhos”, tudo leva a crer que é um ambiente onde circulam os *akaha* – duplos, imagens oníricas (cf. cap. II) – que povoam o universo¹⁶⁰.

Antes de iniciar suas metamorfoses, o xamã repousa e retira, cantando, em movimentos repetidos, o cesto (*matyty*) da cabeça dos meninos sentados nas redes (*samka*). Pelo que observei, assistindo aos vídeos de *maryba* com alguns Waimiri-Atroari, o cesto cobre o rosto dos neófitos. O ato de colocar e retirar repetidas vezes o cesto da cabeça dos iniciandos, encaminha-os gradualmente a “um outro tempo ritual dentro da festa” (idem: 93), o que acredito ser um ‘tempo ritual’ em que o perigoso contato com certos *akaha* é controlado pelos *eremy*. O *matyty* não é um cesto qualquer,

¹⁶⁰ O mesmo que diz Jara com relação aos sonhos dos Akuriyó pode ser pensado para os Waimiri-Atroari: “le sueño no es un estado de inactividad o pasivo sino una manera de acceder a una experiencia particular del mundo y de modificarlo.”(1990:171). Portanto, como disse no capítulo II, durante o *bahinja maryba* (ritual de iniciação masculina) uma série de ritos são feitos com o menino na intenção de que ele sonhe, “para pegar visagem (*akaha*) e sonhar” (Espinola, 1995: 65). O ritual é realizado num momento delicado da vida do garoto. Seu *akaha* ainda é demasiado frágil, o risco de ser levado por algum animal de *akaha* forte é o que o *eremy* e os pais do menino devem evitar. Por isso os pais de crianças pequenas devem respeitar normas alimentares e de caça para que não aconteça do *akaha* do animal pegar o filho ou mandar doença (cf. o tópico 2.6 – *Akaha* e *Irikwa* do cap. II). A antropóloga diz, ainda, que não são todos os animais que manifestam esse poder. Os mencionados como tendo *akaha* forte, foram: onça, veado e pirarara (idem: 126-7).

sua confecção, assim como a das flechas, é exclusivamente masculina. Ele foi dado pelo Xiriminja, é a pele (*bixi*) do Xiriminja¹⁶¹.

Os animais são sacrificados e levados pelos *paxira* para serem *encorporados* pelos *bahinja*. A identificação com o outro que Lévi-Strauss relaciona ao canibalismo¹⁶² também é evidenciada na recepção dos *paxira* ou, poderíamos dizer, a *canibalização* dos convidados pelos anfitriões, sua transformação de inimigos em afins. O mesmo se dá com o animal (ex-parente) morto¹⁶³. Passa de seu domínio na floresta à carne moqueada (*wyty iaakaha*) para, então, ser assimilada pelos participantes do ritual, em especial, o iniciando. No entanto, todos comem o que o *bahinja* come, a diferença entre o neófito e os demais comensais está para além do que se come. A comida dos neófitos é trazida no *matyty*, o cesto ritual, enquanto os demais comensais se alimentam das carnes trazidas no *samedá*¹⁶⁴. O que acontece com a carne moqueada servida ao *bahinja* é um transporte para o ‘mundo dos sonhos’, como foi feito com ele próprio no início do ritual. Seriam, portanto, os próprios *akaha* dos animais caçados o que os neófitos comem? Não tenho como assegurar com certeza, mas as análises que seguem contribuirão para uma resposta afirmativa.

Na versão M4 do mito do Xiriminja (*Emymy ikaa*), a cobra grande fica um dia sem comer depois do nascimento de seu neto. O cesto ritual é o mesmo que o Xiriminja utiliza para carregar a comida depois de seu jejum, durante o puerpério de seu neto. É neste cesto que a entidade trouxe os produtos do roçado e entregou aos *kinja*. O trecho do mito diz o seguinte:

“Takypa iawura nerime

Depois ele (o velho Xiriminja) ficou de jejum (passou um dia sem comer)

¹⁶¹ A importância do cesto que leva as carnes para o ritual de iniciação masculina panare também é ressaltada pelo fato da primeira parte do ritual ser homônima a estes cestos, *Murankinēto* (Henley, 2001: 203).

¹⁶² “Seria difícil compreender que o canibalismo se manifeste tão freqüentemente sob uma forma instável e matizada sem reconhecer um pano de fundo no qual a identificação com o outro desempenha um papel” (Lévi-Strauss, 1984:142).

¹⁶³ Rememorando o que coloquei em nota no cap. II, tópico 2.5 – *Apremy – os Donos*. Uma das explicações para o destino após a morte dada por um informante de Espinola é que “[a] gente quando morre vira bicho e vai ser comida [*wyty*] para nosso povo” (Espinola, 1995: 68).

¹⁶⁴ O verbete do dicionário explica o uso do cesto:

Samedá: Cesto ritual

Byby ta ram weri nykwa pyny ikamia maryba tapesa.

“Na festa kinja põe comida neste cesto para distribuir aos convidados” (Bruno.s/d:205).

*Iakypa anji **matyty** tany iaaia iawura ha' tyty inypaiky keekaty kA taha wakaiaky*

Depois ele levou a comida que estava no cesto para comer

(...)

Makry paaky xexerikiate kepa ka wapy

– Eu mesmo vou fazer o maryba do meu neto

Makry paaky xatymate paaky ta'

– Eu mesmo vou trabalhar com meu neto

Anjinji torky iawo'sapa ha'

Eu queria fazer um roçado para plantar isso

*Yry tapary njapy tapary, iry ia ka **Xiriminja bixi** hyke myry tapa tete nenenypa*

É nesta cestaria mesmo, é aquela que nós chamamos **pele do Xiriminja** é nessa daí mesmo que ele trouxe ”(grifo meu)

De fato, os grafismos (*benry*) que estes cestos exibem foram dados pelo Xiriminja aos Waimiri-Atroari. São utilizados nos corpos das pessoas também. O *matyty* seria uma espécie de *imópon*, “o meio pelo qual as metamorfoses se efetivam”, dos Wayana (Van Velthem, 1995: 134)¹⁶⁵. Ao por o *matyty* na cabeça ou as carnes moqueadas dentro dele, evoca-se a potência transformadora do Xiriminja, *veste-se sua pele*. No mesmo sentido em que para os Wayana “a criação de um novo indivíduo pressupõe a “fabricação de uma pele”” (idem: 158), a epiderme do neófito waimiri-atroari é manipulada durante todo o ritual: banhos, polvilhamento, unções, picaduras de formigas, açoitamento, etc.

Numa outra versão do mito, o Xiriminja avisa Emymy para pegar uma de suas duas filhas que estão dentro do rio, usando o osso de sua coxa para pegá-la. O antigo enfeita o osso com penas de pescoço de tucano, prepara-o como se fosse um anzol, joga amarrado a uma linha e pesca a filha do Xiriminja, que traz o *matyty* do mundo subaquático. Vejamos um excerto do que segue da história:

¹⁶⁵ “Criada pelos demiurgos, vestir e despir diferentes *imópon* representa um fato corriqueiro nos tempos primevos, uma vez que os demiurgos estavam contínua e literalmente “na pele dos outros” e mais raramente em sua própria pele” (Van Velthem, 1995: 134)

Impa nemykwepa Xirimia imeky iape'etypyme.

Então jogou (o anzol no rio) para pegar a filha do Xirimia.

Impa tahkome ameky iawosapa kanuwa taka typytyme.

Então o antigo suspendeu a filha dele para a canoa para ser sua esposa.

*Impa Xirimia imeky kepa **amatytyry** aaharymyte kepa tahkome ia.*

Então a filha do Xirimia disse para o antigo: – Vou buscar o meu cesto.

Tymyrykahme awapy symede harymyte kepa Xirimia imeky.

nota: *symede* é cesto na língua do Xirimia

Quando a filha dele foi pescada Xirimia disse: -- Espere aí, vou buscar o meu cesto.

*Njapy ibarytanypa irypary **Xirimia bixi** katypyme neenipa.*

Ela boiou com o cesto e disse que ele é (conhecido por) a **pele de Xirimia**,

Impa wykry many tytypa ne'iapa kanuwa taka.

Então ela entrou na canoa e foi embora com seu marido.

Iakypa kraxinja ke tahkome eba ikiyapa.

nota: vitáia - uma árvore. Ele utilizou somente a casca dessa árvore.

Depois o (marido dela) passou vitáia no seu rosto (para ela deixar de ser Xirimia).

(grifo meu)

O mito do Xiriminja, com sua menção aos cestos “pele de Xiriminja” (Xiriminja *bixi*) entregues pela filha da cobra grande ao *kinja*, remete ao tema das cores, cantos, as particularidades de cada pássaro. A cobra retalhada no mito *arekuna* (*Origem dos venenos de pesca Aza e Ineg*, Lévi-Strauss, 2004 [1964]: 301-2), que veremos ser uma variante do mito do Xiriminja, é um exemplo disso. Seguindo este raciocínio, um pedaço da cobra – sua pele-cesto – é entregue pela filha do Xiriminja aos Waimiri-Atroari, provavelmente um dos fatores que os distinguirá dos outros seres – da mesma forma que o *karaweri*. Como ocorre no processo de especiação dos pássaros, recorrente em mitos guianenses (Gongora, 2007)¹⁶⁶, que recebem pedaços do corpo, pele ou são tingidos com o sangue da cobra grande.

¹⁶⁶ “É interessante notar que as cobras, entre os índios das Guianas, são reputadas imortais, por sua capacidade de trocar de pele; assim sendo, a partilha da pele, que confere diferenciação, poderia ser

3.4 – O primeiro devir xamânico e as formigas

Uma vez no ‘mundo dos sonhos’, o xamã-onça trava uma luta com uma vespa. Esta é a primeira transformação do xamã. Não se trata de imitação, representação ou metamorfose¹⁶⁷, seria um “comportamento ou etologia “tipo-onça”” (Rodgers, 2002:101-2), um afeto¹⁶⁸. Segundo Do Vale, um espírito guardião que “protegerá toda a existência do novo caçador” (2002:93). Este xamã-onça se atreve a mexer num vespeiro, no que é afugentado a ferroadas pelas cabas.

Contudo, pouco antes de iniciar sua transformação em *eremy*-onça, e logo em seguida de haver colocado o *matyty* na cabeça dos meninos, diz Do Vale, “[m]udam os cantos, pede-se comida que não pode ser qualquer uma, neste momento, as preferências recaem sobre o peixe, o jacaré e o jacamim.” (ibdem). Ou seja, quanto aos dois primeiros animais podemos afirmar ao menos que são aquáticos; o jacaré opera uma mediação, é um animal que vive nos dois ‘mundos’, na terra e na água; o jacamim completa a passagem para a terra. O único mais especificado é o jacamim (*ikemi* – *Psophia crepitans*) – já que não são mencionadas as espécies de peixe e jacaré. Detenhamos-nos um instante nesta ave antes de continuar a análise da luta da onça com as vespas.

Segunda ave mais consumida em volume total pelos Waimiri-Atroari, o jacamim ocupa o primeiro lugar em numero de indivíduos entre os pássaros caçados (Mazurek, 2001: 31). Sobre ele o dicionário Houaiss afirma que são insetívoras. Uma de suas técnicas para apanhar suas presas é denominada na ornitologia de *anting*¹⁶⁹. Este

vista como uma garantia de reprodução social, um dos muitos significados da imortalidade” (Farage, 1986: 198)

¹⁶⁷ “Nem metáfora, nem metamorfose, um devir é um movimento que desterritorializa ambos os termos da relação que ele estabelece, extraindo-os das relações que os definiam anteriormente para associá-los através de uma nova “conexão parcial”. O verbo devir, neste sentido, não designa uma operação predicativa ou uma ação transitiva: estar implicado em um devir-onça não é a mesma coisa que virar uma onça. É o devir ele próprio que é felino, não seu “objeto”. Pois tão logo o homem se torna um jaguar, o jaguar não está mais lá.”(Viveiros de Castro, 2007:116). Neste momento, portanto, estamos na presença não do xamã ou de uma onça, mas do xamã-onça, *eremy*-onça.

¹⁶⁸ Utilizo esta palavra no sentido definido por Viveiros de Castro: “afetos, afecções ou capacidades que singularizam cada espécie de corpo: o que ele come, como se move, como se comunica, onde vive, se é gregário ou solitário...(...) conjunto de maneiras ou modos de ser que constituem um *habitus*. Entre a subjetividade formal das almas e a materialidade substancial dos organismos, há esse plano central que é o corpo como feixe de afecções e capacidades, e que é a origem das perspectivas. Longe do essencialismo espiritual do relativismo, o perspectivismo é um *maneirismo* corporal” (2002c:380).

¹⁶⁹ “Um jacamim-de-costa-cinzenta foi observado esfregando a plumagem com um miriápode,

comportamento parece ser uma boa pista para compreender a importância do jacamim no ritual. Trata-se de um comportamento de pássaros que possuem vocalização (*songbirds* – ou seja, são ‘cantores’, o que se alinha com o que os pais desejam que sejam futuramente os *bahinja*) cuja função ainda é um tanto controversa. Existem duas possibilidades de *anting*, ou o pássaro pega uma ou um grupo de formigas e esfrega nas penas ou, o que é menos comum, ele abre as asas sobre um formigueiro. Um provável propósito disto, ainda pouco compreendido, seria utilizar a secreção cáustica das formigas como inseticida, fungicida, acaricida e bactericida; outra interpretação seria tornar as formigas comestíveis retirando seu ácido; a ação das formigas também suplementaria o óleo de limpeza das penas da ave¹⁷⁰. Estas teorias mostram muitas coisas sobre o animal que apresenta o comportamento de *anting*. O uso do ácido das formigas como pesticida ou como óleo de limpeza, por exemplo, demonstra uma forma de transformação do pássaro, como se o tirasse de um estado mais selvagem, sujo, empestado, intoxicado, infectado, e o transformasse num ser mais condizente com sua espécie, limpo e ‘civilizado’. O veneno da formiga não atinge o pássaro, apenas suas penas. Da mesma forma, o veneno da tucandeiras é inoculado na pele (*bixi*) do menino, sua ‘roupa’/carne (*pyny*), seu ‘invólucro’; a parte que será atingida pelo *behe*, fazendo sangrar a pele do menino. O fato de a ave fazer isto para se alimentar dos insetos faz destas aves predadoras das formigas. O jacamim, comido pelo iniciando pouco antes da luta do xamã-onça com as vespas, é, portanto, o predador das formigas que picarão o menino no ritual. Voltarei a falar do jacamim no momento em que seu canto for entoado no ritual.

Como eu dizia, a onça mexia num vespeiro. No entanto, seguindo a interpretação que um informante me deu para este canto do ritual, que acabara de cantar, a onça tomou as ferroadas intencionalmente para melhorar sua sorte na caça. Vale à pena transcrever a explicação que se seguiu ao canto: “Esse aí da onça, a gente canta (...) *Primeiro foi atrás de caba, caba grande, aquele besouro que mora no chão, muito grande. Aí onça foi caçar aquela caba, né. Aí quando ele não ta sorte, ele foi primero... pega caba. A onça mexeu na caba, aí ferrou. Aí mexendo, aí brincando, eu cantei. Onça mexendo assim besouro, caba, aí picou tudinho. Aí depois ele foi tomar um banho. Aí*

beneficiando-se, assim, da secreção cáustica, em atividade correspondente à chamada *anting* (“formicar-se”)” (Sick, 1997: 292).

¹⁷⁰ As informações sobre *anting* foram retiradas do site:

<http://www.stanford.edu/group/stanfordbirds/text/essays/Anting.html>, em janeiro de 2010.

onça foi tomar um banho. Aí que ele brincando dentro d'água. Aqueles, cheio de caba assim. Eu cantei. (...) *Agora onça foi pra pegar caça, anta, petxi [queixada]*. Agora já foi a onça, eu cantei. Aí segundo eu cantei criança, pra pegar tucandeira, tucandeira verdadeira mesmo”. Na descrição de Do Vale, depois de ser ferrada pela *panana*¹⁷¹ o *eremy*-onça mostra aos meninos “como se ataca o jacaré, quais os passos e botes desferidos durante a caçada, acaba vencendo o réptil. Após a luta e saciada a fome, ela dorme.” (2002:93). Isto é, uma ‘encenação’ minuciosa da caçada da onça. Na explicação de meu informante, acima, os animais caçados são a anta e o queixada.

O que se deve notar aqui é que, no instante em que o *eremy*-onça é ferrado pela *panana*, os meninos são submetidos ao suporte (*iaty ieky* – recipiente/suporte de formiga) contendo as formigas tucandeiras (*iky*)¹⁷². Podemos formular, então, a seguinte proporção, onça : *panana* :: neófito : tucandeiras. Este canto do ritual parece dizer que, assim como a poderosa onça foi picada pela *panana* e melhorou sua sorte na caça, as ferroadas das formigas farão de vocês grandes caçadores, como as onças o são. No entanto, e a um só tempo, os meninos são inoculados com o veneno das formigas – altamente sociáveis, diferentes das solitárias *panana* –, instilados, se minha hipótese estiver correta, pela potência predadora destas formigas, o que mostra que a proporção anterior não é tão simples assim. A carne da onça não é comestível (Mazurek, 2001:31) – como a do gavião-real –, nem ritual, nem cotidianamente, porque não é uma afecção desejável de se *incorporar*. Deseja-se ser um bom caçador como uma onça, mas não à custa de ser um predador solitário. Contudo, uma única *panana* pode afugentar a temida onça, que dirá um ataque de tucandeiras¹⁷³. Uma das justificativas da imposição de

¹⁷¹ O dicionário de Bruno traduz o nome *panana* como besouro ou mangangaba, mas não consta o nome científico da espécie. Pela referência de que moram no chão, provavelmente se trata de alguma espécie solitária da família dos apídeos, corpulentas como os besouros e de aparência e coloração semelhantes às abelhas do gên. *Bombus*, que nidificam em orifícios do solo ou dos barrancos (dic. Houaiss). O nome mangangaba tem sua origem no tupi, *manga'nga*, e apresenta uma grande variação: besouro-mangangá, mamangá, mamangava, mangangá, mangangaba, mangangava, marimbondomangangá. Não por acaso, o dic. registra também peixes venenosos de nome mangangá, “teleósteos, escorpeniformes, da fam. dos escorpenídeos, gên. *Scorpaena*, que ocorrem no Atlântico, em regiões de pouca profundidade, ger. associados a fundos de pedra e coral; possuem espinhos venenosos nas nadadeiras dorsal, anal e pélvicas” (grifo meu).

¹⁷² Deste nome encontram-se diversas variações: tocandera, tocanera, tocanguira, tocanquibira, tocanteira, tocantera, tucandeira, tucandira. Sua provável origem é do tupi *tuka'ndi* lit. “fere muito”, dic. Houaiss. Bruno, em seu dicionário, faz uma distinção entre as *iaky*, tucandeiras grandes (*Paraponera clavata*), e as *iky*, tucandeiras pequenas. Por pertencer a um gênero (*Paraponera*) de uma subfamília (*Paraponerinae*) que possui apenas uma espécie (*Paraponera clavata*), são dois nomes para uma mesma espécie, mas de tamanhos distintos. Um informante me disse que as formigas utilizadas no ritual são as *iky*, as pequenas tucandeiras.

¹⁷³ A mesma idéia, de uma potência predadora que não prescinde de uma alta sociabilidade, é expressa, de

formigas entre os Arara é que “o veneno da formiga “afasta o medo da onça”” (Teixeira-Pinto, 1997:162). A espécie de formiga utilizada, de acordo com os Arara, anda ilesa sobre o pêlo da onça¹⁷⁴. Com a injeção de veneno pelas formigas nos jovens, estaríamos diante de uma infusão desta potência da formiga? Tudo indica que sim. Como se os Araras que recebessem o veneno se tornassem invisíveis ao predador. O que vimos com a explicação do canto waimiri-atroari da onça foi que a vespa é o animal capaz de afugentá-la. A explicação de Teixeira-Pinto para o uso das formigas na iniciação é análoga. Esta formiga transita sobre o pêlo da onça sem que isso a coloque em risco.

Esta captura das potências guerreiras/caçadoras¹⁷⁵ das tucandeiras, ao que parece, se deu no tempo mítico e é atualizada no ritual. A “história da guerra” (*Wykynatyty Ikaa*) mostra isto. Nesta *ikaa* (história), os habitantes de Temeperekia – nome de aldeia que, muito provavelmente, tem como radical a palavra onça, *temere* (*Panthera onca*) – são atacados pelo povo chamado Iky, homônimo às formigas utilizadas no ritual¹⁷⁶. Este povo-formiga, numa primeira incursão à aldeia Temeperekia, mata apenas um Waimiri (sic) – ou seja, ‘inoculam seu veneno’ na aldeia – e três *iky* são mortos. Entretanto, quando estão assando peixes na margem do rio Jauaperi, os Iky são atacados e dizimados. De acordo com o relato, este povo era *kinja* também. Estes *Kinja Iky* são uma espécie de formigas-guerreiros-inimigos. Como se as formigas *Iky* fossem o paradigma do grupo guerreiro. O mesmo nome, *iky*, recebem as filhas do Xiriminja que ficaram na água e que ferraram o pênis do *kinja* apressado, que quis copular imediatamente com a mulher-*iky* que pescou. Localizada em águas mais profundas, não deveriam ser pescadas, alertou o Xiriminja. Então, o que se aplica nos

acordo com Jara, pelos Akuriyó: “¿De qué modo puede ser concebido este mecanismo que une tan inequívocamente a estos animales con las habilidades de un cazador? Estos insectos se caracterizan por el mantenimiento de un cultivo vegetal (la miel), un *alto grado de sociabilidad*, una dieta altamente discriminativa, la mantención de una distinción entre lugar de habitación y consumo de alimento y lugar de aprovisionamiento y producción de alimento, el nido y el mantenimiento de crías por medio de la provisión de presas frescas. ¿No son acaso muy apropiados para transmitir a los *turaekare* [subgrupo Akuriyó] habilidades en una técnica de cacería que tiene lugar en un contexto igualmente socializado y discriminativo? Una relación metonímica no debe ser descartada como base de esta equivalencia entre avispas/hormigas y un tipo socializado de cacería” (1990:166, grifo meu).

¹⁷⁴ “Dizem que a espécie de formiga utilizada costuma andar sobre o pêlo das onças sem qualquer problema” (Teixeira-Pinto, 1997:162, nota 34).

¹⁷⁵ “They are carnivorous ants that can prey a great amount of animals, including insects, birds and small mammals.” (Haddad Junior et al, 2005:235).

¹⁷⁶ Acredito que o mito do Matador de Brancos (*Kaminja Bakany*), seja outra versão deste mito do povo-formiga guerreiro, só que no lugar das formigas temos os *brancos*, *kaminja*.

meninos durante o ritual seriam as atuais versões dos guerreiros mortos pelos heróis míticos waimiri-atroari, ou as atualizações das filhas peçonhentas da cobra grande.

As formigas são mensageiras entre o mundo ctônico e a selva¹⁷⁷. Isto as conectaria com a cobra grande, já que existe uma variante do mito do Xiriminja em que ele sai debaixo da terra (M3 – Silva, 2009: 132). É uma de suas filhas também que o informa sobre o nascimento de seu neto (M2). Portanto, no limite, as potências caçadoras/guerreiras tem sua origem na cobra grande, as formigas fazem a mediação atual destas qualidades e os *kinja*. No mito, a flecheira, matéria-prima das flechas, condição da caça/guerra, foi trazida pelo Xiriminja; no ritual, as formigas complementam esta condição com seu veneno inoculado nos pequenos caçadores.

Apesar do intenso uso ritual das formigas e vespas (Rodgers (2002), Jara (1990) e Farage (1986), para referências mais recentes; Roth (1925) e De Goeje (*apud* Jara, 1990), para as mais antigas), pouco se explorou a importância destes insetos entre os ameríndios, o que impõe um exame mais detido em relação ao uso destes animais¹⁷⁸.

Um índice desta relevância é destacado por Rodgers, que mostra que o próprio etnônimo dos Ikpeng “refere-se a um filo híbrido de formigas e vespas”¹⁷⁹ (Rodgers, 2002:94). O uso que os Ikpeng fazem destes insetos é bastante peculiar. Ao invés de aplicarem as picadas nos meninos, esfregam “o carvão derivado da queima dos vespeiros em cortes nas pernas e braços de meninos a fim de torná-los fortes, rápidos, resistentes e agressivos. Assim, ficam prontos para a guerra” (idem: 95-6). Os Akuriyó consideram que para um menino se tornar um grande caçador, afirma Jara, é necessário que passe pelas provas das vespas, o *malaké* (1990: 145). Diferente dos Waimiri-Atroari, a iniciação do rapaz akuriyó se estende dos doze aos dezoito anos¹⁸⁰. A autora

¹⁷⁷ “las hormigas son entre los caribes, tal como entre una gran parte de los pueblos amazónicos, *los mensajeros entre el mundo de la selva y el mundo ctónico en el subsuelo* (ver S. Hugh-Jones 1979)” (Jara, 1990:169, grifo meu).

¹⁷⁸ Nas palavras de Fabiola Jara, “La entomología nativa es un aspecto de la etno-zoología bastante poco explorado. Esto contrasta con la importancia que tienen los insectos en el sistema simbólico y de subsistencia de los pueblos del trópico sudamericano” (1990:158).

¹⁷⁹ “Até onde eu sei, trata-se da combinação da formiga tocandira (*Paraponera clavata*: *arayo* em ikpeng) com uma espécie não identificada de vespa (*turum* em ikpeng), ambas picadoras” (Rodgers, 2002: 119, nota 3).

¹⁸⁰ “Durante toda su vida el cazador busca avispa y debe quemarse así los brazos y las piernas desde que tiene alrededor de dieciocho años. Cuando ya tiene esposa, el cazador busca sus propias avispa y hace las pruebas solo en el bosque. Cuando el hombre es viejo, *tamusi*, ya no hace las pruebas, entonces puede comer de todo” (Jara, 1990:151). A aplicação das vespas e formigas vai se tornando, ao longo da vida, uma tarefa de responsabilidade cada vez mais exclusiva do próprio caçador,

descreve o rito de aplicação das vespas e formigas como uma sequência de picaduras e caçadas. As carnes trazidas pelo menino são consumidas por seus pais e avós, o garoto se alimentará das caças trazidas por seu pai (idem:148-9). Passando pelas provas, os jovens akuriyó não se tornam somente adultos, mas são iniciados como caçadores e xamãs¹⁸¹.

Segundo Jara, entre os Akuriyó existem pelo menos quinze variedades formigas e vespas utilizadas nas provas rituais. E a cada uma destas são atribuídos efeitos diferentes sobre o caçador (1990:158). As ferroadas, por exemplo, podem ser utilizadas como uma proteção contra enfermidades e cura de outras. Podem ser usadas também para recobrar as forças após um parto ou recuperar a vitalidade e a fertilidade depois de um ataque de malária (idem:154). Entre os Wayana, são utilizadas formigas no tratamento de alguns ‘desajustes infantis’¹⁸². Espinola aponta dois tipos de formigas, *ta’xi* e *iakya*, utilizadas pelos Waimiri-Atroari para tratar pessoas muito fracas, deitadas na rede. Estas formigas também são indicadas para diminuir o inchaço dos seios de mulheres que amamentam muito, reumatismo e dores musculares. (1995: 136). Outras qualidades de insetos, para os Akuriyó, são imprescindíveis para se localizar a caça na floresta, ou para não errar a flechada. “Se enfatiza que las hormigas son esenciales para ubicar la presa en el bosque: ‘se hace visible al cazador’. Sin esta prueba no se encontrarían animales. Las hormigas, sin embargo, no es suficiente cuando se trata de flechar a la presa. Para este efecto, las picaduras de las avispas son necesarias” (Jara, 1990: 159).

Os caçadores waimiri-atroari também, para melhorar a sorte numa caçada que não está rendendo muitas presas, oferecem suas mãos para formigas (*mapra*) picarem. Pude observar isto assistindo um vídeo, na companhia de alguns Waimiri-Atroari, de

principalmente após haver constituído sua família (idem: 155). Por se estender por toda a existência do caçador, Jara questiona o fato de considerar o *malaké* um rito de passagem: “En este sentido, el malaké no puede ser considerado como un rito de pasaje, puesto que en realidad es una forma de vida. Las pruebas con avispas, la escarificación y las restricciones dietarias hacen parte de las prácticas asociadas a la caza y no terminan sino con el fin de la vida de los cazadores” (idem:175).

¹⁸¹ “Desde otro punto de vista, la secuencia debería leerse hombre = cazador, cazador = esposo, chamán = hombre” (Jara, 1990: 156).

¹⁸² “Aunque en teoría es durante el *malaké* que los wayana celebran cuando el niño tiene **entre nueve y doce años** en que por primera vez los niños son sometidos a pruebas de hormigas y avispas, los wayana hacen uso de esteras con hormigas durante estas ocasiones **para tratar algunos tipos de desajustes infantiles en niños menores** (entre estos se pueden mencionar el llanto frecuente, dificultades con el destete, debilidad general, mal apetito, después de una enfermedad seria como diarrea, ataques de fiebre con convulsiones)” (Jara, 1990:154, grifo meu).

uma caçada prévia a um *maryba*. Meu informante disse que era para dar sorte na pescaria. Afirmou também que o nome da formiga era *mapra*¹⁸³. “É quase tucandeira”. As provas de formigas, entre os Akuriyó, são imprescindíveis para que o caçador veja a caça. E é no “mundo dos sonhos” que o caçador antevê os animais a serem caçados. Segundo um informante de Jara, “si no se hacían las pruebas de las hormigas a los tres y luego a los doce años el hombre nunca podría encontrar los animales en el bosque, puesto que no los vería. Esta ‘visibilidad’ de los animales bien puede ser comprendida como un evento que ocurre en el tiempo del sueño, ya que es a partir de los *mohpale yeneka* (sueño con el botín de caza) que un cazador llega a saber qué animales buscar y dónde” (1990:171). Algo semelhante afirma Espinola com relação aos sonhos dos Waimiri-Atroari: “Os sonhos indicam se a caçada vai ser boa ou não e dependendo dele o caçador nem se arrisca a ir caçar” (1995:66)¹⁸⁴. O sonho com o Xiriminja e o gavião-real é um indicador de sucesso na caçada e se quiserem ter uma vantagem contra o que irão encontrar na mata, inimigos ou entidades perigosas¹⁸⁵.

¹⁸³ Infelizmente, apesar de oferecer alguns termos para formiga com seu respectivo nome científico, esta designação de formiga não consta no dicionário de Bruno. A palavra mais próxima que encontrei foi *mapyra*, significando flecheira:

Mapyry: Flecheira

Mapyra byke ram kinja.

“Kinja está tirando flecheira” (Bruno, s/d: 160)

Desconfio que esta formiga tenha alguma relação com a planta flecheira (*Gynerium sagittatum*). Segundo o livro sobre a etnobotânica Waimiri-Atroari, “**mapyry** (Waimiri-Atroari). The long stems of the inflorescences are straightened over a fire and used as arrows shafts (see p. 27). Split lengths of the same are used to make the *katba* calendar sent out as invitation to *marba* ceremonies” (Milliken, 1992: 70). Esta variedade foi dada pelo Xiriminja também (M1). Para os Akuriyó existe uma analogia entre as flechas e o agulhão da formiga. No entanto, estes índios caçam utilizando curare. A caçada com veneno não é desconhecida dos Waimiri-Atroari, contudo, foi abandonada devido ao risco de acidentes (Milliken, 1992). Vejamos o trecho sobre os Akuriyó: “Es interesante, en este contexto, hacer un alcance al uso del curare en la cacería. El simbolismo en que se afirma en la analogía entre los agujones y las flechas pudiese tener un valor interpretativo en sí y efectivamente el uso del curare y su preparación están incorporados como etapas del *malaké*” (Jara, 1990:166). Além disso, temos no final do trecho de Milliken, acima, uma informação interessante. O calendário ritual (*katba*) é confeccionado com a mesma matéria-prima das flechas. O que se envia aos convidados para o ritual, portanto, é um calendário feito de lascas de uma flecha em potencial.

¹⁸⁴ “Ter sonho com sua mulher é considerado prenúncio de sorte e se o sonho é do homem mantendo relações sexuais com ela mais ainda. Há certos animais que também dão boa sorte, como a onça, anta. Já a cobra é sinal ruim, ela é perigosa. Os caçadores só comentam sobre seus sonhos na volta da caçada e cada um é suficientemente esperto para saber, conforme seu sonho, se irá participar da caçada ou não” (Espinola, 1995: 66).

¹⁸⁵ O trecho do mito do Iamai explicita isso: “Um Kinja foi caçar kwata (macaco-aranha) e ele tinha sonhado (...) Então Kinja foi matá-lo e só conseguiu quem sonhou e mataram muitos Iamai (quem não sonha vai na mata e vê Iamai que fica num pé só, aí fica doido). Kinja matou com flecha. Só ele conseguiu porque só ele tinha sonhado, os outros ficaram tontos (...) Iamai fazia barulho e Kinja ia

Uma das principais funções do ritual de iniciação parece ser propiciar o sonho do menino. Sonho com os seres que lhe garantirão uma farta caçada e sem perigos. Numa conversa com um Waimiri-Atroari, uma explicação que me deu para o canto do *eremy*, o xamã cantor, era de “ir repassando o sonho dele pro *bahinja*”. Após cantar a *maryba* do jacaré, ele me disse o seguinte: “Esse *maryba* do jacaré que a gente canta é pra criança pegar os sonhos pra eles, o sorte que ele vai ter quando a gente está cantando esse som é pra eles. Quando ele pega chicotada ele tiver sonhando nesse, essa festa que passaram pra eles, tudo sonho deles têm que ser isto (...) Para ser bom guerreiro, bom caçador. (...) Com o tempo, quando ele tiver grande, ele vai sair sozinho pra caçar, ele já sabe matar animais, já sabe onde ta jacaré. Né, tudo que a gente canta é isso”. Por meio do sonho uma pessoa pode prever o que acontecerá – por exemplo, a chegada do inimigo – ou até se recuperar de uma doença. Quem me relatou isso foi um *eremy*, isto é, um conhecedor do ‘mundo dos sonhos’: “No caso, se um inimigo está se aproximando, eu tenho poder ta sonhando. Aí ta preparado já. (...) Até hoje nós somos guerreiros. Um dia desse tava tendo reunião, aí eu sonhei que tava tendo reunião. Aí escutei no rádio, teve reunião. O nosso sonho é muito forte. (...) Eu sonhando convite do *maryba*, convite já ta chegando. Sonho, aí já to sabendo, aí já chega. (...) Olha só, um dia desses trava doente, né. No meu sonho sonhei que tava doente, né. Aí sonhei pra ser forte, né. Aí me levei (sic) rapidinho. Eu tava doente, aí no meu sonho me levei, na hora, né (...) Foi tipo hospital assim, exemplo (...) tipo médico (...) médico de *kinja*”. Os *kinja* descrevem o herói Manja como sendo um guerreiro infalível. Seus sonhos fizeram dele um grande caçador e guerreiro, o protegendo inclusive dos tiros mais próximos dos *kaminja*¹⁸⁶.

Como mencionei acima, os Akuriyó conhecem uma grande variedade de formigas e muitas delas possuem uma aplicação ritual. Uma delas, as *Iuku*, são da

atrás. Mulherada também foi no igarapé. Iamai aparecia e matava as pessoas. Só aquele que sonha não. (Como era o sonho?) Era com o Xirmnja (entidade da água) e o kwany (gavião real)” (Espinola, 1995: 229).

¹⁸⁶ “Kamnja atirava Manja perto. Aí branco atirava, atirava, atirava, até acaba. Aí Manja saía, ah! Manja ficava assim, ah! Tá bom, eu meu sonho, foi bem né, foi bem (...) chumbo não pega comigo (...) Manja sonhou prá ele não pegava chumbo. Ele sonhou contra Kamnja (...) Aí Manja disse: – comigo chumbo não pegava comigo. Meu sonho foi isso, né. Acho que vou ficar assim, igual meu sonho (...) Quando Kinja sonha bem, aí chumbo não pega não”. Numa certa altura da história, o narrador relata o açoitamento de Manja na sua infância, sua iniciação: “Ele sonhou. Mesmo jeito irmã dele sonhou também, assim como desde criança né, como a gente apanhou criança lá no Xará (outra aldeia), assim mesmo ele sonhou, quando tava assim da idade dele, pegou açoite [*behe*], aí ele sonhou, ah! Quando eu crescê eu sou bom. Aí quando ele cresceu ele matou do mesmo jeito, tucano, não errou” (Espinola, 1995: 211-5).

mesma espécie utilizada no ritual dos Waimiri-Atroari, *Paraponera Clavata*. É a espécie, diz Jara, “identificada por vários autores (Ahlbbrinck 1931; de Goeje 1908; Roth 1924; Grzimek 1970; Kloos 1971) como la hormiga usada en las pruebas de iniciación en las Guayanas” (1990:158-9). Entre os Wayana e Trio, a prova com vespas e formigas também pode ser feita pelo caçador durante uma caçada, como entre os kaliña da costa. Mas o ideal, é que se façam ao menos duas vezes em contexto de festas: “una vez, la primera, con hormigas, la segunda vez con avispa” (idem:152). Podemos notar a importância do uso das vespas no ritual iniciático masculino dos Wayana pelo próprio nome da cerimônia, *okomoman*. Esta palavra pode ser traduzida, diz Van Velthem, do seguinte modo: “ “como vespa”, ou melhor, “dançar como as vespas” pois no mito de Tukussimuré, eram esses insetos, sob a forma humana, que portavam máscaras e dançavam” (1995:125)¹⁸⁷. O momento culminante deste ritual, continua a antropóloga, é quando são evocados os cantos e danças precedentes à imposição dos vesicatórios (*kunanā*) contendo formigas tucandeiras ou vespas nos neófitos (idem: 107-8 e 125-6). Estas ferroadas são “a mais profunda das fabricações que a sociedade exerce sobre um indivíduo” (idem: 108). É a retirada simbólica da pele do iniciando. Para isto ele foi preparado – como os dias de preparação do *karaweri*, preparação dos corpos, no ritual dos Waimiri-Atroari. O excesso de decoração, que embute um perigo mortal¹⁸⁸, preparou o corpo dos jovens wayana para receberem esta “síntese predatória da ação dos inimigos e sobrenaturais”, as picadas de vespas e formigas (ibidem). No período de resguardo pós-ritual, o menino será referido como *tépiem*, literalmente, “sem pele” (idem:179). O ritual é feito com a intenção de “tecer” uma nova pele aos iniciados. Cabe aos idosos, conhecedores do “canto *karaú*, a “ “fala” do japim” – numa posição semelhante aos *eremy*, cantores, dos Waimiri-Atroari –, impor as vespas na pele dos jovens, como esta ave fez com seus filhotes no tempo mítico (idem:185).

¹⁸⁷ Os Akuriyó designam as vespas rituais com o mesmo nome: “Los turaekare conocen por lo menos dieciséis especies de avispa que son usadas en las pruebas (...) las usadas en las pruebas (...) son reunidas bajo el nombre de *okomo* (...) el nombre tarëno que reúne a las avispa y abejas es *okomoton*” (Jara, 1990:159).

¹⁸⁸ “Como a troca de pele é uma particularidade não dos humanos, mas de seres de outras dimensões, o jovem neófito deve se preparar, “metamorfosando-se” previamente, o que é conseguido a partir da imposição de comportamento e de uma estética excessivos, própria aos componentes da alteridade” (Van Velthem, 1995:108). “O controle desta excessiva decoração é extremamente difícil e qualquer ato inadvertido permite a imediata ação da sobrenaturalidade sobre os membros da comunidade” (idem:179).

Os atributos desta formigas utilizadas nos rituais guianenses são realmente impressionantes. As *Paraponera Clavata* são as maiores formigas do mundo (Haddad Junior et al, 2005:237). São pacíficas, até que se sintam ameaçadas. Têm como inimigos naturais outras colônias da mesma espécie. Guardam diversas semelhanças com as vespas, inclusive sua potência do veneno, sendo mesmo chamada de ‘vespa sem asas’ (*wingless wasp*). Sua picada é a mais dolorosa e debilitadora de todos os insetos (Morgan, s/d). O verbo em waimiri-atroari usado para designar a ferrada de uma formiga (*pyryse*) é o mesmo utilizado para designar algo assado¹⁸⁹. Ou seja, a ação aplicada à caça, de assá-la – sublinhe-se, não necessariamente moqueá-la – corresponde à mesma ação que é imposta ao menino pelas picaduras das formigas. A ferroadada é como uma queimadura, podemos pensar, devido a extrema dor que causa. No entanto, para além desse aspecto, assar o animal caçado, assim como moqueá-lo, implica uma transformação da carne do bicho, aproximando-o do pólo da cultura, no sentido que a partícula *kaha* agrega ao termo em que está empregada (cf. cap. II). Da mesma maneira que o herói mítico waimiri-atroari, Mawa, entra no fogo para rejuvenescer, se modificando a tal ponto que sua mulher não o reconheceu mais, os meninos são ‘assados’ para tornarem-se adultos. Algo próximo do que acontece com a criança Kaxinawa quando é cozida no ventre materno (Lagrou, 2007).

Farage, baseada em relatos do padre Gumila, relata as provas de investidura de chefes entre os Caribes. Depois de passar por açoites e se deitar numa rede com “inacreditáveis quantidades de formigas (...) observa argutamente o cronista, “*com cinco ou seis mil inimigos sobre si*” ”; uma última prova consistia num cozimento do futuro chefe, caso sobrevivesse, num jirau com seu corpo envolto em folhas de bananeira (1986: 217). Lévi-Strauss em *A Origem dos Modos a Mesa*, (2006 [1968]: 439-40) contrapõe – ao menos para boa parte dos ameríndios –, o assado, uma forma de cozimento que dispensa uma maior elaboração de utensílios, “em que qualquer bastão

¹⁸⁹ Interessante notar que o nome das pequenas tucandeiras, *iky*, parece ter alguma cogação com o verbo ‘morder’:

Ikase (*verbo*): Morder

Naminja ka wykryr ikypia

Naminja ka wykryr iky-pia.

Cachorro EVID homem morder-PAS.IMD

“O cachorro mordeu o homem.”

(Bruno, s/d: 82).

pode servir de espeto” (idem:440), ao ensopado, em que um utensílio e uma camada de água se interpõem ao fogo, e ao moqueado. Este último, técnica preferida pelos índios sul-americanos (idem:439), exige um suporte de madeira que distancia a carne do fogo e a cozinha lentamente¹⁹⁰, além do que “o moquém é uma construção humana, objeto cultural, portanto” (idem:440)

Dakwa e seus parentes (índios *iky*, tucandeiras) – que haviam atacado a aldeia Temeperekia e matado apenas um Waimiri (sic), enquanto o grande guerreiro Wame matara três inimigos – estavam assando (*pyryse*) peixes numa fogueira. Isto coloca este povo, se levarmos em conta a proposição de Lévi-Strauss de relacionar o assado ao pólo da natureza e o ensopado ao pólo da cultura, no âmbito de sua alimentação, mais próximo do pólo da natureza. Enquanto os Waimiri-Atroari, especialmente durante as *maryba*, estariam mais próximos do pólo da cultura, devido ao consumo da carne moqueada. Vejamos uma passagem esclarecedora de Lévi-Strauss: “Tal como formulada pelos indígenas guianeses, a problemática do defumado envolve um paradoxo do mesmo tipo. Pois de um lado, o defumado é, de todos os modos de cozimento, o que mais se aproxima da categoria abstrata do cozido, e já que a oposição entre cru e cozido se mostra homóloga à oposição entre natureza e cultura, ele representa o modo de cozimento mais cultural, ao mesmo tempo o mais estimado na prática indígena” (p.441). E é moqueando que se preparam as carnes consumidas no ritual. Já o menino é assado pelas picadas de formiga no ritual.

O último estágio da iniciação do guerreiro analisado por Farage, seu cozimento nas folhas, se parece com um trecho do mito do Asese. Esta entidade matava as pessoas que vinham caçá-la jogando-os num buraco com estacas porque elas dançavam do lado esquerdo. O herói do mito, um cantor, enganou-a dizendo que só dançava bem do lado direito – ou seja, mostrando-se destro, *kinja* – e jogou o Asese no buraco com a ajuda do tatu-canastra: “Assim que o Asese morreu, as formigas e o vento queriam me matar. Quando você jogar o Asese (no buraco com estacas) entre na minha casa (um buraco) disse o tatu-canastra para o seu neto. Quando seu neto matou o Asese entrou (na casa do avô). Então o tatu-canastra fechou o buraco com forno (quente) assim que o seu neto

¹⁹⁰ Lembremos que nosso herói Emymy teve a paciência de tirar os escorpiões da vagina de sua esposa e só teve relações com ela depois de ganhar um pênis pequeno dela. O outro, com pênis, foi mordido por querer ter relações logo. Temos, muito provavelmente, um paralelo entre estes casos de relação sexual, e a importância de se moquear pacientemente a carne do ritual.

entrou. Então as formigas morreram no forno quente” (Espinola, 1995: 222). O tatu-canastra já conhecia o Asese porque foi jogado no buraco por ele e está lá até hoje (idem: 223-4), foi este tatu que nomeou a entidade. O mito segue narrando que antes deste acontecimento, Mawa, demiurgo dos *kinja*, só tinha três tipos de comida: mucura (*tyky'y* – *Didelphis sp.*), tamanduazinho e um tipo de macaco que pula. Depois da morte do Asese, Mawa criou todas as caças dos Waimiri-Atroari (idem: 224). Um trecho deste mito parece indicar que o *kinja* estava passando por uma espécie de iniciação pelo tatu-canastra. Ele teve que ficar três dias sem comer, mesmo número de dias do ritual, no final do jejum comeu banana: “Olha aí ele passou três dias sem come, Kinja. Aí quando aquele tatu-canastra deu pra ele aquele banana, né (...) Olha aí ele agüentou muito dentro do buraco” (idem: 226). Da mesma forma que o tatu-canastra pegou sua garra do Asese e a mantém até hoje, *kinja* também pegou um osso para ele. Assim como no mito do Xiriminja, que entrega o osso de sua coxa ao seu captor para que ele possa pescar sua filha que mora na cabeceira do rio. O mito do tatu-canastra parece informar, portanto, sobre alguma potência capturada pelo *kinja* antigo ao matar e pegar o osso do Asese. Provavelmente, trata-se de potências de caça, já que no mesmo mito o narrador fala de como, a partir de então, Mawa começou a criar as caças dos Waimiri-Atroari. De acordo com o mito, o que ele pegou do Asese não aparece, ao contrário da aparente garra do tatu-canastra: “Aí akembehe [o tatu-canastra] falou acho que ta bom, vamo abrir buraco pra vê Asese, vê se ta vivo (...) Aí akembehe falou pro Kinja: - vamo vê, tem osso, tem unha também (...) Aí ele, tatu canastra pegaram negócio dele, aí tiraram aí ficaram com ele com akembehe. **Kinja pegou também, até hoje não aparece**, tatu que aparece sempre unha dele. Aí por isso que fica comprida, assim, pra cava né (...) Depois falaram pro Kinja: - vamo vê osso do asese, vamo lá, vamo pega (...) Aí viu, pegaram osso, tudinho. Aí voltaram, já acabou Asese, pronto” (idem: 227, grifo meu). A partir de então, o Asese deixou de ser uma ameaça para os *kinja* que saiam para caçar

As formigas – seja no mito do Asese, que são mortas no forno do tatu por quererem matar o *kinja*; seja no mito da guerra, que atacam a aldeia Temeperekia, mas são dizimadas na beira do rio; ou mesmo ferrando o pênis do *kinja* afoito – estão sempre em guerra com os Waimiri-Atroari. São os inimigos dos quais se deseja predar as qualidades guerreiras e caçadoras. Os meninos se encontram no “mundo dos sonhos”, o

xamã efetuou sua primeira transformação de muitas e uma primeira ferroadada de formigas foi imposta aos neófitos, passemos ao que segue no ritual.

3.5 – O canto da mandioca

Na seqüência de cantos que constituem o ritual de iniciação masculina (*Bahinja Maryba* – Festa de Criança) descrita por Do Vale, entra em cena o canto da cotia (*akiri maryba*). O *eremy* mostra os comportamentos da cotia (*akiri* - *Dasyprocta agouchi*), enfatizando como ela se entoca para escapar dos predadores (2002:93). O canto seguinte evoca a mandioca, que retornará algumas vezes no ritual.

Neste canto, diz a antropóloga, são descritas as diversas variedades de mandioca e suas formas de cultivo (ibdem). São descritas ainda as antigas panelas de barro e seu suporte de madeira amarrados com cipó (*iraky*). Estas panelas não são mais usadas, atualmente os mingaus são preparados em grandes panelas de alumínio. O *eremy* entoia o canto que pede o mingau de banana (*woky iakymhy*) e as mães dos neófitos são as primeiras a provarem. O que se repetirá algumas vezes durante o ritual¹⁹¹.

Um informante me disse que são nove tipos de mingau consumidos durante o ritual. Identifiquei cinco ingredientes com os quais são feitos¹⁹²: patauá (*patwa* - *Jessenia bataua*) bacaba (*kymy* – *Oenocarpus bacaba*), açai (*wesi/manaka* – *Euterpe precatória*), buriti (*mixi* – *Mauritia flexuosa*), banana (*woky* – Musáceas)¹⁹³. Importante ressaltar que alguns mingaus, se não todos, são preparados com um pouco de goma de mandioca.

A goma de mandioca muitas vezes parece uma espécie de *essencialização* do

¹⁹¹ Parece-me que não se trata de uma precedência, o que importa é a mãe não tomar do mesmo conteúdo num mesmo recipiente que os demais participantes do ritual. Como na iniciação do menino ticuna, esta atitude da mãe é evocada como marcante de uma iniciação: “...me di cuenta de que estaba participando en un ritual de iniciación de un niño (*infra*). Es verdad que me había dado cuenta que la madre del niño tomaba masato en una vasija que nadie más tocaba, se le vaciaba el masato en la suya” (Goulard, 2009: 29).

¹⁹² Mencionei primeiramente os termos populares pelas quais são conhecidas as plantas. Entre parênteses estão, primeiro o nome nativo, em seguida, o nome científico. Mantereí este formato pelo resto da dissertação.

¹⁹³ Esta classificação, *woky*, abrange ao menos oito variedades de cultivares da família das Musáceas (Milliken, 1992:95), que serão listadas quando formos tratar da banana no ritual. Mazurek identificou sete tipos diferentes de banana (2001:47).

akaha da mandioca. Como no exemplo que dei no cap. II, vimos que a palavra para tapioca, ou a goma feita com ela, é *minja kaha*. Que traduzi como ‘mandioca produzida’ ou ‘processada’. Encontrei algumas palavras referentes a mingau na língua waimiri-atroari. *Akybyhy* (~*akymyhy~akybyhsa~akybohsa*), que aparenta ser uma designação de mingau de um modo geral (Bruno s/d: 8). *Amkaha* (~*emkaha*) seria o mingau cozido (idem:15) e parece, pela terminação *-kaha* (~*kahsa*), que leva goma como ingrediente. O *xipia* é o mingau que necessariamente leva goma de tapioca (Bruno, s/d:272), principalmente o mingau de banana. É este que penso se tratar a bebida consumida no ritual. Uma passagem elucidadora de Do Vale, aparentemente, confirma isto. A certa altura da iniciação, o *eremy* entoa “o canto que explica tudo sobre o preparo do mingau de banana. *Pedem o mingau e goma de tapioca para engrossar o caldo*” (2002: 96, ênfase minha). Mais uma vez, as mães tomarão o primeiro gole, depois os *bahinja*, então o restante das pessoas.

O que pretendo formular aqui neste tópico é a hipótese de que o processo de *fabricação* do menino no ritual é pensado como análogo ao processo de fabricação da tapioca, a partir da mandioca brava (*Manihot esculenta* – Euphorbiaceae), extraíndo-lhe o caldo venenoso. Seria a versão waimiri-atroari da construção social do guerreiro entre os índios guianenses. No mesmo sentido que mostra Farage, comparando algumas provas pelas quais passavam guerreiros e chefes guianenses, “tais provas, tomadas em seu conjunto, deixam transparecer o *nexo de uma equivalência entre a construção social de guerreiros e a feitura do veneno*: ambos valer-se-iam dos mesmos ingredientes, mas, além disso, passariam por um mesmo processo” (1986: 218-9, grifo meu).

Complementando o que dizíamos no cap. II sobre o *akaha*, a palavra *kaha* parece estar na raiz do verbo ‘fazer’¹⁹⁴. O verbo *kapyse*, que significa ‘cantar’ ou tecer, fazer um cesto ou rede. O que remete a concepção yekuana do que é tecer um cesto. Fabricar um cesto para os Yekuana também é cantá-lo (Guss,1989). Temos um exemplo do uso do verbo *kapyse* nas seguintes frases: “*amota ram bahinja iatypa weri nykahsa*” (o suporte para carregar criança é feito por mulheres), ou “*weri samka kapia takynynapa*” (a mulher fez três redes)¹⁹⁵. O primeiro exemplo é mais instrutivo. A

¹⁹⁴ Outros verbos são usados para designar o ‘fazer’, como, por exemplo, *yryse*, que pode significar ‘soprar’ também. Um exemplo do uso deste verbo é dado por Bruno (s/d:277): *Ka ram yryse nysa...* (“Ela vai para fazer...”).

¹⁹⁵ Frases retiradas, respectivamente, de Bruno (s/d:16) e (2003:139)

partícula *ny-* indica que o *amoty* (suporte para carregar criança) foi feito por uma terceira pessoa, mulheres (*weri*). O que sobra desta flexão do verbo *kapyse* é *-kahsa*, ‘feito’, mesma palavra que designa a tapioca ou sua goma, *kaha~kahsa*.

Vemos, portanto, que o exemplo de uso da expressão *minja kaha* (tapioca) no cap. II, tópico 2.6 – *Akaha* e *Irikwa*, não foi aleatório. A palavra *kaha* qualifica algo como ‘produzido’. Contudo, existe uma fase intermediária do preparo da tapioca que se chama *minja behe*, a massa da mandioca. É a fase do processo de fabricação da tapioca em que a raiz ainda apresenta traços de veneno (*cyanogenic glycosides*), portanto deverá ser ralada, lavada e espremida no tipiti (*matepi*), para então ser consumida. O *behe* relaciona terminologicamente a massa de mandioca ainda envenenada, *minja behe*, com o açoitamento do ritual de iniciação do menino, o *behe maryba*. O que acontece com o iniciando durante o ritual, portanto, é um processo de retirada de seu excesso de veneno, inoculado pelas formigas.

O nome atribuído ao tucupi também é bastante sugestivo, *minja ieky*, que podemos traduzir, literalmente, como “animal de estimação/criação da mandioca”. Lembremos que no ritual dos Wayana/Aparai *iekky* é o menino iniciado e seu ‘dono’ o *eremy*. Podemos interpretar, portanto, que o que se quer produzir é um ‘menino *kaha*’, como o nome da tapioca pronta, *minja kaha*. Para tanto, é necessário extrair o que ele ainda possui de *iekky*, de ‘criação’, passá-lo pelo tipiti (*matepi*) do *behe*. Outro nome dado ao tucupi é *minja sakwaha*. Desta última palavra não possui a tradução exata, mas alguns outros exemplos do dicionário podem ajudar-nos a termos uma aproximação do sentido dela. A frase, por exemplo, “*Kymyy pyny sykwahakypa ram kwade’me napa*” é traduzida por Bruno (sd: 141) como “Quando a carne da mão rasga sai sangue e fica feio”. Separemos as palavras da frase para compreender o sentido da palavra *sykwahakypa*, que parece conter a partícula que queremos desvendar, *kwaha*. “*Kymyy pyny*” é traduzido no dicionário como “(Nossa) carne da mão”; o final da frase “*ram kwade’me napa*” me parece a partícula *ram* (identificadora de constituintes, cf. Bruno, 2001: 114-5) + o termo *kwada* (ruim/feio) + *e’me* (valorativo, cf cap. II, tópico 2.2 – Análise do Termo *Kinja*) e o verbo *napase* (secar). Teríamos, portanto, sintetizado na palavra *sykwahakypa*, o restante do sentido da frase: “rasga [e] sai sangue”, esvai o sangue da carne da mão, tornando-a seca e feia. Neste sentido, o termo para tucupi, *minja sakwaha*, seria algo como ‘o que se esvaiu da mandioca’, no mesmo sentido que

se esvai o sangue da carne rasgada. Ora, o que se faz durante o *behe* (açoitamento) é justamente rasgar a carne do *bahinja* para lhe extrair o excesso de veneno, como no processo de extração do tucupi da massa da mandioca¹⁹⁶.

Assim como os Yekuana e os Waimiri-Atroari ‘cantam’ seus cestos, no mito da mandioca, ela se revela aos *kinja* cantando¹⁹⁷. O sapo *wi’ky* é quem, neste mito ensina os índios a processarem a mandioca e fabricarem seus derivados. A identificação da planta é feita pelo sapo constatando que ela canta¹⁹⁸. Apesar de ter sido Mawa seu descobridor. “Mawa que descobriu mandioca, só Mawa”, diz o informante de Espinola (1995: 217). A cestaria, o que provavelmente inclui o tipiti, foi dada pelo Xiriminja aos *kinja*. Ou seja, o Xiriminja foi quem deu o meio técnico de retirar o veneno da mandioca brava, assim como foi o primeiro a promover uma *maryba* de iniciação entre os *kinja*, mesmo que malograda. O tipiti e a *maryba*, ou melhor, o *behe*, são, portanto, formas de retirar o excesso de veneno, respectivamente, da mandioca e o instilado no menino durante a iniciação. Uma passagem do mito de Emymy mostra a íntima relação da cobra grande com o veneno. Quando o Xiriminja estava voltando para as profundezas do rio, ao se aproximar da água ela começou a borbulhar, como o tucupi fervendo (M4):

¹⁹⁶ Entre os Akawai, a explicação para a flagelação dos homens jovens com pauladas (*clubbing*) associa este ato com a abundância da colheita da mandioca, proporcionada pelo “Espírito da Tapioca” (*Spirit of the Cassava*). Isto nos dá a ligação entre a flagelação e a mandioca, o que vai ao encontro da minha hipótese sobre o processo de extração do veneno da mandioca e o ritual como extração do ‘veneno’ do menino: “On the Orinoco Gumilla was informed that the whipping which the young men received at the time of the clearing of the field was to make them work properly and to cure them of their laziness, apparently whether they were guilty of the charge or not. Thus among the Saliva, when the time arrives for clearing the open plains with a view to planting corn, yucca, plantains, etc., they place the young men in line, some separate from the others, while a certain number of old men provide themselves with whips and rough thongs made of twisted karaua. As soon as intimation is given that it is time for work to commence, the whipping of these young men takes place, and, notwithstanding the cuts and marks which their bodies receive, neither groan nor complaint escapes them (G, I, 188). Instead of a whipping, a clubbing took place with the Akawai young men (sec. 752). On the other hand, this flagellation may have had quite another interpretation with a view to insuring a bountiful harvest from the Spirit of the Cassava (WER, VI, secs. 165, 166)” (Roth, 1925:565-6).

¹⁹⁷ “Essa daí que ta cantado, aí Kinja tirou mandioca, olha aí tirou mandioca. Aí levaram, mostrou, aí conseguiu, ta bom só esse daí. Aí depois outro dia Kinja ficou alegre. O pau que gritava era de samaúma, árvore grande. Mandioca cantava, festa. Mandioca cantava festa, cantava. Aí Kinja escutava música de mandioca, por isso que Kinja descobriu o nome, minja (mandioca). Só minja mesmo botou nome, por que Kinja escutou música dele. Ah! Vamo bota nome só minja, descobriu nome dele, minja. Tá falando nome assim, minja, né. Eu sou minja, aí botou nome” (Espinola, 1995: 218)).

¹⁹⁸ “Aí como é, aquele ... é ... wi’ky (sapo), batata, mandioca de batata. Aí tirava, aí conseguiu fazer beiju. Ele trouxe beiju. (o que é wi’ky?) Wi’ky é sapo, era Kinja, era Kinja, Aí wi’ky falava: (...) Olha aí mandioca, vamos tente esse daí. Acho que esse daí tá cantando. Aí mostrou né, tiraram casca, aí ralaram aí, aí fazer né beiju. Aí deu goma, deu goma. Aí Kinja tentou assar, aí assaram, provou, comeu. Aí comeram. Aí Kinja gostou: ah! tá bom. Acho melhor esse daí, bom pra gente né (...) Como é que ele fez tucupi também; cozinham tucupi. Aí Kinja gostou, ah, ta bom, né, ta bom” (Espinola, 1995: 216).

Kaxiri bytyry wara iypyry kypa ka ky ameky kepa:

A filha do Xiriminja avisou para os parentes dela: -vamos embora, lá está o pessoal.

Obs: Quando o Xiriminja estava perto de chegar, a água ficava borbulhando como borbulha o tucupi.

-Noopia, noopia, noopia...kama!, kama!, kama!

-Já estão vindo, já estão vindo, já estão vindo, vamos, vamos sair daqui.

Para os Yekuana, todo alimento deve ser ‘desintoxicado’ através de cantos (*aichudi*) antes de ser consumido. Outra categoria de *aichudi* são os cantos para purificar as cestarias, *Tingkui yechamatojo* ou ‘canto do tipiti’. Se a negligência no canto de purificação da caça (*Tunumä yechamatojo*) resulta numa forte dor de estômago, a falha em executar esta ‘desintoxicação’ dos cestos pode ocasionar a morte. Os seres invisíveis (*mawadi*) que habitam o material da cestaria, se mal removidos, podem contaminar qualquer alimento que tome contato com ela (Guss, 1989:147). Notemos que o nome do canto para purificar as cestarias é composto pela designação do tipiti dos Yekuana, *tingkui*, ou seja, o canto tem a função de ‘desintoxicação’ assim como o *tingkui* tem a função de retirar o veneno da mandioca brava. O *Tingkui yechamatojo* completa um ciclo de criação iniciado com a preparação do material e o trançado dos desenhos. Em cada parte do processo, o natural e caótico associados à Odosha são transformados em uma configuração humana reconhecível (*recognizable human configuration*)¹⁹⁹. A casa yekuana (*atta*) é referida como um enorme cesto, assim como a imagem do cesto, especialmente sua fabricação, seu trançado, é usada para se referir a casa. Mas o melhor modelo de cestaria evocativo da casa é o aparato que segura o tipiti (*tingkui*). Ela seria um ‘tipiti extraordinário’, desintoxicando seus moradores de todo veneno (Guss, 1989:168).

A mesma fibra utilizada para a confecção do *matyty* – o cesto que, como vimos, leva as carnes que o menino waimiri-atroari consumirá no ritual – e do tipiti (*matepi*) é denominado *ka’na* (*Ischnosiphon sp.*) pelos Yekuana. Trata-se de uma planta sagrada de origem celeste, trazida por Edodicha e identificada com Wanadi; por oposição as fibras de origem terrestre (*wana* e *eduduwa*), controladas pelos aliados de Odosha,

¹⁹⁹ “In each instance, a synthesis is achieved which brings the foreign and toxic into harmony with not only the other elements of the basket but also with the overarching structure of the entire culture” (Guss, 1989:163).

consideradas perigosas em momentos liminares da vida. O alimento consumido dos cestos confeccionados com *ka'na*, os *Kutto shidiyu*, aproximam o jejuador do mundo purificador e curativo de Wanadi²⁰⁰. Compreendemos, então, o papel do *matyty* ao trazer a caça que o menino irá consumir. O que o cesto promove na carne de caça que ele porta, aparentemente, é esta mesma purificação de que os Yekuana falam. No mesmo sentido, o tipiti seria um purificador da massa de mandioca, retirando dela o seu veneno. E, por fim, o *behe* será o purificador final do ritual no açoitamento²⁰¹.

As cestarias têm, portanto, a capacidade de estabelecer um diálogo entre os vários planos de atividade²⁰². Neste sentido que digo que o menino é preparado como uma massa de mandioca a ser espremida no *matepi* (tipiti). O tipiti marca a passagem de uma matéria selvagem e tóxica ao o alimento, domesticado, desintoxicado. O menino, assim como a massa da mandioca brava (*minja behe*), ao passar pelo *behe*, o açoitamento, também é desintoxicado, torna-se 'gente', vira *kinja*. É o que Guss chama de 'multireferencialidade das formas simbólicas repetidas numa manifestação cultural após a outra' (Guss, 1989: 169, tradução minha). Um padrão de significação permeia estas 'fabricações', estes processos de extração do impuro, do bruto, da natureza para conformar a cultura. A *canibalização* que deve digerir, retirando as toxinas e impurezas da matéria selvagem, e compor as novas pessoas com as qualidades escolhidas na diversidade de potências das outras gentes que habitam o mundo. Diria, fazendo coro às conclusões de Viveiros de Castro, que é o padrão da predação do exterior o que norteia esta composição das pessoas do grupo.

²⁰⁰ "By eating off baskets woven from this celestial material, a faster is brought even closer to the purifying and curative world of Wanadi (...) The *ka'na* of the *Kutto shidiyu*, with its origin in Heaven, assures that all food eaten by a faster is consumed off materials that are pure, and that the contaminated and profane does not touch it" (Guss, 1989:141). A mesma planta possui o status de sagrada também entre os Warao, outro povo caribe: "... the Warao also believe that *ka'na* or itiriri is a sacred cane with supernatural properties" (idem:141). E é através do manuseio desta planta que a pessoa toma contato com os espíritos que irão iniciá-la como xamã. O que se assemelha ao acesso ao 'mundo do sonhos' proporcionado pelo *matyty*: "...is through the constant handling of this material that the Warao basket maker eventually comes into contact with the spirits who will initiate him as shaman" (idem:142).

²⁰¹ No entanto, veremos, confeccionado de outra fibra.

²⁰² "The baskets (...) they are able to sustain a coherent and meaningful dialogue at every plane of activity, whether it be weaving a basket, beading a skirt, building a house, hollowing a canoe, painting a drum, preparing barbasco, or undergoing a fast" (Guss, 1989: 169).

3.6 – A Chegada do Gavião-Real

O canto que se segue ao da mandioca e esta rodada de mingau é o do quati (*kwaxi*). O eremy mostra aos bahinja como este animal “dorme, como arruma seu ninho, como come, tudo isto tendo no meio os *bahinja* sobre os quais jogarão as folhas prediletas comidas por este animal” (Do Vale, 2002:94). Ou seja, os meninos, ao que parece, são tratados como filhotes de quati. Isto fica mais evidente na próxima *maryba*, a do gavião-real, que examinaremos mais detalhadamente.

O gavião-real, *kwany* (*Harpia harpyja* - Accipitridae), é a ave de rapina mais poderosa do mundo, com audição e visão extremamente aguçadas²⁰³. A influência desta ave entre os ameríndios se estende por toda a área que habita. Os Parintintim a tem como emblema de uma das metades da tribo, relata Zerries (1962:911). Segundo este autor, ainda hoje (1962) os tupi-kawahibe engaiolam as *harpias*, lhes dão de comer pássaros e macacos, para tirarem, de vez em quando, suas plumas. Entre os Kamayurá, do Parque Indígena do Xingu, o chefe mantém uma espécie destas numa gaiola. As plumas dos gaviões engaiolados são repartidas entre os homens como adorno cerimonial e para emplumar flechas. Na ocasião da morte do chefe o pássaro é morto também ou deixado perecer sem comida (idem: 896-7). Há notícias da manutenção da *harpia* em tribos caribe do Xingu também: os Kalapalo, Kuikuro, Naravute e Bakairi (idem: 898). Assim como os Kamayurá, os Kuikuro mantinham uma *harpia* engaiolada e retiravam suas plumas para confecção de flechas e adornos de cabeça.

Na praça central dos Bakairi existia uma gaiola da altura de uma casa, construída de vara, onde mantinham uma *harpia* enorme, alguns destes pássaros eram capturados ainda jovens e criados pelos índios (Zerries, 1962:898-9). A ave foi nomeada de acordo com sua caça preferida, ‘Dona dos Macacos’. Neste povo, Steinen encontrou a figura de uma *harpia* feita de palha de milho. As plumas, seguindo o exemplo dos Sirionó, têm um significado mais profundo que o simples ornamento. Estes índios colavam no corpo as plumas finas e brancas do peito da *harpia* para incorporarem um pouco da força do poderoso animal (idem: 903). Além disso, a *harpia* é um daqueles animais de cuja carne

²⁰³ “[O] gavião-real é incontestavelmente a mais possante das rapineiras do mundo” (Sick, 1997:243). Sua visão é apuradíssima, “têm uma visão duas (não dez) vezes mais apurada que a do homem” (idem:243). Sua audição também é bastante potente: “A evolução do “disco facial”, como o que apresentam o gavião-real e o gavião-do-mangue, deve facilitar a localização de suas vítimas através da orientação dada até pelos mais suaves ruídos produzidos, o que lembra as corujas” (idem:244)).

o caçador não pode comer, caso comesse ele ofenderia o animal e se tornaria incapaz de capturar outro gavião semelhante. Quando os homens Surára e Pakidái bebem o mingau de banana, misturado com as penas do peito do gavião-real e cinzas de ossos, eles estão melhor imunizados contra doenças que os parentes que não bebem esta mistura (idem: 904).

Outras partes do corpo da *harpia* também servem para objetivos mágicos. A carne, gordura e mesmo os excrementos da ave possuem um valor médico para algumas tribos do Xingu e Araguaia, particularmente aquelas que as mantêm engaioladas. Na maioria dos casos, certas partes são utilizadas como medicamentos sobrenaturais para influir na caça (Zerries, 1962:904). Os caçadores entre os Chimanes passam nos olhos o olho da harpia seco e pulverizado para ver melhor os animais que irão caçar. As garras do gavião-real também servem, para este povo, como meio mágico de melhorar a caçada. Com elas os caçadores escarificam o braço direito, usado para manejar o arco. Os índios Cuna, do Panamá, antes de saírem para a caça, manipulam os crânios de gaviões-reais que conservam em casa, para conseguirem informação sobre o lugar onde encontrarão suas presas (ibidem). Os Kayapó do Norte raspam e queimam a garra da *harpia*, durante a queima eles passam por cima da fumaça dizendo: “agora eu sou forte, agora posso matar muitos animais selvagens, agora eu sou feliz”. Entre os Kashibo, o xamã se transforma em gavião-real e voa até sua vítima para atingi-la (idem:905).

Todos estes exemplos, extraídos do artigo de Zerries (1962), mostram que o que se deseja é capturar as potências predadoras da *harpia*, manipulando suas penas, garras, carne, gordura, olhos, cabeça, bico, etc. Enfim, as partes do corpo do gavião-real passam por tratamentos mágicos que transferem as habilidades na localização e captura da preza, notáveis nesta ave, para o beneficiário do ritual. Com os Waimiri-Atroari não se dá de forma diferente.

As garras e bicos queimados desta ave, como vimos, são misturados ao barro *karaweri*, composto por vários ‘remédios’, usado nas pinturas corporais durante as *maryba*. Podemos notar, portanto, que o xamanismo waimiri-atroari está muito ligado ao gavião-real, *kwany*. O *beri*, cocar usado pelos xamãs cantores (*eremy*), um de seus poucos adornos, é feito de penas de gavião-real e arara (*maba*). A composição deste

cocar atesta a ambigüidade do xamanismo guianense²⁰⁴. Feito de penas de arara, um animal domesticado pelos índios e inofensivo, mas com uma capacidade vocal aguçada, como deve ter um xamã cantor; e penas de gavião-real, o maior e mais letal predador do céu, podendo ser situado – ao lado da onça, seu congênere terrestre; e do Irikwa, seu congênere sobrenatural – no pólo mais extremo da predação.

Onde residiria, então, segundo o pensamento waimiri-atroari, este poder predatório do gavião-real? Espinola, abordando o tabu alimentar que recai sobre este pássaro, relata que “Todos menos os idosos nem podem matá-lo”, o que ocasionaria “diarréia nos filhos ‘ele traz doenças nas unhas’” (1995: 247). Ou seja, o *kwany* porta em suas garras a pior causa de doenças conhecida pelos Waimiri-Atroari, o *maš’ki*. Nas palavras de um informante da autora, o “gavião real era *Kinja* e deu o *ma’xi* para o *Kinja*. Ele usava, colocava na unha dele. Então *Kinja* pegava no braço de outro *Kinja*, arranhava um pouco e aí ficava doente. O *ma’xi* fica na unha. Isso era antigamente, acontecia” (idem:120). Esta palavra, *maš’ki*, como vimos a pouco, é a causa das doenças, o que causou dores no corpo, *‘kamča* (Baines,1991[1988]:158, nota 95). Também é traduzido simplesmente como doença, veneno, feitiço²⁰⁵. O perigo que envolve a morte de um gavião-real é afastado por meio de um ritual para mandar o *maš’ki* para longe²⁰⁶. Isto atesta o perigo que envolve o poder desta ave. Contudo, nesta altura do ritual, o xamã-*kwany* aparece para alimentar seus ‘filhotes’. O *eremy-kwany* (xamã cantor + gavião real) desce do céu, com os braços abertos, em vôos rasantes, circula por toda a maloca. “Com um cuidado especial, representam o ciclo destas grandes aves de rapina, como elas fazem seus ninhos, a desova, como chocam seus ovos e alimentam seus filhotes. A essa altura, os *bahinja* são rodeados por folhas como se estivessem no centro do ninho. Os *eremy* pedem comida, vem o *matyty* com as carnes. Alimentam os meninos como o gavião real alimenta os seus filhotes” (Do Vale, 2002:94). Neste momento, os *bahinja* são as próprias crias dos gaviões-reais. Mas, assim como aconteceu no início com a onça, não se deseja criar gaviões em casa; para

²⁰⁴ “O paradoxo que invade o xamanismo encontrado nas Guianas consiste, desse modo, em sua natureza ambígua, em sua capacidade ao mesmo tempo de manter a ordem e subvertê-la” (Sztutman, 2005: 164).

²⁰⁵ Milliken indica que o *mas’ki* (“the most highly regarded poison”) pode ser o nome de uma árvore, provavelmente da família das Leguminosae, contudo não a identifica (1992:29).

²⁰⁶ “Quando se mata gavião (a fim de utilizar as penas para o cocar ritual) é feito um procedimento a fim de evitar que haja a propagação de doenças na aldeia. Todos fazem um abano com folhas e com movimentos no ar dizem palavras próprias “espantam” as doenças que possivelmente o gavião possa estar trazendo ao grupo” (Espinola, 1995:120, nota 9).

isso, o excesso de veneno inerente as garras do *kwany* será extraído pelo *behe*, ao fim do ritual. O mesmo processo que o tipiti (*matepi*) opera na massa venenosa da mandioca (*minja behe*).

O veneno na garra do gavião-real, portanto, guardaria uma ambigüidade assim como o próprio xamanismo, sendo também o antídoto, a potência que produz pessoas novas²⁰⁷. O *maš'ki*, como faz o xamã, pode ser apropriado por outros seres do cosmos, como na época das epidemias, que os *kaminja* pegaram esta potência para atacarem os *kinja*²⁰⁸. Temos na figura do cantor, portanto, beleza (arara/canto) e monstrosidade (gavião-real/veneno)²⁰⁹. A mesma dualidade qualifica o veneno.

“Os índios consideram o gavião-real o feiticeiro mais poderoso do além”, diz Lévi-Strauss se referindo aos índios das Guianas (2004 [1964]: 315). Poderíamos acrescentar que se trata de um poderoso caçador também. Num mito kachúyana, povo caribe-guianense geograficamente muito próximo dos Waimiri-Atroari, analisado por Lévi-Strauss (idem:314-5), um caçador é seduzido por uma macaca que estava moqueando. Ao retornar de uma caçada encontra a comida pronta: “carne, caldo, beijos...” e “uma bela mulher deitada em sua rede. Ela lhe diz que é a macaca que ele desejou como esposa”. Depois de levá-la para conhecer seus parentes, o caçador é levado pela mulher para conhecer os dela, “uma família de macacos, cuja casa fica no alto de uma árvore”. Deixado só encima da árvore, o herói fica preso por incapacidade de descer sozinho. O urubu-rei tenta ajudá-lo, mas seu ranho, transformado em cipó, é tão fino que o herói se recusa a descer por ele. Chega, então, o gavião-real, que espirra um ranho transformado em um cipó grosso, possibilitando a descida do herói. “Antes de

²⁰⁷ Guss comenta esta dualidade do xamã guianense, dualidade que acompanha a condição do veneno. Acredito que Guss capturou o cerne da dualidade xamânica e sua condição de venenosa/transformadora: “In each of these instances, **poison is an essence that can be used for either good or evil**. Like the “medicines” contained in the shaman’s pouch, it can either give life or take it. It is the perfect symbol of nature, a potentially deadly substance that must be controlled and integrated if man is to survive. Yet in this sense it is also a symbol of culture itself, for it is in poison that the polarities of life and death are united. Like culture, poison is an agent of transformation, synthesizing and integrating in order to produce new forms” (Guss, 1989:105, grifo meu).

²⁰⁸ “Primeiro vivia Kinja, depois Kaminja. Kinja tinha espingarda e Kaminja perguntou: ‘é bom para caçar?’ Então trocaram espingarda pela flecha. Era Kinja quem ensinava Kaminja, **Kaminja tinha veneno na unha, arranhava Kinja e este morria. Kaminja pegou isso do gavião grande.**” (Espinola, p. 235, grifo meu).

²⁰⁹ “Nota-se, ademais, que toda essa agência revela-se pelo seu caráter moralmente ambíguo, qual seja, pela sua faculdade ao mesmo tempo de agredir e reparar agressões, pela sua capacidade a um só tempo de produzir beleza (arte) e monstrosidade (doença), o que implica uma contigüidade entre o princípio agressor e seu antídoto, em suma, entre beleza e ferocidade” (Sztutman, 2005: 176).

deixá-lo, o gavião-real ofereceu-lhe um meio de se vingar. Ele deveria cortar o cipó, chamado “flecha do gavião-real”, prepará-lo de acordo com suas instruções e, depois de ter devidamente invocado seu protetor, devia ir caçar os guariba. O homem seguiu as instruções do gavião, e todos os guaribas foram mortos, a não ser um filhote, de que descendem os macacos atuais”. Temos neste mito, portanto, a origem de uma potência de caça dos Kachúyana, o veneno curare, dado pelo gavião-real.

O mito do macaco-aranha (*Kwata ikaa*) dos Waimiri-Atroari é uma variante deste mito kachúyana. A história começa de uma forma muito parecida com este último:

“Sara tyhny pynty ke kwata. Takampary na teky iemkepa tahkome iwapy naka tymy ke.

O macaco-aranha que estava moqueado ressuscitou e preparou com a mão uma caldeirada (com seu próprio corpo antes dos antigos voltarem da mata).

Impa tahkome narmepa itypytyhpy narmepa.

Então um antigo voltou da caçada.

Impa tahko niniapa wykypary emkaha iniapa.

Então o antigo viu o mingau preparado.

Impa tahkome kepa:

Então o antigo disse:

- Ki 'nja tykne' anjate iemkipie' tytypaiaky iwapy nake.

- Será que o pessoal preparou (esse mingau) antes de sair?

Impa iry ieiapa tahkome.

Então o antigo tomou (o mingau).

Ipaiakpa tahkome iaiapa kwata kawy naka kewyry takapary.

Depois o macaco-aranha levou o antigo para cima do angelim” (Fonseca & Fonseca, s/d: 52)

O herói, então, fica preso no alto do angelim – uma árvore bastante alta. No mito kachúyana, o primeiro a tentar ajudar é o urubu-rei. Não consegue, pois o cipó feito de seu ranho é fino demais. O mesmo se dá com o primeiro auxiliar do caçador *kinja*. O próprio guariba que o levou para cima do angelim indicou por onde o caçador deveria descer. Ele não aceita por medo de que o cipó se arrebe. Por fim, quem está no papel de salvador do caçador *kinja*, em lugar do gavião-real do mito kachúyana, é um pica-

pau. A cabeça do caçador estava muito pesada para ele descer pelo cipó fino. O pica-pau, então, fura a cabeça do herói e retira o excesso de miolos para torná-lo mais leve e poder descer da árvore. Os *kinja* atualmente mantêm a cabeça como o pica-pau a deixou. Detenhamo-nos um instante nesta ave antes de continuarmos a reflexão sobre o gavião-real.

Um mediador por excelência dos mitos waimiri-atroari, foi o pica-pau que levou o cipó e amarrou no céu para Mawa subir. Do mesmo modo que o gavião-real kachúyana, ele também é um localizador de macacos, afinal, propõe ao caçador fazer barulho indicando onde as presas estiverem. Num mito, o gavião-real é o responsável por apresentar aos kachúyana sua maior potência de caça, o veneno curare; o pássaro que o substitui no mito waimiri-atroari também ajuda o herói a caçar, mas é o responsável por tirar o excesso de miolos dele, fazendo dos *kinja* o que são hoje. Não por acaso, o pica-pau é uma ave relacionada à especiação em alguns mitos. Num mito Mataco, o pica-pau é o responsável por furar e desentupir o demiurgo, Tawkxwax, que estava com os orifícios vedados com cera ou terra. O sangue e excrementos que espirram distinguem as espécies de pássaros²¹⁰. Existe também um paralelo entre os pássaros que tentam, em vão, furar o demiurgo mataco com um machado e o cunhado do herói waimiri-atroari que prepara um machado de dente de caititu para derrubar a árvore em que está o herói, mas desiste, deixando-o para “morrer por si mesmo”. É o pica-pau que quebra carapaça da tartaruga no mito mundurucu “A cor dos Pássaros” (Lévi-Strauss, 2004 [1964]: 361) e com as partes dela, sangue, vesícula, gordura, os pássaros se pintam e obtêm a cor que possuem até hoje. Mais um exemplo de o pica-pau proporcionando a especiação.

Ou seja, podemos notar que o pica-pau é uma ave relacionada à transformação dos animais no que são hoje. Roth descreve um ritual pré-nupcial masculino na região das Guianas em que a principal prova é flechar um ninho de pica-pau²¹¹. Estas pequenas

²¹⁰ “Quando o demiurgo acorda, constata que está inchado perigosamente. Os pássaros (que estão eram homens) vêm socorrê-lo e tentam desentupi-lo a machadadas, isto é, bicadas, mas a cera é dura demais. Apenas um pica-pau pequeno consegue furá-la. O sangue do demiurgo espirra pelo furo e mancha de vermelho todos os pássaros, menos o corvo, que fica coberto de sujeira que escapava pelo ânus” (Lévi-Strauss, 2004 [1964]: 349).

²¹¹ “Other tribes have different methods for demonstrating the fitness of the man for marriage. Thus with the Makusi, as with the Warrau and Waika, he must within a given period, clear a certain measured piece of land to serve afterwards as a provision field (SR, II, 316). The same holds good among the Arawak as one of the preliminary conditions, others being the shooting of so many bush hog, and,

aves, ao que parece, não possuem qualquer valor como alimento. E, se pensarmos esta prova como um teste de destreza no manejo do arco, qualquer outro pequeno alvo seria suficiente. No entanto, a prova “mais importante de todas” é acertar o ninho do pica-pau. Tudo indica que se trata de pregar alguma qualidade dos pica-paus, provavelmente invocar sua potência transformadora, patente em alguns mitos. Os mitos que possuem o pica-pau como personagem – Mataco, Mundurucu e Waimiri-Atroari –, mostram ele retirando um excesso e modificando ou produzindo novos seres. Num caso, o miolo da cabeça de um *kinja* é retirado pela ave localizadora de caça para ele. No caso Mataco, o pica-pau desentope o demiurgo retirando seu excesso de sangue, a potência que se espalha e tinge os pássaros com sua cor atual. No mito mundurucu, a própria tartaruga capturada pelo filhote de águia-real²¹² é o excesso, já que é empurrada pelas demais tartarugas para fora d’água²¹³. Cabe ao pica-pau apenas furar sua carapaça.

Retomemos o mito kachúyana, que mostramos ser uma variante do mito do macaco-aranha dos Waimiri-Atroari. Lévi-Strauss o situa num grupo de mitos em que a “natureza e a cultura, a animalidade e a humanidade, tornam-se aqui mutuamente permeáveis. Passa-se livremente e sem obstáculos de um reino ao outro; em vez de existir um abismo entre os dois, misturam-se a ponto de cada termo de um dos reinos evocar imediatamente um termo correlativo no outro reino, próprio para exprimi-lo assim como ele por sua vez o exprime” (Lévi-Strauss, 2004 [1964]:316). Estamos diante, portanto, de mitos que estão no limite da descontinuidade, são quase como os ritos, que refundem a descontinuidade imposta pela mitologia. Mas o que proporciona o curto-circuito entre a natureza e a cultura, sua compenetração, é o veneno²¹⁴, o que não

most important of all among these people, a special test of skill in shooting an arrow into the woodpecker’s nest (WER, VI, sec. 277). A similar target test is met with among the Uacarra (Arawak stock) of the River Apaporis (ARW, 346), and also among the Apalái (Carib stock), Cayenne” (Roth, 1925: 679, grifo meu).

²¹² Este filhote passa por uma espécie de treino/iniciação antes de vingar sua mãe morta por uma tartaruga. Este é o perigo da caçada, a perspectiva pode se inverter, o predador pode tornar-se presa. Para evitar o mesmo infortúnio da mãe, as águias “rapina” que criam o filhote treinam/iniciam-no para a vingança: “... quando o filhote cresce, seus dois protetores treinam-no a levantar troncos cada vez mais pesados, para que ele possa se vingar da tartaruga pela morte da mãe” (Lévi-Strauss, 2004 [1964]: 361).

²¹³ “O pássaro ataca a tartaruga, que tenta arrastá-la para dentro da água, mas as outras tartarugas empurram-na para a superfície. O pássaro voa para o ninho com a presa” (Lévi-Strauss, 2004 [1964]: 361).

²¹⁴ **“Entre a natureza e a cultura, o veneno opera uma espécie de curto-circuito.** É uma substância natural que, enquanto tal, vem se inserir numa atividade cultural, caça ou pesca, e que a simplifica ao extremo. **O veneno ultrapassa o homem e os meios ordinários de que ele dispõe, amplifica seu gesto e antecipa-lhe os efeitos, age mais depressa e de modo mais eficaz.** Seria, portanto, compreensível que o pensamento indígena visse nele uma **intrusão da natureza na cultura.** A

está explícito no mito do macaco-aranha waimiri-atroari, mas em sua variante kachúyana. A relação do mito do macaco-aranha com o veneno está dada na relação que o mito do Xiriminja estabelece entre os cestos e os alimentos vegetais. O mito mundurucu, “Origem da agricultura” (idem: 307-8), coloca, diz Lévi-Strauss, o veneno de pesca na categoria dos alimentos vegetais em geral, no entanto, incomedível. O que é dado pelo Xiriminja são cestos com os principais alimentos vegetais dos Waimiri-Atroari, uma espécie de mito de “Origem da agricultura” para estes índios. Será, entretanto, num mito arekuna que veremos a relação entre o cesto e o veneno.

Recordemos que o mito do Xiriminja (como vimos no tópico 3.3 – *A Entrada no Mundo dos Sonhos*, deste capítulo), com sua menção aos cestos “pele de Xiriminja” entregues pela filha da cobra grande ao *kinja*, remete ao tema das cores, cantos, enfim, as particularidades de cada pássaro. A cobra grande, Keieme, retalhada no mito arekuna da “Origem dos venenos de pesca Aza e Ineg” (idem: 301-2), tem seus pedaços repartidos entre os animais, que “adquirem o grito, as particularidades anatômicas, os pêlos ou as penas que a partir de então serão característicos de cada espécie”. Mas, antes da morte da cobra Keieme, o filho de Kulewente, que matava os peixes com seus mergulhos na água, morre flechado por ela. O corpo do menino é colocado em um cesto por seu pai. “A avó pega o cesto e parte. Do cesto escorregam o sangue e depois as carnes decompostas, dando origem ao timbó, de onde se extrai o veneno de pesca” (ibidem).

É notável como a passagem sugere um cadáver passando pelo processo de ser espremido por um tipiti, representado pelo próprio cesto em que é carregado pela avó. Eis a passagem mítica – num mito arekuna que é uma variante do mito do Xiriminja – que formula, no tempo da criação do timbó, uma hipótese possível para o açoitamento ritual. O mito arekuna fala sobre a origem do veneno de pesca, o que o liga ao mito kachúyanada de origem do curare (veneno de caça) e, por conseguinte, a uma transformação deste, o mito do macaco-aranha waimiri-atroari²¹⁵. O veneno é da ordem

primeira invadiria momentaneamente a segunda: por alguns instantes, ocorreria uma operação conjunta, onde suas partes respectivas seriam indiscerníveis” (Lévi-Strauss, 2004 [1964]:317, grifo meu).

²¹⁵ O uso de veneno de pesca é relatado em Milliken (1992: 24): “*Clathrotropis macrocarpa* [Leguminosae] (...) This species is also used as a fish poison by the Waimiri Atroari (see p. 30)”. Milliken também fala do uso do tucupí como veneno de pesca, entre outras espécies conhecidas por este povo: “Several plant species were said by the Waimiri Atroari to be toxic to fish, although their use was not observed by the authors. These include the two vines *Derris amazonica* (Leguminosae)

do cromatismo, dos pequenos intervalos – por oposição a um pensamento de orientação diatônica, de grandes intervalos, que permite a existência da cultura (idem:321) –, aproximando ao máximos os termos natureza e cultura. Assim como o “sedutor, envenenador da ordem social” (idem: 322), irmão de Emymy, sofre as conseqüências por se aproximar demais da natureza: tem o pênis ferrado pela *iky* filha do Xiriminja. O menino, durante o ritual, estaria sendo submetido, antes de tudo, a um processo de eliminação de seu excesso de veneno que foi inoculado pelas formigas. Assim, no mito do macaco-aranha o herói, que se alimenta do caldo feito pelo e do corpo do macaco, se animaliza para, em seguida, o pica-pau o ajudar a localizar a caça e extrair seu excesso de miolos para ele poder escapar dos guaribas e tornar-se como os *kinja* são atualmente. No ritual, o menino é inoculado com veneno para se tornar bom caçador, tem uma máxima aproximação da natureza, uma ‘máxima animalização’ de seu corpo²¹⁶; mas, ao findar o ritual, precisa voltar ao pólo da cultura, o veneno (ou o sangue envenenado) deve ser eliminado.

and *Humirianthera rupestris* (Icacinaceae), and the four trees *Lecythis pisonis* (Lecythidaceae), *L. retusa*, *ma'xi* (which appears to be the most highly regarded poison) and *kaxiri*.” (idem: 29). No entanto, apesar de conhecidas diversas espécies, não é muito utilizado o veneno na pesca: “However, poisons are still occasionally used by the Indians for catching fish, although this was acknowledged by Arié José as an indiscriminate process with harmful effect upon the environment” (ibdem). Tampouco são utilizados venenos nas flechas devido ao perigo de acidentes, apesar de conhecerem e terem as espécies venenosas disponíveis na floresta: “Unlike many Amazonian tribes, the Waimiri Atroari do not use Arrow poisons, though it was claimed by one informant that they had done so in the past but that the practice had since been rejected as dangerous. Whether or not this is the case, some of the requisite species are certainly available within the forest” (ibdem).

²¹⁶ “[A] objetivação social máxima dos corpos, sua máxima particularização expressa na decoração e exibição ritual, é ao mesmo tempo sua **máxima animalização** (...) quando eles são recobertos por plumas, cores, grafismos, máscaras e outras próteses animais” (Viveiros de Castro, 2002c:388-9). Podemos acrescentar a esta lista a inoculação com veneno.

3.7 – A Apresentação do *Behe*

O gavião-real, *kwany*, fez sua passagem pela festa. A *maryba* que será entoada agora pelo *eremy* é o *karwa maryba*, o canto da fibra *karwa* (*Bromelia sp.* – Bromeliaceae). A performance mostra o tratamento que recebe esta matéria-prima do açoite (*behe*) e do arco (*warypa*). O processo de fabricação é descrito pelo *eremy* desde a coleta do *karwa*, sua secagem, o desfiamento das talas, que são postas para descansar, até sua fixação com breu (*manji*) nos talos de madeira adornados. “Os *eremy* observam com cuidado a feitura dos chicotinhos que serão experimentados nos esteios da maloca aumentando a tensão entre os iniciados e seus familiares” (Do Vale, 2002: 94). Neste momento os convidados são presenteados com breu e corda de arco.

Sobre a fibra *karwa* não possuo mais informações. No entanto, sabemos que esta fibra é recoberta com o breu *manji*, para a confecção do *behe*, da corda dos arcos e a fixação de penas e pontas nas flechas, fornecendo o adesivo perfeito para estes fins. O termo *manji* é o mesmo que nomeia a árvore (*Symphonia globulifera* - Guttiferae), de cuja casca é extraído um látex. Este produto é utilizado também em pinturas corporais durante as *maryba* (Milliken, 1992: 34), mas, para a fabricação do breu, é misturado à fervura de um dentre dois outros tipos de látex. Da sorva (*kaminjany*, *Couma macrocarpa* – Apocynaceae), cuja madeira também é a matéria-prima do banco ritual (*miri*) da *maryba* (idem: 54) e, segundo meu informante, a prancha/remo ritual (*epikiri*); ou do amapá roxo (*yrymy*, *Brosimum parinarioides* – Moraceae), cujo tronco é a base da construção de canoas (idem:90). O resultado é uma massa cilíndrica moldada manualmente sob a água (idem: 29).

Outra espécie de breu muito usada pelos Waimiri-Atroari é o *wara'a*. Denominação comum as diversas espécie de *Protium* da família das Burseraceae. A fumaça deste breu é um eficiente repelente de Irikwa, espíritos perigosos que devem ser afastados (Do Vale, 2002:68). Milliken afirma que a maior parte das plantas da família das Burseraceae são identificadas como *aiywa* ou *wara'*, e a elas são atribuídas as mesmas propriedades úteis (1992: 59). Entre os Waimiri-Atroari, muitas vezes ambos os termos são intercambiáveis, por diferentes informantes. Variantes da palavra *aiywa*, como *ayawa* ou *hayawa*, são encontradas por toda área guianense, seja em línguas

Caribe, Arawak ou Tupi (Wayãpi). Durante a iniciação dos garotos panare, usa-se *ayama* nas pinturas corporais, uma mistura de resina de árvore e carvão, que possui propriedades curativas (Henley, 2001:214-5, nota 13). Temos aqui algo que lembra o *karawery* dos Waimiri-Atroari. Para os Yeakuana, por exemplo, *ayawa* (*Icica heptaphylla*) é uma importante planta, considerada sagrada (cf. tópico 3.2 – Preparando o *karaweri*, deste capítulo), mas não designa nenhuma das espécies da família das Burseraceae catalogadas por Milliken (1992: 59-62). Os Waimiri-Atroari denominam *wara*’ a resina extraída da casca destas plantas. Altamente inflamáveis, podem ser usadas para acender o fogo ou fazer tochas (idem:41). A fuligem da queima desta resina é aplicada no tingimento das tiras de *baky* e *warma* (*Ischnosiphon*), fibras conhecidas como arumã, com mencionei acima, utilizadas na confecção do cesto (*matyty*) e do tipiti (*matepi*) (Milliken 1992:32).

Interessante notar que dentre as inúmeras espécies nomeadas como *wara*’ pelos Waimiri-Atroari, uma delas, *Protium fimbriatum*, também recebe o nome de *minja iepkry*, que pode ser traduzido como ‘seiva de mandioca’(Milliken, 1992: 60). Provavelmente isto indica uma relação entre o líquido extraído da mandioca, venenoso, e o uso do *wara*’ como combustível, feito para queimar, como o veneno ou o açoite. Além de sua relação com a mandioca, *epkry* é uma palavra que se parece muito com um objeto de extrema importância no ritual de iniciação. A prancha/remo, *epikiri* (*epikinji~epikiwi~apikiri*), em que o menino é açoitado recebe, aparentemente, o mesmo nome da ‘seiva’ da mandioca.

Resta ainda uma última consideração sobre o breu *wara*’. Uma espécie de *Protium* é conhecida por compor o ninho de uma rã venenosa da Amazônia, a rã arborícola canauaru (*hyla venulosa*)²¹⁷. Lévi-Strauss reproduz o relato de Barbosa Rodrigues: “Este bacrácio para se aninhar ajunta a resina de breu-branco (*Protium heptatylum*) e com ella faz uns cylindros, que dentro são infundibuliformes, nos quaes deposita os ovos. Pelo furo que fica no centro, sobe a água e n’ella elles se conservam. Acreditam que esses ninhos são feitos de resina própria do sapo, pelo que é conhecido por cunauaru icica ou resina de cunauaru. Empregam contra dores de cabeça, em fumigações” (2004 [1964]:304). Diferente do que diz Barbosa Rodrigues, vimos que os Waimiri-Atroari não desconhecem a matéria-prima da resina que a rã utilizada para

²¹⁷ “O cunauaru projeta, à distância de um metro, uma secreção cáustica e inodora, que, em contato com a pele, provoca o aparecimento de uma bolha que deixa a derme exposta (...) Ele é, portanto, ao mesmo tempo um produtor de resina e de veneno” (Lévi-Strauss, 2004 [1964]:305).

confeccionar seu ninho. No entanto, será que conhecem o sapo? O dicionário de Bruno registra dois termos para sapo. O *wi'ky*, que vimos ser o animal que ensinou os Waimiri-Atroari a fabricarem os derivados da mandioca. Esta possibilidade o relaciona ao veneno também, o veneno extraído da massa da mandioca espremida. Outra espécie, que também não tenho como saber se é o mesmo canauaru venenoso (*hyla venulosa*), é o *pyryry*, o “sapo que come tucandeiras” (Bruno, s/d:201). O que me leva a pensar que este seja o canauaru é sua relação com a neblina. Nomeada *pyryry waty*, literalmente, ‘fogo de sapo’(Bruno, s/d: 200), esta concepção do nevoeiro parece evocar a resina inflamável com que o canauaru constrói seus ninhos. Voltarei a tratar desta rã venenosa quando for abordar o mito que fala da *maryba* que o Xiriminja realizou, ou tentou realizar, para seu neto.

3.8 – Transição para a água

O *behe* foi apresentado aos participantes da festa. O *eremy* requisita o barro de *karaweri* que irá preparar os corpos para uma passagem para outro ambiente. A transição para a água se dá de forma gradual, evocando primeiro os animais que podem ser encontrados com frequência nas margens dos rios e lagos. Ainda dentro da maloca, é o momento do canto do jacaré (*iakre' maryba*), o xamã-jacaré “mostra como deixa seu rastro, como dorme, como fica imóvel nas beiradas dos barrancos à espreita de uma presa ou simplesmente tomando sol sobre as areias das praias” (Do Vale, 2002:95). Na sequência do canto da paca (*waryna maryba*) todos são convidados pelo xamã-paca a se dirigirem ao igarapé. Os cantos que se seguem são entoados com todos os participantes dentro d’água. No igarapé, o *eremy* apresenta os comportamentos do boto (*amana* - *Inia geoffrensis*) e do peixe-boi (*amyna* - *Trichechus inunguis*). Como bem destaca Do Vale (ibidem), ambos mamíferos aquáticos. Por serem mamíferos e possuírem uma morfologia e um comportamento bem diferentes dos peixes em geral – o sistema respiratório do peixe-boi, por exemplo –, estes animais estão muito próximos dos

mamíferos terrestres. Isto faz desta imersão no mundo aquático uma viagem não muito profunda. Isto é, o perigoso mundo das profundezas subaquáticas não é visitado²¹⁸.

O retorno à *mydy* (casa) é marcado pelo canto que pede mingau de banana (*woky maryba*). Novamente as mães tomam o primeiro gole e as demais pessoas são servidas, nesta seqüência: os *bahinja* (iniciandos), os *eremy* (xamãs cantores) e os *paxira* (convidados). Por ser uma bebida definidora do que é *estar kinja* (*kinje'me*, cf. tópico 2.2 – Análise do Termo *Kinja*), o mingau de banana, aparentemente, traz as pessoas que estavam no igarapé de volta para o ‘mundo’ dos *kinja*²¹⁹. O que o *karaweri* proporcionou como proteção aos que chegavam as portas do mundo do Xiriminja, o mingau de banana encerra e inicia uma seqüência de cantos sobre o reino vegetal: “falam dos ciclos de vida das plantas: como brotam, crescem, dão suas flores e frutos.” (ibdem).

O canto da mandioca (*minja maryba*) é entoado pela segunda vez. Todos, principalmente o neófito, foram ‘lavados’ no igarapé, o que se faz também na preparação da mandioca que irá virar tapioca. Na primeira vez que a mandioca foi cantada, vimos a pouco, o canto descreveu as variedades, o cultivo da mandioca, e seu processamento (Do Vale, 2002:93). Nesta segunda cantoria, a mandioca é elaborada até sua transformação em polvilho: “explicam todo o processamento da raiz, desde seu plantio, coleta, até a elaboração da massa com a qual fazem os beijus. São trazidas,

²¹⁸ Mas o perigo foi antecipado pelo uso do *karaweri* antes de mudarem de ambiente. Este *barro*, diz Espinola, pode servir como profilaxia contra o Irikwa. A autora explica seu uso durante o *Iory maryba*, o ritual fúnebre, em que as “músicas são específicas do Irkwa” (1995:96). “Sempre que o cantor passa o barro medicinal, o faz cantando. Um informante disse o canto fala “para Irkwa não morder, para a gente não ter visagem deles, para não acontecer” (ibdem).

²¹⁹ No mito da filha do papagaio, o *kinja* antigo desiste de flechar a mulher-papagaio ao vê-la começa a dançar e cantar porque tinha tomado mingau de banana:

“A weri [mulher] fala pro Kinja:

“– Olha essa daí é nossa txamyry (mulher idosa), ta dançando aí é porque ta tomando mingau de banana, por isso tá cantando, aí falaram.

“Aí weri falaram né:

“– Mingau de banana, weri ta dançando aí, não pode flechar não. Ela falou pro homem né, não pode flechar não, homem. Olha: Kinja esse daí, ta Kinja né, esse daí Kinja, aí olha aí, porque tem muita banana, por isso que tá cantando, ta ficando alegre também.” (Espinola, 1995: 209). As variedades de banana foram dadas pelo Xiriminja quando veio para a *maryba* de seu neto. De acordo uma versão do mito desta entidade, são: *Kahyry-kairi-kairy*, banana inajá; *iakatxi* e *kawanji*. O tatu-canastra também deu banana para os *kinja*, banana pacova: “Olha aí depois parece que entregou filho do banana pro Kinja, tatu. Por isso que Kinja chama aquele karatna [banana pacova]” (Espinola, 1995: 227). Mazurek identificou sete espécies de banana conhecidas pelos Waimiri-Atroari (2001: 47), Milliken identificou oito tipos da família das Musaceae: “At least eight varieties are recognized: *keryry* (‘inaja’); *kybyma* (‘maçã’); *waiwai wykry* (‘branca’, exchanged with Waiwai Indians); *kaiy* (‘bai’); *matyra* (‘prata’); *kyrakyny* (‘pacovã’); *kwarakyny* and *xyiwa wykry*.” (1992:95).

então, em peneiras grandes bolas brancas de *minja kaha* (polvilho de mandioca)” (idem: 95-6). Pela primeira vez, no centro da casa (*mydy*), este polvilho – a mandioca purificada, desintoxicada de todo o veneno – é passado no corpo dos *bahinja*.

O *eremy* chama cantando o cesto (*matyty*) com as carnes moqueadas. Complementando o papel da mãe, que leva os mingaus ao cantor, o pai do menino é o responsável por trazer as caças que são colocadas no chão, no centro da maloca. “Vem *mepri* (anta), *pakia* (caititu), *petxi* (porco do mato), *iakre'* (jacaré) e *xiba* (peixe), tudo moqueado, servido aos participantes em porções pequenas colocadas sobre pedacinhos de beiju” (idem: 96). O canto segue narrando a feitura do fogo e a preparação da comida. Os animais mencionados por Do Vale são caças bastante apreciadas pelos Waimiri-Atroari. A anta (*mepri* – *Tapirus terrestris*), por exemplo, devido ao seu peso individual (em média 150kg), é a carne mais consumida por estes índios²²⁰. O caititu (*pakia* – *Tayassu tajacu*) é a terceira carne mais consumida, depois do queixada, (*petxi* – *Tayassu pecary*), que representa também o maior número de indivíduos caçados pelos Waimiri-Atroari²²¹. O que é servido neste momento na *maryba*, portanto, junto com a carne de jacaré e peixes, são os três animais mais caçados e consumidos pelos *kinja*.

Tudo indica que, para os Waimiri-Atroari assim como para os Akuriyó²²², comer o animal – especialmente seu *akaha*: sua carne moqueada ou sua imagem onírica – implica em sonhar com ele e, em consequência, caçá-lo. Antecedendo uma pausa, o canto do mingau de banana, que detalha sobre seu preparo, é entoado mais uma vez e todos são servidos na mesma sequência que mencionei.

Descansados, a cantoria recomeça. O canto da anta (*mepri maryba*) é entoado, entra em cena o xamã-anta (Do Vale, 2002: 96). Trata-se, repito, da caça mais consumida pelos Waimiri-Atroari. A descrição do canto é como elas “correm, nadam e morrem”. No vídeo que assisti com alguns índios, pude observar que os meninos

²²⁰ O estudo de Mazurek (2001:30), que acompanhou mais de 80 caçadas com estes índios, contabiliza, para 16 aldeias, entre setembro de 1998 e janeiro de 2000, 244 antas caçadas, um total de 36.234 kg. O animal mais caçado em peso absoluto.

²²¹ Nesta contabilização não estou levando em conta os peixes, já que no mesmo período Mazurek (2001:60) contabiliza uma pesca de 5.324 piranhas (*maryma* – *Serrasalmus sp.*). O número de queixadas caçadas é 926, um total de 31.391kg. Os caititus perfazem 660 indivíduos caçados, num total de 12.870kg.

²²² Diz um informante de Jara: “Debido a que la gente come carne sueña también con su botín de caza, *mohpale yeneka*. Cuando un hombre sueña con un determinado animal va al otro día al bosque e lo encuentra” (1990:173).

atiravam pedaços de beiju no xamã-anta, como se estivesse caçando o animal, alvejando-o com os pedaços de beiju. Do mesmo modo que as danças akuriyó “representan las actitudes típicas de los animales en la ruta del cazador” (Jara, 1990:55), os meninos ‘disparam’ beijus contra o xamã-anta, que tenta fugir de seus caçadores²²³. O canto seguinte é do jaboti amarelo (*waiamy* - *Geochelone denticulata*). O *eremy* mostra “seus costumes, as maneiras de se esconder e a maneira de deixá-lo de pernas para cima para que não fuja quando de uma caçada” (Do Vale, 2002: 96). Foi este animal, “que era gente”, que flechou o céu para que Mawa pudesse subir (cf. cap. II, tópico 2.2 – Análise do Termo *Kinja*). É a espécie de ‘bicho de casco’ mais consumida pelos Waimiri-Atroari (Mazurek, 2001:32) e ocupa o segundo lugar, depois dos queixadas (*petxi*), em número de indivíduos caçados. No entanto, o jabuti amarelo é um tabu alimentar do menino antes e depois do ritual. Uma explicação dada por um informante de Espinola é que se o menino ingerir a carne deste animal “não crescerá mais, ‘porque o jabuti é pequeno’” (1995: 247). A interdição dura até a criança atingir nove, dez anos.

O próximo canto abre uma exceção nos cantos relacionados à caça: “vem à baila o canto que se refere a uma grande árvore coberta por ramas de cipó a qual irá revelar, por analogia, os segredos das indumentárias masculina e feminina dos Waimiri Atroari” (Do Vale, 2002:96-7). O canto fala das vestimentas tradicionais *tetykyry/axinjaty* (cintos peniano) e as *kwie* (tanga feminina), hoje em desuso. As crianças são encaminhadas para o centro da casa e inicia-se o canto do veado (*sweri maryba*). “Jogam sobre elas pedaços de beiju e bananas fazendo uma alusão aos alimentos que servem para aproximar este animal do convívio dos humanos” (97). Parece-me uma cena semelhante a que descrevi sobre o xamã-anta, em que os meninos atiram pedaços de beiju nele. Contudo, o que me foi dito é que os meninos fazem isto numa espécie de ‘treino de pontaria’ para quando forem caçar antas. Mas, de fato, canta-se, muitas vezes, para atrair a caça para perto da casa (*mydy*)²²⁴. A mesma idéia é expressa pelo informante de

²²³ Roth descreve um ritual pré-nupcial que se parece muito com esta cena do xamã-anta. O desafio é acertar, com pedaços de tapioca, uma prancha com um círculo: “In the later case [Apaläi (Carib stock), Cayenne] it takes the following form: With their backs turned, the candidates for marriage have to throw cassava pellets at a piece of board on which a circle has been traced, and those who fail to hit it three times running are subjected to another ant and wasp stinging (Cr, 307)” (1925:680).

²²⁴ “... no [*mydy*] *marba* Dauna cantava o canto do *kwata* – “*kwata marba*”. Fiquei curiosa em saber por que tal canto, conversando com o mesmo recebi a seguinte resposta: “É para que perto da maloca ter *kwata*”, ou seja, tal ritual é feito para que próximo ao local da casa, a caça do *kwata* torne-se mais fácil pois o canto pede para que o *kwata* fique nos galhos mais baixos das árvores” (Ana Carla Bruno,

Espinola, quando diz que nas *iory maryba* (literalmente, “ritual dos ossos”, funeral) “as músicas do ritual são músicas do Irkwa, “porque assim ele pensa que esta é uma aldeia dele e não vem fazer mal” (...) o Irkwa está presente, é uma ameaça para o morto e para a aldeia” (1995: 94).

Parishara é uma palavra que Roth diz ser o nome de um pássaro, além de uma dança²²⁵. Talvez não se trate de uma confusão, mas provavelmente a ave que os índios de Roth chamavam de *parishara* não tinha este nome. Infelizmente não possuo informações sobre o uso do termo *paxira*, o equivalente de *parishera* entre os Waimiri-Atroari, para designar seres de sociedades animais. Contudo, Jara afirma isto para os Akuriyó, a existência de relações *ipawana* interespecíficas²²⁶, Rodgers diz o mesmo com relação à palavra *ebari* dos Ikpeng, como vimos (cap. II, tópico 2.4.3 – *Pañ, Parim e Patymky* – Relações Assimétricas), ou seja, pode expressar relações de afinidade com outros seres. Se as *maryba* dos *irkwa* são cantadas para ele se sentir em sua festa, ao menos neste momento ele se transforma numa espécie de convidado, *paxira*. Mesmo que não receba este nome, e não obstante seja para enganá-lo. A questão é, seria possível afirmar que os demais cantos exercem o mesmo efeito com relação aos outros seres evocados por eles? Canta-se para que os animais, ou seus *akaha*, pensem que estão em suas aldeias festejando seu próprio *maryba*? Desse modo, isso garantiria que os *akaha* povoariam os sonhos dos iniciados, proporcionando caça abundante. Além do que, se esta hipótese estiver correta, o menino estaria sendo iniciado como outros seres o são em suas ‘aldeias’, atestando assim sua natureza mista, um compósito de qualidades predadas. Acredito que o mesmo que ocorre com os Ikpeng em seus rituais de iniciação ao xamanismo pode ser pensado para a iniciação masculina waimiri-atroari. Os Ikpeng, diz Rodgers, “mostram vivamente em seus rituais os modos através dos quais *instilam* a si mesmos como um povo, sempre em uma mistura impura de elementos dissolvidos.” (2002:94)

Relatório de Atividades de 1992, PWA).

²²⁵ “Parishara is the name of a bird that builds a long dependent nest, but from the descriptions given me I have not been able to identify it” (1925:476).

²²⁶ “Los seres de los diversos niveles entran en un complejo de relaciones que van desde la predación a la comensalidad y la simbiosis y los lazos de comunicación comprenden no sólo el nivel de la lengua, sino además establecen relaciones de intercambio material y ritual llamadas *ipawana*” (Jara, 1990:172). “...la complementariedad ecológica y la complementariedad ritual pueden ser vistas como expresando un mismo tipo de relación, la relación de *ipawana*” (idem:138).

Findado o canto do veado, o canto do vento (*kipety maryba*) traz uma tempestade para a *mydy*, anunciado a chegada do jacamim “que toma banho com a água da chuva. O *bahinja* no centro da maloca é banhado para que possa sonhar com o jacamim.” (Do Vale, 2002: 97). Durante o canto do jacamim (*ikemi maryba*), portanto, mais uma vez o menino é tratado como se estivesse sendo iniciado por um animal, vimos isso no canto do gavião-real. Vimos também que o jacamim faz uma espécie de ‘ritual de iniciação’ em si mesmo, aplicando as formigas em si (*anting*).

Pela primeira vez um peixe é cantado no ritual, segue-se o *maryba* do jiju (*waryba* – *Hoplerhythrinus unitaeniatus*), uma carne muito apreciada pelos Waimiri-Atroari. É uma espécie que apresenta um comportamento bastante peculiar, suas nadadeiras peitorais possibilitam o deslocamento terrestre, possibilitando, por exemplo, sua travessia de um lago para outro (dic. Houaiss). Esta capacidade do jiju parece fazer referência ao Xiriminja saindo de sua casa nas profundezas do rio para a *maryba* de seu neto. Contudo, ao que parece, em se tratando do mundo aquático, os Waimiri-Atroari se mantêm nas águas rasas, com exceção para os animais aquáticos visíveis da margem do rio, como os já mencionados peixe-boi e boto. Esta idéia está de acordo com seu sistema de pesca, até pouco tempo, apenas em pequenos igarapés. O mito do Xiriminja esclarece este ponto ao dizer que, a pedido de seu sogro, o Xiriminja, Emymy vai pescar sua esposa na cabeceira do rio (poço, nascente). Neste mesmo sentido, Mazurek, bióloga que estudou o sistema de caça e pesca destes índios, afirma que as técnicas de pescaria dos Waimiri-Atroari servem para pequenos cursos d’água, indicando que as incursões de pesca em grandes rios são relativamente recentes: “Recollections among the seniors Waimiri Atroari indicate that they were people of the headwaters (cabeceiras) and not from major rivers. Many of the fishing traps used by the Waimiri Atroari third years ago are typical for capturing fish in small creeks (Milliken et al., 1992). Most of the fishing in major rivers is done with line and hook while spears and bow and arrow are used in small creeks (personal observation). Lack of specialized fishing gear suggests that fishing in major rivers is a relatively new activity for the Waimiri-Atroari” (Mazurek, 2001: 47). De fato, a autora tem razão, eles são um povo das cabeceiras, não só por ser o

local onde sabem melhor pescar, como por ser o local de origem da filha do Xirimija e, com ela, das plantas agricultáveis, do pênis e da cestaria²²⁷.

Outro peixe cantado, mas não mencionado por Do Vale em sua etnografia das *maryba*, que pude observar nas sessões de vídeo com alguns Waimiri-Atroari é o canto do poraquê (*parake~preke maryba*), o peixe-elétrico (*Electrophorus Electricus*)²²⁸. Habitante de riachos, pântanos, igarapés de águas rasas²²⁹, o poraquê inclui em sua dieta seus parentes de eletricidade mais fraca²³⁰. Seu sistema de caça, uma espécie de emboscada, é a muito semelhante à forma como os Waimiri-Atroari faziam guerra. O próprio Manja, grande herói destes índios, muitas vezes é referido como Wabamanja, *wabam* = tocaia + Manja. O poraquê também se tocaia para capturar suas presas. Com uma precisão invejável na localização da vítima, fica enfiado na lama e detecta, mesmo na escuridão, a presença de uma possível presa que esteja nadando por cima dele. Para Montaigne, este poder de localização seria mediado por um sentido desconhecido para os humanos: “Now, these qualities which we detect in other animals, greater than our own, bear witness to some superior faculty in them, which is hidden from us” (*apud* Moller, 1995: 39). Certamente os Waimiri-Atroari conhecem, a seu modo, este poder oculto para os humanos, segundo Montaigne. Provavelmente, ao se cantar a *maryba* do peixe-elétrico seus segredos estão sendo passados aos jovens futuros caçadores da tribo.

²²⁷ - *Weri mipia? Kepa Xirmia Emymyheme ia. Iakpa Xirmia tepety iyhy mymkwepa Emymy naka. Xirmia kepa:*

- Você está procurando mulher? , falou Xirmia para o homem sem pênis. Então Xirmia tirou um osso de sua coxa e deu para o homem sem pênis. Depois Xirmia falou:

- *Mymy ipykyry ta nany aimeky Wahmiri nany.*

- Lá naquele poço está a minha filha, lá estão os Waimiri. (Mito do Xiriminja M2)

²²⁸ Nesta sessão de vídeo, a certa altura do ritual, perguntei por que os meninos se penduravam abraçados a uma grande viga de madeira, enquanto alguns adultos que seguravam a viga balançavam-na para frente e para trás, encostando sua ponta no esteio da maloca. Meu informante disse que era *maryba* do peixe elétrico, para o menino “caça, matar peixe elétrico, para não ele passar fome”.

²²⁹ “blackwater-open: open-water áreas of small creeks, lagoons and marshes; vegetation: densely vegetated habitats of river margins, small creeks, lagoons, and marshes” (Moller, 1995: 461).

²³⁰ Ou seja, são peixes canibais: “*Electrophorus* is also piscivorous and includes its own weakly electric relatives in its diet...” (Moller, 1995: 461).

3.9 – O encontro com os *Kaminja* no ritual

O canto do peixe-elétrico antecede o canto da arara, momento em que neófitos e *eremy* se transformam em homens-arara. “As mulheres trazem peneiras com *minja kaha* (goma de mandioca) e entregam aos *eremy*, que espalham o alimento à moda das araras, no centro da maloca junto com os meninos”. A *minja kaha*, além de evocar a pureza e ser alimento das araras, compõe a base da alimentação dos próprios *kinja*. O canto desta ave retornará ainda mais três vezes no ritual, deixarei para examiná-lo mais adiante.

Seguido deste canto mais ameno e alegre vem o canto dos *kaminja*. A imagem evocada no ritual, na descrição de Do Vale, é a de um *branco* morto na floresta, com a barriga estufada apodrecendo. “Descreve histórias de morte e guerra, a presença dos artefatos e armas trazidos pelo branco. Afirmam para os pequenos guerreiros que as armas de fogo foram dadas a conhecer aos *kaminja* pelos *kinja*. Os ardilosos inimigos as tomaram fazendo pesadas baixas entre os antigos.” (2002: 98). Depois do *kaminja maryba*, o *eremy* pede cantando às mulheres que tragam os *matyty* com as carnes moqueadas de macaco-aranha (*kwata*) e tucunaré (*amakra*), iguarias bastante apreciadas pelos Waimiri-Atroari.

Das quatro espécies de *Cichlidae* pescadas pelos *kinja* registradas por Mazurek, o *amakra* (tucunaré – *Cichla monoculus*) é o maior animal²³¹, com um peso médio de 2,7 kg. Seu consumo cotidiano também é bastante elevado, corresponde a 14,61% de todo o peixe consumido por estes índios. Ou seja, é a espécie mais consumida depois da piranha (*maryma~manyma* – *Serrasalmus sp*), 23,93 %, e de um conjunto de peixes não identificados, 24,4 % (2001:60). Este peixe tem, para certos ameríndios, uma estreita relação com a morte e o canibalismo, em especial os cadáveres²³². Sua carne é servida juntamente com a de macaco-aranha (*kwata* – *Ateles paniscus*), os primatas mais

²³¹ Os outros são *Cichla sp.*, *twandja*; *Cichla temensis*, *wasaky* e *Crenicichla sp.*, *iakyna*. Bruno adota *Cichla ocellaris* como nome científico do *amakra* (s/d: 11). No entanto, utilizo aqui a classificação da bióloga.

²³² Vejamos, por exemplo, o caso dos Yudjá delineado por Lima: “Uma pessoa morta recentemente reconhece a imagem do seu próprio cadáver no tucunaré (...) algumas pessoas apontaram-me as semelhanças plausíveis entre o tucunaré e o cadáver, como olhos parados e gosto de podre” (2005:302). “Devido à sua profunda antipatia por cadáver, quando uma pessoa morre, sua família deve submeter-se à proibição da carne desse peixe durante o período de luto, pois o contato com o peixe vale um contato com a pessoa que morreu, de forma que é preciso tomar um emético para vomitar o cheiro da morte que ambos exalam” (idem:303).

consumido pelos Waimiri-Atroari, em volume de caça, perdendo, em números de indivíduos caçados, apenas para o guariba (*arawyta* – *Alouatta seniculus*) (Mazurek, 2001: 30). Durante o consumo do tucunaré e do macaco-aranha são cantadas *maryba* que a autora qualifica de “sonoridades amenas sem um conteúdo mítico muito denso”.

No ritual, o fato de se comer a carne do macaco-aranha (*kwata*) depois do canto dos *kaminja*, um canto que fala da origem *kinja* das armas de fogo, me leva a crer que estas armas estejam numa relação homóloga ao veneno dado pelo gavião-real. No primeiro caso, estamos falando de uma troca injusta, a supremacia na guerra era dos *kinja*, até terem as armas de fogo trocadas ardilosamente pelos *kaminja*. No segundo caso, os *kaminja* pegaram *maš'ki* do gavião-real, potência mortal dos feiticeiros, potência de caça e guerra²³³. Tendo estas duas histórias como pano de fundo no ritual, podemos nos perguntar: porque se come a carne do macaco-aranha logo após a história dos *brancos* – e do tucunaré, um peixe conhecidamente canibal e predador?

Questão difícil. Não tenho mais que uma hipótese para somar a ela. Os *brancos* pegaram o veneno, usado para matar *kinja*, do gavião-real. No mito kachúyana de que falamos, uma variante do mito do macaco-aranha waimiri-atroari, o caçador recebe deste mesmo gavião o curare para caçar guaribas. Sabemos agora que as armas de fogo foram trocadas, ou melhor, quase roubadas dos *kinja*, já que recebem armas menos potentes dos *kaminja*. Esquemáticamente, então, teríamos as seguintes relações:

Gavião-real → veneno → Caçador de Macacos

Kinja → armas de fogo → *kaminja*

Ou seja,

Gavião-real : Caçadores :: *Kinja* : *Kaminja*

Portanto, e esta é minha hipótese, come-se *kwata* logo após a história dos *kaminja* como se come macaco depois de uma caçada. Os *kaminja* são as presas dos *kinja*, assim como os macacos são presas dos gaviões-reais²³⁴. Em ambos os casos

²³³ “Primeiro vivia Kinja, depois Kaminja. Kinja tinha espingarda e Kaminja perguntou: ‘é bom para caçar?’ Então trocaram espingarda pela flecha. Era Kinja quem ensinava Kaminja, Kaminja tinha veneno na unha, arranhava Kinja e este morria. Kaminja pegou isso do gavião grande.” (Espinola, 1995:235).

²³⁴ “[N]a natureza, o gavião-real caça apenas duas vezes por semana, exigindo então uma presa mais

ocorreu uma traição primordial que faz dos dois pares de termos – caçador/macacos e *kinja/kaminja* – predador e presa por excelência. Muitas vezes a perspectiva se inverte, a história dos Waimiri-Atroari está farta de exemplos. Entretanto, os *kaminja* são traidores *ab origine*, enganaram os *kinja* como fez o macaco que levou o caçador para cima do angelim. Daí a seqüência do ritual, primeiro a vingança contra os *kaminja* e depois comem a carne de macaco e tucunaré.

Após a guerra com os *kaminja* e de comerem o inimigo, será a vez de cantar os próprios *kinja*. O povo vitorioso terá agora sua vida social narrada e comentada pelo canto do *eremy*. “As relações de gênero e seus desdobramentos, as relações de amor, ódio, ciúme, trabalho, inveja, enfim o mundo de intrigas e traições também é exposto aos pequenos. Nada lhes deve ser ocultado” (Do Vale, 2002:98). Histórias dos antigos (*tahkome*) são descritas e às crianças são contados os nomes das *nysakome*, as mulheres antigas. Retorna uma segunda vez o canto da onça, de acordo com Do Vale, o espírito guardião que acompanhará os meninos pelo resto de suas vidas. O canto da mandioca é evocado também uma terceira e última vez. “Toda a seqüência de processamento é repetida” (ibdem). O polvilho de mandioca é passado sobre o corpo do *bahinja*. Beiju e mingaus de banana (*woky*), buriti (*mixi*) e patauá (*patwa*) são distribuídos a todos, o *eremy* bebe das iguarias por último. Notamos, por esta seqüência, que os mingaus, frutos dos cultivares dados pelo Xiriminja e bebidas definidoras do que é *estar kinja* (*kinje'me*), arrematam perfeitamente o canto dos *kinja*.

Pela segunda vez o *maryba* da anta é cantado. A antropóloga descreve uma cena da anta “envolvendo as crianças”, que remete a hipótese que expus: seria o menino iniciado por outros animais durante seu ritual? Durante este *maryba* os meninos são alimentados com mingau de banana. Estariam, agora, sendo trazidos ao seio de sua condição de *kinja*? O risco de se perder esta perspectiva está sempre presente. Cabe ao *eremy* cuidar para que isto não aconteça, intervindo no corpo dos meninos com polvilho de mandioca, a alimentação de mingaus, o *karaweri* e o ‘sal de *kinja*’, *bamy*.

Este último, o *bamy*, um ‘remédio’ composto de diversas plantas²³⁵, é passado, após o canto que versa sobre a saúde e doenças que acometem os *kinja*, “com muito

avantajada como um símio” (Sick, 1997:244).

²³⁵ Sobre este sal, Espinola descreve seus componentes, processo de fabricação e seus usos. Consegui identificar apenas dois dos ingredientes do *bamy* descritos pela autora: “Há que se fazer referência ao

cuidado e parcimônia” sobre os corpos, primeiro dos *bahinja* e suas mães, e depois aos demais participantes do ritual (Do Vale, 2002: 99). O *eremy* ensina como preparar o *bamy* e seus usos terapêuticos.

A este canto do ‘remédio’ *bamy* segue-se o canto do tucupi envenenado. O *eremy* alerta para o perigo da ingestão do tucupi mal cozido, mostrando que o ácido cianídrico contido no tucupi ainda não fervido pode levar a morte. “Esse canto de alerta é repetido à exaustão.” Ao final do canto, tucupi, beiju e goma são distribuídos a todos. No entanto, apesar do beiju ser molhado no líquido venenoso enquanto dançam, como se fossem comê-lo, os alimentos envenenados são “recolhidos e neutralizados”.

3.10 – O canto das aves: arara, mutum, jacu e tucano

Contrastando com o canto precedente, tenso e *venenoso*, retorna o *maba maryba*, canto da arara. Nesta segunda execução deste canto, os “cantores pedem as penas do rabo do animal, os meninos estendem as mãos espalmadas nas quais os *eremy* deslizaram as penas coloridas” (Do Vale, 2002:100). Esta mesma qualidade de penas de rabo de arara (*maba kamxa*) são usadas na fabricação do cocar do *eremy* (*beri*) (Bruno, s/d:153) e foram calcinadas, junto com as penas de gavião-real e mutum, para serem misturadas ao barro *karaweri*. Os Waimiri-Atroari demonstram uma nítida preferência, dentre as araras caçadas, pela caça das *maba* (*Ara ararauna*). São quase três vezes mais caçadas que as *kieri* (*Ara macao*) e quase nove vezes mais que as *byryiwyhy* (*Ara chloroptera*)²³⁶.

Não foi por acaso que, no mito de origem das *maryba*, um pássaro da mesma família que as araras (Psitacídeos), a filha do papagaio (*karwaky~kyrywaky~krywaky*

bamy, um remédio preparado e que pode ser armazenado por muito tempo. É uma mistura de várias plantas, frutas e sementes (dentre elas): *mixba* (caroço de buriti[, *Mauritia flexuosa*]), *patwa* (pataua[, *Jessenia bataua*], fruta), *wy'* (buçu), *marmara'* (fruta), *mukumku* (folhas), *mixi* (?), *wiryry* (?). Queimando-se todos os componentes e depois cozinha-os em água, até que esta se evapore. O resíduo deste processo é então armazenado na casca da castanha. O grupo chama este composto, em português de “sal de kinja”, por ter um gosto salgado, assemelhando-se ao nosso sal (porém mais escuro). O *bamy* é muito usado após a escarificação, colocado sob os cortes, fazendo arder. O *bamy* tem alto poder cicatrizante” (Espínola, 1995: 133).

²³⁶ Não descarto outros fatores que possam forçar esta ‘preferência’, como uma maior abundância da espécie *Ara ararauna* ou uma maior facilidade em ser apanhada.

imeky), casou-se com Paxe e ensinou as *maryba* aos *kinja*²³⁷. Minha interpretação é que este mito reflete sobre um animal capaz de ‘aprender’ cantos de outros seres²³⁸. Os papagaios do gênero *Amazona*, a que pertencem os *kyrywaky*, possuem uma grande variação individual de personalidade, uma característica que é ressaltada durante as seguidas reiterações das *maryba* pelos *eremy*. As repetições, diz Do Vale, visam fazer um canto único para cada um dos meninos iniciados²³⁹.

As aves cantadas neste momento do ritual, na sequência da *maryba* da arara, são o mutum (*wuky*) e o jacu (*mare’e*), apresentando os hábitos destes pássaros (Do Vale, 2002: 100). Estas três aves são domesticadas pelos Waimiri-Atroari. “Os *eremy* cantam ao redor dos *bahinja* pedindo o cesto com *sanja* (farinha), *wyty* (carne) e *woky* (banana), os alimentos prediletos destas aves na *mydy taha*. Alimentam os *bahinja* como se fossem as aves, pedem frutas, que também dão aos meninos” (ibdem). Estariam os meninos sendo iniciados como os filhotes destes animais o são em suas ‘aldeias’? Se considerarmos que certas características destes animais são desejáveis para um menino waimiri-atroari, este seria o momento em que elas estariam sendo produzidas²⁴⁰. As potências xamânicas provem de domínios extra-humanos. Os *kraiwa iapremy*, como vimos, têm como seu ‘feixe de agências’ os espíritos *kraiwa*²⁴¹. Quais seriam os agentes

²³⁷ “Não há dúvida que estão entre as aves mais “inteligentes” do mundo. A “cerebralização”, a complexidade do encéfalo, de uma arara (peso dos hemisférios cerebrais/ peso do tronco cerebral) é, segundo Potmann (1947) de 28,07 (índice intracerebral); alcançando o nível mais alto da classe, superando mesmo aquele dos Corvidae (Passeriformes). O índice mais baixo apurado é o da galinha (2,9) enquanto que uma ave de rapina atinge 8,3” (Sick, 1997:355).

²³⁸ Os psitacídeos em geral, afirma Sick, “Compreendem” também a situação de uma tal maneira que parecem agir com lógica, embora seu falar geralmente não passe de puro arremedo” (1997:355).

²³⁹ “Durante os rituais, algo que nos causa uma certa intriga e curiosidade é o grande número de repetições de vários cantos. Ocorre que os *eremy* estão percorrendo vários caminhos simultâneos que dizem respeito cada um ao seu iniciado. Assim, as repetições são direcionadas cada uma a um menino tendo seu sentido associado a uma única criança em momentos distintos” (2002:103).

²⁴⁰ Inspiro-me aqui num excerto de Lima nos primórdios da elaboração, junto com Eduardo Viveiros de Castro, de um importante aspecto do pensamento ameríndio, seu caráter perspectivista: “Em primeiro lugar, eles [os Juruna] poderiam dizer-nos: o que vocês consideram como característica humana (definindo-as tanto natural quanto metafisicamente), não pertence de direito ao ser humano. Temos de produzi-las em nós mesmos, no corpo. Cada um, animal ou humano, pode produzir as características que melhor lhe agrade.” (Lima, 1996:27). Este pensamento define a humanidade como uma posição, um ponto de vista: “O que denominamos como um atributo exclusivamente humano é, para os ameríndios, uma qualidade que caracteriza o sujeito que é “agenciado” pelo ponto de vista” (Viveiros de Castro, 2002c: 374). Penso que o desafio do *eremy* é alçar os meninos ao ponto de vista dos animais, iniciar os meninos nos *maryba* dos outros para, desta forma, capturar as qualidades que compõem o jovem *kinja*.

²⁴¹ “O xamã (...) é um agente de mediação, menos um indivíduo especial que um *feixe de agências* que lhe são alheias, sempre provenientes de um espaço extra-humano. O xamã é, pois, aquele que deve desenvolver certas propriedades e faculdades que, em maior ou menor grau, dispõem-se a todos” (Sztutman, 2005: 182).

de que o xamã cantor se vale nos rituais? Sabemos que os Waimiri-Atroari aprenderam as *maryba* da filha do papagaio, que, ao ameaçar fugir, foi morta por seu marido. O papagaio é sabidamente um animal que imita, reproduz outros sons que aprende. Não seria equivoco pensar que o papagaio aprendeu os cantos dos animais e sua filha, por sua vez, ensinou-os a Paxe. Cantos poderosos, meios para conformar pessoas novas, assim como os Yekuana cantam/tecem seus cestos (Guss, 1989), o *bahinja* também é cantado e fabricado²⁴².

Quais seriam, então, as qualidades que os kinja desejariam capturar destes animais? Não tenho uma resposta exata, mas um exame superficial de algumas características destes bichos pode indicar algumas possibilidades. Os mutuns (*wuky* – *Crax alector*), por exemplo, a ave mais consumida pelos Waimiri-Atroari (Mazurek, 2001:31), são aves extremamente territoriais, sendo que um casal pode defender seu território violentamente, uma semelhança que podemos constatar examinando a história dos Waimiri-Atroari²⁴³. Já os jacus (*mare'e* – *Penelope sp*), segundo Sick estas aves fazem ‘música’. O autor denomina ‘música instrumental’ os ruídos produzidos pelos jacus ao bater suas asas²⁴⁴.

A *maryba* que segue, do tucano (*kiamyky*), de acordo com Do Vale (2002:100), recebe uma atenção especial. Vejamos o trecho em que esta autora descreve esta parte do ritual: “Pedem a flecha utilizada para caça de aves e de pequenos mamíferos, cuja ponta é de madeira e a plumagem contém penas de *kiamyky*. Essa flecha será passada nas mãos dos *bahinja* com movimentos giratórios em torno de seu próprio eixo, simulando o movimento que ela realiza ao ser disparada. Ainda sob o som do tucano, o *eremy* pede que tragam o giz de *karaweri* cujo vermelho, nesse momento, passa a simbolizar o sangue do *kiamyky* com o qual irá fazer pinturas corporais nos iniciados, pais e demais participantes (...) Durante a cantoria sobre o tucano, surge uma história antiga de um tucano flechado pelo *kinja* que, após a caçada, chega na *mydy taha*

²⁴² O canto para os Piaroa é pensado também como uma ‘força produtiva’: “Tal como as forças para o cultivo, caça, pesca eram entendidas como poderes produtivos, assim também o eram as forças do canto: através delas o líder Piaroa, *ruwang*, trazia da morada dos deuses todos os poderes para a vida e produtividade para o interior da comunidade” (Overing, 1991: 21).

²⁴³ “Consta que um casal de mutum exige um território de dois a três quilômetros de diâmetro e sai briga feia quando aparece um intruso da mesma espécie” (Sick, 1997: 274).

²⁴⁴ “Jacutingas e jacus são notáveis pelo ruído esquisito, fortíssimo que produzem com as asas enquanto voam passando de uma copa de árvore a outra distante... (Sick, 1997: 272) “... [o “rufar as asas”] dos jacus assemelha-se ao rufar de um tambor”. Isso se deve as penas primarias externas das asas desta ave funcionarem como rêmiges sonoras (ibidem).

empunhando o pássaro atravessado pela flecha com o qual dança comemorando seu feito e descoberta. Em seguida, prepara e assa a iguaria, devorada com muito gosto. Todos se identificam com a história bastante conhecida e dançam imitando o antepassado que descobriu a ave.” (idem)

Como a flecha é passada nas mãos dos meninos imitando o movimento que faz ao ser disparada, esta cena parece indicar que os meninos estão sendo ‘flechados’ como se fossem tucanos. Ou podemos pensar que o que se dá é o inverso disto. Os meninos seriam os caçadores de tucano, como conta a história encenada em sequência, do homem que primeiro matou e assou um tucano. Talvez os neófitos sejam os dois, caça e caçador, mas não ao mesmo tempo. Nos cantos anteriores os meninos foram alimentados e tratados como as aves cantadas – espécies domesticadas pelos Waimiri-Atroari –, além do *eremy* se transformar em xamã-arara, o que, aparentemente, não acontece no canto do tucano. Mas o fato que reforça minha interpretação – de que os meninos *são* os tucanos flechados – é que, após passar a flecha nas mãos dos neófitos, o *eremy* pinta-os com *karaweri* simbolizando o sangue do tucano que será morto na história seguinte.

Duas espécies de tucanos são caçadas pelos Waimiri-Atroari: o *kiamky* (*Ramphastus tucanus*) é quase sete vezes mais caçado que a espécie *kyry* (*Ramphastus vitelinus*). Estas duas espécies de tucanos são simpátricas (sua distribuição geográfica se superpõe sem que haja cruzamento entre as espécies), o primeiro sendo maior que o segundo e “ambos de papo branco e supracaudais amarelas” na região amazônica (Sick, 1997: 493). Sick descreve um recurso mimético usado pelo tucano menor (*Ramphastus vitelinus*) para enganar o tucano maior (*Ramphastus tucanus*) e se alimentar junto com o maior das frutas mais cobiçadas²⁴⁵. Acredito ser possível traçar um paralelo entre este tucano ‘enganador’ e Emymy, que engana seu irmão usando penas de pescoço de *Ramphastus tucanus* em seu anzol para pescar sua esposa, além do som que faz para driblar a curiosidade de seu irmão, o que poderia por a perder sua pescaria da filha do

²⁴⁵ De acordo com Sick, estes tucanos são “um bom exemplo de um mimetismo agressivo ou competitivo: a espécie menor e mais fraca, que em outras áreas como no sudeste do Brasil, tem o papo amarelo e supracaudais vermelhas, imita na Amazônia a espécie grande para não ser expulsa pela mais forte nas fruteiras mais procuradas. A alteração do colorido do pequeno é perfeita no sentido de ficar eficiente de todos os lados: vista de frente, de cima e por baixo. Não importa que a vocalização das duas espécies seja totalmente diversa: o pequeno querendo comer na mesma fruteira, precisa ficar calado para não revelar sua identidade, ao grande (v. Vocalização). Assim o mimetismo morfológico exige também uma alteração de comportamento: o disfarce tem que ser completo” (Sick, 1997: 493).

Xiriminja.

Não diferindo muito quanto à aparência, os dois tucanos possuem vocalizações totalmente diversas, um dos critérios utilizados para sua distinção. O menor consegue não ser expulso das fruteiras mais procuradas alterando seu comportamento, ficando calado e se passando por um da mesma espécie do maior. No mito do Xiriminja, o que se passa é o seguinte: após ser pego na armadilha, o Xiriminja alerta Emymy que deverá pescar somente sua primeira filha e não as que estão localizadas mais fundo, chamadas *Iky*. Ganha, para tanto, um osso de seu futuro sogro para ser usado como anzol. Ao talhar o osso para a pesca – *kytyty kytyty kytyty* é o barulho de Emymy preparando o osso – ele acaba chamando a atenção de seu irmão: “– O que você está fazendo para (poder) pescar?”, e o engana com um outro osso de macaco coatá. Emymy, então, chama seu irmão para pescarem, no entanto, ressalta: “– Você vai na outra canoa”.

Veremos que esta separação dos irmãos, em duas canoas ou em dois lugares diferentes do rio, remete ao motivo da “canoa dos astros” evidenciado por Lévi-Strauss em *A Origem dos Modos à Mesa*, que se liga, por conseguinte, ao tema da “boa distância” explorado ao longo do livro e presente no mito do Xiriminja. Mas o que nos interessa neste mito, por hora, é o simples fato de Emymy ter enfeitado o osso da coxa do Xiriminja com penas de pescoço de tucano, *kiamky*, que é a espécie *Ramphastus tucanus*. Esta é justamente a espécie de tucano que é ludibriada pela espécie menor, *Ramphastus vitelinus*, que se mantém calada, conseguindo forragear nas melhores fruteiras junto com o tucano maior, que poderia expulsá-la caso desconfiasse que ela fosse de outra espécie. Tal estratégia do tucano menor, conhecida entre os biólogos como mimetismo agressivo ou competitivo, é a mesma estratégia adotada por Emymy ao perceber que denunciou seu intento fazendo barulho.

Na verdade, Emymy denuncia seu intento com o barulho, mas esconde o osso verdadeiro da coxa do Xiriminja e mostra um osso de macaco coatá para seu irmão:

Iakpa tahkome iry ihypy marwatxapa kiamky marwa ke ameky iape'tme.

Ipaiakpa iyhypy kytyty kytyty kytyty ke iry tykrabaiaky.

Aí o antigo pegou (conseguiu pegar) a filha (de Xirmia). Assim o antigo enfeitou com pena de pescoço de tucano o osso (de Xirmia) para pegar a sua filha.

Então ele limpou o osso (com uma faca e fez um barulho assim) cututu... cututut... cututu.

Takyny wypryiaiky Xirmia iyhy karbe ipaiaky takyny iekwe kwata iyhy ke.

Quando seu irmão chegou, ele guardou o osso de Xirmia e o enganou com um osso de macaco cuatá (fingindo ser esse o anzol com que ia pescar).

- *Apia ha' myre'? kepa ki'nja.*

- O que é isso?, disse (seu irmão).

- *Anjinji myry ahinjkwany kwata iyhy na kepa tahkome.*

- Era eu que estava fazendo barulho com esse osso de macaco cuatá, disse o antigo.

Todos são pintados com o *karaweri*, o *sangue* do tucano flechado, todos são transformados em tucano. E dançam imitando o herói mítico que matou a ave pela primeira vez. São tanto o caçador quanto a presa? Ao menos nos mitos, o ato sexual ou a alimentação costumam implicar numa assimilação de certas características do ser comido. O canto do *Ramphastus tucanus*, o tucano maior (*kiamky*), de acordo com Sick, “é uma das vozes dominantes na Amazônia, emitindo estrofes longas e compostas que à distância parecem alegres e melodiosas” (1997: 493). Sua atitude ao cantar é muito peculiar, ocorrendo uma interação entre os diversos tucanos cantores, um cantando após o outro, parecendo uma espécie de ‘ritual’ realizado pelos tucanos²⁴⁶.

Os tucanos também são predadores dos filhotes de psitacídeos: papagaios e araras²⁴⁷. Os *bahinja* foram tratados como filhotes destas últimas no canto anterior. Enquanto, durante o canto da arara, são as penas da ave que são passadas nas mãos dos neófitos, durante o canto do tucano são flechas que são passadas nas mãos dos meninos. O herói, primeiro caçador de tucanos, estaria vingando a predação natural que os tucanos infligem aos psitacídeos? Se a interpretação estiver correta, trata-se de uma assimilação de qualidades dos predadores, diferente da que acontece na assimilação, por

²⁴⁶ “... nas copas mais altaneiras, fazendo medidas, virando-se de lado, exibindo o papo, a rabadilha e o bico brilhante, assumindo assim as mais extravagantes posições e estimulando-se mutuamente. Os tucanos vizinhos sincronizam sua vocalização, aguardando, até certo ponto, o colega terminar para só depois responderem. Quando o *R. tucanus* grita, atira a cabeça para cima em cerimônia vistosa, mesmo a longa distância” (Sick, 1997:493).

²⁴⁷ “Para os psitacídeos neotropicais são, ao lado de macacos, iraras (*Eira barbara*) e cobras (p. ex. a caninana, *Spilotes sp.*), tucanos um grande perigo, estes com seus grandes bicos que freqüentemente pode alcançar ovos e filhotes” (Sick, 1997:360).

exemplo, das qualidades das araras. Como aconteceu na primeira transformação do xamã em *eremy-onça*. Quem sofre as ferroadas que a onça leva por mexer com as *panana* são os *bahinja*²⁴⁸. O menino-tucano teria que morrer para que os meninos capturassem sua capacidade vocal e de interação com outros cantores?

Os tucanos, como o xamã-onça que desafia insetos peçonhentos, também costuma mexer em ‘vespeiros’. Seu gosto por ovos e filhotes de japiin-xexéus (*Cacicus cela*) não raro causa um ataque de vespas ou abelha que compartilham os ninhos com estas aves²⁴⁹. Estes japiin-xexéus também são cantados em *maryba* pelos Waimiri-Atroari (*Iape’e ~ iapi’i ~ Ipe’e*), e possuem, segundo o dicionário Houaiss, um “canto variadíssimo” e “habilidade de produzir imitações dos sons de outras aves e mamíferos de seu *habitat*”, o que os alinha com a qualidade de imitadores dos papagaios e a variabilidade do canto do tucano.

Ao que tudo indica, os animais que transmitirão as potências predatórias aos jovens *kinja* devem ser predados também. Enquanto na *maryba* da arara – pássaro domesticado e alimentado pelos Waimiri-Atroari, assim como os japiin-xexéus domesticam marimbondos –, as penas dela são passadas nas mãos dos meninos, o que é passado em suas mãos na *maryba* do tucano – pássaro morto pelo herói no ritual, assim como o xamã-onça e picado pelas *panana* – é a flecha de caçar tucano. Neste sentido, em certos momentos do ritual, potências predatórias são infundidas nos neófitos, aplicando-se as formigas tucandeiras, por exemplo, como fazem o xamã-onça e o tucano ao mexer em vespeiros. Noutros momentos, a domesticação e a alimentação são postas

²⁴⁸ Os Ikpeng interpretam as picadas de formigas e vespas durante a iniciação de um xamã como pequenas mortes: “Mas por que usar esses insetos? O fator comum essencial parece envolver múltiplas picadas, que levam o noviço à beira da intolerância física e mental: elas agem como muitas pequenas mortes. Um tipo, pois, muito particular de morte: *múltipla e molecular*” (Rodgers, 2002: 95-6).

²⁴⁹ “Não escapam nem os ninhos pendentes de icteríneos que se associam em colônias, p. ex. xexéus (*Cacicus cela*); tucanos (*Ramphastus tucanus cuvieri* e *R. toco*) e arazaris (*Pteroglossus castanotis*) chegam, às vezes aos bandos, a essas colônias, cada espécie independentemente (...) São atacados em tais colônias apenas os ninhos isolados. Pode acontecer de, durante estas investidas, o ninho desprender-se do galho mas os salteadores não descem para apanhar a presa caída ao solo; parece que de nada vale a presença de marimbondos que tantas vezes estão instalados no meio das colônias dos icteríneos; estes podem fugir antes que os predadores pousem perto de seu ninho, deixando-se cair silenciosamente no sub-bosque. Não faltam porém registros de que os tucanos foram expulsos por um ataque maciço de vespas ou abelhas-caga-fogo, *Trigona* sp. (v. *Icterinae*)” (Sick, 1997: 494). Seriam estes japiin-xexéus (*Cacicus cela*), aves de ninhos pendentes, os pássaros *parishara* não identificados por Roth?

em destaque, capturam-se outras qualidades, a habilidade no canto, por exemplo, o que está presente no tucano também.

O grande *motivo* do ritual, da *sinfonia* Waimiri-Atroari, portanto, é dado no início, no momento em o xamã-onça é atacado pelas vespas; na sequência ela caça outros animais, jacaré, anta, ou queixada. Seu sucesso na caça se deve, presumo, a potência predatória inoculada pelas vespas. Este *motivo* reaparecerá de variadas formas, como na morte do tucano, a guerra contra o povo formiga e contra os *kaminja*.

Sobre as últimas *maryba* que podem anteceder o *behe*, o açoitamento²⁵⁰, não tenho muito a acrescentar ao que Do Vale diz. Restrinjo-me aqui a resumir sua descrição.

O jacaré é cantado pela segunda vez e seu comportamento é mostrado pelo *eremy*. O canto do mingau (*woky maryba*) de banana chama mais uma rodada da bebida para todos. As mães mais uma vez beberão primeiro. Repete-se também o canto do veado (*sweri maryba*), no que é seguido pelo canto do preguiça (*witxiri maryba*). Os gestos do *eremy* se tornam lentos e são trazidos folhas e frutos de que o preguiça se alimenta (Do Vale, 2002:100-1). Segue-se um canto que fala da perda de um machado com o qual *kinja* matou *kaminja*, outras gestas e guerreiros são cantados.

Antes do canto que fala dos comportamentos sexuais dos *kinja*, que “ensina preceitos da moral sexual” e explica “os hábitos aceitos socialmente, bem como aqueles que merecem as devidas reprimendas” (ibdem), canta-se o *maryba* do macaco-prego (*meky*), animal de “libidinagem exacerbada”. Cantam-se, em seguida, os vegetais e seus ciclos vitais, com ênfase na diversidade e os usos das madeiras. O *maryba* da anta (*mepri*) é retomado pela terceira vez e pela primeira vez é comida sua carne junto com seu canto. A ênfase agora recai sobre a maneira de descarnar o bicho, aproveitando o máximo de suas partes, pondo em relevo o não desperdício do animal. Trazem um beiju (*kebi*) feito com farinha de mandioca e banha de anta, e comem com grande aprovação, “repetindo a expressão “*typohinja*” (saboroso, gostoso) de contentamento” (idem: 101). Pela terceira vez também é cantado a *maryba* da arara.

²⁵⁰ O *behe* pode ser feito imediatamente ou até alguns meses após o *Karaweri Maryba* (Do Vale, 2002: 102).

Os meninos estão alvoroçados, conduzidos ao centro da maloca enquanto o *eremy* canta a *maryba* da formiga tucandeira. Pela segunda vez os neófitos tomam a picada das formigas, mas desta vez não só eles, “meninas, mulheres e homens recebem também sua dose de veneno” (idem: 102). Entra em cena o gavião pequeno (*xibia*), ave que inclui em sua dieta algumas serpentes²⁵¹. Dois *maryba* das cobras (*kyrwy*) são cantados, os “*bahinja* parecem estar muito interessados prestando muita atenção e confirmam com gestos os comentários do *eremy*”. O canto do macaco-prego (*meky*) é entoado uma segunda vez e marca o fim do período diurno do *Karaweri Maryba*. Pulseiras feitas de caroá e dentes de macaco são colocadas nos tornozelos dos meninos (idem:102). Para encerrar a noite que antecede o *behe* é entoado o canto do *kwai* (idem: 103). Esta palavra é traduzida por Do Vale como morcego, mas Bruno traduz como bacurau (*Podager nacunda*, Caprimulgidae), uma ave de hábitos noturnos como o morcego.

3.11 – *Behe*, o açoitamento²⁵²

Acontecendo em sequência imediata ao *Karaweri Maryba* ou depois de vários meses, a primeira festa da chibatada (*Behe Maryba*) é, então, o momento máximo do ritual de passagem. Passados dois dias e duas noites cantando e dançando, o cabelo do menino é cortado, os pais e mães distribuem presentes – “flechas, *matyty* [cestos], peneiras, abanos, tipiti e outros” (Do Vale, 2002: 103) – e aumentam-se as expectativas com relação ao desfecho da festa. Aos primeiros raios de sol do dia o iniciado está bem seguro de bruços sobre a prancha ritual (*apikiri*)²⁵³: “O menino grita e chora desesperadamente, esforçando-se inutilmente para safar-se; com movimentos frenéticos,

²⁵¹ O nome registrado pela autora, no entanto, pode não corresponder ao animal mencionado. De acordo com o dicionário de Ana Carla Bruno, *xibia* é o nome do peixe bodó (*Pseudocanthicus*).

²⁵² É importante frisar, antes de examinarmos o açoitamento ritual dos meninos, que as etnografias sobre os Waimiri-Atroari são invariáveis em afirmar que as atitudes cotidianas em relação às crianças são de “um afeto profundo e estável” (Silva, 2009: 146). Este flagelo a que é submetido o aspirante à vida adulta é, portanto, uma exceção em sua vida; um meio radical de marcar uma passagem tão radical quanto.

²⁵³ Pude observar nas sessões de vídeo das *maryba*, que esta prancha, de mesmo nome e entalhada como um remo (*Epikinji~epikiri~epikiwi~apikiri*), é banhada previamente no rio ao som de cantos *maryba*. Segundo me disseram, a prancha guarda uma relação com o peixe-elétrico também, o *paraqué* (poraquê - *Electrophorus electricus*). Sem dúvida, um poderoso predador nas águas rasas onde os Waimiri-Atroari pescam.

homens e mulheres, um a um, empunhando o *behe*, fazem o arumã zunir no ar, descarregando a energia do movimento de seus braços nas costas do *bahinja*. Verte o sangue (...) tudo se repete com cada um dos *bahinja* que tiveram seu corpo preparado para receber o *behe*. Em menos de vinte minutos a grande festa chega ao final” (idem:103-4). A Segunda festa da chibatada dura apenas um dia e opera como uma confirmação da passagem do menino para a categoria dos adultos casáveis. O ritual poderia ser pensado, inclusive, como um ritual pré-nupcial, já que a passagem definitiva para a “cidadania plena” se dá somente quando ele se casa e tem filhos²⁵⁴.

Quanto às pessoas responsáveis por chicotear o neófito, as opiniões se dividem. Ouvi de meus informantes que qualquer um, exceto o pai e a mãe do menino, pode açoitá-lo. Do Vale diz o mesmo, acrescentando os “avós” aos interditos. Estes, segundo a autora, maternos e paternos “auxiliados por parentes”, seriam os responsáveis por segurarem o menino na prancha ritual (2002: 103). Silva afirma, em relação às festas realizadas em 1987 nas aldeias do vale do Camanaú, que os parentes encarregados de surrar os meninos eram seus futuros sogros. Eram convocados os “tios maternos/sogros potenciais (*ya*) dos meninos de seus próprios grupos, a surrarem-lhes as costas, para que seus sobrinhos/genros potenciais (*patîmkî*) se tornassem adultos fortes e corajosos” (2009[1993]: 169, nota 5). Noutra lista de parentes, Silva inclui ainda o avô materno do menino (idem: 111). Um olhar panorâmico sobre alguns Caribe mostra que o responsável pela flagelação pode variar bastante. Os oficiantes do ritual entre os Panare, que ao nascer do sol ficam na porta da casa batendo em todos os jovens, de ambos os sexos, em geral, são os ZH (cunhados) dos iniciados (Henley, 2001: 215-6). Os Wayana, Trio e Akuryio, assim como os Panare, possuem padrinhos ou madrinhas dependendo do sexo do neófito. Para os Wayana e Trio, em geral, são os avós ou o tio materno que desempenham este papel. Entre os Akuryio, são o pai, o avô ou o tio materno (Jara, 1990:155).

Ao final do ritual, não somente o sangue ruim, venenoso, será extraído do menino, como um sangue novo, ‘antídoto’, cicatrizante²⁵⁵, será infundido em sua pele.

²⁵⁴ Como mencionei no cap. II, tópico 2.4.3, para os Waimiri-Atroari, de acordo com Silva, “[t]er uma esposa é condição necessária para adquirir o *status* de “valoroso” (*tîpîna*) e o direito à cidadania plena.”(Silva, 2009: 154).

²⁵⁵ Milliken ressalta o poder cicatrizante da infusão: “An important part of *marba* is the initiation of young boys, who are whipped soundly with *karwa* (bromeliad fibre) string lashes (*behe*), until their backs are raw and bleeding. The wounds are washed with an infusion of numerous barks and leaves,

Lembremos que a infusão vermelha, intermediária à preparação do barro *karaweri*, é chamada “sangue de *karaweri*” (*karaweri mynyry*). Após o açoite, o menino é submetido a um banho final com este *sangue*, “quando o irmão da sua mãe derramava o líquido vermelho sobre seu corpo” (Baines, 1991[1988]:158, nota 105)²⁵⁶. Espinola ainda acrescenta que é misturada tapioca no líquido do banho (1995:106), o que reforça minha hipótese de que um sangue venenoso é extraído (açoite) e um sangue purificado é infundido (banho).

Para compreendermos porque o iniciando é açoitado ao final do ritual, entretanto, é necessário entendermos antes a disputa que há no mito do Xiriminja pela posição de *kinja*. Neste mito, a cobra grande, ao ficar sabendo do nascimento de seu neto, sai do rio e se encaminha a aldeia de sua filha para realizar o *maryba* do filho dela com Emymy. Xiriminja queria ser *kinja*, mas não conseguiu afirmar seu ponto de vista na maloca (*mydy*), morada de *gente*, de *kinja*. Algumas versões dizem que Xiriminja era *kinja*. De fato, em todas as versões ele aparece como *gente* (*kinje'me*) para Emymy. Mas, assim como no mito da mulher queixada, o Xiriminja não se casa com uma waimiri-atroari, portanto, não se torna cunhado; nem devora os moradores ‘bravos’ que ficaram esperando sua chegada em cima da casa. Logo, não se consuma nem como predador nem como parente, e se afugenta quando rasgam a membrana entre os dedos do menino, ou seja, sua intenção, iniciar seu neto híbrido à vida masculina adulta, é malograda. Quando chega para fazer o *maryba* de seu neto consegue principiar uma dança, mas revela sua faceta predadora quando ataca os habitantes da casa e fica irado por rasgarem a membrana da mão do menino – como mostrarei, seu elo *venenoso* com o mundo aquático. Sua filha leva os anfitriões para se lavarem e tirar o cheiro de gente, o que mostra a intenção da cobra grande em transformar a todos em cobras-xiriminja. Se seu intento tivesse dado certo, quem sabe os Waimiri-Atroari não seriam cobras-xiriminja, estes seriam os *verdadeiros kinja*²⁵⁷.

after which they are said to heal rapidly” (1992:43).

²⁵⁶ Baines define exatamente quem deve banhar o menino com a infusão: o irmão da mãe (*ya*), seu sogro potencial, os principais encarregados por surrar-lhes as costas, de acordo com Silva.

²⁵⁷ Numa disputa destas, apenas um, ou os Xiriminjas ou os parentes de Emymy, poderia assumir a posição de *kinja*. Me baseio aqui numa generalização de Viveiros de Castro para os ameríndios: “... a posição de humano está em perpétua disputa. Quem é o humano aqui? – essa é sempre a questão que se põe quando um indivíduo confronta um foco alógeno de agência, seja ele um animal ou uma presa estranha na floresta, um parente há muito ausente que retorna à aldeia, a imagem de alguém morto que aparece em um sonho. Somos ambos humanos, somos congêneres? Ou somos, eu presa, você

Neste mesmo mito aparecem os ‘parceiros na canoa’, ou seja, estamos tratando aqui do tema da ‘viagem de canoa’ ou ‘canoa dos astros’, cujo foco principal é a ‘boa distância’ que deve ser guardada entre os passageiros (Lévi-Strauss, 2006[1968]). De acordo com Lévi-Strauss, a canoa “também é um objeto técnico, mas que manifesta claramente a função que talvez se deva atribuir, em última análise, a todo e qualquer objeto técnico, e à própria cultura que os engendra: a de ao mesmo tempo separar e unir seres que, se ficassem perto demais ou longe demais um do outro, deixariam o homem mergulhado na impotência ou na insensatez” (2006[1968]: 459). Na *canoa* waimiri-atroari estão Emymy e seu irmão (*takyny*, mas pode aparecer como cunhado também) que possui pênis. Numa versão, como vimos, ele engana seu irmão com um osso de macaco (ou veado) e manda-o pescar na outra canoa; noutra, ele oferece a ele o falso anzol e o manda pescar mais para baixo no rio. Dessa forma, Emymy e seu irmão devem manter-se a uma distância razoável, sob o risco de o herói cair na impotência de fato, como disse Lévi-Strauss, pois se não se afastasse de seu irmão não receberia o pênis de sua esposa, não teria sequer uma esposa.

Enquanto Emymy pesca uma mulher e, penteando sua vagina e passando ‘remédios’, transforma-a em esposa, o outro, inicialmente só pesca piranhas. Quando consegue pescar uma mulher, é traído por sua impaciência e tem o pênis ferrado por escorpiões ou tucandeiras²⁵⁸. Ou seja, as cobras-xiriminja não podem viver com os *verdadeiros kinja*, assim como se relacionar sexualmente com uma mulher que se pesca no rio pode ser perigoso, sem transformá-la devidamente²⁵⁹. As potências adquiridas *in natura*, como as picadas das tucandeiras no ritual, são extremamente venenosas. Assim

predador, ou vice-versa? A humanidade universal dos seres – a humanidade cósmica de fundo que faz de toda espécie de ser um gênero reflexivamente humano – está sujeita ao princípio da complementaridade, isto é, ela se define pela impossibilidade de que duas espécies diferentes, necessariamente humanas para si mesmas, não possam jamais sê-lo simultaneamente, isto é, uma para a outra” (2008a: 96).

²⁵⁸ A potência venenosa dos seres do fundo do rio – afinal, as filhas que o Xiriminja disse para não pescar eram Iky, tucandeiras – revela-se neste momento. Ou seja, o *sedutor*, diz Lévi-Strauss, “ele também representa a intrusão violenta da natureza no seio da cultura” (Lévi-Strauss, 2004 [1964]: 317), o que o autor diz ser também uma característica do veneno. A descrição do *sedutor* por este autor vai completamente ao encontro do que representa o irmão de Emymy, que possui pênis: “o sedutor é desprovido de status social relacionado ao seu comportamento – senão, ele não seria exclusivamente um sedutor –, agindo unicamente em virtude de suas determinações naturais, beleza física e *potência sexual*, para subverter a ordem do casamento” (ibidem, grifo meu).

²⁵⁹ Overing sintetiza este mesmo pensamento para os Piaroa: “O conhecimento estético é, pois, conhecimento produtivo embelezado e, em decorrência, civilizado (...). Capacidades transformacionais não eram consideradas belas, a não ser quando limpas de sua peçonha e de sua violência predatória” (1991: 25).

como o pássaro que faz *anting* livra a formiga de seu veneno antes de comê-la, Emymy tira os escorpiões da vagina da filha do Xiriminja, transformando-a em sua esposa²⁶⁰. Neste mesmo sentido, se minha interpretação estiver correta, o menino recebe o *behe*, sua purificação final, para a extração do excesso de sangue venenoso. Encerrar o ritual antes do *behe* seria aceitar as forças tóxicas da natureza – em todas as formas que foram evocadas no ritual: cantos, carnes moqueadas, veneno de tucandeira, convidados ‘inimigos’, etc. – sem domesticá-las. Assim como o Xiriminja foi expulso da *maryba* de seu neto ao rasgarem a membrana entre os dedos da criança, marcar as costas do menino com o açoite, ao final do ritual, afasta todas as potências transformadoras e tóxicas que foram evocadas durante a iniciação.

O tema da membrana nos dedos, além de evocar o parentesco (ou seu rompimento) do menino a ser iniciado e o Xiriminja, também remete a rã venenosa cunaurau (Lévi-Strauss, 2004 [1964]: 304-5) de que já tratei²⁶¹. No mito karajá M177 – segundo Lévi-Strauss, versão invertida do mito kachúyana que vimos, de origem do curare (M161) – “[f]ala de um herói cujos ferimentos são tratados por uma cobra, que também lhe dá flechas mágicas, graças às quais ele destruirá uma raça de macacos canibais, da espécie guariba. Essas flechas não são envenenadas, bem ao contrário, já que é indispensável enfraquecê-las com um ungüento mágico para que elas não se voltem contra aqueles que as utiliza (...) o herói recebe a instrução de simular o coito com uma rã, cuja cumplicidade deve obter esfregando o pênis nos vãos dos dedos do batráquio, isto é, tratando os cantos e dobras como se fossem orifícios.” (idem: 353-4). É disso que estamos tratando no ritual, como o herói do mito karajá, o menino recebe potências caçadoras. Mas, assim como os Waimiri-Atroari não caçam com veneno devido ao risco de este se voltar contra o caçador (Milliken, 1992: 29), as flechas dadas pela cobra são enfraquecidas com um “ungüento mágico” para não colocar o caçador em risco. Seria este o papel do *karaweri* no ritual, o “ungüento mágico” dos kinja? Veremos nas considerações finais desta dissertação que o *bahinja maryba* é voltado

²⁶⁰ Este mesmo episódio é reproduzido na mitologia dos Yekuana. O herói Wanadi, também se casa com a filha do ‘mestre dos peixes’, Kaweshawa. Mas antes de desposá-la ele deve limpar sua vagina das piranhas que a protegem. Não tarda, no entanto, para Odocha, com a ajuda de venenos de pesca (‘barbasco’), raptar a esposa de Wanadi (Guss, 1989: 56).

²⁶¹ A rã canauaru (*hyla venulosa*), como disse, provavelmente é o mesmo ‘sapo’ denominado pelos Waimiri-Atroari *pyryry* (Bruno, s/d: 201).

para o controle privado das potências predatórias que o menino adquire durante este ritual, o que conforma a noção de pessoa dos jovens caçadores Waimiri-Atroari.

Portanto, este mito karajá mostra que o rompimento da membrana durante o ritual do neto do Xiriminja, para além de remeter a um ser aquático que possui membrana entre os dedos²⁶², é a negação da potência venenosa. Mas não a negação de sua inoculação. Parte da potência predatória que agora está dentro do menino, ainda terá de ser controlada, domesticadas dentro da própria pessoa. O veneno é negado parcialmente, é inoculado pelas formigas durante o ritual, mas é retirado pelo açoite. Do mesmo modo como a mandioca brava é processada e transformada em tapioca e tucupi purificados. Assim, para chegar à potência de “afortunado caçador (matî)” (Silva, 2009: 107), o neófito deve estreitar sua relação com a natureza, com a animalidade, com o veneno ou a perigosa toxicidade do Xiriminja²⁶³. Não por acaso, a rã canauaru é um animal considerado “dono da caça” ou mesmo “utilizado como talismã para a caça” por alguns sul-ameríndios (Lévi-Strauss, 2004 [1964]: 305, nota 30).

Além dos passageiros da canoa presentes no mito do Xiriminja, suspeito que esta entidade desempenhe um papel análogo ao ‘passador suscetível’, motivo identificado por Lévi-Strauss em mitos indígenas de toda a América, (2006[1968]: 399). Invertendo o motivo da canoa²⁶⁴, o Xiriminja seria, então, uma cobra prestativa (idem: 407), já que os cultivos e cestos são doados a aldeia de Emymy sem que nada seja dado em troca, além de ser expulso da *maryba* de seu neto²⁶⁵. Lévi-Strauss aponta o tema do passador entre os Waiwai, ele seria representado pela ‘cobra peluda’ Uruperi. E é este mito waiwai que torna mais clara a relação do mito do Xiriminja com o ritual de iniciação do menino.

²⁶² “Kinja queria ver bem mão dele [do neto do Xiriminja]. Mão de Xiriminja era parecida com mão de ariranha, era igualzinho. Aí pegou e rasgou e criança chorou, chorou bsatante (...) Aí tudo mundo parou festa dele” (Espinola, 1995:206).

²⁶³ “Principalmente, dir-se-ia que, para chegar ao veneno, os mitos devem todos passar por uma espécie de desfileiro cuja estreiteza aproxima singularmente a natureza e a cultura, a animalidade e a humanidade” (Lévi-Strauss, 2004 [1964]: 316).

²⁶⁴ “A viagem de canoa, seja de ida ou de volta, transcorre no eixo do rio, ao passo que a viagem nas costas do passador é perpendicular a esse eixo, já que se trata de uma travessia” (Lévi-Strauss, 2006[1968]: 400). A viagem do Xiriminja, que não leva ninguém nas costas, dá-se das profundezas para a aldeia de Emymy, ou seja, uma variante da mesma inversão.

²⁶⁵ “As indicações que reunimos a respeito do episódio do passador suscetível evocam, ao contrário [da viagem de canoa], um desregramento geral: os dois protagonistas rivalizam em má fé, mentiras e insultos” (Lévi-Strauss, 2006[1968]: 403).

O mito do Uruperi (Waiwai), em linhas gerais, exhibe alguns paralelos com o mito do Xiriminja. Assim como Emymy ganha um osso especial para pescar sua esposa, por exemplo, – e, com ela, o pênis, cestos (*matyty*), e os cultivares do sogro – o herói do mito waiwai recebe um ‘bastão’ mágico para caçar animais (Fock, 1963: 92). Tudo indica que o Xiriminja é uma cobra monstruosa, sua filha é fígada pelo anzol, feito do osso de sua coxa, que se emaranha em seus cabelos, ou seja, são ‘cobras peludas’ também²⁶⁶. Este mito parece-me, então, um intermediário entre o mito do Xiriminja, em que este é pego em uma armadilha e atraído para uma *maryba* na aldeia, e o mito que o Xiriminja captura um *kinja*, corta seu cabelo e o ‘domestica’²⁶⁷. De um lado, no primeiro caso temos o motivo dos dois na canoa, em que os viajantes se mantêm “a uma distância razoável um do outro” e, portanto, instituem “em sua embarcação um afastamento *interno*” (Lévi-Strauss, 2006[1968]: 411). Por outro lado, no segundo mito, temos “a tempestade e a inundação, que subvertem o curso natural das coisas, e que resultam do desrespeito a um afastamento *externo* entre o viajante e o monstro aquático” (ibidem), a consequência disto é a domesticação do *kinja* pela cobra grande e a morte do Xiriminja. O mito de Uruperi parece ser, portanto, uma variante intermediária entre estes dois, pois apenas metade do corpo do herói fica dentro do monstro e é transformado, perde seus pelos e ganha os grafismos da cobra peluda, mas apenas metade do corpo. Menciono este grupo de mitos e suas ligações aqui porque o Uruperi é, de fato, um passador, o que o Xiriminja é somente por ser uma variante da ‘cobra peluda’. E para mostrar o poder transformador desta entidade – metamorfoseando parte do herói waiwai, enquanto Tyiyri é totalmente ‘domesticado’ pelo Xiriminja –, e suas filhas venenosas, as *iky* (tucandeiras), que moram nas profundezas. Temos aqui, portanto, a origem do veneno transformador que é atualizado durante o ritual de iniciação masculina dos Waimiri-Atroari.

²⁶⁶ “... a canoa dos animais [do passador] às vezes assume, de fato, a aparência de uma cobra peluda (fig. 40), criatura mítica concebida (como duplo da cobra chifruda) tanto pelos Waiwai da Guiana (Fock 1963: 91) como pelos Cheyenne (Grinnell 1923, II: passim) e Menomini (Skinner & Satterlee 1915: 354)” (Lévi-Strauss, 2006 [1968]: 403).

²⁶⁷ Este mito, resumidamente, fala o seguinte: Tyiyry mergulhou na praia do rio Jauaperi e não apareceu mais. Embaixo da água, o Xiriminja cortou seu cabelo. Passado muito tempo, o Xiriminja apareceu na aldeia Xara. Uma tempestade de trovões e ventos derruba muitas árvores. Paryna flechou o Xiriminja e, em seguida, Maiahypa flechou também. Este último leva a cabeça de Xiriminja para a floresta e faz um pente com os dentes apodrecidos da cobra grande. Tyiyri, o *kinja* domesticado por ela, se encontra vivo “lá embaixo” até hoje. Este resumo se baseia num manuscrito cedido por Ana Carla Bruno.

Considerações Finais

“a música, máquina de transformar verbo em corpo”

Rafael José de Meneses Bastos

Pretendo, neste epílogo de minha dissertação, apresentar, a título de hipótese, uma leitura do ritual baseando-me na teoria lévi-straussiana da troca (Lévi-Strauss, 1976[1949], 1975 [1953]: 336). Parto, portanto, do argumento principal desta teoria que postula o intercâmbio – de cônjuges, bens e mensagens – como nexos sociais instituintes, ou seja, como fundamento da vida social. Esta teoria será enviesada, ainda, por outras duas, que encontram um bom rendimento entre os povos indígenas amazônicos: o perspectivismo ameríndio (Viveiros de Castro, 2002c) e a teoria da pessoa fractal (Wagner, 1991; Luciani, 2001). Assim, estas considerações finais têm a intenção refletir sobre a troca de “pessoas” em escalas múltiplas, ou, em outros termos, a troca de perspectivas. Nesta seção, portanto, não farei mais que colocar minha análise do ritual à luz destas teorias antropológicas.

Mas antes, gostaria de falar brevemente sobre alguns pontos que não explorei no capítulo anterior. O nome do ritual de iniciação masculina, sabemos, é *bahinja maryba*, traduzindo ao pé da letra, ‘festa de criança’. *Maryba*, no entanto, é um termo com muitos sentidos: música, dança, a história contada na letra da música, a festa²⁶⁸. Tudo isto imbuído de uma magia, um poder intimamente relacionado aos sonhos, ou à capacidade de induzi-los, à premonição, à feitiçaria ou à cura. A tradução destes cantos, mesmo para os maiores conhecedores, é extremamente difícil. A maior parte das pessoas conhece apenas uma idéia geral do que tratam. “Perguntando a outros *kinja* sobre a tradução dos cantos, esses são quase unânimes ao dizer: “*isso é língua de antigo, kinja não sabe não, nem eremy sabe tudo*” ”(Do Vale, 2002: 62)²⁶⁹. Guss, em

²⁶⁸ Menezes Bastos & Piedade afirmam que esta mescla de sentidos num só conceito é bastante difundida entre os ameríndios, e existia mesmo entre os gregos, na acepção do termo *mousike*, até o século V: “Entre as coisas culturais que a palavra “música” indica no Ocidente, é conveniente lembrar que a forma grega *mousike* (a arte (*techne*) das Musas) foi usada, até pelo menos o século V a.C., para referir não apenas “música”, mas também “poesia” e “dança” (Comotti 1979:3). Este nexo faz com que *mousike* se aproxime de vários conceitos africanos, ameríndios, árabes, melanésios e também conceitos ocidentais modernos (“jamais fomos modernos”)” (1999: 138, nota 1).

²⁶⁹ “Percebi que o *marba* é uma “mistura de cantos” com sonoridade altamente hermética, pois parece ser

seu livro sobre os Ye'kuana, afirma que a linguagem xamânica deste povo também é desconhecida para a maior parte da população²⁷⁰. Os cantos deste povo são compostos na 'linguagem secreta do invisível' e para ele são direcionados (1989: 66).

A palavra *maryba*, além disso, pode ser um cognato de termos encontrados em línguas de outros povos guianenses. Hornbostel, baseado nos registros feitos por Koch-Grünberg, fala de um tipo de música/dança denominada *mur'u* entre os Maluschí (Macuxi) ao descrever um chocalho destes índios²⁷¹. Curiosamente, o desenho que está trançado no chocalho do xamã waimiri-atroari, fotografado por Do Vale (2002: 68), utilizado no ritual, chama-se *Manjiki Preni Benry*, ou seja, literalmente, 'desenho da nadadeira do mandi', parte do peixe conhecidamente venenosa²⁷². Mais uma contribuição, além das penas de gavião-real que compõem o cocar (*beri*), ao veneno manipulado pelo(a) *eremy*. Roth também presenciou uma dança chamada *murawa*, que ele acreditava ser o nome de uma ave que constrói ninhos longos e pendentes²⁷³. Contudo, o mais impressionante, e não estamos mais tratando de índios de língua Caribe, é o nome que os Piaroa dão a suas "lições de xamanismo", *maripa teau* (Overing, 1987: 169).

Na sociedade Piaroa, crescer é um processo mágico de aprender as habilidades xamânicas (ibdem). Para atingir qualquer 'feito social' o indivíduo deve tomar várias lições de xamanismo. Um Piaroa que deseja 'aprender tudo' ('to learn all') deve iniciar

"outra língua" e não aquela língua do cotidiano, do dia a dia. É uma linguagem extremamente metafórica e antiga que não é conhecida por todos, mas só pelos cantores, e velhos; os jovens e os adultos cantam, mas não compreendem muito o complexo das letras (tal hipótese foi confirmada pelos próprios *kinja* que me disseram que às vezes não sabem o que estão cantando apenas repetem)" (Ana Carla Bruno, Relatório de Atividades de 1992, PWA, p. 2). A idéia de que as *maryba* sejam uma 'mistura de cantos' me parece bastante produtiva. Afinal, os cantos, em sua maioria, foram aprendidos da filha do papagaio, um animal que repete os sons que lhe forem ensinados, mesclando suas 'influências'. Esta repetição do canto, mesmo desconhecendo seu significado literal, remete também à explicação dada a Viveiros de Castro por um araweté, que comparou o xamã a um aparelho de rádio, que transmitiria a fala, a música alheia.

²⁷⁰ "... the specialized shamanic language unknown even to many of the participants themselves" (1989:2).

²⁷¹ O mesmo autor identifica este chocalho utilizado pelo xamã waimiri-atroari, o *ewe*, descrevendo-o como um exemplar único na América do Sul: "Una maraca de tubo, cubierta con un tejido estampado en blanco y negro la obtuvo Koch-Grünberg de los Yauapery, en la América del Sur y es por cierto el primer ejemplar de este tipo, en general sumamente raro." (1955/56:138). Em seu texto Hornbostel chama os Waimiri-Atroari de Yauapery, devido à localização destes índios na margem esquerda da desembocadura do rio Jauaperi; entre parênteses o autor registra o nome Uamirí (idem:137).

²⁷² Trata-se do *Pimelodus* sp, da família dos Pimelodidae (Mazurek, 2001:60).

²⁷³ "This other dance is the *murawa*, a word which I believe may mean the troupial, another bird with a long, dependent nest" (1925: 479).

seus estudos – “*Maripa teau* (literally, ‘to learn thoughts’)” (Overing, 1975: 61) – por volta dos doze, treze anos, com um grande *Ruwang*²⁷⁴. As primeiras *maripa teau* (‘*the learning of wizardry*’) ocorrem, entretanto, entre os seis ou sete anos. O principal xamã da aldeia reúne um grupo de crianças para ensiná-las *ta’kwakomená* (desejo, consciência e responsabilidade), o primeiro passo para adquirir *ta’kwariü*, a ‘vida dos pensamentos’, antes disso não se espera que a criança seja capaz de desempenhar qualquer tarefa cotidiana. O xamã enfatiza, através de cantos²⁷⁵, no primeiro *maripa teau* o valor da maestria sobre as emoções, a maestria sobre a ‘vida dos sentidos’. Estas são as lições exigidas de uma pessoa antes de ela adquirir outras capacidades (Overing, 1987:179). Com o passar do tempo, outros ensinamentos serão passados: caça, pesca, agricultura, a feitura de artefatos, ritual (idem:180).

Durante o açoitamento ou as ferroadas não se exige que o neófito *kinja* controle seu choro ou não manifeste estar sofrendo. Trata-se apenas de uma iniciação, é o princípio de sua vida como guerreiro, caçador e, quem sabe, xamã. Entretanto, os relatos expostos por Farage (1986) sobre diversas provas de chefes/guerreiros guianenses enfatizam este controle. Ao aspirante à pessoa prestigiosa – grande caçador, líder respeitado, guerreiro vitorioso – não é permitida a menor expressão de dor durante os flagelos rituais²⁷⁶. Entre os Piaroa, pelo fato dessas forças recebidas durante as *maripa teau* serem ao mesmo tempo selvagens e perigosas, ou mesmo venenosas (Overing, 1987: 170), elas devem ser adquiridas na medida em que a pessoa consegue controlá-las e domesticá-las dentro de si (idem: 169).

Muitos *kinja* ficaram bravos com seu parente que espantou os Xiriminja rasgando a membrana do garoto. Contudo, a situação dentro da maloca estava tornando-se perigosa. O rompimento com o mundo aquático cessou a afluência de bens culturais

²⁷⁴ Em outro texto, a autora traduz o termo *maeripa* como magia, poderes mágicos vindos dos deuses (Overing, 1991:21). Portanto, estes ‘pensamentos’ que dão nome a iniciação xamânica são ‘pensamentos mágicos’. Um informante de Overing descreve um grande *Ruwang* nos mesmos termos arquiteturais que os xamãs Marubo (Cesarino, 2008). Este grande xamã piaroa seria a morada de seus ‘pensamentos’: “It must be like a small house within his thoughts, bounded and tight” (Overing, 1975: 63). Acredito que os xamãs waimiri-atroari sejam concebidos de modo semelhante.

²⁷⁵ “The wizard chants to the celestial gods to incorporate these moral lessons into the child” (Overing, 1987:179).

²⁷⁶ Os relatos de Farage estão entremeados por expressões do tipo: “... a dor extrema que proporcionavam suas mordeduras deveria ser suportada sem queixa” (1986: 216), “ser duramente açoitado, sem emitir qualquer som ou gemido” (idem: 217), o “guerreiro (...) não poderia esboçar a menor demonstração de dor, fosse som ou movimento” (ibidem), “o iniciando não poderia, ainda que imperceptivelmente, expressar seu sofrimento” (idem: 217-8).

para os *kinja*, contudo, evitou a formação de um povo meio gente, meio cobra, como o neto do Xiriminja. Evitou o caminho do excesso, como o demiurgo piarua, primeiro proprietário das capacidades culturais, Kuemoi, que enlouquece por não conseguir controlar seu excesso de capacidades (Overing, 1987:190). Ou seja, a concepção do veneno para muitas sociedades ameríndias está para muito além de uma simples substância letal. O veneno está inserido na lógica da vingança²⁷⁷, é o ‘furor guerreiro’ ou ‘sentimento de vingança’ que deve ser controlado dentro do próprio guerreiro. Deve-se fazer uso do veneno no momento oportuno, mesmo na caça animal, apesar dos Waimiri-Atroari conhecerem uma variedade de venenos, seu uso é evitado, pois pode se voltar contra o próprio caçador. Nas palavras de Farage: “[t]ratar-se-ia antes de **um perigo internamente segregado**, aquilo que estas sociedades produziam como seus instrumentos de guerra: guerreiros e suas flechas envenenadas” (Farage, 1986: 212-3, grifo meu). Poderíamos dizer: internamente segregado dentro da própria pessoa. O veneno, evitado na caça, é inoculado no próprio corpo do *bahinja*. Sua porção venenosa deve ser controlada internamente²⁷⁸.

Os costumes e as leis, portanto, residem *dentro* da própria pessoa, ou melhor, estão marcados em sua pele. O que vai ao encontro da teoria de Pierre Clastres (2003[1973]) sobre a flagelação primitiva: imprimir no corpo uma lei social²⁷⁹. Todo aprendizado é considerado um processo de domesticação através do qual cada um, lenta e continuamente na vida, controla aspectos de si formando-se uma pessoa (idem: 176). O rompimento da membrana no mito e o açoite no ritual correspondem a uma mesma “função do sofrimento” (Clastres, 2003[1973]: 200). Ambos os atos transformam o menino em um verdadeiro *kinja*: o primeiro elimina sua característica anfíbia, o segundo registra em sua pele o que todo homem *kinja* deve possuir, a marca do segredo

²⁷⁷ É o que diz Farage ao analisar a figura do Kanaimé, o xamã feiticeiro guianense: “vingador humano, doenças, acidentes fatais. Kanaimé é, acima de tudo, um sentimento, um sentimento de vingança que assalta o indivíduo e o impele à ação. Trata-se de um furor guerreiro que, eu diria, tal como o curare, envenena. A analogia entre o veneno e vingador parece repousar fortemente na esfera de sua ação, em ambos os casos sub-reptícia e letal; assim um velho fabricante de curare teria explicado a Humboldt a superioridade do veneno sobre a pólvora: “mata silenciosamente” (apud W. Brett, 1868: 140ss)” (Farage, 1986: 210).

²⁷⁸ A hipótese tecida por Farage se alinha perfeitamente com o que tentei mostrar na análise da iniciação do menino waimiri-atroari: “... estarei aqui tecendo a hipótese de que a elaboração de guerreiros poderia ser vista como ao equivalente sociológico de uma culinária do veneno” (Farage, 1986: 213).

²⁷⁹ “There are no courts, no formal council of elders. The Piaroa see custom and law to reside within the person and not without, as the section below on the learning of wizardry will detail” (Overing, 1987:172).

confiado pela tribo no corpo (idem: 201). “A marca é um obstáculo ao esquecimento, o próprio corpo traz impresso em si os sulcos da lembrança – *o corpo é uma memória*” (idem: 201). A lei da sociedade primitiva não está apartada da pessoa, todos os homens waimiri-atroari são iniciados da mesma forma, sem exceção²⁸⁰. Uma lei que se inscreve no corpo, nos dizeres de Clastres, não é uma lei a que simplesmente se submete; qualquer ato que escape a sua atualização é simplesmente impensado²⁸¹. “E essa lei não-separada só pode ser inscrita num espaço não-separado: o próprio corpo” (idem: 204).

É disso que trata a análise que traço a seguir. Uma determinada noção de pessoa (masculina) que o ritual suscita, “com referência especial à corporalidade enquanto idioma simbólico focal” (Seeger et al., 1979, 2-3).

É consensual entre os antropólogos definir como marco inicial do debate sobre a noção de pessoa o ensaio de Marcel Mauss, *Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a de “Eu”*, escrito em 1938 (Goldman, 1996:85). Será com o pano de fundo maussiano que Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro (1979) elaboram a primeira tentativa de síntese sobre a noção de pessoa na América do Sul. Trata-se da grande contribuição dos grupos tribais brasileiros à Antropologia como um todo²⁸². Muitos anos se passaram depois da publicação deste estudo pioneiro. Uma tendência atual nos trabalhos sobre o tema considera que a *pessoa* ameríndia, bem diferente do indivíduo moderno, seria um tipo de “divíduo” (Strathern, 2006 [1988]), como o conceito pautado em etnografias melanésias, com seus devidos ajustes para o material sul-ameríndio²⁸³.

Com isso, evocamos o que Wagner chamou, no âmbito da noção de pessoa, de “pessoa fractal” (1991). De acordo com Luciani, para além de uma oposição entre

²⁸⁰ “A lei que eles aprendem a conhecer na dor é a lei da sociedade primitiva, que diz a cada um: *Tu não és menos importante nem mais importante do que ninguém*. A lei, inscrita sobre os corpos, afirma a recusa da sociedade primitiva em correr o risco da divisão, o risco de um poder separado dela mesma, *de um poder que lhe escaparia*. A lei primitiva, cruelmente ensinada, é uma proibição à desigualdade de que todos se lembrarão. Substância inerente ao grupo, a lei primitiva faz-se substância do indivíduo, vontade pessoal de cumprir a lei” (Clastres, 2003[1973]: 203).

²⁸¹ Overing fala sobre os Piaroa exatamente o mesmo: “*to do otherwise is unthinkable*” ou “*to marry correctly is not so much a rule but the natural order of things*” (1987:188).

²⁸² Nas palavras destes antropólogos: “a originalidade das sociedades tribais brasileiras (de modo amplo, sul americana) reside numa elaboração particularmente rica da noção de pessoa” (Seeger et al., 1979, 2-3).

²⁸³ A diferença entre os “divíduos” seria, segundo Viveiros de Castro, que para o caso melanésio existe uma “dividualização” pela linha do gênero, enquanto os ameríndios operam, como vimos ao longo desta dissertação, pelos “contrastes entre consangüinidade e afinidade e entre humanos e não-humanos (esses dois contrastes são isomorfos)” (2002d: 444, nota 37).

Indivíduo e Sociedade, parte e todo, singular e plural, a concepção de fractalidade²⁸⁴ tem como uma de suas propriedades a “auto-similaridade escalar [*scaled self-similarity*]” (2001:95); isto é, esclarece o autor, “figuras que apresentam a mesma forma em diferentes escalas” (idem: 127, nota 1). Assim, transportando este aspecto da teoria matemática dos fractais para o que seria a “personitude fractal”, inspirado nas idéias de Wagner, Luciani enfatiza “tanto o encerramento de pessoas inteiras em partes de pessoas quanto a replicação de relações entre Eus (*selves*) e Outros (*alters*) em diferentes escalas (intrapessoal, interpessoal e intergrupar): dois lados de uma mesma moeda” (idem:95). Neste sentido, não há oposição entre todo e partes, porque as *partes* são o *todo* em diferentes escalas. Não estamos tratando nem do indivíduo, nem do grupo, nem parte nem todo, nem singular nem plural. Seu começo e fim são arbitrários. A pessoa fractal é um ponto de referência, uma seção arbitrária (um ser humano, um clã, um grupo doméstico, etc) num certo campo relacional²⁸⁵.

Outra distinção importante do caso amazônico com relação aos povos da Melanésia ou, ampliando o foco, em situações onde a troca social é mediada por objetivações materiais densas, é o “intenso uso semiótico do corpo na definição da identidade pessoal e na circulação dos valores sociais”. Isto é, entre os ameríndios o corpo é o “protótipo do objeto social” (Viveiros de Castro, 2002c: 388). Desse modo, diferente da materialização de *partes* da pessoa em objetos que circulam socialmente compondo outros egos²⁸⁶, o que circula, como uma dádiva ameríndia, são relações entre corpos, relações que conformam pessoas.

Devemos pensar as festas de iniciação, portanto, como um momento de aquecimento das trocas simbólicas entre grupos locais. Se, por um lado, um sistema de parentesco tem como função a regulação das trocas matrimoniais, informando os

284 “T tecnicamente, um fractal é um objeto que apresenta invariância na sua forma à medida em que a escala, sob a qual o mesmo é analisado, é alterada, mantendo-se a sua estrutura idêntica à original.” (Miranda et al, 2008:1).

285 Segundo Wagner, “ ‘fractal person’, an entity whose (external) relationships with others are integral (internal) to it”(Wagner, 1991:159). Ou, na interpretação de Lima: “Ela só se evidencia por sua relação com outras, depende das relações externas que tem com outras e, o principal, suas relações externas são suas próprias relações internas, as mesmas que a constituem por dentro. Wagner propôs designá-las como “relações integrais” (*integral relationship*). Não é qualquer relação, portanto, que pode originar uma pessoa fractal, somente aquela capaz de constituir o seu dentro e seu fora, absorver o seu exterior, bem como projetar o seu interior para o seu lado de fora.” (2005:121-2).

286 “A troca mediada evoca a imagem nativa de que as pessoas são capazes de destacar partes de si mesmas em seus relacionamentos com as outras. Seu efeito se mostra no “fluxo” dos itens [*kula*].”(Strathern, 2006[1988]:289).

indivíduos casáveis e não casáveis (Lévi-Strauss, 1965); por outro lado, o parentesco é englobado por outro circuito de troca (Viveiros de Castro, 2002a:105 e *passim*), por exemplo, o de *partes* de pessoas, como veremos. Examinemos melhor essa hipótese. Na maioria dos povos guianenses existe uma chamada “ideologia” endogâmica de grupo local (Overing, 2002[1984]: 134-5), ou seja, a obtenção de cônjuges é “resolvida em casa” (Viveiros de Castro, 2002a:173). A diferença é, entretanto, escamoteada no interior do grupo local, afins co-residentes são *consangüinizados*, buscando um estado de segurança interno (Overing, 2002[1984]:131-2), e exacerbada na relação entre grupos locais²⁸⁷. No caso Waimiri-Atroari, essa diferença entre afim co-residente (efetivo) e afim distante (potencial), como vimos no cap.II tópico 2.4.3, encontra sua expressão terminológica no contraste entre *pañ*, afim efetivo equacionado a um consangüíneo pela co-residência²⁸⁸, e *parim*, afim potencial, distante²⁸⁹.

Temos, com isso, um paradoxo apontado na própria terminologia. A um só tempo, a afinidade é “a forma canônica do vínculo social”, ou seja, os casamentos se dão entre afins no grupo local; mas é também uma relação “impregnada de valores inimigos ou anti-sociais” (Viveiros de Castro, 2002a: 141). Num exemplo extremo, temos o cunhado tupinambá, sinônimo de inimigo (Viveiros de Castro, 2002a:150). Para o caso etnográfico em questão, os *paxira* waimiri-atroari também representam os inimigos. Vimos pelo modo como se dá sua chegada para o ritual: como uma empresa de guerra. Além disso, a categoria, em geral, é glosada pelos nativos como *parim*²⁹⁰, ou seja, cunhado. Este paradoxo levou muitos analistas a focarem somente o viés do parentesco, obtendo, assim, a falsa impressão de um atomismo, tão comentado para os povos da Guiana (cf. Rivière 2001[1984] e Viveiros de Castro, 2002a:149). Alargando nosso horizonte para fora do grupo local, ou melhor, para as relações entre estes, como no exemplo do ritual de iniciação, notamos que existe na socialidade waimiri-atroari uma “dependência essencial do exterior”, afinal “é dali que extraem recursos simbólicos para sua reprodução social” (Viveiros de Castro, 2002c:146). E esta “ponte para o exterior” (idem:152) é efetuada justamente pelos afins potenciais, os “parceiros rituais”

287 “se no nível local a consangüinidade engloba a afinidade, no nível supralocal a afinidade engloba a consangüinidade...”(Viveiros de Castro, 2002a:138)

288 “...não se deve jamais frisar a diferença essencial de um afim, uma vez que se vive com ele” (Overing, 2002[1984]:133)

289 Para uma definição desses diferentes tipos de afinidade cf. Viveiros de Castro 2002a.

290 “... os parim são a quintessência da afinidade” (Silva,2009:110).

waimiri-atroari. Assim, como aposta Rivière, se a sociedade guianesa não passa de um “agregado de relacionamentos individualmente negociados”, não se podendo fazer distinção entre a reprodução da sociedade e a reprodução da pessoa²⁹¹ (Rivière, 2001[1984]: 136); então, a questão guianesa, nas palavras de Viveiros de Castro, é “[o] que é a “reprodução” da pessoa na Guiana – o que é a pessoa na Guiana?” (1986:280).

Inspirado nas cosmologias de caçadores guerreiros ameríndios, o perspectivismo afirma, como já disse, que as pessoas (e isto envolve humanos e não-humanos) não são nem sujeitos nem objetos, mas ambos (Luciani, 2001:100). Isto é, são duais na medida em que participam de um fundo cósmico de humanidade (Cultura/Espírito/Humanidade) e ao mesmo tempo possuem um corpo (Natureza) que dão a ver a alguém (Viveiros de Castro, 2002a:374 e 381). No entanto, ainda que sejam sujeito e objeto, Eu e Outro, sua posição será sempre ou de predador (sujeito) ou de presa (objeto), o que será determinado pelo contexto. Chegamos, então, ao ponto que nos interessa para compreender a fabricação do menino: “tornar-se um Outro (uma outra pessoa) não é des-subjetivante, mas sim alterante [*Othering*], implicando, portanto, uma mudança de perspectiva. Tais mudanças requerem uma transferência de partes do corpo e outras modificações”(Luciani, 2001:100)

Como disse acima, entre os Tupinambás o cunhado é equacionado terminologicamente aos inimigos. Minha hipótese, inspirada nas análises de Luciani (2001), é que é possível traçar um paralelo entre o inimigo cativo de guerra tupinambá e os *paxira* waimiri-atroari que trazem a carne para o ritual. Estes convidados ternarizam a oposição entre consangüíneos e afins, são o termo médio e mediador entre interior e exterior, cognatos e inimigos, co-residentes e estrangeiros (idem:162), o Eu e o Outro. Para compreendermos como se dá esta mediação, devemos “desembrulhar” a pessoa fractal (Luciani,2001:103), acompanhar o processo de englobamento do Outro pelo Eu. No caso tupinambá, o englobamento do inimigo pelo matador; no caso Waimiri-Atroari, o englobamento dos não-humanos e afins pelos iniciados. Consideremos o primeiro para iluminar o segundo caso.

291 Algo semelhante afirma Lima para os Yudjá: “o sistema yudjá *não* gera a diferença entre Ego e grupo” (2005:83).

A trajetória do cativo tupinambá, de sua condição de inimigo até sua fusão com o matador pode ser delineada a partir das seguintes relações (Luciani, 2001:103):

Em linhas gerais, esse “desembrulhar” da pessoa fractal tupinambá ocorre da seguinte maneira: 1) O cativo trazido à aldeia de seu captor era dado como contrapartida aos doadores de esposas ou casado com uma irmã ou filha do captor. Em ambas as situações o inimigo é afinizado. 2) O cativo é morto por seu captor, que incorpora seu nome/alma, 3) enquanto seu corpo é devorado pelo resto da aldeia. 4) “O matador ressuscitava com um novo nome (...) e, o mais importante de tudo, ele se torna um inimigo. Todas as relações que foram desembrulhadas através do cativo são reconstruídas na pessoa do matador...”(idem:106), agora ele pode casar-se e reproduzir. Assim, tanto o inimigo cativo quanto o matador são operadores, pessoas divididas, em diferentes momentos do ritual. Num primeiro momento, o inimigo é o significante ou operador da relação, sua substância é objeto de predação e seu nome tomado pelo matador. Em seguida, após a execução do inimigo, os matadores estão divididos, são também operadores, portanto, “precisam entrar em reclusão, observar restrições alimentares, evitar relações sexuais etc.” (Luciani, 2001:109). Passemos, agora, ao paralelo com a iniciação do menino waimiri-atroari, tentando entendê-la sob esta ótica da *encorporação* do inimigo.

Como vimos, os *paxira* chegam à aldeia como num ataque inimigo. “Desembrulhando” esta primeira relação, estes “inimigos” oferecem carnes de caça abatida durante a jornada até o local da festa e é confirmado o convite através de

diálogos cerimoniais. Este procedimento indica, como no caso tupinambá, uma afinização do “inimigo”. Os pais dos meninos²⁹² ainda estão em jejum e observarão uma alimentação ditada pelo *eremy*. O *bahinja*, ao adquirir o *status* de adulto, transforma de algum modo sua relação com seus pais, o que indica que a condição de *pessoa* destes também será modificada durante a festa. Se levarmos em conta que “ “Uma pessoa” pode assim se referir a diversos indivíduos unidos pela partilha de uma posição comum em oposição a outro grupo similar.” (Luciani, 2001:102), os consubstanciais do iniciado podem pensar a si mesmos como uma ‘pessoa’, ainda que existam vários participantes dessa unidade. Esse é o caso dos homens adultos com filhos Yudjá, já que o que ‘conta’ como ‘pessoa’ entre os Yudjá são apenas estes²⁹³. Vejamos, então, como sucede a ‘morte’ dos iniciados.

Evidentemente, diferente dos inimigos tupinambá, não é necessário que os *paxira* ou qualquer outra pessoa morra²⁹⁴. O estágio similar a este é o ingresso dos *bahinja* no “mundo dos sonhos” proporcionado pelo cesto (*matyty*). A passagem muda completamente o andamento do ritual. A partir de então, o xamã se transformará em diversos não-humanos. Sua primeira metamorfose, a onça, predador por excelência das sociedades amazônicas, conduz os meninos a assumirem a posição de predador canibal. Assim, a caça trazida pelos *paxira* será consumida pelos neófitos e seus parentes mais próximos, incorporando as capacidades e afecções dos animais caçados²⁹⁵. Nota-se que os meninos, durante o ritual, ora são predadores consumindo sua presa, ora são os filhotes dos predadores²⁹⁶. É possível observar, nestas transformações, uma “captura de capacidades” nas viagens dos iniciados e xamã para as *maryba* dos não-humanos.

²⁹² Podemos pensar, *parte* da *pessoa* do *bahinja* numa outra escala.

²⁹³ “o caso é que a esposa, os filhos ou um irmão mais novo não necessariamente retiram um homem de sua solitude, seu fazer ou estar só. Para isso (...) é preciso a companhia de um consanguíneo mais velho, de um afim da mesma geração ou de geração superior, e de um amigo simétrico” (Lima, 2005:89).

²⁹⁴ Uma hipótese, que se alinharia com a tese defendida por Teixeira-Pinto (1997) para o ritual Arara, seria adotar a caça aos animais como um sacrifício semelhante. No entanto, não possuo dados suficientes para assegurar isto. Permanece uma questão quanto a isto para os Waimiri-Atroari. Como desconheço qualquer *donor* da caça entre estes índios, a quem seriam sacrificados os animais?

²⁹⁵ “Na *maryba* de iniciação masculina os ascendentes, principalmente os pais do menino a ser iniciado cumprem uma rigorosa e restrita dieta. Durante o ritual, passam por períodos de jejum, não podendo ingerir nenhum tipo de alimento, nem água, sem a liberação expressa dos *eremy*. Cabe aos cantores oferecer, em determinados momentos do ritual, os alimentos à criança e aos pais.” (Do Vale, 2002:72)

²⁹⁶ Tal série de fatos vai perfeitamente ao encontro de alguns aspectos da cosmologia juruna. De acordo com Lima, entre os juruna, a reprodução humana e a socialização estão pautadas em “intervenções

Finalmente, após as seqüências de predação canibal, o menino deve retornar ao mundo do “Nós”. Assim como o matador wari’, que carrega dentro de si um inimigo, agora seu consubstancial, ele ainda é uma “meia” pessoa, encontra-se dividido e necessita ser “retotalizado”. Isso é feito cuidadosamente através da reclusão, banho e pintura corporal, “através da pintura e do banho (modificações corporais), (...) faz-se com que ele veja os Wari’ (inimigos) como “Nós” (ex-inimigos)” (Luciani, 2001:118). Para os Waimiri-Atroari, esta retotalização é realizada, acredito, pelo açoitamento e o banho final. O ritual chega ao seu fim, os meninos agora são homens, “uma parte de um Outro se torna um Eu, a afinidade é transformada em consubstancialidade”(Luciani, 2001:122).

que neutralizam um afeto animal (agressividade-e-medo), freiam a volição, e capturam capacidades e forças animais (como a audição excepcional do japim, a dentição do macaco, a resistência do tatu) ou vegetais (o som produzido pela taquara)” (1996:28).

Esboçando um gráfico como o de Luciani (2001:107), “desembrulhando” o guerreiro tupinambá, proponho o seguinte contraponto para o caso waimiri-atroari:

Dessa maneira, se no perspectivismo o corpo é a sede de perspectivas, o que o menino ingere durante a iniciação são *partes* do corpo de animais e plantas, ou seja, perspectivas outras. Nas palavras de Viveiros de Castro, “a necessidade da afinidade é a necessidade do canibalismo (...) englobamento hierárquico do interior do *socius* por seu exterior: do parentesco, via a afinidade potencial, pela inimizade; da ordem local do casamento pela ordem global das trocas simbólicas, onde circulam partes de corpos e propriedades metafísicas...” (Viveiros de Castro, 2002a:164). No entanto, não são apenas partes de corpos que circulam, são pessoas inteiras. Daí a importância dos afins, *paxira*, neste intercâmbio. São os responsáveis por prover os pequenos “predadores canibais” com fractais transformáveis e transacionáveis que são também pessoas. Primeiro os *paxira* são operadores, pois chegam trazendo a caça, substância que será *encorporada* pelos *bahinja*. No desenrolar do ritual os *bahinja* assumem a posição de

operadores: pessoas divididas, incompletas, observando restrições alimentares e em um estado de extrema fragilidade. Assim transcorre a troca predatória, fundem-se identidades distintas e o Outro é englobado pelo Eu (Luciani, 2001:126).

Levando-se em conta que os grupos locais Waimiri-Atroari, como muitos outros da região da Guiana, sofrem fissuras e fusões constantes, então é possível afirmar, como observa Overing, que a reciprocidade atua como “um modo particular de auto-perpetuação, não de grupos – que podem impor o controle coercitivo tanto de pessoas como de recursos escassos –, mas de relações, uma perpetuação que se contrapõe ao desenvolvimento de tal controle” (2002[1984]: 136-7). Nesse sentido, se não se tratam de grupos, mas de relações, estas são replicadas em diversas escalas de pessoas. Para ilustrar este ponto, voltemos ao paralelo com o caso tupinambá: um todo (grupo inimigo/ grupo local) dá uma parte (o cativo/ alguns *paxira*) que significa relações de afinidade e inimizade entre dois grupos (termos). Outras replicações dessa relação ocorrem quando o cativo/ *paxira* (todo, termo) dá seu sangue/caça (parte, operador) a seu matador/iniciado, ou quando o veneno é inoculado pelas formigas. Nas sociocosmologias ameríndias existem pessoas em escalas variadas, o que só é compreensível pela teoria da fractalidade. No caso wari’, o sangue é um fractal em escala reduzida da pessoa, e pode-se dizer que todo o grupo wari’ é uma pessoa em grande escala em relação a outros grupos²⁹⁷. Contudo, vale ressaltar, a idéia de auto-similaridade escalar implica que a pessoa-como-parte encerra uma pessoa inteira, e ao ser trocada modifica o corpo de outra pessoa-como-indivíduo ocasionando, por sua vez, uma mudança de perspectivas. No caso do ritual analisado, o menino torna-se um homem adulto.

A afirmação de Rivière expressa exatamente o que a meu ver se passa na Guiana: não existe uma distinção entre a reprodução da sociedade e a reprodução da pessoa. Se, como aponta Viveiros de Castro, “o verdadeiro afim é aquele com quem não se troca mulheres, mas outras coisas: mortos e ritos, nomes e bens, alma e cabeças” (2002a:157); então, os *paxira* são os afins por excelência, são as figuras que operam a abertura do grupo local, do parentesco, e dinamizam, reproduzem a sociedade produzindo novas pessoas. Traçando um paralelo à relação entre família e sociedade

297 “a pessoa-como-grupo é uma versão em escala ampliada da pessoa-como-indivíduo e uma versão duas vezes ampliada da pessoa-como-parte.”(Luciani, 2001:102)

delineada por Lévi-Strauss (1983[1956]: 96-7-8), o grupo local guianense está para o restante do *socius* assim como as paragens estão para uma longa viagem. As paradas são uma espécie de negação da marcha da viagem, no entanto, são fundamentais para se “ganhar fôlego”. A sociedade, ou melhor, como se tratam de relações e não de grupos reificados, a socialidade, portanto, se opõe a existência isolada dos grupos locais, estes só existem em suas relações com outros grupos locais, e a totalidade dos grupos locais em relação aos inimigos de fora.

Segundo a teoria da aliança matrimonial elaborada por Lévi-Strauss (1976[1949]), também chamada teoria restrita (Dumont, 1975[1971]), a noção de reciprocidade é considerada a forma mais imediata que se pode integrar a oposição entre o *self* e o Outro. Pensando esse princípio em termos da fractalidade da “pessoa” e as trocas que a compõem, essa integração é levada ao seu extremo; pois, de fato, o Outro é *incorporado* pelo Eu (Viveiros de Castro, 2002a:374, nota32)²⁹⁸. Se é verdadeiro que um homem solteiro entre os primitivos é “somente metade de um ser humano” (Lévi-Strauss, 1983[1956]:79), a outra metade sendo presumivelmente sua esposa, um menino não iniciado pelos afins é “meio homem”, pois não *incorporou* as relações que só os *paxira* têm a oferecer.

²⁹⁸ A aliança, neste último caso, diferente da aliança matrimonial – ou aliança-estrutura, que implica numa troca-contrato – é uma aliança-devir, intensiva, que se dá entre heterogêneos e implica numa troca-metamorfose (Viveiros de Castro, 2007: 125).

BIBLIOGRAFIA

ANDRADE, KARENINA VIEIRA

2007 - *A ética Ye'kuana e o espírito do empreendimento*, Tese de Doutorado, Brasília: PPGAS/UnB.

ÁRHEM, KAJ

2001 [1996] - “La red cósmica de la alimentación. La interconexión de humanos y la naturaleza en el noroeste de la Amazonia” In: Descola, P. & Pálsson, G. (Coordenadores) *Naturaleza e Sociedad. Perspectivas Antropológicas*. México: Siglo Veintiuno Editores.

BAINES, STEPHEN G.

1991 [1988] – “*É a FUNAI que sabe*”: *A Frente de Atração Waimiri-Atroari*, Belém: MPEG/CNPq/SCT/PR.

1993 – *Censuras e Memórias da Pacificação Waimiri-Atroari*, Série Antropologia, nº148. Brasília, Universidade de Brasília.

BARBOSA, GABRIEL C.

2005 – “Das trocas de bens”, in: *Redes de relações nas Guianas*, Gallois (org), Série Redes Ameríndias/NHII-USP/HUMANITAS/FAPESP.

2007 – *Os Aparai e Wayana e suas Redes de Intercâmbio*. Tese de Doutorado. São Paulo: PPGAS/FFLCH/USP.

BARBOSA RODRIGUES, J.

1885 – *Pacificação dos Crichanás*. Rio Jauapery. Rio de Janeiro. Imprensa Nacional.

BASSO, ELLEN B

1992 – “The implications of a progressive theory of dreaming”, in: *Dreaming – Anthropological and Psychological Interpretations*, Tedlock, Barbara (ed.), School of American Research Press, Santa Fe, New Mexico.

BRUNO, ANA CARLA

s/d – *Dicionário Waimiri-Atroari/Portuguê*, manuscrito inédito.

2003 – *Waimiri-Atroari Grammar: Some Phonological, Morphological, and Syntactic Aspects*, Tese de Doutorado, University of Arizona.

CARVALHO, PORFÍRIO

1984 – *Waimiri-Atroari: a história que ainda não foi contada*. Brasília: ed. do autor.

CESARINO, PEDRO N.

2008 – *Oniska – A poética do mundo e da morte entre os Marubo da Amazônia ocidental*. Tese de doutorado, PPGAS-Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

CLASTRES, PIERRE

2003[1962] – “Troca e poder: filosofia da chefia indígena”, in: *A Sociedade Contra o Estado – pesquisas de antropologia política*, São Paulo, Cosac & Naify.

2003[1973] – “Da tortura nas sociedades primitivas”, in: *A Sociedade Contra o Estado – pesquisas de antropologia política*, São Paulo, Cosac & Naify.

COLLET, CELIA

2006 – *Rituais da civilização, rituais da cultura: a escola entre os Bakairi*. Tese de Doutorado, PPGAS-Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

COSTA, LUIZ ANTONIO

2007 – *As faces do jaguar. Parentesco, história e mitologia entre os Kanamari da Amazônia Ocidental*. Tese de Doutorado, PPGAS-Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

DAL POZ, JOÃO

1991 – *No País Dos Cinta Larga: uma etnografia do ritual*. Dissertação de Mestrado, São Paulo: USP.

DAL POZ, J. & SILVA, M.

2009 – *Pequeno guia de referência da Máquina do Parentesco*, artigo inédito.

DIAS JÚNIOR, CARLOS MACHADO

2005 – *Entrelinhas de uma rede. Entrelinhas Waiwai*. Dissertação de Doutorado. São Paulo: PPGAS/FFLCH/USP.

DELEUZE, GILLES & GUATTARI, FELIX

1997 – “1730 — DEVIR-INTENSO, DEVIR-ANIMAL, DEVIR-IMPERCEPTÍVEL”, IN: *Mil platôs - Capitalismo e Esquizofrenia*, vol. 4, São Paulo: Ed. 54 (Coleção TRANS).

DO VALE, MARIA C. R.

2002 – *Waimiri-Atroari em festa é Maryba na floresta*. Tese de Mestrado, Universidade do Amazonas, Amazonas.

DREYFUS, SIMONE

1993 – “Os empreendimentos coloniais e os espaços políticos indígenas no interior da Guiana Ocidental (entre o Orinoco e o Corentino) de 1613 a 1796)”. In: Carneiro Da Cunha, M.& Viveiros De Castro, E. (orgs.) *Amazônia: Etnologia e História Indígena*. São Paulo: NHII-USP/FAPESP. pp. 19-41.

DUMONT, L.

1975 [1971] – *Introducción a dos teorías de la antropología social*, Editorial Anagrama, Barcelona.

ESPINOLA, CLÁUDIA VOGT

1995 – *O Sistema Médico Waimiri-Atroari: Concepções e Práticas*, Dissertação de Mestrado, Florianópolis, PPGAS-UFSC.

FARAGE, NADIA

1986 – “Caribes, aliás Canibais”. In: *As Muralhas dos Sertões. Os Povos Indígenas no Rio Branco e a Colonização*. Dissertação de Mestrado. Campinas: Departamento de Ciências Sociais/IFCH/UNICAMP. pp. 178-189.

1991 – *As Muralhas do Sertão: os povos indígenas do Rio Branco e a colonização*. Rio de Janeiro: Paz e Terra; ANPOCS.

FAUSTO, CARLOS

2008 – “Donos demais: Maestria e domínio na Amazônia”, in: *MANA Estudos de Antropologia Social*, 14(2): 329-366. Rio de Janeiro.

FOCK, NIELS

1963 – *Waiwai: Religion and society of an Amazonian tribe*, Copenhagen, The National Museum.

FONSECA, DIL & FONSECA, EDITH (org.)

s/d – *Ki'nja Ika – Histórias Waimiri-Atroari*, manuscrito inédito

FRANÇA, LUCIANA BARROSO COSTA

2006 - *CONTROLE E CANIBALISMO: imagens da socialidade na Guiana*, Dissertação de Mestrado, UFRJ/MN, Rio de Janeiro.

GALLOIS, DOMINIQUE

1986 [1980] – *Migração, Guerra e Comércio : Os Waiãpi na Guiana*. São Paulo: FFLCH/USP.

GOLDMAN, MARCIO

1996 – “Uma Categoria do Pensamento Antropológico”. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, v.39 n° 1.

GONGORA, MAJOÍ FÁVERO

2007 – *No Rastro da Cobra Grande – Variações míticas e sociocosmológicas: a questão da diferença na região das Guianas*, Dissertação de Mestrado, FFLCH/USP, São Paulo.

GOULARD, JEAN-PIERRE

2009 – *Entre Mortales e Inmortales – El Ser según los Ticuna de la Amazonía*. CAAAP, CNRS-MAEE-IFEA, Lima.

GUSS, DAVID

1985 – “Parishira and the ABC Song”, In: *The Language of the Birds: Tales, Texts, and Poems of Interspecies Communications*. San Francisco: North Point Press.

1989. *To eave and Sing. Art, Symbol and Narrative in the South American Rain Forest*. Los Angeles: University of California Press.

HADDAD JUNIOR, V.; CARDOSO, J.L.C. & MORAES, R.H.P.

2005 – Description of an injury in a human caused by a false tocandira (*Dinoponera gigantea*, Perty, 1833) with a revision on folkloric, pharmacological and clinical aspects of the giant ants of the genera *Paraponera* and *Dinoponera* (sub-family Ponerinae). Rev. Inst. Med. trop. S. Paulo, 47(4):235-238.

HENLEY, PAUL

1982 – *The Panare: tradition and change on the Amazonian frontier*. New Haven: Yale University Press.

2001 – “Inside and Out: Alterity and the Ceremonial Construction of the Person in the Guianas”, in Rival, L and Whitehead, N. (eds.), *Beyond the Visible and the Material: the Amerindianization of Society in the Work of Peter Rivière*, Oxford, Oxford University Press.

HORNBOSTEL, ERICH M. VON.

1955/56 – “La Música de los Makushi, Taulipang y Yekuana”, *Archivos Venezolanos de Folklore* 3(4):137-58.

HOUSEMAN, MICHAEL & WHITE, DOUGLAS R.

1998 – “Taking Sides: Marriage Networks and Dravidian Kinship in Lowland South America”. In: Maurice Godelier, Thomas Trautmann e Franklin Tjon Sie Fat (eds.). *Transformations on Kinship*. Washington & London: Smithsonian Institution Press. pp. 214-243.

HOWARD, CATHERINE

1993 – “Pawana: a farsa dos visitantes entre os Waiwai da Amazônia setentrional”. In: CARNEIRO DA CUNHA, M. & VIVEIROS DE CASTRO, E.

(org.) *Amazônia: Etnologia e História Indígena*. São Paulo: FAPESP/NHII-USP. pp. 229-264.

JARA, FABIOLA

1990 – *El Camino del Kumu – Ecología e Ritual entre los Akuriyó de Surinam*, ISOR, Utrecht.

KLOOS, PETER

1977 - "The Akuriyo Way of Death". in BASSO, Ellen B., Ed. *Carib-Speaking Indians. Culture, Society and Language*. APUA, University of Arizona Press, pp 106 - 113.

KOCH-GRÜNBERG, THEODOR

1979 – *Del Roraima al Orinoco*, Tomo I, Ediciones del Banco Central de Venezuela , Coleccion Historico-Economica 40 Aniversario.

2006 [1922] – *A Distribuição dos Povos entre rio Branco, Orinoco, rio Negro e Yapurá*. Manaus: Ed. INPA/EDUA.

LAGROU, ELS.

2007 – *A fluidez da forma: Arte, Alteridade e Agência em uma Sociedade Amazonica (Kaxinawa, Acre)*, Rio de Janeiro: Topbooks.

LETSCHERT, FREI BENTO

1998 – *Dicionário Português – Tiriyó*, MEC MARI – NHII/USP, Brasília.

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE.

1965 – “O Futuro dos Estudos de Parentesco”, in: *Organização Social*, R.B. Laraia (org.), Zahar Editores, Rio de Janeiro.

1967 – *El Hombre Desnudo*, Siglo Veintiuno Editores, México, Espanha, Argentina, Colombia.

1975 [1953] – “A Noção de Estrutura em Etnologia”, in: *Antropologia Estrutural*, Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro.

1976 [1949] – *As Estruturas Elementares do Parentesco*. Petrópolis, Vozes; São Paulo, EDUSP.

1983 [1956] – “A Família”, in: *O Olhar Distanciado* (cap.3). Edições 70, Lisboa, Portugal.

1984 – “Canibalismo e disfarce ritual”, in: *Minhas palavras*. São Paulo, Brasiliense.

2004 [1964]. *O cru e o cozido*. São Paulo: Cosac & Naify.

2006 [1968]. *A Origem dos Modos à Mesa*. São Paulo: Cosac & Naify.

LIMA, TÂNIA STOLZE

1996 – “O Dois e seu Múltiplo: Reflexões sobre o Perspectivismo em uma Cosmologia Tupi”, *Mana* 2(2): 21-47.

2005 – *Um peixe olhou para mim: o povo Yudjá e a perspectiva*. São Paulo: Ed. UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NuTI.

2002 – “O que é um corpo?”, *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 22(1): 9-20.

LOW, ROSEMARY

1980 – *Parrots Their Care and Breeding*, Blandford Press, London.

LUCIANI, J. A. KELLY,

2001 – “Fractalidade e Troca de Perspectiva”, in: *Mana Estudos de Antropologia Social* v.7 n.2 Rio de Janeiro.

MAUSS, MARCEL

2003 – Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a de “Eu”, in: *Sociologia e Antropologia*, São Paulo: Cosac Naify

MAZUREK, ROSÉLIS REMOR DE SOUZA

2001 – *Kinja Txi Taka Nukwa Myrykwase: Fishing and Hunting among the Waimiri Atroari Indians from Central Amazonia*, Thesis of Doctor of Philosophy in Biological Science, University of Illinois at Chicago.

MENEZES BASTOS, R. J. & PIEDADE, A. T. DE C.

1999 – “Sopros Da Amazônia: Sobre as Músicas das Sociedades Tupi-Guarani”,
Mana 5(2):125-143.

MENGET, PATRICK

2001 [1977] – *Em Nome dos Outros – Classificação das relações sociais entre os Txicão do Alto Xingu*, Museu Nacional de Etnologia Assírio & Alvim, Lisboa.

MILLIKEN, W et al.

1992 – *Ethnobotany of the Waimiri Atroari Indians of Brazil*. Great Britain: The Royal Botanic Garden, Kew, Whistable Litho.

MIRANDA et al.

2008 – “Geometria fractal: propriedades e características de fractais ideais”,
Revista Brasileira de Ensino de Física, v. 30, n. 2, 2304.

MOLLER, PETER

1995 – *Electric Fishes, History and Behavior*, Chapman & Hall, Fish and Fisheries Series 17, London.

MOREIRA, ELAINE; GIMENES, HENRIQUE A.; ROCHA, RAUL L. Y. & ROCHA, REINALDO L.

2008 – *Tanöökö – Fuduuwaadunha Ye'kuana – Festa dos Caçadores Ye'kuana*.
Boa Vista, Roraima.

MORGAN, RANDY C.

s/d - *Giant Tropical Bullet Ant, Paraponera clavata, Natural History and Captive Management*,
Entomology Insectarium, Cincinnati Zoo and Botanical Garden, Cincinnati, USA, Texto retirado do
site: <http://www.sasionline.org/antsfiles/pages/bullet/bulletbio.html>, em janeiro de 2010.

OVERING, JOANNA

1975 – *The Piaroa. A People from Orinoco Basin*. Cambridge: Cambridge University Press.

1981 – “Review Article: Amazonian Anthropology”. *Journal of Latin American Studies*, 13.

1987 – “Personal Autonomy and Domestication of the Self in Piaroa Society”, in JAHODA, G. & LEWIS, I. M. (orgs.) – *Acquiring culture: cross cultural studies in child development*. London, Croom Helm.

1991 – “A estética da produção: o senso de comunidade entre os Cubeo e os Piaroa”. In: *Revista de Antropologia* 34: 07-33. São Paulo.

2002[1984] – “Estruturas Elementares de Reciprocidade – Uma nota comparativa sobre o pensamento sócio-político nas Guianas, Brasil Central e Noroeste Amazônico”, *Cadernos de Campo*, São Paulo, USP, nº 10.

PROGRAMA WAIMIRI-ATROARI (PWA)

2008 – Relatório de Atividades 2007. Programa Waimiri-Atroari, Convênio FUNAI/ELETRONORTE. Manaus.

RIVIÈRE, PETER

1969 – *Marriage Among the Trio: A Principle of Social Organization*. Oxford: Clarendon.

1977 – “Some problems in the comparative study of Carib societies”. In: BASSO, E. (ed.) *Carib-Speaking Indians: Culture, Society and Language. Anthropological Papers of the University of Arizona* 28:39-42.

2001[1984] – *Indivíduo e Sociedade na Guiana*, São Paulo, Edusp.

RODGERS, DAVID

2002 – “A soma anômala: a questão do suplemento no xamanismo e menstruação Ikpeng”, In: *MANA Estudos de Antropologia Social*, 8(2):91-125. Rio de Janeiro.

2004 – *Foil - Indifference, impossibility and the complexion of Ikpeng shamanism*, Unpublished Paper, Presented at ANPOCS 2004 and Museu Nacional, Rio de Janeiro.

RODRIGUES DE MELO, JOAQUIM

2007 – *A Política Indigenista no Amazonas e o Serviço de Proteção aos Índios: 1910-1932*, Dissertação de Mestrado, UFAM, Manaus.

ROTH, WALTER EDMUND

1925 – *An Introductory Study of the Arts, Crafts and the Customs of the Guiana Indians*, in Annual Report of the Bureau of American Ethnology, Washington, 38.

SABATINI, SILVANO

1998 – *Massacre*. São Paulo, CIMI.

SEEGER, A., DA MATTA, R. & VIVEIROS DE CASTRO, E.B.

1979 – “A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras”, *Boletim do Museu Nacional*, 32:2-19, Rio de Janeiro.

SICK, HELMUT

1997 – *Ornitologia Brasileira*. Rio de Janeiro, Ed. Nova Fronteira.

SILVA, MARCIO F.

1995 – “Sistemas dravidianos na Amazônia: o caso Waimiri-Atroari”, in: *Antropologia do Parentesco*, Viveiros de Castro, E (org.), Ed. UFRJ, Rio de Janeiro.

2009 - *Romance de Primas e Primos: Uma Etnografia do Parentesco Waimiri-Atroari*. Manaus: Editora Valer/Edua.

SOUZA CRUZ, MARIA ODILEIZ

2008 – *Ingarió (Akawaio)*. Site do ISA – Instituto Socioambiental
www.socioambiental.org

STRATHERN, MARILYN

2006[1988] – *O Gênero da Dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*, Campinas, SP: Editora da Unicamp.

SZTUTMAN, RENATO

2005 – *Sobre a ação xamânica*, in “Redes de relações nas Guianas”, Gallois (org), eds. Série Redes Ameríndias/NHII-USP/HUMANITAS/FAPESP, p.152-226.

TEIXEIRA-PINTO, M.

1997 – *Iepari. Sacrifício e Vida Social entre os Índios Arara*, Eds. Hicitec/ANPOCS, UFPR, São Paulo/SP.

THOMAS, DAVID

1982 — *Order without Government: the society of the Pemon Indians of Venezuela*. Urbana: University of Illinois Press.

TOLA, FLORENCIA

2007 – *Una revisión de los etnonimos de los toba (qom) del Chaco argentino en función de la categoría de persona y de la vida social*. Paper apresentado na VII RAM Mercosul - UFRGS, Porto Alegre, Brasil - GT 22 Discutindo fronteiras grupais, étnicas e societárias na Amazônia Indígena.

VAN VELTHEM, LÚCIA H.

1995 – *O Belo é a Fera. A Estética da Produção e da Predação entre os Wayana*. Tese de Doutorado, PPGAS/FFLCH/USP.

VILAÇA, APARECIDA

1992 – *Comendo como Gente: Formas do Canibalismo Wari'*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ.

VIVEIROS DE CASTRO, E.

1986 – “Sociedades minimalistas: a propósito de um livro de Peter Rivière”. *Anuário Antropológico*, 85. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

1996 – “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”. *Mana Estudos de Antropologia Social*, 2 (2),115-144,RJ.

2002a – “O Problema da Afinidade na Amazônia”, in: *A Inconstância da Alma Selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo, Cosac & Naify.
Cosac & Naify.

2002b – “Imagens da natureza e da sociedade”, in: *A Inconstância da Alma*

Selvagem e outros ensaios de antropologia. São Paulo, CosacNaify.

2002c – “Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena”, in: *A Inconstância da Alma Selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo, Cosac & Naify.

2002d – “Atualização e conta-efetuação do virtual: o processo do parentesco”, in: *A Inconstância da Alma Selvagem – e outros ensaios de antropologia*, São Paulo; Cosac & Naify.

2005 – A Floresta de Cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos, In: *Cadernos de Campos*, São Paulo, n. 14/15.

2007 – “Filiação Intensiva e Aliança Demoníaca”, in: *Novos Estudos CEBRAP*, 77, pp. 91-126.

2008a – “Xamanismo Transversal – Lévi-Strauss e a cosmopolítica amazônica”, in: *Lévi-Strauss Leituras Brasileiras*, Queiroz, Ruben Caixeta de e Nobre, Renarde Freire (org.), Belo Horizonte: Editora UFMG.

2008b – “Uma boa política é aquela que multiplica os possíveis”, entrevista in: *Entrevistas Eduardo Viveiros de Castro*, Renato Sztutman (org.). RJ, Ed. Beco do Azougue.

WAGNER, ROY

1981 – *The Invention of Culture*. Chicago, University of Chicago Press.

1991 – “The fractal person”, in: M. Godelier & M. Strathern (orgs.). *Big Men and Great Men: personification of power in Melanésia*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.

WHITEHEAD, NEIL

2002 – *Dark Shamans— Kanaimà and the poetics of violent death*, Duke University Press, Durham & London.

ZERRIES, VON OTTO

1962 – “Die Vorstellung vom Zweiten Ich und die Rolle der Harpye in der Kultur der Naturvölker Südamerikas”, *Anthropos – Internacinal Zeitschrift für Völker und Sprachenkunde*, vol. 57, Deutschland.

Anexos

- *Emymy ikaa* (História de Emymy) ou Mito do Xiriminja.
- *Wykynatyty Ikaa* (História da Guerra).

EMYMY IKAA

A História de Emymy (Mito do Xiriminja)

Sekyma 'a ipe iakynyy na 'na tyre pykwase ka tahkome ne 'epysa.

Os antigos queriam flechar os animais que comiam a fruta do tucumã.

Pohuwaryka Emymyme narymapysa sekyma 'a iky taka.

Emymy não encontrava os animais que comiam a fruta do tucumã.

Impa Emymyme emy iwatxapa, iakypa nykysapa:

Depois Emymy armou uma armadilha e depois ele testou:

-Eh, weripa tyne, kepa.

-Ah, já está bom, disse Emymy.

Impa bytywrypy iekwepa anji ka myry axyxikia suweri iyhy kara anji, kepa nemtxapa.

Então Emymy enganou o parente dele com osso de veado, é isto que estou afirmando disse.

Iakypa emy wa kwapy tahkome na ?

Os antigos não tinham pênis ?

Emy wa tete wapy hiaky, anjinji kryky wapy kwaby xim nyhynjipe weri njahpe.

Nós não tínhamos pênis, com este dedo é que o sem pênis tentava transar com as mulheres.

Ipaikypa emyrysa ' insapa beseri tany ha ' insapa kwapy iara na 'a insapa kwapy, kaminja iemyra 'a insapa ira 'a ka wapy kemyryme ne.

Depois ela trouxe o pênis para o marido dela, primeiro ela trouxe o pênis grande aquele que é o pênis do branco, é aquele que seria nosso pênis.

Emy iapitxepa kwapy Emymyme.

Emymy armou a armadilha.

Ipaikypa Xiriminja ne 'iapa emy taka.

Depois xiriminja ficou preso na armadilha.

Makapesa nawomia. Iakypa nykwe, iakypa nysa

“-bypahky aa hypopie’”?

De madrugada Emymy se levantou. Depois ele foi e se perguntou:

- O que será que eu encontrei ?

Impa iexyhy ineiapa waryky kinje'me myryky. Impa kepa:

Depois ele viu que era uma pessoa. Então ele disse:

-Piare amyry myry myry minjasany, kepa:

Isso, é você que estava comendo esta fruta é ? disse Emymy.

-Anji pety iyhyppy kinja prata'a Mapiri ata' anji ietypy ta.

Está aqui o osso da minha côxa, eu sou uma pessoa chamada Mapiri.

Tetypy manypary ka nytahsapa. Yry njapary ka piety iyhyppy iyhkwepa mipioxiakia tymyrypary:

Ele até falou o nome dele (o Xiriminja que falou) e depois ele entregou o osso da côxa dele.

-Sanji, sanji, sanji...kepa piety iyhyppy.

-Sanji, sanji, sanji...dizia o osso do xiriminja.

Obs: Este era o barulho que o Emymy fazia amolando o osso do Xiriminja.

Impa bypaha kepa twuryppy.

Depois um homem danado disse para ele: -O que você está afiando ?

Impa ampa kinja kiwe'me nytytepa pina.

Depois outro kinja danado chegou com ele.

Iakypa kepa: Apiaha myry mipioxikia tymyre ? kepa kinje'me.

Depois ele disse: -O que está fazendo barulho ? disse kinja.

Impa aratypy namepa:

Depois ele respondeu:

-Anji ka myry axyxikia, kepa.

É isto que estou afiando, ele disse.

Iakypa kinje 'me kapysapa:

Depois o kinja falou:

-Apia myre tymyry mipiyxikiane ? kapysapa kinjehe 'me.

O que é isto que você está afiando que está fazendo barulho, disse kinja

Iakypa Emymyme kinjehe 'me iarapy namepa:

Depois o Emymy respondeu para os kinja:

-Myryry ka myry tymyre axexikia suwe iyhy ka myry, kepa Emymyme.

- É este osso de veado que estou afiando que está fazendo barulho, disse Emymy.

Impa typerimaty iape 'iapa: -Kama! panji xiba myrykase, kama!

Depois ele foi com o cunhado dele: -Vamos pescar peixes, meu cunhado!

Iakypa nipia tyme.

Depois ele achou um local para ele pescar.

-Epyryky myrykaky paha', kepa mo' taka, kara hymyryke kepa Emymyme.

Você só vai pescar neste local, eu vou pescar naquele local, disse Emymy.

Awonjipa ka Emymy amy ipykyry taka nysapa.

Emymy foi sozinho para aquele local pescar.

Anjinji ipykyry taryky aaimeky nepia katypapym tekypa kaky Emymyme nysapa ampa ipykyry taka.

Antes o xiriminja disse para ele: - Minha filha está naquela correnteza do rio , é por isso que ele foi naquela correnteza.

Panary kwapy Xiriminja nakypepa typety iyhy mykwa paikry kyne.

Antes de entregar o osso de sua côxa, xiriminja conversou com ele.

Ira ka Xiriminja nakypepa:

Assim o xiriminja disse para ele:

- *Mo'o ipykyry ta kara imeky ne'pia, anji ipykyry taka Wehmiri ne'pia a'a na ta', kepa Xiriminja Emymyme iakypepa.*

- A minha filha está naquela correnteza e nesta correnteza estão os Wehmiri, disse o Xiriminja para Emymy.

Syna wutemriri kaiaka yrake, ipaikypa iry ipykyry taka xiba tyre myrykase.

É aquele poço que nós chamamos assim, e naquela correnteza ele ia pescar peixe.

[Amy askahatypy] ram nohinjapa ampa ipykyry taka.

Os outros parentes dele foram para outra correnteza do rio.

Iakypa nopypa mymyry kepa: -Ky', ky', ky'...ky'...ky'

Depois eles pescaram os peixes que não foram comidos que diziam: - Ky'...ky' ky'...(esta era o barulho que os peixes faziam querendo se soltar dos anzóis).

Iakypa kinjehe'me iwohonjipa iteepa: -Ha...ha...ha...ha...

Depois os parentes dele ouviram eles sorrindo (Xiriminja e Emymy): - Ha...ha...ha...ha...

Iakypa kinjehe'me kepa:

Depois os kinja disseram:

-Eh, bypa insa kae'! kepa kinjehe'me [Emymy ia].

-Eh, de que ele está rindo ? falaram os kinja para Emymy

Werimpa ka iohonjipa iteepa kinjehe'me.

Os kinja ouviram a risada da mulher.

-Aasymedapary ky ne'pia, aamatytyrypa ky, aawoky ka iteepa ka kinjehe'me.

-Faltou pescar minha cestaria, disse ela para Emymy.

Ira ka myry njapy!

É esta cestaria mesmo!

Enji txakypa tete myry kiwi ne'pa tykatyka, ha' werimpa ky neniapa.

No cabelo da filha do Xiriminja o anzol ficou preso dizia os antigos.

Irapa ka myry iyhy ia iabremy miapa tykatypa na' pytyry iaky irapan.

Nós descobrimos que assim ficou enrolado(preso) o cabelo do xiriminja.

-Myrapa ka myry iyhsa imyiapa kweka, Xiriminja iyhy.

É assim mesmo que ficou enrolado o cabelo do Xiriminja.

Iamyrem miapa kwena, ha' amyry kwapa tete anji nape'pa keh tykatyka.

Este anzol da côxa do Xiriminja não errou o cabelo da filha dele.

- Iyhsapy ?

- Cabeça ?

- Iyhia iape'iapa ka.

-Foi no cabelo que pegou.

Epy ka kiwaty hymapysa myry watypa iaky.

O anzol que nós usamos hoje já era igual a esse daí.

Impa ka Emyme'me nape'iapa.

Depois Emymy pegou (2 Xiriminja: uma moça e outra pequena).

Nape'iapa napy by akrehen by narypysapa ha, nykysapa ha anji tymyyhy kaha.

Esse Emymy andou muito tempo com ela, ele tentou transar com ela com o dedo dele.

Nydeepa, nydeepa, nydeepa, nydeepa, nydeepa kate wapy ha.

Ele penteou, penteou, penteou, penteou o cabelo da vagina dela.

Ira myky akyne'me kinjehe'me nenpe'? Eh...,eh..., eh..

Como ficou aquele irmão dele ? Ele gritou: Eh..., eh...eh...

Impa ka nynykytepa ? Iee, ampa hanky nynykytepa ampa hapan.

Depois ele ficou bravo com Emymy? Não, outro kinja que ficou bravo com ele.

Irory ky kwapyky Emyme'me nyryiapa, nene syhy idepa kwapyke ka, txamyra'ty nikinjepa kwapy by kymepepe pasapa by ha'.

É assim que Emymy fez com ela, penteou o cabelo da vagina dela e depois tirou uma lacraia da vagina dela.

Obs: O *txamyry*(quem está contado a história) está dizendo que primeiro ele penteou o cabelo da vagina dela e depois ele deu banho nela.

Symany kapy ka 'maiibany kowyrena, kipia.

Por isso que a festa é chamada de “maiibany kowyrena” , diz o *maryba*.

-Aa wapy kwase apieme iake ke'me xibehe'me bakiapynpe' ?

-É o seguinte por que o homem bateu no peixe ?

*-Iehee, newepah na amyry weri many mepytry kepa ka ewa, ipympa ka by
maryma tyme na babakypa ne'.*

-Não, é porque eles discutiram entre si (kinja com kinja). -Ah você mesmo não poderia ter mulher, disse um deles discutindo, e até agora a piranha tem a forma que tem hoje (larga).

Obs: Antes a piranha tinha forma de traíra, depois que os kinja bateram nela, ela ficou assim.

Ipympa ka na tybaba kiaha pympane'.

E até agora a piranha está daquele jeito.

Impa narymepa weri myrykypiepe Emymaty, weri myry kypiepe Emyma ta.

Depois ele voltou para casa, e ele disse para os parentes deles, *Emymy* pescou a mulher do *Xiriminja*, disse o que tinha pênis.

Impa myky nikinjepa.

Depois ele deu banho nela.

-Impa ka Emyma'nikinjepa ?

Então quer dizer que *Emymy* deu banho nela ?

*-Anhan impany ky nikinjepa kraxinja ke njipiriapa wapy njipiriapa wapy ha
ky...ky...ky...ky....:*

*-É, lá mesmo ele deu banho nela com kraxinja e vários remédios, vários
remédios, vários remédios ky...ky...ky...ky.*

Obs: Este era o barulho da água que fazia quando ele dava banho nela.

*Impa ka Emyme'me naiaapa mydy taka. Impa naiaapa akynaty pinjepa wapy nja
naka.*

Depois *Emymy* levou ela para casa. Na mesma hora ele pescou a irmã dela.

Wanywene pyky na kypepe nybiekiepa ba...ba...ba...

Ele bateu esse peixe numa árvore chamada wanywene

Obs: ba...ba...ba...este era o barulho da batida do peixe na árvore.

Ampa ha pany by, ampa pany temka ha' pany.

Esse é outro homem, o homem que tinha pênis.

- *Aa wapy kwase, ira ka tahkome tykaty by pana kinjahpa kapyse napy by temka ha' napa.*

- É o seguinte, os antigos diziam que esses homens que tinham pênis queriam transar com aquela mulher.

- *Iakypa kepa: - Eh! Akykahtry kepa warenkra aatyka awo'ta ampa awo'ta kepa.*

Depois ela disse: -Eh! Por que você quer transar comigo ? Vá pescar outra, minha irmã, nós somos muitas.

- *By ini inahia'wewe by pyna ka by temka nape'iapa.*

Assim que o marido dela saiu, a mulher estava quebrando a lenha. Ele (o homem sem pênis) foi atrás dela para transar.

Aakypapyse aakasapa ka amanyin paty kepa ka.

Ele pediu: -Olha eu quero transar com você. Aquele homem que casou com você, ele vai transar com você tranqüilo.

- *Iee, akykapry warenkra txae' atyka awo'ta kepa.*

- Não, você não pode transar comigo, vá pescar , disse a filha do Xiriminja.

Ninikwepa epypary tykatyka papa bysyra ha'.

Depois ela entregou para ele aquele anzol que ficou preso no cabelo dela, dizia o meu pai.

- *Anjinji pyky kara'a nawympotxany txae'myrykate'.*

É com esse anzol que nós fomos pescadas.

Impa naiaapa pa... pa... pa...

Depois ele correu junto com aquele anzol.

- *Iakypa taskama' iape' iapa kwapyky Emymy apyta'?*

- Quer dizer que aquela mulher do Emymy mandou pescar a irmã dela ?

Narymyiapa nywapyky iakry ka by Emyma' nemxapa.

É, na mesma hora ele pescou a outra.

- *Ira' txiapa ka ha' tre ikaa ma'da ?*

- É aquela irmã dela que disse, é ?

- *Ee, iryme iapa ka myra kepa.*

-Eh, foi para aquela que ela falou assim.

Irapa ka anji kemyraty pakasapa tykatyka me'eme.

É aquela irmã dela que trouxe nosso pênis.

Matyty tany kapyryky neke kapysa tywisia.

Não vai trazer aquele que está no cesto, disse a filha pequena do Xiriminja

Iry tahsa' inesapa kwapy iisa'ty.

Primeiro, a irmã dela trouxe aquele pênis grande.

- *Tyryna taparykyrapy myra' ikama mama eryna kepa ka ira' namapyiapa.*

-Por causa disso, minha mãe quer morrer, ela sofre muito.

Obs: A mãe das duas filhas de Xiriminja passava mal quando transava com o pênis grande, sofria muito; Estava muito magra por isso queria morrer.

- *Taha kapyryky nekype kapysapa ka by tywisia ha'.*

-Não vai trazer aquele grande, ela disse para irmã dela.

Obs: 'tywisia' quer dizer irmã mais nova como 'tyka'.

-Bahinjaryky nekepe ta' kapysapa ka by tywisia tybana nekepe tanyryky nekipeta' kepa ka.

- Você só vai trazer o pequeno, tá ! ela disse para irmã dela.

- *Pymapa ka myry ikaame mama irina kepa ka, puma ka.*

- Por causa desse pênis mamãe ficou de resguardo, disse ela.

Obs: *eryna~irina*: Transar e logo em seguida passar mal depois voltar ao estado normal(após um período de abstinência). O que Ewepe traduziu como ‘resguardo’.

Ipaikypa weratyme nerina, myry kaminja iemyra’ irysypa tete nenypa wapy, myry irysapa wapy nenepa tykathyhna’.

Por causa desse pênis as mulheres ficavam de resguardo, por que ele ia dar esse pênis dos brancos.

- *Apie’me iake myra’inehuwa nenepe’?*

- Por que ela não trouxe esse pênis ?

Nensapa ka wapy matyty tany pyky.

Ela trouxe esse pênis que tinha no cesto.

- *Anjinjah miki pie’, makybe ?*

- É esse que você pediu, minha irmã ?

Iakypa kepa: - Mixopy paryky amy mynepia kepa, tyryna taparyky myryikam mama erina.

Depois ela disse: - Você trouxe o comprido (falou a irmã mais velha) por causa desse pênis mamãe ficou de resguardo.

Impa ka myry kyterety inesapa epy napa ka myraty iapykyryiapa xyha ’ty manypa ka basy kahna kahaiaiky mia.

Depois ela trouxe esse nosso pênis e até colocou num local, e o cabelo também.

Yrynjapypa ka ky Eymyme’me nikiasapa ?

Assim que Eymy recebeu o pênis ele teve um filho ?

- *Yrynjapypa ka nikiasapa temyky tepaikypa piaky ipyiapa.*

É, assim que ele recebeu o pênis ele teve um filho.

Impa ka piaky nymepa.

Depois o neto desse Xiriminja nasceu.

Impa iryma’a isima’ nymiapa ha’ kyby.

Depois aquela irmã dela (mais nova) foi para o fundo do rio.

Iakypa tiimy ia kepa: -txapa ka makyba na kepa.

Depois ela falou para o pai dela: - Minha irmã está gestante.

Wykyry manyny kapy ka ky ny'miapa.

Essa filha do Xiriminja não era casada com wykyry por isso ela voltou para o fundo do rio.

Iakypa naryme iawura ha'.

Depois ela voltou para o fundo de novo.

Iakypa imahkypa ny'biaha nympia ryka makyba tany kepa.

Assim que nasceu o filho da irmã dela ela voltou para o fundo novamente.

Iakypa iawura nerime.

Depois ele (o velho Xiriminja) ficou de jejum (passou um dia sem comer).

Iakypa anji matyty tany iaia iawura ha' tyty inypaiky keekaty ka taha wakaiaky.

Depois ele levou a comida que estava no cesto para comer.

Irapa ka iima'a kepa: - makyba biky wumahkypa kyne kepa ka iima'a ?

Assim o pai dela disse para ela: - Quando nascer o filho de sua irmã você vem me avisar ?

- Anhan myrapepe kepa.

-É, assim mesmo ela disse.

Ipaikypa kepa: - wykryme ka makyba biky nympia kepa ka.

Depois ela disse: - O filho da minha irmã que nasceu foi homem, ela disse para o pai dela.

- Pitxene wumham kyn Xiriminjaha' nawomiape' ?

- Quer dizer que o Xiriminja veio depois que nasceu a criança, é ?

- Iee, ta' epe ka pitxena'ty nyme myresa iawuresa ka nawomiapa, bahinje-sa ka by txamyry nawomiapa matatesa ne.

-Não, assim que a criança nasceu o Xiriminja veio logo, o velho veio assim que acabou o parto.

-Makry paaky xexerikiate kepa ka wapy.

- Eu mesmo vou fazer o maryba do meu neto.

-Makry paaky xatymate paaky ta'.

-Eu mesmo vou trabalhar com meu neto.

Anjinji tokry iawo 'sapa ha'.

Eu queria fazer um roçado para plantar isto.

Yry tapary njapy tapary, iry ia ka Xiriminja bixi hyke myry tapa tete nenenypa.

É nessa cestaria mesmo, é aquela que nós chamamos pele do Xiriminjaé nessa daí mesmo ele trouxe.

Impa napykepa ha'.

Depois ele veio.

Impa temeky ia kapysapa ie 'xime wyhinjake kepa.

Depois ele disse para a filha dele: - Todos vocês podem sair de dentro da aldeia.

Impa by ameka' kinjehe 'me ikohsapa: - Wyhinjake, wyhinjake kipia aapa-pa kapysa ka by ameka' kinjehe 'me ia.

Depois a filha dele tentou explicar para kinja: -Vocês podem sair, vocês podem sair da aldeia, meu pai falou para que eu explicasse para os kinja.

-Aa wapy kwase ama 'ty ia arakypahky:

-É o seguinte, eu tenho uma pergunta tá:

-Ira ka wapy amy koxi weri kapyse witxitxe 'me ka ase 'he myrykepa ?

-Como é que aquele homem que queria transar logo com a filha de Xiriminja pescou uma mulher nova, em ?

Iakypa ka ire 'me iemyry pyryiapa ximira 'a ?

É o pênis daquele homem que foi ferrado por escorpião ?

-Nah ia harymapytry: -Ee, myra 'tryra pamy nee bahinje pahky ne' ?

-Nós vamos repetir: -Eh, essa(parte) aí tem que ser colocado um poucode novo, é ?

- *Iee, temyra' typy ine iabepa ka katyme.*

-Não, porque esse homem tinha o pênis por isso que queria transar logo

Nenepysa kareme iakyne, kareme iakyne.

Aí ele olhou para o corpo da mulher, “-Ah, não tem nada, está bom!”

Iakypa nekwepa nyske'iapa pa...pa...pa...takawu tepa'a.

Depois ele deitou para transar quando o homem começou a deitar a mulher correu para o rio, “pa...pa...pa...takawu” (este era o barulho da mulher correndo no rio e depois mergulhando)

Impa ka Emyma'a kepa: -Ninjamapypia ka katym, anjinji parere wopyry kypa nysa'ha.

Depois Emymy disse:-Eu acho que ele deixou voltar, ele percebeu porque viu um pouco de chuva.

-Ei, nykypypia yrypym, pa...pa...pa...ha epyparyky.

-Ah, eu sei que ele tentou transar com ela, aí ele foi correndo onde ela estava pa...pa...pa..., e ele viu o homem desmaiar

Ee, tykata bybyky ineiapa.

Aí ele viu o homem batendo na virilha dele.

Obs: Pois os escorpiões tinha mordido o pênis desse homem.

-Piare, kepa ha'!

Isso, disse Emymy!

Hikinjaparyky wapa ta' kepare tywa koxiparyky.

Eu dei um banho nela, mas você não esperou você queria transar logo com ela.

-Aakywaba kapotxa kepa, aryky hikinjate apyky naka witapyta'.

-Por que você não me esperou ? disse ele, eu queria dar banho nela para você casar com ela.

Hipirypa kwapa kepa ka ky nikiapi kwapyky, nikinjapa kwapyky, nydeepa wapy.

Primeira coisa que fiz, eu passei vários remédios disse ele, ele passou vários remédios, deu banho nela e penteou também.

Symany kapy ka “maibany koorina kee”.

Por isso que no maryba diz “maibany koorina”.

Obs: ‘maibany koorina’ quer dizer pentear o cabelo da vagina.

Datypypy ka myry.

Esse daí foi penteado.

-Ita ka myry maryba ha’ na : “maibany koorina keere, maibany koorina keere”.

-É aquele mesmo maryba que é cantado “maibany koorina keere, maibany koorina keere”.

Irahpa iaky myry txawara maibany koorina wan koorina kary.

É esse aí mesmo que se canta ‘maibany koorina’.

Xiriminja mene syhy idatypypa kara anji kwapotxany kary iiane’ ampa ha’ ia kyn kypeme nykase, irapepe myry maibany koorine.

É o cabelo da vagina da mulher do Xiriminja que foi penteado por isso cantamos ‘maibany koorine’. Vocês pensam que não é ?

Irapa ka yrynjapy ne’pia ?

Como é que ficou a história ?

Iakypa ka Xiriminja nawomiapa.

Depois Xiriminja veio para terra.

Apie’me iake ke’me: -Iee! epy na wohsa perimi iwapy wumymapytry kape’.

Por que esse homem disse: -Eu não vou para o mato, eu vou subir aqui em cima da maloca porque ele vai ser nosso cunhado nós não podemos sair para o mato.

-Iryme wutakake a’a patyme irympa kwapy a’a nytakepa kipia papa ta’

kepa Xirinja imeky yrynjapy iybyhy.

-Todos vocês podem sair para o mato, disse Xiriminja para sua filha e ela falou para todos kinja sair.

-Karempa we’xohkypa yryhte kepa kary, typykymase na yrypapy na, epy na hypykyrymate katypa ka kepa.

-Assim que eu aprontar tudo, eu vou começar cantar; Ele queria se transformar igual a kinja, disse Xiriminja.

Impa by kinja tyrety nytabremypysa wakapy nytyt manaka nytabremypysapa byryry, byryry, byryry, byryry samka tyhnaka, mydy kadyre tyhnaka noohsapa txawara, motxipara ha', wahary ka by na.

Então essas cobras que queriam se transformar em homem, elas se enrolaram no tronco do esteio da maloca (fazendo esse barulho): byryry, byryry, byryry, elas se enrolaram até na rede, até em cima da maloca, elas eram muitas.

Anji ka wakapy nyta' yropa ka by nymypysapa mymy, mymy tahkome poopyky ta'.

Aqui está o esteio da maloca, é nesse aí mesmo que elas se enrolaram por causa do cheiro dos kinja.

Impa byme nykyteepa ha': -E, e, e, e, ia ke'me.

(Depois esse homem que subiu em cima da maloca começou a cantar), aí ele se assustou com a cobra: -Eh, eh, eh.

Noonype mymo'o txyhnaka kyn ?

Onde ele subiu aí em cima, é ?

-Anjinji txyhnaka mydy tyhnaka ka ke'me noosapa ?

-Em cima da maloca, é ?

-Parimi iwapy ky typyny wiita' kepan be'maha nymykwepa tykatyiaky eka na kerypyryiaky.

-Ele vai ser nosso cunhado por que nós não vamos ver a chegada dele.

Impa by tahkome ietxasapa ha, ekynky ietxasapa: -e!, e!, e!, inyapa, inyapa, inyapa kaky merekypy narymapa tyka tyne';

Depois essa cobra de estimação do Xiriminja fez o homem que subiu gritar: -Eh, eh, eh, ele vai me comer, ele vai me comer, ele ouviu o homem gritando e o homem mais novo voltou para o rio.

Myry wokaty iapenypa narymepa tahmapa.

Depois o homem voltou para pegar bananas.

Aawatypa wemy iape'iapa ha' txamyrypa wemy ta na'ty pahky, ka anji mepe ie'xime.

Ele pegou o jamaxi velho como eu, essa batata é que estava no jamaxi do velho Xiriminja.

Kaxiri bytyry wara iypyry kypa ka ky ameky kepa:

A filha do Xiriminja avisou para os parentes dela: -vamos embora, lá está o pessoal.

Obs: Quando o Xiriminja estava perto de chegar, a água ficava borbulhando como borbulha o tucupi.

-Noopia, noopia, noopia...kama!, kama!, kama!

-Já estão vindo, já estão vindo, já estão vindo, vamos, vamos sair daqui.

Yrypy kapy kinjaty ne'piany kepa, kareme wytatyhywesa tete narymapa.

É muita gente disse a filha do Xiriminja, todos os Xiriminja ainda não chegaram na aldeia, e outros que vinham atrás voltaram para lá.

Impa ky ameky manynypa narymepa woky iapenypaty.

Depois esse homem que casou com a filha dele correu para receber bananas.

Impa woka'ty iape'ia kawanji xiwia ipe manyparyky nape'iapa.

Depois ele recebeu *kawanji* (nome da banana) e aquela banana vermelha.

Tahmapa wemy tany iemxapah ka ameky manynypa.

O homem que casou com a filha dele ele só recebeu tudo que tinha no jamaxi do velho.

-Ira'a ipaky ne karempa ipykymahkype' ?

Como nós íamos ser quando todos eles se transformassem ?

-Kareme ka ipaiaky he, waha ka anji kokyrynee.

Nós íamos ser bons, e nós teríamos muitas bananas.

-Yryypa ka ipaiaky kinjehe'me ne yryypam iapaiaky kinje'me ne'?

Será que eles iam ficar aqui ?

-Iakypa txinjahpo namahpa wii ?

-Pôxa, ele voltou com muito cesto ?

Ameka iapahky ka anjaty iape'pysapa Xiriminja bixi katyme.

É, a filha dele que recebeu essa cestaria chamada 'pele do Xiriminja'.

Tahmapa njahpy pypahky tete myry ka na hytaine.

Essa aí é a cestaria do velho, eu escuto os velhos falando.

Pierimi pahky tete myry iape'pa tahmapa wemy iape'pa tykatyka.

É o cunhado dele que recebeu esse jamaxi do velho, diziam os antigos.

Impa anji iryiapa.

Depois ele entregou.

-Anji paty masyrypa we'potxa kepa woky imepaha minjase imepaha' yraparyky nymepa.

-Eu queria fazer roçado para plantar isso, disse o velho antes de entregar a muda da banana e da mandioca.

Xiriminja nipiaka kahyry ka anji kokra'ty.

Quem trouxe essa banana para nós foi Xiriminja.

Ikykwa panji iakatxi ieehuwa tahkome txitxi.

Por isso que antigamente, os antigos não tomavam mingau de 'iakatxi' (uma espécie de banana).

-Myra kra myrykyma'a hakypaine:

É assim que eu converso com meu filho:

-Anjaty merimapytry anjatypy merimapytry Xiriminja nipiaka kohpy kara anji.

-Você não pode tomar este mingau porque essa banana foi trazida pelo Xiriminja.

-Apia iaky ka myryma'a herimapytry pitxeni wumahkypa kyn ?

-Quando é que nós não podemos comer essa banana ?

-Bahinja wumahkypat ? Keriri tehky ka wapy bahinja wumahkypa teny ma'typy aty kakypa hytabaine.

-Assim que nasce menino, é ? Quando nasce menino ou menina pode comer só 'keriri'(banana ouro).

Obs: Só que nós comemos todos os tipos de banana isso não pode acontecer quando nasce bahinja.

-Bahinja iiperyky wapamy eeky tykaty iakaa papa a'a iaha'.

Meu pai dizia para nós: - Vocês só podem comer a fruta pequena!

Kwa ina ta aaminjaky iana iaky.

Às vezes eu mesmo converso (comigo mesmo) assim.

Transcrição e tradução de Ana Carla Bruno.

Wykynatyty Ikaa

A História da Guerra

Aame'me Wame taha Temeperekia mydy iapremy.

O meu avô Wame era o chefe da aldeia Temeperekia.

Iry kirexany ta iky kinja bakapa Temeperekia mydy tany.

Um dia os índios iky atacaram a aldeia Temeperekia.

Wame kwene taha nidjakapa Pyraty, wupa, Piawyna many, Kiawyna many.

Wame, grande guerreiro, matou Pyraty, Piawyna e Kiawyna.

Kinja iky taha Dakwa.

Dakwa era o chefe dos índios iky.

Iky kinja wahmiri iaska wupa awynihe, iakypa nytynpa.

Os índios iky mataram um wahmiri e fugiram.

Amiakypa iky nysynpykwapa Tapiwutape ta xiba myrykapa.

Muito tempo depois os iky apareceram no Jauperi para pescar.

Dakwa iaska xiba pyryiaky waty ta ka.

O pessoal de Dakwa assava os peixes numa fogueira.

Wame Erepyry, kaminja bakany, kwene nyhynjapa ipy na; wahmiri waha nyhynjapa.

Wame e Erepyry, matador de branco, foram até lá com muitos guerreiros.

Wykynatyty Dakwa ikyme nybanypa ie'xime ikyme iaskapy.

Nessa luta morreram Dakwa e todos os iky.

Wubatyhuwa wahmiri iaska, neenipa.

Não morreu nenhum wahmiri.

Transcrição e tradução de Ana Carla Bruno.