

ADQUIRIDO COM  
VERBA PPGAS

# ARAWETÉ

os deuses canibais

572.981  
C 3557

ADQUIRIDO COM  
VERBA PPGAS



VENTU

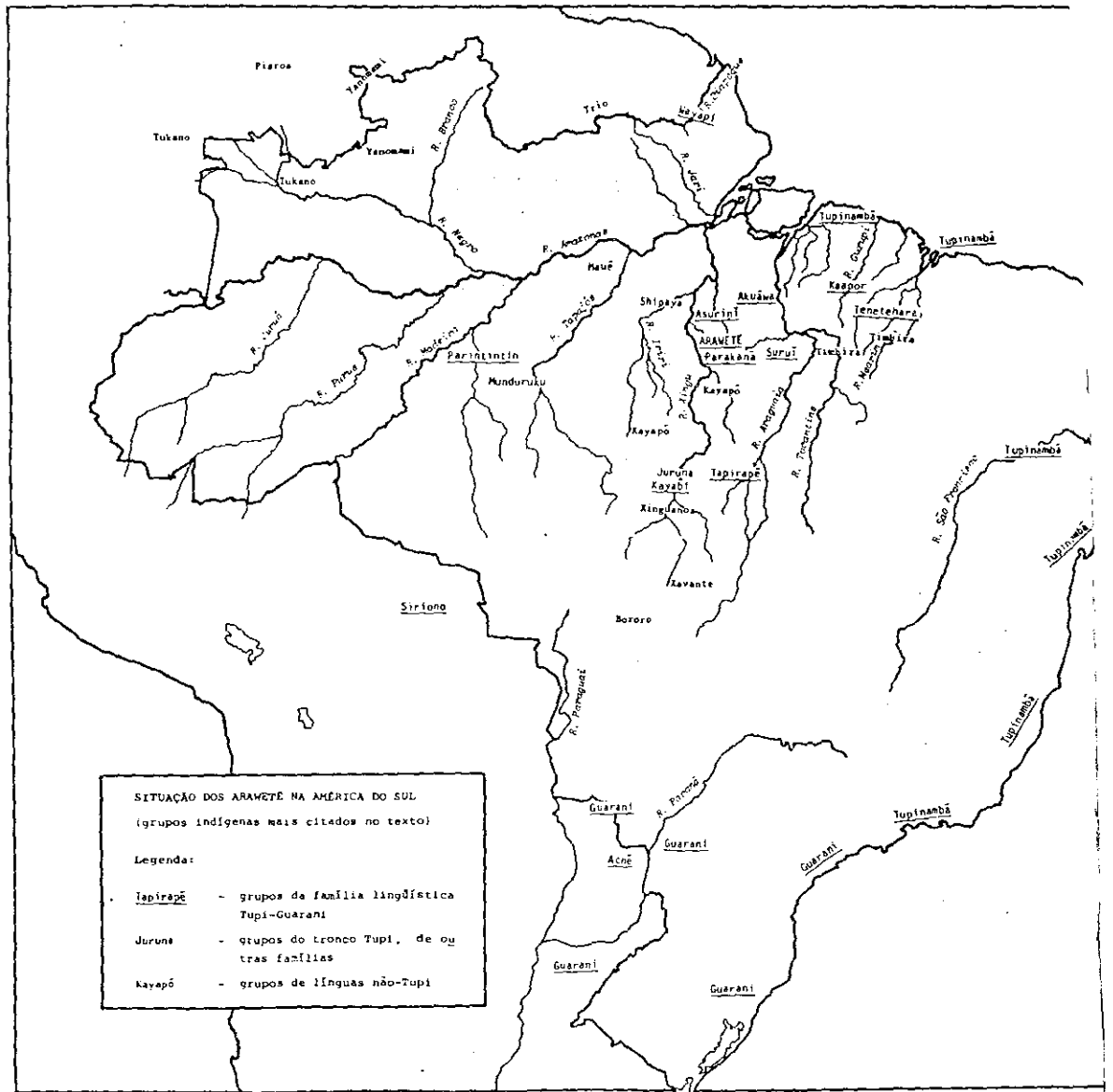
LITR

FONE/FAX (051) 2

primeira análise em social e religiosa de contemporâneo, o igu (Pará). O autor des; aprendendo su de seu cotidiano, tões que fundam a cial e a concepçã centes a esta cultu eague resistindo cor lizatória da Ama rição e interpretaç o, o trabalho organ nparativo, situand cultural Tupi-Guar solidada de modo no continente s ntrais da antropol utidos à luz da rea que vem cor um radical salt a vanguarda da c ntropologia.

n aspecto sui gen a divindade - o iros de Castro el ção do complexã ria ritual, mostr ime uma teoria rial e uma conceçã almente diversa sobre a "socied nhentistas sobr asileiro receber la, ao serem co aweté; resgataçã y" e do imaginã ntropofagia encã a antropologia lores de uma ágica e dinâmic iedade surpre lcal para a es

foi premiad orado no I C e Obras Cien do Nacional Ciências S rado pelos o Brockmar ia e Fran unanímida de Ca



Eduardo Viveiros de Castro

# ARAWETÉ

## os deuses canibais



JORGE ZAHAR EDITOR

ANPOCS

Associação Nacional de Pós-Graduação  
e Pesquisa em Ciências Sociais

**U F R J**

Biblioteca Setorial de Ciências Sociais e Humanidade

Copyright © 1986, Eduardo Viveiros de Castro

Todos os direitos reservados.

A reprodução não-autorizada desta publicação, no todo ou em parte, constitui violação do copyright. (Lei 5.988)

1986

Direitos para esta edição contratados com

JORGE ZAHAR EDITOR LTDA.

rua México 31 sobreloja

20031 Rio de Janeiro, RJ

Produção Revisão: Renato Carvalho (tip.); Coordenação editorial: Ana Cristina Zahar; Fotos: Eduardo Viveiros de Castro; Capa e Diagramação do caderno de fotos: Valéria Naslauský

CIP-Brasil. Catalogação-na-fonte.  
Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ.

---

C35a Castro, Eduardo Batalha Viveiros de  
Araweté: os deuses canibais / Eduardo Batalha  
Viveiros de Castro. — Rio de Janeiro: Jorge Zahar  
Ed., 1986.

"Tese de doutorado apresentada ao Programa de  
Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Na-  
cional da Universidade Federal de Rio de Janeiro".  
Apêndices.  
Bibliografia.

1. Etnologia. 2. Índios da América do Sul - Bra-  
sil - Organização social. I. Título.

86-0066

CDD - 572

CDU - 572.9(81) (=97)

---

ISBN: 85-85061-48-0



## SUMÁRIO

### PRÓLOGO

1. Sobre este Livro .....	11
2. Convenções .....	14
3. Agradecimentos .....	17

### CAPÍTULO I

INTRODUÇÃO: O PROBLEMA E O TRABALHO .....	21
1. Os Deuses Canibais .....	22
2. O Percurso: Sinopse .....	32
3. Aproximação aos Araweté .....	35

### CAPÍTULO II

PONTOS E LINHAS: TEORIA E TUPINOLOGIA .....	81
1. Os Tupi-Guarani: Bibliografia .....	82
(A) Os Tupinambã: Métraux e Florestan ...	83
(B) Os Tupi-Guarani da Amazônia .....	89
(C) Recentemente .....	95
(D) Guarani e Achê .....	99
2. Os Tupi-Guarani: Generalidades e Problemas..	106
3. Nota Breve sobre a Categoria de Pessoa ..	117

### CAPÍTULO III

SITUAÇÃO DOS ARAWETÊ .....	129
1. O Território Araweté Atual .....	130
2. Os Araweté e os Tupi-Guarani do Pará ....	136
3. Língua, Cultura Material e Subsistência ....	144
4. História, Geografia e Demografia .....	166

572.981  
C355A

sumário

CAPÍTULO IV

OS ABANDONADOS: O MUNDO E SEUS HABITANTES ..... 183

1. Gênese e Cosmografia do Mundo Atual ..... 184
2. Paralelos Tupi: Hipóteses ..... 197
3. A População do Cosmos: Categorias ..... 204
4. Deuses e Espíritos: Espécies e Modos de  
Manifestação ..... 230
5. Observações Gerais e Sugestões Comparati  
vas ..... 250

CAPÍTULO V

ENTRE SI: RITMOS E ESTRUTURAS DA VIDA SOCIAL ..... 263

1. Tempo, Espaço: Morfologia, Economia, Po  
lítica ..... 264
2. O Difícil Começo: os *Tenetãmō* e *Tã Nã* ... 300
3. As Formas Alimentares da Vida Religiosa  
ou Vice-Versa ..... 320
  - (A) O Sistema do milho ..... 321
  - (B) Xamanismo de carnes e m̃eis: valores.. 351
  - (C) Conclusões ..... 362
4. Parentesco e Outras Coisas, Substanciais  
e Afins ..... 365
  - (A) Onomástica Arawetē ..... 367
  - (B) Terminologia de relação ..... 390
  - (C) Casamento, Atitudes, Residência ..... 405
  - (D) A Relação *ap̃hi-pihã*: fintando a afi  
nidade ..... 422
  - (E) Concepção, sexualidade, ciclo de vi  
da ..... 437

## CAPÍTULO VI

ENTRE OUTROS: MORTOS, DEUSES, XAMÃS, MATADORES ...	465
1. Perigos: Alguns .....	466
(A) Doença e abstinência .....	466
(B) O leve e o pesado, o fora e o dentro.	474
2. Morte: Várias, Nenhuma .....	482
(A) Morrer, funeral, disposições .....	482
(B) Sô os ossos esquecem: desintegração e síntese da pessoa .....	494
3. A Palavra Alheia: o Outro como Música, e seus Cantores .....	526
(A) O xamanismo e a música dos deuses ...	529
(B) Os matadores e a música dos inimigos ..	576
(C) Xamãs e guerreiros: conclusão .....	601
4. O <u>Cogito</u> Canibal ou o Anti-Narciso .....	605

## CAPÍTULO VII

OS SERES DO DEVIR: A METAFÍSICA TUPI-GUARANI .....	623
1. Polaridade Espiritual e Cosmologia Tupi- -Guarani .....	627
2. Canibalismo Tupi: a Identidade ao Contra- rio .....	646
3. Epílogo .....	679
BIBLIOGRAFIA .....	701
APÊNDICES	
1. Aldeias Arawetê .....	718
2. Censo e Genealogias .....	720
3. Situação das Roças .....	734
ÍNDICE ANALÍTICO E ONOMÁSTICO .....	737

## ÍNDICE DAS FIGURAS

Situação dos Araweté na América do Sul .....	2
Localização Atual dos Araweté .....	131
Deslocamentos Araweté .....	169
Ciclo Anual Araweté .....	271
Aldeia 1981 .....	281
Planta de uma Casa Típica .....	282
Aldeia Araweté do Posto .....	283
Setores da Aldeia Atual .....	284
Termos de Parentesco .....	402
Termos de Afinidade .....	403
Amostra Genealógica .....	408
Apêndice: Genealogias .....	721ss
Caderno de Fotografias - entre as páginas	128 e 129

Os desenhos nas aberturas de capítulo foram feitos por diversos Araweté e representam seres divinos e humanos.

## APRESENTAÇÃO

*Araweté: Os Deuses Canibais*, de Eduardo Batalha Viveiros de Castro, antropólogo do Museu Nacional, é o trabalho premiado como a melhor tese de doutorado no I Concurso de Teses Universitárias e Obras Científicas promovido pela Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (Anpocs), com o apoio financeiro do Banco do Estado de São Paulo (Banespa), da Financiadora de Estudos e Projetos (Finep) e da Fundação Ford, cuja dotação para essa iniciativa se destinou exatamente a subsidiar a edição comercial das teses laureadas.

O júri de premiação foi integrado pelos Professores Ruth Cardoso, Mario Brockman Machado, Roque de Barros Laraia e Francisco Iglésias, sendo preciso salientar que todas as decisões concernentes à premiação foram tomadas por unanimidade.

Estamos certos que esta edição conjunta de Jorge Zahar Editor e da Anpocs enriquece a bibliografia etnológica brasileira, principalmente aquela que se refere às sociedades Tupi-Guarani.

Em nome da Diretoria da Anpocs e da comunidade brasileira de Ciências Sociais, aproveitamos a oportunidade para expressar os melhores agradecimentos às instituições que viabilizaram essa iniciativa e, em particular, à Fundação Ford que tornou possível a edição deste livro.

ROQUE DE BARROS LARAIA

Diretor da Anpocs

*Imortais Mortais, Mortais Imortais,  
vivendo uns a morte dos outros,  
morrendo uns a vida dos outros.*

(Heráclito)

## PRÓLOGO

### 1. SOBRE ESTE LIVRO

Este trabalho é uma etnografia dos Araweté, povo de língua Tupi-Guarani da Amazônia Oriental (rio Ipixuna, submédio Xingu, Pará), que visa situá-los no corpus etnológico sul-americano, especialmente na etnologia Tupi-Guarani. Seu foco principal é a descrição e interpretação da cosmologia Araweté, a partir dos conceitos relativos à pessoa, à morte, à divindade, e dos cantos e rituais xamanísticos onde as divindades e os mortos se manifestam aos humanos. O tema do canibalismo divino, central para a compreensão do conceito Araweté da divindade e da pessoa, será tratado como parte do complexo da antropofagia ritual Tupi-Guarani. Através desse fio condutor, propõe-se uma visão da metafísica Araweté que descreve o lugar do humano no universo, sua inscrição fundamental no elemento da temporalidade, e a lógica da identidade e da diferença que comanda uma ontologia original. São esboçadas ainda algumas tentativas de comparação etnológica no âmbito da América do Sul.

Parte considerável do livro é dedicada a uma descrição da organização social, econômica, ritual e de parentesco dos Araweté, onde se traçam paralelos e contrastes com os dados disponíveis sobre outros grupos da mesma família lingüística. O horizonte último é o de um exercício de análise comparativa das cosmologias sul-americanas, que tem como etapa intermediária (à qual, essencialmente, nos ateremos) a construção de um modelo sócio-cosmológico global para os Tupi-Guarani. Coexistem aqui, portanto, uma etnografia, uma síntese a nível médio, e hipóteses de alcance mais am

plo. A idéia um tanto culturalista de "uma cosmologia Tupi-Guarani" deve ser entendida como instrumento heurístico provisório, operador de consolidação etnológica de materiais até hoje dispersos e superficialmente tematizados. O progresso teórico da etnologia sul-americana permitirá, em pouco tempo, recortes menos intuitivos que esse, de base lingüístico-cultural, que se revelarão então como andaimes para modelos estruturais de maior abrangência empírica e potência analítica.

O exame da cosmologia Araweté procede em dois registros: a categoria de Pessoa, tal como elaborada no discurso sobre a escatologia e os deuses, e a concepção Araweté de Sociedade, tal como revelada na prática social e ritual. A consideração de algumas substâncias, modos e atributos do universo Araweté - deus, morto, inimigo, afim, amigo, xamã, matador, canibalismo, palavra - conduz ao bosquejo de uma filosofia social e de uma antropologia onde a alteridade e o devir emergem como a qualidade e o processo definidores do "ser" dos humanos. O estado incoativo da Pessoa, o caráter paradoxal da Sociedade, o regime "minimalista" de funcionamento dos dispositivos institucionais-classificatórios serão examinados e interrogados em suas implicações face à representação usual de "sociedade primitiva" presente no discurso antropológico.

\* \* \*

Este livro reproduz, com poucas modificações e alguns acréscimos, minha tese de doutoramento - Araweté: uma visão da cosmologia e da pessoa Tupi-Guarani - , escrita em maio-julho e defendida em agosto de 1984, no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional (UFRJ). Certos problemas aqui desenvolvidos foram objeto de um artigo breve e esquemático, publicado



na Revista de Antropologia vols. 27/28 (1984/1985). A pesquisa em que o livro se baseia foi realizada entre 1981 e 1983; desde então, não tive oportunidade de retornar aos Araweté, o que espero fazer em breve.

A publicação na íntegra de uma tese acadêmica destas dimensões (e sobre este tema...) só foi, evidentemente, possível devido ao prêmio que a ANPOCS decidiu lhe conceder em outubro de 1985. Nunca me entusiasmei a idéia de resumir, cortar ou tornar mais "legível" (menos "acadêmico") o que se segue. Em parte, por preguiça; em parte, por achar que, escrita de um jato e concebida como um bloco, a tese não comportava reduções de monta, sob pena de desfiguração de aspectos essenciais (os excursos comparativos, por exemplo). Por fim, creio que tanto o gênero "etnografia" como o estilo "tese acadêmica" continuam desempenhando funções importantes no campo da Antropologia. A etnologia dos índios sul-americanos, em particular, só recentemente atingiu um patamar técnico e teórico de boa qualidade; fotos coloridas em livros para turistas, séries de televisão e impressões de viagem não substituem pesquisas, teses e monografias descritivas na tarefa que se impõe com cada vez maior urgência: a de atingirmos um tipo e um grau de compreensão dos pensamentos indígenas que estejam à altura de sua complexidade, sutileza e sofisticação. O presente livro, dentro dos limites contextuais da pesquisa que o fundamenta, e das limitações estruturais do autor, persegue isto. De resto, ele é um pouco menos técnico e rigoroso, e um tanto mais retórico e filosoficamente pretensioso que o ensaio etnográfico padrão. Entre as faltas e os excessos, só me resta esperar que algo resista: e que será, sem dúvida, a parte que cabe aos Araweté.

Mais que publicá-lo na íntegra, a benevolência de Jorge Zahar

permitiu que eu corrigisse, modificasse e ampliasse numerosos trechos do trabalho original. Optamos pela impressão fac-similar do original datilografado, por motivos estéticos (leveza e modernidade da feição gráfica) e logísticos (dificuldade de composição das palavras em Araweté, prazos editoriais). Isto, para não falar da extensão quase indecente do texto, impediu reformulações radicais. Certos barbarismos estilísticos e exâgeros verbais foram podados, algumas referências comparativas e esclarecimentos introduzidos onde havia espaço. Não pude, entretanto, proceder a remanejamentos conceituais e a uma atualização bibliográfica completa. Alguns trabalhos anteriores a 1984, ademais, recebem atenção muito menor que sua importância e a pertinência de seu conteúdo para o tema do livro; isto se deve a falhas na cobertura bibliográfica quando da redação do original, que não foi possível remediar de todo aqui. A modificação mais visível foi o acréscimo de um Epílogo onde, procurando concluir um texto que se interrompia de súbito, sumário as questões tratadas e as situo no panorama antropológico atual. Mais uma vez, porém, a falta de tempo, espaço e fôlego me obrigou a transferir para outra ocasião uma conclusão digna deste nome. Duas obras importantes não puderam ser consultadas: o livro de J.C. Crocker (1985) sobre o xamanismo Bororo e a tese de Bruce Albert (terminada, creio, em setembro de 1985) sobre a concepção de doença e o sistema guerreiro-funerário dos Yanomami. Acrescentei um índice analítico e remanejei os apêndices.

## 2. CONVENÇÕES

Todas as palavras em Araweté e demais línguas Tupi-Guarani

estão grafadas em *itálico*; no caso destas últimas, utilizo a transcrição que se encontra na bibliografia citada. Termos de outras línguas vão sublinhados. Os nomes pessoais Araweté, quando designando seres humanos, não estão em itálico - já os nomes de divindades, espíritos, etc. seguem a norma geral.

Utilize uma convenção ortográfica que facilitasse a datilografia. Os valores aproximados dos sons são: as vogais *a* e *i* soam como no português; o *ɨ* é uma central alta não-arredondada (próxima da vogal Tupinambá grafada *y*, soa como um *u* pronunciado sem arredondamento da boca); o *ʔ* soa próximo do inglês "bit", mas produzido com a ponta da língua virada para baixo (este som é provável alofone de *i*); o *ɛ* é uma central média não-arredondada (como o inglês "but"); o til indica uma vogal nasal (todas as vogais Araweté podem ser nasalizadas). As consoantes *p*, *m* e *n* soam aproximadamente como em português (as duas últimas, em posição intervocálica: "cama", "cana"; o *ñ* como o *nh* do português; o *k* sempre como o *c* de "casa"; o *t* como o de "tudo", mesmo diante de *i*; o *ç* como *tch* ("tio", no falar carioca), o *c* como *ts*; o *r* como em "caro", mesmo em começo de palavra; o *d* como o *th* sonoro do inglês "that"; o *ɖ* é um flap semelhante ao do inglês-americano "body"; o *y* é análogo ao *y* do inglês "yes", com palatalização mais pronunciada; o *w* como o do inglês "lower". O sinal ' indica uma oclusão glotal suave. E o *b* soa como no português, ligeiramente mais aspirado.

O traço sob uma vogal (como em *Maí*) indica a sílaba tônica, em formas não-monossilábicas. Optei por segmentar as palavras e expressões Araweté de modo a evidenciar as raízes e morfemas; separei, sobretudo, os sufixos temporais, circunstanciais e participiais; em geral separei também, ligando-os por hífen à raiz, os prefixos causativo (*mo-*), causativo-comitativo (*hero-*) e o apas

sivador-nominalizador hemí-. A grafia adotada não é fonológica, uma vez que a língua Araweté ainda não foi escrita por especialistas. O asterisco (\*) antes de uma palavra indica que esta é uma construção hipotética ou simplificada.

Utilizei a notação inglesa abreviada para as posições genealógicas, por ser corrente na Antropologia e mais simples que seu equivalente em português. Assim: F = pai, M = mãe, S = filho, D = filha, B = irmão (eB = irmão mais velho, yB = irmão mais moço), hB = meio irmão), Z = irmã (eZ, yZ, hZ) e C = filhos de ambos os sexos. Os compostos se lêem de trás para a frente, conforme a ordem do genitivo inglês: assim, MB (Mother's Brother) é "irmão da mãe", FZDS = filho da filha da irmã do pai, etc. Ego é termo utilizado para referir o sujeito em relação ao qual estas posições são consideradas. Sibling é uma palavra inglesa que significa "germano", isto é, irmão de qualquer sexo.

A prudência e a minha ignorância em zoologia e botânica me levaram a omitir os nomes "científicos", taxonômicos, das espécies ou variedades animais e vegetais citadas no texto, exceto nos raros casos em que essa referência esclarece problemas pertinentes ao tema do livro.

As notas ao texto são numeradas de (1) a (n) por capítulo. Elas foram colocadas imediatamente após a linha de texto que as sinaliza, e não no pé da página ou no final do capítulo. Esta forma pouco ortodoxa simplificou a datilografia e pretende destacar as notas, que têm uma função muito importante no trabalho, além de - espero - facilitar a leitura deste.

Traduzi a maioria das citações em língua estrangeira, exceto quando minha incompetência arriscava tirar o sabor ou a precisão do original.

## 3. AGRADECIMENTOS

Este trabalho resultou de uma pesquisa que começou a ser planejada há cinco anos, e foi levado a termo após muitos percalços e interrupções. Desde então muita coisa aconteceu, e muita gente, de muitos modos, ajudou a tornar possível o que nem sempre parecia sê-lo.

Agradeço aos Araweté, de quem não consigo esquecer: a Toiyi, a Iwāmayo, Araiikāñi-no, Iwākāñi, Kírereti, Maripā'ĩ-no e a Tāpaya-hi, e através deles a todos.

A meu orientador e amigo Anthony Seeger, pela liberdade e o exemplo que sempre me deu, e que me ensinou o essencial.

No caminho me ajudaram, com abrigo, conselho, amizade, inteligência: Alonso e Da. Raimunda, na boca do Ipixuna; Arlene Lamas e Zé Maria, em Altamira; Beth Lucena, em Belém; e Bruna Franchetto, Beto e Fany Ricardo, Eunice Durham, Gilberto Azanha e Ma. Elisa Ladeira, Gilberto Velho, Joana Carelli, Júlio Bressane e Rosa Dias, Maria Laura V.C. Cavalcanti, Márcio Goldman, Nádia Farage, Olympio e Zélia Serra, Ovídio de Abreu Filho, Peter Fry, Roberto Da Matta, Steve Schwartzman, Sylvia Novaes e Jorge, Tânia Stolze Lima, Vanessa Lea, Yonne Leite, Yvonne Maggie, no Rio e em São Paulo. G. Azanha, Nádia, Steve e Tânia foram interlocutores privilegiados para eu poder formular muito do que segue.

Aos colegas que participaram dos seminários sobre grupos Tupi em São Paulo, 1982 e Brasília, 1984, especialmente: Dominique Gallois, Lux Vidal, Lúcia Andrade, Roque Laraia, Waud Kracke, Bartolomé Meliã, Virgínia Valadão, Lília Valle.

Aos membros da banca examinadora da tese: Manuela Carneiro da Cunha, Roque Laraia, Peter Fry, Gilberto Velho e Tony Seeger,

pela gentileza em aceitar examinar um calhamaço apresentado em cima da hora e pelas críticas e sugestões feitas. Aproveitei o que pude, dentro dos limites editoriais já mencionados.

Com Manuela Carneiro da Cunha, cujo trabalho sobre a noção de pessoa entre os Krahõ foi um dos impulsos geradores deste livro, discuti extensiva e profundamente vários pontos cruciais de meu argumento. Durante 1984 e 1985 tive a oportunidade de rever muitas idéias, no confronto com as objeções, qualificações e desenvolvimentos propostos por Manuela. Começamos uma colaboração intelectual e uma amizade que persiste. As modificações que consegui introduzir no final do livro (capítulo VII, § 2) refletem parcialmente nosso trabalho conjunto, evocando dados e temas presentes em um ensaio sobre a vingança, o canibalismo, a memória e a questão da temporalidade entre os Tupinambã, que estamos tentando terminar (ver Carneiro da Cunha & Viveiros de Castro, 1985; idem, em preparação).

Eunice Durham, ao me convidar para participar como pesquisador-visitante de seminários da USP em setembro-novembro de 1984, permitiu que eu pudesse expor e debater minha tese com interlocutores tão estimulantes quanto ela mesma, J. Arthur Giannotti e Ruth Cardoso, a quem agradeço a atenção e o interesse.

Carlos Alberto Ricardo e a equipe do CEDI/Projeto Levantamento das Populações Indígenas no Brasil me ajudaram enormemente. Ao Beto, por sua amizade.

A Yonne Leite devo um inestimável auxílio lingüístico, nas aulas que ministrou e no exame do material Araweté. Quaisquer erros, entretanto, são meus. Na língua e no restante, como sempre.

Os srs. Salomão Santos, Eliezer Gomes da Silva e Antonio Lisboa Dutra, funcionários da FUNAI, deram-me apoio logístico e

saíram de seus cuidados por minha causa, pelo que lhes agradeço. E ainda ao Luís, da Base Arara, operador caridoso do rádio.

Marisa C. Coelho datilografou com perícia e rapidez o manuscrito, e Da. Yedda Ennes as correções e acréscimos. André Torral preparou dois mapas e os croquis das aldeias Araweté.

O CNPq concedeu-me bolsas de pós-graduação e pesquisa durante os anos de 1981 e 1983, quando estive no campo, durante parte do período de preparação da tese e em 1985.

O Departamento de Antropologia e o PPGAS do Museu Nacional me deram todo o necessário: a formação, os meios, o ambiente, o estímulo, a responsabilidade. A meus colegas, professores, alunos; ao pessoal da secretaria e biblioteca (Beatriz R. Lobianco, Tânia F. Soares, Stella Conti, Rose F. de Barros, Eliane C. de Carvalho, Patrícia Sayd, Izabel Pinto, Marisa Coelho). Agradeço a Giralda Seyferth, a Gilberto Velho e a Lygia Sigaud - através de les a todos, por este contexto excepcional, sine qua non. Gilberto, que acompanhou todas as fases urbanas do trabalho, é um dos responsáveis por sua publicação.

A meus pais e irmãos, que cuidaram de mim nas malárias, e de mil outras maneiras.

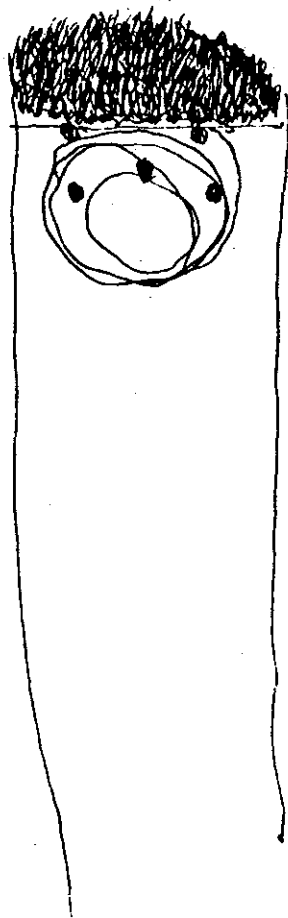
A Iara Ferraz, que me levou aos Araweté, sem quem não teria começado - esse trabalho também é seu.

A Déborah, que me arrastou ao inverno de Manhattan e voltou comigo: sem quem não terminaria a viagem. Este livro é para ela.

## CAPÍTULO I

### INTRODUÇÃO:

#### O PROBLEMA E O TRABALHO



- *Posible, pero no interesante* -  
respondió Lönrot -. *Usted replica*  
*rá que la realidad no tiene la me*  
*nor obligación de ser interesante.*  
*Yo le replicaré que la realidad*  
*puede prescindir de esa obliga*  
*ción, pero no las hipótesis.*

(J.L.Borges)



## 1. OS DEUSES CANIBAIS

Os Araweté dizem que as almas de seus mortos, uma vez chegadas ao céu, são mortas e devoradas pelos *Mañ*, os deuses, que em seguida as ressuscitam, a partir dos ossos; elas então se tornam como os deuses, imortais. O presente trabalho é uma tentativa de entender essa afirmação. Ela conjuga os temas centrais da cosmologia desse povo Tupi-Guarani. Veremos que ela condensa a concepção Araweté da pessoa, que de nossa parte podemos resumir assim: o destino da Pessoa Araweté é um tornar-se outro, e isso é a Pessoa - um devir. Intervalo tenso, ela não existe fora do movimento.

Mas, para que se possa avaliar em todas as suas implicações essa figura, será necessário que visemos um horizonte comparativo, buscando discernir o que dizem outras sociedades Tupi-Guarani sobre as mesmas questões, e vendo como elas desenham sua categoria de Pessoa. Em contrapartida, o discurso Araweté sobre a Pessoa' permitirá uma integração do percurso através dos outros povos dessa família lingüística, levando-nos à formulação de algumas hipóteses sobre a existência virtual de uma estrutura Tupi-Guarani da Pessoa. Trata-se, portanto, de um procedimento recursivo: inserir os fatos Araweté em um sistema, e fundar esse sistema a partir dos Araweté.

Minha pretensão - que é a de começar uma experiência - põe, não pára aí. Desde que, para construir a concepção Araweté da Pessoa e a pôr em sistema, terei lançado mão de fatos de organização social e de cosmologia, sentir-me-ei, ao final, estimulado a alinhar considerações, certamente esquemáticas, sobre a "natureza" das cosmologias Tupi-Guarani, indicando a operação recorrente de certas figuras metafísicas por trás de fenômenos tão díspares

como o canibalismo, o profetismo, a morfologia social e as formas de casamento. Ainda aqui, estarei sendo guiado pelo viés dos Araweté, e tomando a questão da Pessoa como fio condutor da trama.

Como está suposto, parto da hipótese de que existe algo comum ou geral entre as diferentes sociedades Tupi-Guarani, para além de uma identidade linguística e por trás de uma aparente diversidade morfo-sociológica - mesmo que este algo seja um ponto de dispersão de diferenças. Veremos, no decorrer deste trabalho, se tal hipótese é aceitável, e qual a substância desse "algo" e dessa "generalidade". Desde já, entretanto, avancemos, com os Araweté, algumas generalidades.

Os Araweté, um dos outrora numerosos povos Tupi do interflúvio Xingu-Tocantins, não apresentam nenhuma particularidade ou "anomalia" importante, que os destaque da fisionomia comum dos grupos Tupi-Guarani do Leste Amazônico. Se se caracterizam de algum modo, seria antes por uma redução acentuada das formas institucionais e cerimoniais presentes nestas outras sociedades. Isso, a meu ver, não pode ser creditado apenas aos efeitos desorganizadores do contato, e tampouco à pressão de tribos inimigas que, nas últimas décadas, deslocou os Araweté do território que anteriormente ocupavam. Creio mesmo que eles estão entre os grupos Tupi da região que menos foram afetados pelo contato, até agora.

Ora, esta parcimônia Araweté quanto a categorias e instituições sociais, sua economia de símbolos e práticas rituais, têm como contrapartida o desenvolvimento de um discurso cosmológico plebético e complexo - o que não quer dizer arquitetonicamente elaborado, ou dogmaticamente invariável. O imaginário Araweté proliferou na palavra e no canto. Há muito pouco para ser visto; quase tudo, do essencial, se passa em "Outra Cena". Em certo sentido,

pode-se dizer dos Araweté o que se disse dos Guarani: aqui também "tudo é palavra" (Meliá, 1978: 57). Apenas, a palavra dos Araweté, menos que ecoando o recolhimento ascético de seus parentes Guaraní, cultores do Logos, parece antes evocar os gestos excessivos dos longínquos Tupinambá. Ascese ou excesso: vias de acesso ao Além, heterotopia fundadora da cosmologia Tupi-Guarani.

Por outro lado, talvez seja esse próprio caráter a um tempo "simples", "típico" e "arcaico" da sociedade Araweté - a ser tentativamente determinado no que se segue - que permita uma entrevisão de estruturas fundamentais Tupi-Guarani, revelando princípios que operariam igualmente, mas mediatamente, em sociedades de organização social e ritual mais diferenciada<sup>1</sup>.

---

(1) Não estou, com isso, subscrevendo a idéia durkheimiana da "forma elemental" como via privilegiada de acesso ao fenômeno, o valor dos "casos simples" (Durkheim, 1968:6-9). Sugiro apenas que os Araweté apresentam com maior clareza certas tensões metafísicas Tupi-Guarani, ocultas por vezes sob uma espécie de burocratismo cosmológico de seus vizinhos de língua e geografia. Tampouco estou supondo quaisquer implicações de ordem histórico-evolutiva, com meu uso da palavra "arcaica" - arcaica, de fato, é a palavra dos Araweté, a palavra que revela a diferença originária e fundadora.

---

Uma questão, assim, ressalta de início nos fatos Araweté, e ela encontra alguma ressonância no que se pode ler sobre os demais Tupi-Guarani. Trata-se do que eu chamaria de excesso ou suplementaridade do discurso cosmológico em relação à organização social. Ou seja: como se pode dar conta da coexistência, na praxis Araweté, de uma organização "frouxamente estruturada" - número restrito de categorias sociais, ausência de segmentos ou divisões globais, fraca institucionalização ou formalização das relações interpessoais, relativa indistinção das esferas pública e do

méstica, poucos mecanismos integrativos a nível geral - com uma extensa taxonomia do mundo espiritual, mas de difícil redução a princípios homogêneos, uma ativa presença desse mundo na vida cotidiana, o papel fundamental dos mortos, e toda uma orientação "vertical", celeste, do pensamento? O que fazer, em suma, com esta preponderância do discurso sobre a instituição, da palavra sobre o emblema e o esquema ritual, da série cosmológica sobre a série sociológica?

O fato é que sociedades como a Araweté parecem condenar à trivialidade quaisquer tentativas de se estabelecerem consistências funcionais ou correspondências formais entre morfologia e cosmologia, entre "instituição" e "representação" - e, como o mostra a etnologia Tupi, parece difícil escapar da alternativa entre os truismos teóricos e as descrições anedóticas, quando não simplesmente se lamenta e acusa a desagregação social dos povos estudados. Mas o fato também é que não basta dizermos que, entre os Araweté (e outros Tupi-Guarani), a cosmologia "predomina" sobre a organização social<sup>2</sup>; tampouco basta reconhecer, e levar às devi-

---

(2) "... a organização social Tupinambá se subordinava estreitamente ao sistema religioso tribal (...) A predominância do sistema religioso sobre o sistema organizatório ..." (Fernandes, 1963: 353, 354).

---

das conseqüências, que a cosmologia é parte constitutiva da estrutura social e, no caso em pauta, via inevitável de acesso à estrutura. Pois há que encontrar o problema, o sentido problemático dessa cosmologia - e, a partir daí, tentar dar conta do caráter singular, sociologicamente "fluido", do sistema social.

Mas eis que há um "algo", uma forma e um movimento, um sentido obscuro mas distinto, que se impõem a quem contemple a socie

dade Araweté, e que parecem determiná-la. Na verdade, tudo se passa como se ... ela estivesse submetida a uma dinâmica centrífuga, a um "voltar-se para o exterior", um sair de si em direção às regiões aquém e além do social - como se algo fundamental se passasse ali. Mas em troca, e para isso mesmo, preocupar-se-ia em desmarcar suas divisões e articulações internas - reais ou virtuais - a presentando-se "lisa", unida (mas não em torno de um centro), homogênea (mas dispersa), igual em todas as partes, como se mônada flutuante em um cosmos populoso e acidentado, definido pela multiplicidade e abertura. Essa desmarcação ou indiferenciação interna, contudo, está sempre a serviço de uma diferença radical, de um impulso para fora de si mesma, uma paixão pela exterioridade que, malgrado a aparente placidez repetitiva do cotidiano Araweté, inscreve o Devir no coração desta sociedade. Eis assim que seu "centro" está fora, sua "identidade" alhures, e que seu Outro não é um espelho para o homem, mas um destino.

Haveria aqui, portanto, uma inversão da representação tradicional que a antropologia faz da "sociedade primitiva" como um sistema fechado. A visão da sociedade primitiva como um teatro taxonômico, onde todo ente real ou conceitual encontra seu lugar em um sistema de classificação; onde a ordem do universo reflete o ordenamento social; onde a temporalidade só é reconhecida para melhor ser denegada, pelo mito e o rito; onde aquilo que é definido como Exterior ao social (Natureza, Sobrenatureza) é-o apenas para contra-produzir a Sociedade, como um meio de interioridade e auto-identidade - esta visão não se ajusta absolutamente aos Araweté. Não pela razão óbvia que ela não se ajusta a nenhuma sociedade "real" - sabemos que as sociedades mudam, e que o tempo é sua própria substância; sabemos que as classificações são instru-

mentos políticos; e que entre as normas e a prática deve haver um descolamento, ou a vida social seria entediante e/ou impossível - mas porque os Araweté tendem para outra direção. Para usarmos uma alegoria moderna, diria que a cosmologia Araweté e suas similares são mais parecidas com os nossos "buracos brancos" cosmológicos ' que com os "buracos negros", no que estes últimos me trazem à mente a representação corrente do "ser da sociedade primitiva". Devo dizer que acredito, de fato, que muitas cosmologias primitivas se aproximam dessa representação tradicional, e que muitas sociedades se esforçam para permanecer, em sentido não-trivial, idênticas a si mesmas e co-extensivas ao cosmos. Para isso, é preciso que sejam capazes de introjetar e domesticar a diferença, mediante artifícios que a colocam a serviço da identidade - onde o opor é a condição do pôr; onde o dividir é preparar uma síntese; onde' o excluir é criar uma interioridade. Isto pode ser chamado de dialética, e isto parece ser a regra, no que concerne à formação da consciência social e ao funcionamento da máquina da cultura.

A essas sociedades sem exterior, que lutam para conjurar e congelar o devir, enquanto podem, contraponho a sociedade Araweté, que é uma sociedade sem interior - ou, para dizê-lo menos brusco, uma sociedade cuja dinâmica dissolve aquelas metáforas espaciais comuns no discurso sociológico: interior e exterior, centro, margens e fronteiras, limen, etc. Aqui, nos movemos numa espécie de espaço social não-euclideo.

Tudo se passa, em suma, como se a "simplicidade" Araweté mascarasse uma complexidade de outra ordem - não em extensão ou composição, diríamos, mas em intensidade. E veremos que o método Tupi-Guarani de (des-)construção da Pessoa segue a mesma tendência "não-euclidea": não se trata do jogo especular de reflexos

e inversões entre Eu e Outro, com sua pulsão implícita de simetria geométrica e estabilidade de forma, mas de um processo de deformação topológica contínua, onde Eu e Outro, Ego e Inimigo, o vivo e o morto, o homem e o deus, o devorado e o devorador, estão entrelaçados - aquém ou além da Representação, da substituição metafórica e da oposição complementar. Movemo-nos em um universo onde o Devir é anterior ao Ser, e a ele insubmisso.

Tentarei mostrar, nas páginas que seguem, que o complexo de relações entre os humanos e os deuses é a estrada real para a compreensão da sociedade Araweté. Em tal complexo, a morte é o acontecimento produtivo. Ela não é apenas um momento estratégico em que se pode analisar a Pessoa em seus componentes: ela é o lugar em que a Pessoa Araweté se realiza - síntese disjuntiva. Veremos que aqui também, como para as sociedades Jê, os "mortos são outros" (Carneiro da Cunha, 1978), e que a morte é espaço privilegiado de reflexão ativa sobre a alteridade. Apenas, a diferença vivos/mortos não pode, para os Tupi-Guarani, ser concebida como oposição simples, formal ou real. Essa diferença é irreduzível ao paradigma da oposição fonológica ou ao "trabalho do negativo". Há uma positividade da morte, paradoxal porque não implica uma visão da vida como negatividade. E, se a dupla negação parece ser o método de posição da Pessoa Jê, os Tupi-Guarani arriscam uma dupla afirmação: isso e aquilo, o vivo e o morto, o eu e o Outro<sup>3</sup>. A

---

(3) Como já entrevira P.Clastres (1974:cap.9), para os Guarani. Ver-se-á que a colho em parte as considerações de P.Clastres sobre o "ser da sociedade primitiva", especialmente aquelas alinhadas em seus últimos trabalhos (1980:cap.11), sobre a guerra. Afasto-me delas, no entanto, no que elas implicam uma metafísica da Sociedade como Sujeito Absoluto, interioridade auto-idêntica, e no que desconhecem o problema essencial, a saber: a atitude diferencial face à diferença, dentro desse universo vago da "sociedade primitiva".

---

sociedade Araweté não é dialética.

A referência aos Jê não é fortuita; ela será, ao longo deste trabalho, exemplar, mesmo quando implícita. Aproveitando-nos do fato - que tampouco é fortuito - de estarem estas sociedades entre as mais bem descritas, etnográfica e teoricamente, da etnologia sul-americana, iremos utilizá-las como marco de contraste constante para construir e delimitar o modelo da Pessoa e da sociedade Araweté (Tupi-Guarani). Conforme se verá, as sociedades Jê e Tupi-Guarani parecem estar em oposição polar, ao longo de um continuum virtual das diversas formações sócio-culturais dos povos sul-americanos, para as variáveis - note-se bem - que decidi privilegiar em meu trabalho<sup>4</sup>.

---

(4) A posição da cosmologia Bororo é mais complexa, e crucial, neste contraste. Se, para um especialista nesse grupo, os Jê aparecem ironicamente como uma "anamorfose" simplificadora do intrincado sistema social Bororo (Crocker, 1979: 249), a mim me pareceria que, em termos de uma oposição ideal entre, digamos, os Timbira e os Guarani, os Bororo ocupam uma posição intermediária; não enquanto materializando um compromisso, mutuamente enfraquecedor, entre os modelos Jê e TG (tal seria mais bem o caso dos Tapirapé, um "híbrido" real de origem Tupi-Guarani e influências centro-brasileiras evidentes), mas como sonando as complexidades próprias a cada modelo. A idéia dos Bororo como realizando uma transição entre os Jê e os Tupi já foi, aliás, aventada por Lévi-Strauss (1964:151; 1971:546, 551), em termos de mito-lógica, e explicada eventualmente por contigüidades geográficas. Simplifico excessivamente uma questão que será retomada ao final do trabalho; e mesmo lá com cautela.

---

Seguindo uma inspiração estruturalista, é justamente essa distância máxima - no interior de um conjunto vago, mas cuja consistência histórico-cultural já foi demonstrada por Lévi-Strauss (1964:16-7) no domínio da mitologia - que torna as lições do caso Jê valiosas para a compreensão dos Tupi-Guarani.

"Sociedades dialéticas" se as há (Maybury-Lewis et al., 1979),



é entre os Jê-Bororo que encontramos o desenvolvimento máximo dos princípios de oposição complementar de categorias sociais e de valores cosmológicos, de representação de segmentos sociais globais mediante elementos que lhes são exteriores, de multiplicação de oposições que se entrecortam; onde, igualmente, a Pessoa é pensada e construída como uma figura dual, síntese delicada entre Natureza e Cultura, Devir e Ser, indivíduo e personagem, cuja existência depende de sua articulação a máscaras simétricas, anti-eus que lhe estão ligados pelas práticas de nominação, amizade formalizada e rituais de "impersonação" mortuária. Sociedades onde tudo significa: da geografia ao corpo, o socius inscreve seus princípios no universo. Os Jê são justamente famosos por sua complexidade e conservadorismo sociológicos, e por serem os povos mais bem estudados do Brasil; foram o ponto de partida do trabalho de Lévi-Strauss sobre as mitologias americanas, e parecem ser um dos casos mais fortes em favor da antropologia estrutural. Nenhum dos atributos acima, infelizmente, aplica-se aos Tupi-Guarani. Se comparados às propriedades cristalinas das sociedades Jê, os Tupi-Guarani evocam certamente a natureza de corpos amorfos, nuvens, fumaça, em sua organização social frouxa e casual, sua ausência de fronteiras conceituais claras entre os domínios do cosmos, sua fragilidade ao contato com a sociedade ocidental (mais em aparência que em essência), sua plasticidade, e seu estilo extra-mundano ou "místico" de pensamento.

Como disse antes, não creio ser acidental o fato dos Jê terem despertado tanto interesse. Seu dualismo onipresente, o alto grau de redundância que apresentam entre diferentes domínios da vida social, sua intrincada dialética de Natureza e Cultura, ser e não-ser - tudo isso os torna não só ideais para a operação es -

truturalista, como os aproxima de figuras clássicas da epistemologia ocidental. A complexidade dos Jê seria, por assim dizer, familiar; tal não se dá com a simplicidade dos Tupi-Guarani, a despeito dos esforços dos jesuítas para ler as cosmologias Guarani como um misticismo cristão avant la lettre.

Não sou o primeiro a constatar e a inquirir o contraste patente entre as formas sócio-culturais Jê e TG, tanto mais evidente quanto estes povos têm uma longa história de contatos, competição ecológica e guerra. Mas há que o qualificar, sob pena de simplificações: seja cegueira às profundas diferenças internas a cada conjunto, seja reducionismo ingênuo que faz coincidir língua e cultura (e que ignora, no mínimo, a intensa dinâmica cultural da pré-história do continente), seja desconsideração de muitas outras cosmologias sul-americanas já estudadas, e que deixam entrever o vasto sistema de transformações subjacente a este universo: Jês, Tupis, Tukanos, Yanomamis, Caribes, Xinguanos... seja em que nível for, as unidades sociológicas, lingüísticas ou culturais do continente cada vez mais se mostram como incidências locais e variantes combinatórias de uma estrutura que, sobre operar com um mesmo repertório simbólico, articula diferencialmente as mesmas questões. Lévi-Strauss já nos mostrou isso nas Mythologiques.

Assim, certamente este não é o único contraste possível ou pertinente. Mas também é importante notar que os Jê apresentam valor estratégico para uma tentativa de comparação sociológica a nível continental - que eles são um "elemento pivotal" na história da América do Sul (L.-Strauss, 1958:cap.VI; 1964: 17) -, e isso pode ser testemunhado pelo lugar de destaque que ocupam nas sínteses mais recentes (Kaplan 1981a,1981b,1984; Rivière 1984: cap.8). Para todo estudioso de etnologia sul-americana será fácil constatar

araweté: os deuses canibais

as semelhanças de fundo e forma entre os Araweté e aquelas sociedades minimalistas, ideologicamente endógamas (literal e metaforicamente), afirmadoras de uma indiferença interna ativa, que serviriam de base para tais sínteses<sup>5</sup>. Iguamente fácil, então, será per

---

(5) Como os Piaroa (Kaplan, 1975) e os Trio (Riviêre, 1969) do norte amazônico.

---

ceber porque a feição cristalina e a tersa dialética institucional da forma Jê serve como um anti-analogon heurístico e põe um problema teórico.

Pois se a diferença Jê/TG é interessante, é que ela se dá no interior de um espaço comum, não é pura heterogeneidade. Aquilo que Hérítier chama de "simbólica elementar do idêntico e do diferente" (1979:217), pela qual uma sociedade põe os parâmetros de sua auto-concepção, utiliza cá e lá os mesmos materiais: mas para um outro jogo, com outras regras, e resultados que, filosoficamente, divergem ao máximo. Por isso questionamos a idéia de que existe uma mesma filosofia social sob todas as cosmologias sul-americanas, para a qual identidade é segurança mas impossibilidade, diferença é perigo mas necessidade; e que então, ou se introjeta e domestica a diferença (Jê), ou se a bane e denega (norte amazônico) - como formula J.Overing (Kaplan 1981b). Veremos como o canibalismo dividido Araweté complica essa questão essencial: a das formas diferenciais de pensar o fato da diferença.

## 2. O PERCURSO: SINOPSE

Este trabalho se divide em três partes. Após uma exposição das condições de trabalho de campo entre os Araweté, e das ques

tões que ali me surgiram (Cap. I, §3), o capítulo II faz uma breve recensão do estado atual da etnologia Tupi-Guarani, e identifica um conjunto de questões a serem enfrentadas. Neste capítulo, ainda, um comentário sobre algumas noções teóricas utilizadas.

A segunda parte (capítulos III, IV, V) é uma etnografia dos Araweté. Decidi apresentar uma descrição dos Araweté que, mesmo precária, excede bastante a necessidade de acumulação de fatos para a fundamentação das hipóteses principais deste trabalho. O que não quer dizer que ela seja suficiente para "provar" tais hipóteses. Não só estas últimas se apóiam largamente em etnografias outras, como exigiriam ainda mais estudos sobre os Araweté, para se consolidarem. Embora talvez não seja próprio de se o dizer de uma tese de doutorado, considero esta uma síntese provisória, no meio de um percurso a prosseguir. Pretendo voltar aos Araweté.

Mas, enquanto isso, apresento uma descrição de sua sociedade, que é a parte central e mais extensa da tese. Fi-lo, em primeiro lugar, porque os Araweté são praticamente inéditos na bibliografia sul-americana; contribuo, portanto, para o aumento do corpus etnográfico Tupi-Guarani. Em segundo lugar, para permitir eventuais leituras divergentes das questões que tematizo, mesmo sabendo do caráter ilusório da neutralidade dos "fatos", e das limitações de minha competência como etnógrafo, agravadas pelo pouco tempo de campo, e o caráter recente do "contato" dos Araweté. O capítulo III é uma localização histórico-geográfica e uma apresentação etnográfica dos Araweté. O capítulo IV é uma descrição da cosmologia do grupo, e uma tentativa de definição-tradução de alguns conceitos básicos, como Maĩ, bĩde, awĩ: "deus", "ser humano", "inimigo". Inverti a ordem tradicional das monografias, em que a "religião" é posta depois da "organização social", exatamente por

que essa é a ordem de entendimento da sociedade Araweté: o que está fora dela é que a ordena e orienta, e vem assim em primeiro lugar.

O capítulo V é uma descrição da morfologia e organização social. Embora extensa, esta é uma parte que poderia ser mais detalhada; questões cruciais, como o parentesco, foram tratadas algo superficialmente, por problemas de tempo e de espaço - reserve-me outra oportunidade para explorá-las melhor. O objetivo aqui foi esboçar os ritmos e princípios básicos da vida e da ideologia Araweté: o ciclo do xamanismo alimentar, as festas do cauim, a oposição mata/aldeia, os valores simbólicos das substâncias "metafísicas" (cauim, mel, sêmen, etc.), as categorias de relação social.

A terceira parte começa com um capítulo em que se descrevem e analisam as concepções Araweté sobre a morte e o destino da pessoa; em que se faz uma consideração sobre o xamanismo e a guerra, que envolve um contraste entre dois gêneros musicais, a "música dos inimigos" e a "música dos deuses". Retomando, por fim, a cosmologia esboçada no capítulo IV, ali procuro inserir, a partir da morte, a Pessoa Araweté, interpretando-a como elemento paradoxal, ponto aleatório ou intercalar, articulador das séries cósmica e sociológica. Em conclusão, proponho uma primeira interpretação do significado do canibalismo divino Araweté. Este é o capítulo VI.

O capítulo VII, por fim, procura dispor sistematicamente o discurso Araweté sobre a morte, as almas, o xamanismo e a guerra em uma série comparativa, buscando as constantes e as variações dentro do universo Tupi-Guarani. Ali se discutirá o tema do canibalismo, em torno do caso Tupinambá, examinando-se as interpretações disponíveis, aproximando-o de outros fenômenos, como o profetismo, e considerando as vias de ascese e do excesso den-

tro das cosmologias Tupi-Guarani. Por fim, faremos uma caracterização abstrata da cosmologia TG face aos modelos Jê-Bororo, Guianeses, e outros - além de um breve excursão pela Grécia - com especial atenção para o contraste entre a dialética especular da identidade Jê e o "Cogito canibal" TG.

Os materiais etnográficos Tupi-Guarani serão usados de diversas maneiras, ao longo do trabalho. Em primeiro lugar, minha tentativa de identificação e caracterização dos Araweté, dentro dos Tupi-Guarani, levou-me ao estabelecimento de aproximações substantivas de meus dados com os alheios, e à formulação de hipóteses e sínteses esquemáticas esparsas. No capítulo VII se procurará consolidar um modelo cosmológico TG, a partir do sistema da alma, nome, morte, canibalismo, canto: e generalizações finais.

Por fim, uma palavra sobre o abuso do registro de termos em Araweté. Ele não traduz um falso cuidado pedante com a "tradução", mas procura servir aos pesquisadores de outros grupos TG, sejam lingüistas, sejam antropólogos, que possam usá-los comparativamente. O deslizamento de significados dentro do universo lexical Tupi-Guarani é um tema que me intriga e fascina, e sou grato àqueles estudiosos como Cadogan e Nimuendaju, que permitiram o acesso ao vocabulário Guarani.

### 3. APROXIMAÇÃO AOS ARAWETÉ

*Estes são os costumes de mais notar desta gente do Brasil, que para se fazer relação miudamente de todos era necessário um livro mui grande.*

(Anchieta)

Passei pouco tempo entre os Araweté - onze meses, distribuídos entre maio-julho de 1981; fevereiro-abril, junho-setembro, de

zembro de 1982; janeiro de 1983. Deixei, portanto, de acompanhar os meses de outubro e novembro do ciclo anual - que reconstruí a partir de narrativas, quando de minha última fase de campo.

Após três curtas experiências de pesquisa entre grupos indígenas - Yawalapíti, Kulina, Yanomami - que, por diversos motivos, não tiveram continuidade, comecei a voltar meu interesse para os povos Tupi-Guarani. A impressão geral que me causava a literatura etnológica nessa área era ambígua (ver Capítulo II). Se o material "clássico" - Tupinambá, Guarani - parecia-me sugerir uma complexidade ainda não analisada, e irredutível à dos sistemas sociais e simbólicos Jê, Bororo, Tukano, xinguano e outros, que nas últimas décadas foram o terreno privilegiado de estudos in situ, as monografias sobre povos Tupi-Guarani contemporâneos, em contrapartida, me desanimavam. Marcadas, em sua grande maioria, pela problemática da "aculturação", nelas o presente etnográfico não passava de um momento instável entre um passado remoto de plenitude sócio-cultural, de reconstrução aventurosa, e um futuro próximo e inevitável de perda, desagregação ou desaparecimento. Assim, o quadro que emergia era um de sistemas sociais simples ou simplificados, onde as baixas demográficas geravam um não-funcionamento generalizado, uma adaptação emergencial em que só subsistiam, fragmentariamente, os temas comuns a quase todas as sociedades sul-americanas - pedaços do grande ciclo dos gêmeos míticos, a couvade, a família extensa, o xamanismo ... Parecia impossível saber, em suma, se a impressão de superficialidade provocada pela leitura desses trabalhos se devia a um ponto de vista teórico dos autores, à situação atual dos povos estudados, ou se, afinal, os Tupi-Guarani não eram mesmo muito "interessantes"...

Acrescente-se que, a partir da década de 60, os Tupi-Guara-

ni praticamente saem da cena etnológica (ver Melatti, 1983, e infra). Os trabalhos realizados e publicados a partir de então, além de estarem fora da corrente principal das discussões, não chegavam a delinear claramente uma problemática Tupi-Guarani, que pudesse ser contrastada com os modelos construídos para outros sistemas sociais sul-americanos. Tudo levava a crer, enfim, que os Tupi-Guarani eram mesmo povos do passado, dominados pela sombra gloriosa dos Tupinambá, e reduzidos ao papel de exemplos nos livros-texto de antropologia, ou ao de símbolos arcaicos do Imaginário nacional.

Desde meados da década dos 70, porém, começa-se a assistir' a uma retomada do interesse nas sociedades Tupi-Guarani, dentro de uma expansão geral das pesquisas antropológicas de campo. A relativa maturidade da etnologia brasileira, sobretudo a partir do estabelecimento de um alto padrão descritivo e interpretativo para as sociedades do Brasil Central, tornava legítimo e necessário um re-exame de sistemas sociais "marginalizados", como os dos Tupi-Guarani.

É neste contexto que se situam minha escolha dos Araweté, e esta tese. Havendo detectado uma lacuna na etnologia sul-americana, e tendo percebido, graças a uma leitura dos livros de F. Fernandes sobre a guerra Tupinambá e do ensaio de H. Clastres sobre o profetismo Tupi-Guarani, que uma singular concepção da Pessoa e da Sociedade parecia se impor - e que ela podia ser entrevista mesmo nas monografias "aculturativas" sobre os Tupi do Leste Amazônico - tratava-se de descobrir aonde ir. E de tentar uma experiência de síntese dos fatos Tupi-Guarani a partir de uma pesquisa de campo, visto que as sínteses disponíveis se apoiavam quase que exclusivamente em fontes históricas ou em etnografias alheias.



Os Araweté estavam entre os grupos Tupi-Guarani da região Xingu-Tocantins que haviam sido recentemente atingidos pela fronteira em expansão no sul do Pará, com a construção da Transamazônica. Desde seu "contato" em 1976 até 1980, apenas a antropóloga Regina Müller, que trabalhava com os Asuriní - vizinhos dos Araweté - empreendera uma rápida visita ao Ipixuna, o afluente do médio Xingu em que eles haviam sido aldeados pela FUNAI. Eu nada sabia sobre eles.

Em maio de 1980, portanto, solicitei à FUNAI autorização para pesquisa na área. Em janeiro de 1981 ela me foi concedida, vigorando a partir de maio daquele ano, somente - pois a etnóloga Berta Ribeiro estaria nos Araweté em abril, para um levantamento da cultura material do grupo. O longo intervalo entre meu pedido e a permissão da FUNAI deveu-se ao fato de que as relações entre o órgão governamental e a comunidade de antropólogos estavam, em 1980, em um nível de deterioração ainda mais baixo que o usual.

Por fim, após superar uma extensa série de obstáculos burocrático-políticos, e depois de uma viagem fluvial de três dias, saindo de Altamira, cheguei aos Araweté aos 2 de maio de 1981. Saí da área no final de julho, por um período que acreditava de apenas um mês. Mas a rápida baixa das águas do Xingu e do Ipixuna só me permitiram voltar sete meses depois<sup>6</sup>. A navegação pelo Ipixuna

---

(6) Até meados de 1983 o acesso aos Araweté era feito por via fluvial. Partindo-se de Altamira, cidade mais próxima, a viagem até a aldeia tomava de três a dez dias, conforme o nível das águas no Xingu (que neste trecho apresenta muitas corredeiras perigosas) e no Ipixuna. Em 1982 iniciou-se a abertura de uma pequena pista de pouso junto ao Posto. Somente após a minha saída da área ela se tornou operacional, tendo sido acabada às pressas pela FUNAI devido aos ataques Parakanã de 1983. Isto fez a aldeia Araweté distar apenas uma hora de voo de Altamira (180 km em linha reta).

---

é praticamente impossível entre setembro e dezembro, pois o rio seca até expor quilômetros seguidos de pedra nua; além disso, ela só é realizada pelos funcionários da FUNAI, de quem eu portanto dependia. Desencontros sucessivos e esforços frenéticos para atingir os Araweté, durante todo o segundo semestre, se revelaram inúteis. Cheguei enfim com as chuvas, em fins de janeiro de 1982. Em março, abateu-se sobre a aldeia uma violenta epidemia de gripe - trazida pela família de um trabalhador da FUNAI - que causou uma morte. Deixei os Araweté no começo de maio, atendendo a uma solicitação da FUNAI para que eu apresentasse uma proposta de delimitação do território Araweté, em vista de sua iminente demarcação - que até agora não se efetivou (Viveiros de Castro, 1982). Voltei no começo de junho, e deixei o Ipixuna no final de setembro, com malária. Voltei por fim em dezembro, permanecendo até o dia 2 de fevereiro, quando repetidos ataques de malária, resistentes à medicação, tornaram perigosa a continuação de minha estadia.

Três semanas depois de minha saída, um grupo de índios Parakanã atacou a aldeia Araweté, ferindo o encarregado do Posto, quando a maior parte dos índios estava fora, em expedição de coleta de castanha. Um mês depois, os Parakanã, em novo ataque, feriram duas mulheres e um menino Araweté. Houve retaliação dos Araweté, que mataram dois homens Parakanã, no fim de abril de 1983. Face à ameaça de mais mortes, e sobretudo face ao risco de uma intervenção descontrolada por parte da FUNAI, dispus-me a voltar ao Ipixuna, para funcionar como intérprete entre os Araweté e os sertanistas que a FUNAI deslocava para a região - uma vez que o único outro não-Araweté que entendia algo da língua havia sido flechado, pelos Parakanã. Embora minha autorização de pesquisa houvesse vencido, a FUNAI houve por bem permitir minha entrada. A conselho mé

dico, porém, vi-me forçado a desistir da viagem - caso precisasse receber novamente doses maciças de quinino (devido a uma reinfestação por falciparum de cepa resistente), era muito elevado o risco de surdez permanente. Assim, encerrou-se esta fase do trabalho junto aos Araweté. Desde então, não tive notícias de novas escaramuças com os Parakanã.

Meu trabalho entre os Araweté, assim, além de relativamente pouco demorado, foi acidentado e intermitente. Isto pesou sobretudo sobre meu aprendizado da língua Araweté. Os Araweté são praticamente monolíngües<sup>7</sup>, e portanto, nem meu razoável ouvido língüis

---

(7) As crianças, que não o são, não o admitem, o que me impede de avaliar seu grau de competência em português.

---

tico, nem o recurso à bibliografia especializada Tupi-Guarani, compensaram a falta de uma exposição contínua e demorada ao falar Araweté, cuja prosódia é de ritmo muito rápido, com o predomínio de um vocalismo nasal e articulação leniente. Wagley (1977:20) dizia que sempre sentiu haver uma "névoa lingüística" (a linguistic haze) entre ele e os Tapirapê; suspeito, infelizmente, que entre eu e os Araweté houvesse algo mais denso. É difícil uma avaliação objetiva dessas matérias; tudo o que posso dizer é que, se cheguei a compreender a fala cotidiana dos Araweté - sobretudo, obviamente, quando eles falavam comigo - e se dispunha de recursos metalingüísticos para "aprender a aprender", não era capaz de entender os cantos xamanísticos sem o auxílio de glosas e repetições em ralenti. De um modo geral, não posso fornecer traduções detalhadas de períodos ou frases mais extensas; há um vasto conjunto de morfemas, aspectos verbais e marcadores retóricos cujo significado desconheço. Por isso, minha interpretação dos cantos dos deu

ses e de guerra - aspectos centrais da vida e cultura Araweté - é superficial, e sujeita a inúmeras cauções.

Igualmente, não me foi possível obter mais que versões muito fragmentárias do corpus mítico. Os Araweté raramente "contam mitos", enquanto eventos discursivos separados do fluxo da conversa informal; tampouco se dispunham a recitar para o gravador versões artificialmente induzidas e pretensamente "completas". A mitologia Araweté parece operar como um conjunto virtual que subjaz, na função de contexto, à proliferação cotidiana dos cantos xamânicos, "rito" central da vida religiosa Araweté. Note-se, significativamente, que os Araweté, homens e mulheres, nunca se faziam de rogados (ao contrário) para cantar e gravar o repertório musical do grupo - os cantos individuais dos xamãs, vivos ou mortos, longe de serem "sagrados", são sucessos populares; e as canções tradicionais de guerra são muitas vezes usadas como berceuses. Já minha intenção de registrar no gravador a palavra falada - fossem mitos, fossem estórias - sempre produzia reações de timidez e confusão. Devo, por fim, fazer uma ressalva. Embora os Araweté, por polidez e ironia características - ou à falta de padrões comparativos - declarassem-me um falante razoável de sua língua, não duvido que desanimassem de me narrar estórias compridas, que sabiam eu só compreenderia em parte, fosse por carência de código, fosse por ignorar o contexto a que elas remetiam. Houve que me apegar, assim, à "mitologia implícita" (Lévi-Strauss, 1971: 598; S.Hugh-Jones, 1979:14) Araweté, e me ater às atitudes cosmológicas mais gerais, expressas no discurso e na prática - não faço aqui nenhuma análise da mitologia Araweté.

Viver entre os Araweté - selvagens amáveis como os Kaapor de Huxley (1963) - era fácil. "Fazer" antropologia é que era difí

cil. Poucos grupos humanos, imagino, são de trato tão ameno, e convívio tão divertido - desde que se tenha uma boa capacidade de rir de si mesmo (a minha é no máximo mediana)<sup>8</sup>. Amigos da proximí

---

(8) "Observei que os selvagens |os Tupinambá| amam as pessoas alegres, galho - feiras e liberais, aborrecendo os taciturnos, os avaros e os neurastênicos..." (Léry, 1972: 122). E eu pude observar, de fato, que uma das coisas que mais surpreendia os Araweté, no comportamento dos brancos, eram as flutuações de ânimo e humor, sem razão aparente. A tristeza e a "seriedade" são valores absolutamente negativos, em geral. "Não rir" (*ptkã i*) é um eufemismo para o rancor e a noção de alegria (*tori*) tem uma ressonância filosófica profunda. Em outras línguas TG, os cognatos de *tori* designam a atividade ritual (cf. Kamayurá *torip*), a boa ordem do mundo. A oposição ética central na sociedade Araweté co loca, de um lado, a alegria-tori, de outro a raiva (*norã*) e a tristeza-saudade (*ho'irã*). A primeira define as relações entre os *ap'hi-pihã*, os amigos "in-formais" que partilham cônjuges; a segunda a relação com os inimigos; a terceira com os mortos. A noção de "medo-vergonha" (*ciye*), a meio caminho entre esses pólos, é ambígua; normalmente é objeto de avaliação negativa, mas é o sentimento-atitude prescrito entre irmão e irmã (e apenas entre B e Z; não marca nenhuma outra relação social). Tristeza e raiva nos fazem ficar "fora de si" (*mo-a'ó*), o que é perigoso - corremos o risco de matar ou de morrer.

---

dade corporal, de uma informalidade por vezes avassaladora, absolutos no dar e no pedir, exagerados nas demonstrações de afeto, amantes desenfreados da mesa e da Carne, de língua solta e riso constante, sarcásticos e por vezes delirantes, sempre me pareceu que noções como as de regra, norma e medida eram algo inapropriadas para descrevê-los - seja seu ethos, seja seu eidos. Toda uma longa história de guerras, mortes e fugas, e a catástrofe demográfica na época do "contato", se não se apagam da memória Araweté, não diminuíram porém seu ímpeto vital e alegria. É comum, aos brasileiros que puderam conviver sucessivamente com os Araweté e seus vizinhos Asurini - muito próximos lingüística e culturalmen-

te - estabelecer um contraste radical entre os dois povos: à "melancolia e derrotismo" Asuriní se contrapõe o "otimismo" Araweté (B. Ribeiro, 1981:15), o que se traduz em duas políticas demográficas opostas, recessiva para os primeiros, expansionista para os últimos. Em contrapartida, os Asuriní são sempre louvados por sua sofisticação comportamental, delicadeza e comedimento, e por seu gosto artístico; já os Araweté aparecem como bárbaros alegres e descuidados, tecnologicamente pobres, talvez mesmo recém-sedentarizados (Ribeiro, op.cit.)<sup>9</sup>.

---

(9) Assim, as "impressões de viagem" de várias pessoas sobre os Asuriní - que não conheço - os aproximariam, no tom e caráter, ao quadro que tantas vezes emerge das descrições do ethos Guarani. Já os Araweté seriam como os Tapirapé de 1939, para Wagley (1977:20): um povo "aberto, irreverente, gregário e amigável". Müller (1984), que conviveu com os Asuriní, discorda no entanto dos juízos de B. Ribeiro sobre a miséria psicológica deste grupo. Tanto Kracke (1983: 23) para os Parintintin, quanto Grünberg (1970:148) para os Kayabi, de sua parte, sublinham o "understatement" das emoções, negativas ou positivas, nestes grupos. Este não é o caso Araweté - para as emoções positivas - e pude constatar que não se tratava apenas do sistema de relações jocosas que subjaz à interação Araweté-brancos, mas de uma atitude geral.

---

Há nisso uma mistura de verdade e de estereótipos superficiais. Mas não posso deixar de dizer que, mesmo ao final de minha estadia entre os Araweté, quando já conhecia um pouco mais de suas sutilezas lingüísticas, psicológicas e sociológicas, nunca me abandonou a impressão de que, com os Araweté, tudo era possível - em todos os sentidos. Isso talvez dê uma boa idéia de quão pouco os conheço, afinal. Não esqueço, porém, de minhas sucessivas surpresas, ao ver uma sogra catando piolhos na cabeça do genro; ao ver um menino mamar na irmã; ao ouvir o modo humorístico como as

crianças falavam dos mortos; ao ver um homem passear pela aldeia trajando as roupas novas de sua mulher, "para experimentá-las" (e não parecia haver nisso nenhum "simbolismo")<sup>10</sup>. Para um antropólogo

---

(10) As mulheres Araweté possuem um complicado traje tradicional.

---

go que conviveu com os povos do Brasil Central, tudo isso era inédito. Para mim, aliás, um dos traços mais surpreendentes da vida Araweté era a desenvoltura feminina no trato com os homens - estrangeiros ou patrícios - e, de modo geral, a pouca diferenciação entre o ethos masculino e o feminino. Isso, longe de ser um detalhe pitoresco Araweté, parece-me agora fundado em determinações da estrutura social Tupi-Guarani.

Não é preciso muita reflexão para perceber que essa indiferença olímpica (ou antes, "dionisíaca") dos Araweté ao que se convencionou chamar de "convenções sociais" é, ela mesma, uma convenção; e que a exuberância e extroversão prescritas proscovem a irrupção de sentimentos anti-sociais: raiva, antagonismos, mau humor, tudo isso tende a ser suprimido e desviado. Acrescente-se que a presença atuante das mulheres na vida social, e sua desinibição psicológica, contrapõem-se a um rígido sistema de pudor corporal.

Se os Araweté não parecem cuidar muito da etiqueta e dos formalismos sociais, possuem em troca um vocabulário psicológico' extenso e capaz de nuances delicadas; este vocabulário tende a substituir o sociológico, como modo de explicação de atitudes e comportamentos.

O fato, porém, é que as convenções sociais - no duplo sentido de etiqueta ou regras de interação, e de formas de classificação social, marcação simbólica de diferenças sociais, elaboração ritual de categorias - são exatamente a matéria-prima privilegia-

da da antropologia social. E o que chamei de "indiferença" Araweté às convenções, se não me era desagradável enquanto estilo de vida, desorientava-me ou me frustrava enquanto indiferença sociológica, isto é, como não-diferenciação visível de segmentos, categorias, papéis e comportamentos sociais. Sua sociedade se me afigurava como pouco institucionalizada ou ritualizada - se entendermos "ritualização" em sentido lato, como o conjunto de procedimentos' (gestuais, espaciais, gráficos, verbais) que objetificam ou materializam as premissas cognitivas e categorias fundamentais de um grupo, e seus processos de imbricação e transformação.

Ora, isso que chamo de ritualização, mais que um mero envelope de idéias e diferenças sociais, que poderiam subsistir sem ele, é na verdade o próprio mecanismo de produção dessas diferenças - a maquinaria ritual, que inscreve na terra e nos homens os significados, é a própria sociedade, e nada menos que ela. Pois bem: para os Araweté, essa máquina parecia produzir indiferenças, deliberadamente, e que não podiam assim ser pensadas como fruto de uma regressão ou simplificação de uma forma anterior mais "diferenciada". E o ethos Araweté me surgia como articulado a uma postura metafísica determinante.

Exagero, por certo e por ora. Boa parte das páginas que se-guem tentará justamente descrever os processos e categorias da organização social Araweté; mas falo aqui de tendências, e portanto de ênfases e graus. Alegorizemos. Tudo se passa como se, diante 'do aparelho classificatório-inscritor, as sociedades pudessem dispor-se, ou escolher, entre duas direções opostas, ou limites, linhas de fuga. De um lado, a multiplicação sistemática das diferen-ças internas, a segmentarização generalizada - mecanismo altamen-te produtivo, onde o estabelecimento de uma oposição diferencial'



significativa gera automaticamente uma contra-oposição, transversal à primeira, por uma espécie de "vontade de paridade" que busca deter o dinamismo assimétrico e a diferença bruta inerentes ao real (ver as observações de Lévi-Strauss, 1977a:181) - deste lado ainda, uma tendência à representação ou exteriorização emblemática de toda diferença pensável ou possível, e à captura das descon-tinuidades do real para lhes impor um sobre-valor de significação. Do outro lado, a dispersão das diferenças até um limiar de assig-nificação, a circulação de uma substituibilidade ou suplementari-dade gerais ao longo de todo o corpo social - em que suas partes, em vez de complementares, são equivalentes e redundantes - a projeção das diferenças para fora da Sociedade. Desse lado também , uma vontade de desmarcação, de minimização das oposições, de invi-sibilização das significações; uma ênfase na continuidade interna do sistema social. E mais: um esforço de superação dos limites ex-ternos do sistema, a recuperação das diferenças que foram extro- -jetadas, através de mecanismos de metamorfose ou metonímia - i. e., processos sem mediação. Sociedades metafóricas versus socieda-des metonímicas, poder-se-ia dizer; ou sociedades "totêmicas" versus sociedades "sacrificiais" - aproveitando uma famosa oposi-ção lévi-straussiana (L.-Strauss, 1962a:25-45; 1962b:294-302). Re-conhecem-se aqui as sociedades de tipo Jê no primeiro caso - soci- edades "legíveis" (Da Matta, 1976:67) -; os Araweté e outros esta- riam mais bem no segundo: sociedades "imperceptíveis"<sup>11</sup>.

---

(11) Essa distinção de duas "formas sociais - de valor bastante retórico - não deixaria de evocar, para muitos, as tipologias de Mary Douglas construídas a partir dos conceitos de "grid" e "group" (Douglas, 1973, 1982). Mas não creio que se trate disso; muito menos que ela possa ser objeto de uma redução neo-durkheimiana. E não aproximo os Araweté dos pigmeus de Turnbull. Como já dis- se antes, é essa diferença das formas de pensar a diferença, expressa acima ,

que escapa ao modelo generalizante de P. Clastres. Kaplan (1984) mostra como a sociedade Piaroa se incluiria na segunda forma; não obstante, ela considera os dois "tipos" como realizando por meios opostos o mesmo objetivo: conjurar o fato impensável e indispensável da diferença, da existência real dos outros - animais, afins, inimigos, mortos. Uns introjetam e domesticam; outros expulsam e denegam. Penso que há uma terceira saída.

---

Uma vez que as sociedades do primeiro "tipo" são aquelas que mais imediatamente se prestam ao olhar antropológico, a questão está em equacionar, inicialmente, a especificidade das outras, as que tomam a direção oposta. Tratar-se-ia, por exemplo, de escolher entre duas formulações, ambas negativas: sociedades como a Araweté não se caracterizam pela presença de segmentos, metades, classes de idade, rituais elaborados, sistemas de troca matrimonial estável, classificações refinadas, etc. - ou o que as caracteriza é a ausência de tais traços? A segunda formulação, embora ainda negativa, implica uma positividade que nos incita a olhar alhures, e a buscar razões.

Antes contudo que eu começasse a esboçar as questões acima, não me restava, no campo, senão a constatação desanimadora de que os Araweté "não tinham" uma porção daquelas coisas que despertam o interesse profissional do antropólogo. Tal inventário das indiferenças, ou lista de ausências, incluiria: nenhuma regra ou forma de evitação de afins; baixo rendimento estrutural do sistema de nominação; ausência de cerimônias de iniciação, pouca ênfase em mudanças no ciclo de vida; simplicidade dos funerais, não-marcação do luto e de seu término; divisão do trabalho fluida; simplicidade dos sistemas de prestação e contra-prestação cerimoniais ou profanos; morfologia espacial aparentemente caótica; um padrão cerimonial simplificado; repertório mínimo de papéis sociais; e, naturalmente, ausência de qualquer segmentação global.

Se algumas dessas ausências recorrem em outros povos TG, outros aspectos vão, em contrapartida, receber considerável elaboração. Some-se a isso, por fim, uma cultura material bastante simples, tecnológica e esteticamente, e uma agricultura "rudimentar" para os padrões TG.

A violenta depopulação sofrida pelos Araweté nos anos de 1976-77, e, sobretudo, uma longa história de transumância e deslocamentos forçados, devido à pressão de levadas sucessivas de invasores, não podem ser superficialmente descartadas, no explicar essa simplicidade do sistema social Araweté. Contudo, quero crer que elas são mais importantes no que tange aos aspectos tecno-econômicos. Nada nos autoriza a postular que, em algum hipotético (e remoto) período de "paz" e isolamento territorial, a sociedade Araweté dispusesse de um sistema social e cerimonial mais diferenciado que o atual. Note-se porém que a redução demográfica, e a concentração recente da tribo em uma só aldeia, modificaram alguns padrões básicos - visto que o modus vivendi na década de 1960 e anteriores era o da ocupação de um vasto território por pequenos grupos locais, ligados por casamento e aliança guerreira, frequentando-se mutuamente no tempo das festas do cauim (uma morfologia típica da floresta tropical).

Minha opinião é que os mecanismos de produção e reprodução da sociedade Araweté nunca dependeram de um grande efetivo populacional - e isto se estende aos demais Tupi-Guarani, com a óbvia exceção da gigantesca máquina de guerra Tupinambá. Do ponto de vista da infra-estrutura, é a agricultura do milho que causa, produz o agregado aldeão; na super-estrutura, é o xamanismo que, como instituição central dessa sociedade, garante sua integração e reprodução simbólica. O milho e o xamã são os pilares do mundo

Araweté; uma roça de milho e um xamã bastam para definir uma aldeia, e um horizonte de vida. Os Araweté explicam sua busca de contato com os brancos, em 1976, quando fugiram em direção às margens do Xingu, pelo fato de não mais poderem plantar milho em terras infestadas de inimigos. "Estávamos cansados de comer só carne" - diziam-me. Quando ao xamanismo, embora eu não saiba de nenhum momento na história Araweté em que eles estivessem privados dessa instituição, ficará claro adiante de que modo o xamã encarna e garante a unidade do grupo local<sup>12</sup>.

---

(12) Os exemplos dessa função eminente e sobredeterminada do xamanismo abundam na literatura Tupi-Guarani. Uma observação de Baldus (1976:456) sobre como os Tapirapé explicavam, em 1935, o abandono de três aldeias e a concentração dos remanescentes em uma só - não pela redução demográfica, mas por não mais haver xamãs lá - é especialmente interessante, uma vez que os Tapirapé desenvolveram uma organização cerimonial de feição centro-brasileira, a qual impunha um efetivo populacional mais elevado que o usual nas sociedades amazônicas (Wagley, 1977:32, 39). No entanto, é a falta de xamãs, não de gente, que eles recorriam como explicação. A "tripartição funcional" Tupi-Guarani - chefe, xamã, guerreiro - será examinada no capítulo VII.

---

Assim, havia que enfrentar a simplicidade Araweté em toda a sua complexidade, sem recorrer a hipóteses de simplificação por depopulação ou regressão. Mesmo que algo nesse sentido se tenha efetivamente verificado, tal hipótese não é, nem necessária, nem interessante; havia que achar uma explicação Tupi-Guarani para uma sociedade TG, e não recorrer aos percalços imaginários da história ou da ecologia. E era preciso olhar na direção certa, ver o que interessava aos Araweté, seguindo o conselho sensato de Evans-Pritchard (1978: apêndice IV): o que, para eles, correspondia ao gado Nuer, à bruxaria Azande, aos nomes e ao dualismo Jê?

Não me refiro aqui, apenas, aos tópicos substantivos que

dominavam o discurso cotidiano Araweté. Esses, eram mais ou menos os que sempre interessaram os homens, de toda época e lugar: a comida, o sexo, a morte, os deuses<sup>13</sup>. Mas sobretudo à tarefa de

---

(13) A etnografia Araweté seguirá, mais ou menos nesta ordem, esses mesmos temas, mostrando ainda como os deuses (capítulos IV e VI) são o operador da articulação dos três outros (cap. V § 1-3, § 4; cap. VI). Se esses temas são universais, é porque se referem aos processos em que a Sociedade se confronta com seus limites reais de existência e reprodução, e com a garantia imaginária da sua unidade.

---

descobrir o "idioma" em que os Araweté falavam de sua sociedade. Se, como era o caso, o código sociológico não é o privilegiado, qual a linguagem dominante? Qual o lugar prático e discursivo mais denso de sentido, em que se podem apreender as concepções dos Araweté sobre si mesmos, a sociedade, a pessoa e o cosmos? Qual, em suma, o plano de consistência desta sociedade, o ponto a partir do qual se poderia operar, se não uma inútil e impossível totalização, ao menos uma descrição significativa?

Tal lugar, só os xamãs sabem onde fica.

Desde que cheguei nos Araweté, e durante toda a minha estadia entre eles, surpreendia-me o violento contraste entre a vida diurna e noturna da aldeia. Durante o dia, "nada acontecia" - sim, as caçadas, as pantagruélicas refeições coletivas, as intermináveis conversas nos pátios familiares ao cair da noite, a eterna faina do milho; mas tudo daquele jeito descuidado, ao mesmo tempo agitado e apático, errático, monótono, alegre e distraído. Toda noite, porém, madrugada adentro, eu ouvia emergir do silêncio das casas conjugais um vozear alto e solitário, ora exaltado, ora melancólico, mas sempre austero, solene, e às vezes - para mim - algo sinistro. Eram os homens, os xamãs cantando: o *Mañ marakã*, a

música dos deuses. Somente durante a fase mais aguda da epidemia de gripe, e por um período após a morte de Tatoawí-hi, esses cantos cessaram. Certas noites, três ou quatro xamãs cantavam ao mesmo tempo, ou sucessivamente, cada um sua própria visão - pois tais cantares são a narrativa do *Mał dečã*, a visão dos deuses. Às vezes era apenas um: sempre começando por um trautear suave e sussurrado, ia erguendo progressivamente a voz, cuja articulação entrecortada se desenhava contra o fundo cromático, chiante, do chovalho *aray*, até atingir um patamar de altura e intensidade que se mantinha por mais de uma hora, para então ir lentamente decaindo às primeiras luzes da aurora - a "hora em que a terra se desvela", como se diz em Arawetê (*iwi pčdawa me*) - até retornar ao silêncio. Mais raramente - o que significava uma ou duas vezes por semana, para cada xamã ativo - o clímax da canção-visão noturna trazia o xamã para fora de sua casa, para o seu pátio. Ali, dançava curvado, com o charuto e o *aray*, batendo fortemente o pé direito no chão, ofegante, sempre cantando - era a descida à terra das divindades, trazidas por ele, o xamã, de sua viagem aos outros mundos. E com elas, vim a saber depois, vinham os mortos Arawetê, esplêndidos como os próprios deuses, passear no solo que uma vez pisaram.

Custava-me crer que aquelas vozes solenes e terríveis, aqueles vultos curvados e sombrios que eu entrevia da porta de minha casa tivessem qualquer coisa que fosse com os homens "diurnos", alegres, debochados, pedinchões, objeto do escárnio agressivo dos funcionários do Posto Indígena, e aparentemente indiferentes a este escárnio - menos por sobrançeria que por ignorância inocente. Mas eram os mesmos homens. Ou antes, não. Pois o contraste que eu percebia - e que não existe como tal (isto é, como algo a ser "per

**U P H U U**

**Política Social e Ciências Sociais e Humanidades**

cebido") aos olhos Araweté - era a diferença entre o mundo humano, diurno, de um povo às voltas com a miséria oferecida pelo "contato" com os brancos (e que parece, no plano das formas sociais viáveis, demasiado frágil a essa proximidade), e o mundo noturno dos deuses e dos mortos - o verdadeiro, em mais de um sentido, mundo dos Araweté. E não devemos esquecer que, quando em nossa terra é noite, no mundo dos *Ma'ĩ* brilha o sol; e lá, os homens são imortais.

Foi a partir dos cantos xamanísticos que comecei a ser introduzido na cosmologia dos Araweté (e também a seguir seu ritmo cotidiano, passando boa parte da noite acordado, dormindo algumas horas à tarde). Comecei a aprender o nome e alguns dos atributos de uma legião interminável de espíritos, divindades, fatos e ações invisíveis à luz do dia e aos olhos não-Araweté. Descobri que a "música dos deuses" preenche múltiplas funções no cotidiano do grupo, e marca, consagra ou determina os ritmos econômicos do ano. Percebi a presença dos deuses, como realidade ou fonte de exemplos, para cada mínima ação rotineira. E, o mais importante, foi a partir deles que pude divisar a presença e a participação dos mortos no mundo dos vivos, e com isso entrever a concepção Araweté da Pessoa.

O contraste acima mencionado, entre o dia e a noite, o mundo humano e o mundo divino, mesmo que exagerado por mim, deve ser mantido, para que essa onipresença do Além não leve à impressão de que os Araweté sejam um povo de místicos, ou que o tom afetivo de sua vida apresente quaisquer dos traços que costumamos associar à noção de religiosidade - reverência e temor, interiorização ou recolhimento psicológicos, desvalorização do mundo "real". Ao contrário, como referi páginas atrás, se alguém aprecia as

boas coisas da vida terrena, são os Araweté. E a cotidianidade do contato com os deuses gera a familiaridade - nada mais "natural", para todos, homens, mulheres e crianças, que o "Sobrenatural" evocado pelas ladainhas noturnas dos xamãs. Ademais, o contraste entre a terra e o céu - entre os vivos e os deuses-mortos - se está, como veremos, efetivamente fundado numa separação original, não é pensado como barreira ontológica, ou como distância infinita, natural ou moral. A sociedade Araweté, com todos os seus deuses, é pagã - como dizia H.Clastres (1978:32) dos Guarani antigos, que forjaram uma "religião a-teológica" - justamente porque, como para os Guarani, a diferença entre os homens e os deuses é posta para ser superada: o homem se iguala ao deus, superando-se; nunca o deus se faria homem, para resgatar a culpa original. Superação não-dialética, imediata<sup>14</sup>. E a morte é o lugar dessa operação, am

---

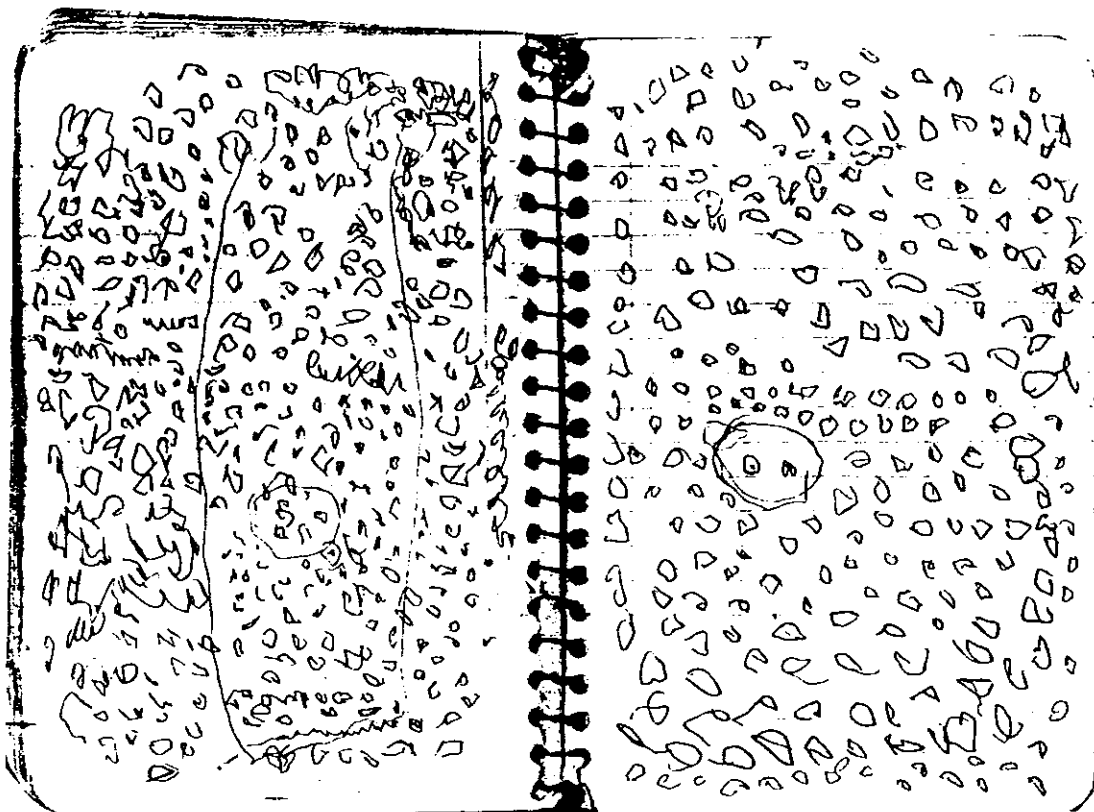
(14) Ver a penetrante observação de Humboldt, comentada no Ubirajara de J. de Alencar, sobre a diferença entre o antropomorfismo divino na Grécia e na América. Constatando a inexistência de ídolos e culto na memória das religiões americanas, Humboldt considera que, aqui, "a verdadeira representação da divindade na terra é o mesmo homem que a continua; cada um tem o seu nume em si. A qui se toca ponto essencial, antecipador das idéias de Métraux e H.Clastres sobre a religião "individualista" Tupi-Guarani. Cf. Vernant, 1974:117, sobre a sabedoria grega dos limites homem/deus, e as heterodoxias que a questionavam. Ma nuela Carneiro da Cunha chamou-me a atenção para esse trecho do Ubirajara.

bíqua e complexa - o mesmo lugar cuja topologia eu dizia que só os xamãs conhecem bem. É desse lugar que é preciso falar, para ou virmos os Araweté: a morte.

Os Araweté, além do gosto que sentiam em me desfiarem os nomes das inumeráveis raças celestes, subterrâneas e silvestres de espíritos e divindades, apreciavam não menos, nas longas conversas que nos entretinham à noite, deitados à roda do fogo no pátio de uma casa qualquer, enumerar e nomear seus mortos. Essas recita



ções aumentaram, é claro, tão logo eles perceberam - para seu espanto e diversão - que ambos os assuntos me interessavam, e que eu escrevia avidamente o que me diziam (era impossível, sobretudo no começo de minha estadia, memorizar aquelas listas). E logo passaram a me "examinar" periodicamente, para ver se eu havia de fato, através de meus papéis, registrado sua palavra. Iwãmayo, uma mulher séria e sábia, um dia se pôs a desenhar em meu caderno os mortos, tantos, do seu povo. O que ela fez, era ao mesmo tempo uma paródia e uma repetição de minha atividade gráfica, e era outra coisa; era um fazer humorístico, que se foi tornando melancólico e reflexivo, à medida que o papel se cobria daqueles signos:



A cada figura destas (D) que traçava, desajeitadamente, ia entoando em voz monótona os nomes dos mortos, recentes ou antigos;

e foi como se de repente visse que eram tantos; e o papel deixou de ser um mero suporte de signos, transformando-se no próprio Maŕ pi, o céu, lugar dos mortos; e cada figura destas, de simulacro de minhas letras e palavras, tornava-se puro grafismo, traço icônico de cada morto - o próprio morto. Assim, Iwãmayo, que começara por me ver "desenhar" a sua voz, tomou da caneta, e, desenhando o meu desenho da sua voz, tomou também da palavra (ela repetia os nomes, a cada figura), e terminou por desenhar o invisível: os mortos. E parou, dizendo: "muitos, muitos são nossos mortos..."<sup>15</sup>.

---

(15) As duas linhas verticais, paralelas, no lado esquerdo do desenho acima representam um Maŕ pi; foram ali sobrepostas por outra pessoa, depois, e sem relação significativa deliberada com o desenho de Iwãmayo.

---

Com o tempo, vim a perceber que os Araweté falavam muito de seus mortos, e não só para mim, ou por minha causa. Falavam do que diziam, do que faziam, de sua aparência e gestos, de seus tiques e seus traços. E os mortos também falavam bastante. Mesmo anos depois do passamento de uma pessoa, ela pode surgir em um canto xamânico, e vir à terra para tomar parte em um cauim, um banquete de jaboti, peixe ou mel. As canções dos pajés e guerreiros mortos eram sempre lembradas. Eu mesmo, por qualquer motivo, era freqüentemente comparado a pessoas já mortas. Os Araweté são grandes observadores e apreciadores das particularidades individuais: seus mortos são recordados no detalhe, e a memória dos vivos é extensa<sup>16</sup>. Dos mortos, porém, dizem proverbialmente os Araweté: "os

---

(16) Uma noite, assisti a um grupo alegre de mulheres, pilando milho, dedicando-se a reproduzir o estilo de pilar - a força, o ângulo de arremesso da mão-de-pilão, o movimento circular que completa a sequência, a respiração - de várias mulheres já falecidas. As crianças, à medida que vão crescendo, vão sendo apelidadas jocosamente por nomes de mortos, conforme apresentam particularida-

des que os recordem. Creio que eu estava nesse caso, quando me comparavam aos mortos, e conformemente iam-me conferindo "apelidos".

---

ossos esquecem", "sõ os ossos esquecem", quando algum vivente alega ter esquecido algo, algum fato de sua própria história pessoal. A memória dos mortos é "curta", portanto. No Capítulo VI tentaremos entender essa frase; ela encerra uma verdade e uma mentira, e oculta um desejo dos vivos.

A princípio, eu achava que o interesse Araweté pelos mortos - que não é veneração, temor, e não constitui nada semelhante a um "culto" (pois se imitam os mortos, ri-se deles, fala-se deles antes como ausentes que como mortos) - seria uma "formação obsessional" ligada ao trauma do contato, quando em dois anos um terço da população morreu. Os anos de 76-77 são lembrados com tristeza e angústia - e freqüentemente evocados. Mas a experiência de ver desaparecer famílias inteiras, de se perderem todos os parentes próximos, de ter de se dispersar, esconder-se na mata - tudo isso parece ter feito parte da vida Araweté desde muito antes dos anos do contato. Cerca de 35 por cento dos óbitos nas últimas 4 gerações (inclusive a dos adultos atuais) se deve a assaltos de inimigos: Kayapõ, Parakanã, Kamarã (brancos). A história Araweté é um movimento incessante de fuga e dispersão, e o estado de guerra parece ter sido a regra e o costume, desde há muito.

Mas não se trata apenas de uma familiaridade com a morte violenta. Os mortos povoam o discurso cotidiano, a história e a geografia do grupo. A morte é o acontecimento que põe em movimento, literalmente, a sociedade e a Pessoa Araweté.

Durante minha estadia, Tatoawĩ-hi, uma mulher de meia-idade, mãe de vários filhos, morreu de pneumonia. Quatro crianças de colo morreram, ao longo de 1982, da mesma causa. A primeira morte,

no auge da epidemia de gripe, mergulhou a todos em profunda consternação; apenas o estado geral de fraqueza, bem como a chegada do encarregado do Posto trazendo as primeiras trinta espingardas' recebidas pelos Araweté, impediram a dispersão da aldeia na mata, como é o costume após a morte de um adulto. Esse evento não só intensificou a presença da morte no discurso cotidiano, como pôs em cena o *ta'o we*, o temido espectro terrestre dos recém-falecidos.

Adiante que a importância da morte e dos mortos não significa que os Araweté - é preciso dizê-lo? - "desejem" a morte, invertem realmente o destino dos mortos, ou qualquer coisa semelhante; eles nada têm de mórbidos, e ademais, como vimos, lamentam os mortos, não os vivos<sup>17</sup>.

---

(17) Não há aqui, portanto, nenhuma "tanatomania" ou "desejo profundamente religioso de morrer" - como disse Schaden (1962:133) dos Guarani, mas não sem antes sublinhar uma ambivalência essencial desse povo face à morte. Voltaremos a essa "ambivalência" TG. Outra coisa a fazer é distinguir entre as atitudes diante da morte e dos mortos - como já o fazia Nimuendaju (1978:57), e como lembram em geral Clastres & Lizot, 1978: 103.

---

Mas o fato é que tal importância, evidente no âmbito da conversação cotidiana e na vida cerimonial, sugere o valor da morte como lugar estruturante da cosmologia Araweté. Enfim e em suma, é através dos deuses e dos mortos, essas duas legiões que povoam o cosmos, que melhor saberemos dos viventes. Se a famosa observação final de Lévi-Strauss ao capítulo sobre os Bororo nos Tristes Tropiques:

"... a representação que uma sociedade faz da relação entre os vivos e os mortos reduz-se a um esforço para ocultar, embelezar ou justificar, no plano do pensamento religioso, as relações reais que prevalecem entre os vivos" (1955:277),

termina sendo um lugar-comum, é pela amplitude indefinida desse '

araweté: os deuses canibais

esforço apontado; entre ocultar e justificar vai uma bela diferença, e nem tudo na relação entre os vivos e os mortos deixa-se domesticar pela representação: o real e sua impossibilidade ali também penetram.

É certo que, a rigor, os Araweté falavam mais da vida - do sexo, da comida - que da morte e dos mortos. Foi no entanto a presença mais que conspícua de seus ausentes, seus mortos, que me despertou a atenção. E afinal, todos estes temas estão, como a vida e a morte, entretecidos. Os deuses, e seu canibalismo enigmático, são os tecelões.

\* \* \*

É difícil falar de minha rotina de trabalho entre os Araweté, dada a intermitência de minha estada entre eles, e dado que a cada nova fase redefiniam-se métodos de trabalho, relações pessoais, e mesmo minha situação matrimonial e residencial. Nos dois primeiros períodos de campo, eu estava com minha companheira (Iara Ferraz); nos últimos fui sozinho. Várias vezes, fiquei na aldeia com apenas mais um branco, o atendente de enfermagem do Posto; mas além deste e do chefe do P.I., muita gente passou por lá em 1981-3, por curtos períodos: camponeses contratados para serviços no Posto, visitantes, etnólogos (B.Ribeiro, Karl e Anton Lukesch) ... Morei em diversas casas no complexo Posto-aldeia - desde uma cabana tradicional de palha, que reformei, até a magnífica casa de tábuas de lei erguida em fins de 1982 como sede do P.I. Ipi xuna (cujo rádio operei, na ausência dos responsáveis). Cada nova situação residencial minha definia uma rede de interações mais intensa, com as casas vizinhas; o que tinha seus aspectos positivos e negativos.

Os Araweté moram em casas conjugais dispostas em "setores

residenciais" - isto é, grupos de casas de parentes próximos, voltadas para um pátio próprio. A aldeia, assim, é composta de uma quantidade desses pátios, mas não há uma descontinuidade espacial muito clara entre eles. Tampouco há limites nítidos entre o conjunto de edificações do Posto Indígena e as seções da aldeia - mas há limites conceituais: os arredores do Posto são o "pátio dos brancos" (*kamarã nêkã*), e portanto não são identificados a nenhuma seção da aldeia. Após algumas experiências, percebi que tomar domicílio em uma seção residencial qualquer (apossando-me de alguma casa abandonada - pois os anos de 1982-3 assistiram a várias mudanças e reconstruções de casas) significava ser tornado "propriedade" dos membros daquela seção, o que, se não me impedia de visitar as casas de outras seções, inibia os membros destas outras de me virem visitar. Havia toda uma competição pelo monopólio de meus bens e de mim mesmo (pelo menos no começo, éramos uma novidade divertida), e as seções residenciais têm uma identidade e limites razoavelmente bem marcados, que podem ser acionados em situações tais como essa.

Decidi, portanto - e uma vez que as casas disponíveis não estavam em seções residenciais onde eu preferiria morar - ocupar uma pequena casa abandonada na área do Posto, junto ao caminho que leva ao rio. Ali, podia ser visitado por quem quisesse, e muita coisa podia-me ser contada sem receio que vizinhos indiscretos ou vissem<sup>18</sup>. Mas havia também desvantagens. Essa casa ficava algo

---

(18) A cordialidade e extroversão Araweté não implicam que não haja barreiras veladas entre parentelas e indivíduos, situações de constrangimento e vontade de privacidade. Como veremos no Cap. V, uma das funções das periódicas excursões à mata, ou dos acampamentos temporários junto às roças, que congregam pequenos grupos de parentes, é justamente a liberação de tensões provenientes da convivência em uma aldeia.

---

distante do aglomerado principal de casas da aldeia, e assim, sobretudo à noite, eu deixava de ouvir (ou ver) a movimentação dos xamãs que moravam no outro extremo do conjunto aldeão (Ver à p. 284 o croquis da aldeia Araweté).

Acrescente-se que, de modo geral, o padrão Araweté de moradia, tão diferente das grandes casas comunais a que eu me acostumara no Alto Xingu ou nos Yanomami - e diferente do que Wagley e Baldus viveram e descreveram nos Tapirapé - tornava mais difícil uma observação e participação integrais na vida quotidiana do grupo. Em compensação, permitia-me uma privacidade às vezes psicologicamente útil. E na verdade, a maior parte da vida Araweté se passa fora das casas, nos pátios - é lá que se trabalha, se cozinha, se come, se deita à noite para conversar, é lá que se dançam e cantam as canções do cauim.

Não posso dizer que tenha tido "informantes", exceto nos dois últimos meses de campo, quando Toiyi passou a ir toda noite (i.e., de meia-noite em diante, após o tour dos pátios) à minha casa, para tomarmos café e conversarmos horas a fio. A algumas pessoas me liguei mais especialmente, ou por simples amizade, ou porque algumas delas pareciam ter um gosto e um talento especiais para me ensinarem o que eu queria saber. Eu disse há pouco que a cultura Araweté não parece cuidar muito de "formalismos" - nos dois sentidos do termo - e que privilegia um vocabulário mais psicológico que sociológico. Isso não quer dizer, contudo, que algumas pessoas não tivessem uma notável capacidade de raciocínio abstrato ou extra-contextual, formulando enunciados genéricos, hipotéticos e meta-culturais. Mas, é claro que eu fui capaz de obter esclarecimentos muito mais ricos a propósito de coisas e eventos que estavam em foco ou em processo durante meu tempo en-

tre os Araweté. Morasse eu ainda na aldeia Araweté quando dos ataques Parakanã de fevereiro e abril de 1983 - e tivesse escapado das flechas - saberia bem mais que o mínimo que sei sobre a guerra, os ritos pós-homicídio, e as canções inspiradas ao matador pelo espírito do inimigo morto. Este é apenas um exemplo, embora o mais importante. Assim, soube que os Araweté trouxeram para a aldeia a cabeça do Parakanã que mataram, em retaliação ao último ataque deste grupo (quando flecharam três Araweté); e que a teriam espetado em um mastro, e ali dançado<sup>19</sup>. Ora, minhas cansativas

---

(19) Assim me disse o então Delegado Regional da FUNAI em Belém, logo após o evento, em conversa telefônica.

---

perguntas sobre esse mesmo costume, comum a vários grupos da região, e a diversos povos Tupi, sempre receberam, dos Araweté, vigorosas negativas. Quem fazia isso, diziam eles, eram os *Towaho* (um povo que eles depois vieram a identificar com os Arara, mas creio que por indução do chefe do P.I.), com as cabeças deles, Araweté... É verdade, disse-me alguém certa ocasião, que uma vez um Araweté trouxe o crânio de um Asurini, mas foi só uma vez...

Meu aprendizado da língua e cultura Araweté fez-se menos, portanto, mediante entrevistas tête-à-tête com indivíduos isolados que em situações de grupo - na balbúrdia das refeições coletivas, ou nas conversas preguiçosas antes de dormir, no pátio de um casal ou de uma família extensa. Normalmente, qualquer pergunta minha de caráter "antropológico" gerava uma chuva de risadas e de réplicas: "para que você quer saber isso?", e uma não menos confusa polifonia de respostas, de explicações humorísticas e mentirosas, ou a recitação rápida de uma lista de nomes, fatos e lugares. No dia seguinte, porém - ou mais tarde em minha casa - alguma al-



ma caridosa vinha-me discriminar o verdadeiro do falso, esclarecer sobre uma eventual impropriedade cometida, e desenvolver o assunto. Outras vezes, os Araweté se tomavam de autêntico interesse pelo que eu andava investigando, e se punham sinceramente a colaborar, em grupo. Assim foi, por exemplo, quando eu comecei a puxar pela memória de um dos homens mais velhos da aldeia, querido e respeitado por todos, e a lhe pedir que me falasse das pessoas e dos sucessos de seu tempo de menino, e também que me contasse do princípio do mundo. Ao me verem indo para a seção de Mênã-no, ocorria gente de vários pontos da aldeia, para ouvir as estórias do velho, comentá-las, "traduzi-las" para mim (sua dicção era pouco clara a meus ouvidos) - e pedir depois que eu tocasse o gravador, para se divertirem identificando as vozes dos outros...

Às vésperas de minha partida final do Ipixuna, uma moça brincou comigo, dizendo que, quando os velhos da aldeia morressem, as crianças teriam de recorrer a mim para aprender os nomes e as estórias dos antigos; pois afinal eu era agora um *pírowt'hã*, um velho sábio, que ouvira, escrevera e sabia aquilo tudo. Mas, que "saber" é esse que me atribuíam?

Se o conceito de "estórias dos antigos" (*pírowt'hã mo-erapê*) existe no discurso Araweté - e se refere a uma miscelânea de "gêneros": mitos etiológicos e divinos, histórias de guerras passadas, feitos dos ancestrais, uma longa saga de seres titânicos - não se pode considerá-lo, pois os Araweté assim não o fazem, como designando um saber tradicional e impessoal. Eles não diriam algo como: "assim falavam nossos ancestrais" (P.Grenand, 1982, sobre os Wayãpi), sem especificar quem disse que "assim falavam" os antigos. Os Araweté, sempre que referem qualquer evento que não tenham presenciado, pospõem: "assim disse fulano". Essa forma cita-

cional, e a prevalência exclusiva do discurso direto, pode levar ao embutimento interminável de citações dentro de citações - ("x", disse A) disse B) - até chegar àquele que falou diretamente com o "primeiro" emissor da mensagem. Mais que um traço puramente linguístico<sup>20</sup>, mas sem querer levar longe demais algum whorfianismo

---

(20) Há várias fórmulas para este procedimento citacional. A mais comum é o discurso direto, "aspeado" pela posposição de *i ku* (nome próprio). O discurso direto citado é uma característica de todas as línguas Tupi-Guarani, e o verbo "dizer" é o marcador citacional mais usado - ver Lemos Barbosa, s/d.: 181 ; Dooley, 1982: 58; F.Grenand, 1980: 95. O que pareceria ser próprio do Araweté é a ênfase em determinar o indivíduo, pelo nome próprio, que "disse" o que se transmite a outrem.

---

de minha parte, esse estilo dá uma curiosa impressão ao ouvinte não-nativo. Quando o assunto de que se fala é algo cotidiano ou corriqueiro - e sobretudo quando se trata de mexericos - a impressão é a de um cauteloso descomprometimento do falante com a veracidade da mensagem. Mas quando se está falando de algo "invisível" (o mundo dos deuses, o começo do mundo, etc.), o efeito é a atribuição de uma autoridade toda própria - se me permitem o pleonasmismo - àquele que "disse". Disso derivam dois traços da política discursiva Araweté: em primeiro lugar, a importância dos que eles chamam de *pírowé' há neçã he re*, "os que viram os ancestrais" - isto é, os velhos do grupo, que viram, ou ouviram de quem viu, os fatos passados. Em segundo lugar, isto dá a força da palavra do xamã. Toda informação que me era transmitida sobre os mundos não-terrestres, sobre os deuses, as almas dos mortos, era sempre garantida pelo esclarecimento: "assim disse fulano (um xamã, vivo ou morto), em seu canto-viagem a estes lugares". Em certo sentido, é o xamã, mais que os "ancestrais" - e portanto o "indivíduo"

araweté: os deuses canibais

mais que uma tradição impessoal - o responsável pelo estado corrente da cosmologia Araweté. Os cantos xamanísticos, por isso, são propriamente os mitos em ação e em transformação<sup>21</sup>.

---

(21) É clássica e onipresente, na literatura Tupi-Guarani, a referência a uma "dependência" total do grupo quanto à palavra do xamã, enquanto vidente-ouvinte do Além. No caso Araweté, ao menos e contudo, há fatores complicadores: a coexistência de vários xamãs e a memória do discurso de xamãs já falecidos po de transformar a fórmula "assim disse tal xamã" menos numa garantia que numa relativização da autoridade da informação. Ademais, essa diversidade de xamãs - e portanto de versões - produz uma certa flutuação nesse conjunto heteróclito virtual que se poderia chamar de "Cosmologia Araweté".

---

Ora, apesar dessa importância da palavra dos velhos e dos xamãs, o saber Araweté é bastante democratizado. Não há temas esotéricos, segredos de especialistas, assuntos proibidos. Espantava-me a quantidade e qualidade de informações sobre o "Além" exibidas pelas crianças; e as mulheres, por seu lado, eram em geral mais loquazes e mais precisas que os homens, no que dizia respeito a estes mesmos temas. Quanto ao fato dessa "universalidade" do saber cosmológico, nada mais natural, uma vez que todos escutam, toda noite, a exposição e desenvolvimento desse saber nos cantos xamanísticos. Já o valor das mulheres como comentadoras desse saber impõe uma observação importante. Esse valor deriva exatamente do fato de elas não serem xamãs. Como logo vim a perceber, ninguém menos indicado para discutir e comentar os cantos xamanísticos que aqueles mesmos que os produziam. Um xamã não só se comporta como se ignorasse o que cantou, como não gosta de falar diretamente do conteúdo dos cantos e visões alheias. O sentimento de vergonha aí envolvido está associado, a meu ver, exatamente ao estilo do discurso citado, cuja prevalência observei: é mais fácil, ou mais próprio, falar do que disse o outro, abolir-se como fonte

primeira do discurso, impedir a coincidência entre o sujeito do enunciado e o sujeito da enunciação. Tudo se passa como se a palavra Araweté fosse sempre a palavra de um outro. É por isso que as mulheres - e os rapazes que não eram xamãs - sempre se mostravam mais dispostas a discutir a teologia e a escatologia Araweté, na medida em que isto dependia dos cantos dos xamãs. Esta posição face ao discurso, onde citar é um modo oblíquo de afirmar, mas distanciando a palavra de qualquer centro, fazendo-a emanar sempre de um outro, numa recursividade infinita, coloca problemas complexos de interpretação (Sperber, 1984: 32). Os xamãs, como veremos, tampouco são o foco e o sujeito de seus cantos: eles também citam.

Não posso entretanto, eu, me abalar do agenciamento que estabeleci com os Araweté. Há que comentar minha posição no sistema Araweté-brancos, e como isso influiu meus métodos e resultados do trabalho. Voltemos a isso.

Tendo morado, a maior parte do tempo, na área do Posto Indígena, não podia deixar de ser identificado, pelos Araweté, ao que ali se passava, aos brancos que ali moravam, e aos processos de interação entre a aldeia e o Posto. Não quero com isso dizer - naturalmente - que, houvesse eu optado por morar dentro de alguma seção residencial, ou me esforçado por copiar à medida de minhas forças o modo de ser do grupo, haveria de ser desidentificado como *kamarã*, branco (uma sub-espécie dos *awĩ*, inimigos)... Mas isso tampouco quer dizer que os Araweté ponham qualquer barreira entre eles e os *kamarã*, protejam-se atrás de qualquer fachada simbólica, impeçam qualquer modalidade de intercâmbio ou aliança entre eles e "nós". Ao contrário: o mais difícil, para mim, sempre foi resistir ao poder de sedução ou de sucção exercido pelo grupo no sentido de me "transformar" em um dos seus. Sociedade aberta e

"antropofágica" (no sentido metafórico que Lévi-Strauss (1955:448) dá a essa palavra), seu desejo radical do outro a levava, seja a querer a todo custo ser como ele (i.e. nós), seja a puxá-lo (i.e. a mim) para dentro de si. É certo que esta "abertura" dos Araweté derivava, em parte, de seu pouco contato com os brancos, de uma percepção ainda não muito clara da catástrofe que já os havia envolvido; mas creio que ela se enraíza mais fundo, em um movimento essencial de seu modo de ser.

Se era difícil escapar de ser engolido pelos Araweté, era-o, inter alia, porque era muito mais penoso ser um *kamarã*, e viver com os *kamarã* no P.I. Ipixuna. A convivência entre os brancos dentro de uma área indígena isolada é necessariamente tensa e problemática. As posições diferenciais dos diversos agentes - antropólogos, funcionários da FUNAI - em relação à sociedade indígena, a diferença nos objetivos e nos investimentos, que coexistem em um meio-ambiente limitado e com todas as características de uma "instituição total", tudo isso gera um sistema instável e potencialmente disruptivo. Acusações veladas, pequenas sabotagens, controle recíproco dos comportamentos, tentativas de faccionalização ou aliciamento dos índios contra a outra parte, eram o pão amargo de cada dia, que eu tinha dificuldade em engolir, calado. E não se tratava simplesmente de uma oposição entre "o antropólogo" e "os da FUNAI" - o que havia era mesmo uma pequena guerra de todos contra todos, brancos que não se entendiam.

Tais tensões internas à micro-sociedade dos brancos no Ipixuna, montadas como estavam sobre uma base material e simbólica de escassez (isolamento, ausência de alternativas, alta redundância das mensagens), se articulavam a uma tensão estrutural determinante: entre os brancos, a equipe de funcionários da FUNAI,

e os Araweté. Mesmo nas circunstâncias excepcionalmente tranquilas do sistema Posto/aldeia no caso Araweté - que se devem ao ethos "cordial" do grupo - a interação entre índios e brancos se fundava em uma série de mal-entendidos culturais, em expectativas estereotipadas e em demandas contraditórias. Assim, era muito comum, entre os funcionários do Posto, a emissão professoral (em meu benefício, quando eu havia acabado de chegar) de juízos sobre o "caráter" típico dos Araweté: que eram preguiçosos, que passavam fome por descuido e imprevidência (e no entanto a população Araweté era visivelmente saudável e bem-nutrida)<sup>22</sup>, que não eram

---

(22) O que parecia irritar especialmente os trabalhadores da FUNAI era a pouca importância conferida pelos Araweté ao plantio da mandioca, uma vez que essa planta é uma espécie de "totem" da agricultura indígena aos olhos dos brancos, e o símbolo da segurança alimentar para todos os camponeses da região.

---

solidários entre si, que só falavam e pensavam em sexo (o que, se não deixa de ter um grão de verdade, era sublinhado, contudo, por ser um dos únicos assuntos que também interessavam aos brancos, da vida dos Araweté); que os Kayapó sim, é que eram "Índios machos"<sup>23</sup>;

---

(23) Curioso encontrar essa mesma comparação, sempre depreciativa para os Tupi, na boca de um trabalhador da FUNAI entre os Wayãpi (Campbell, 1982: 138). Como se vê, não é só aos antropólogos que o contraste Jê/Tupi salta aos olhos, mesmo que as razões e valores envolvidos sejam outros.

---

e assim por diante, ad nauseam.

A partir destes juízos, produzia-se toda uma modelagem do contato. O fato dos Araweté não entenderem o português parecia autorizar um curioso comportamento dos brancos: eles eram tratados como não-pessoas; podia-se falar deles, de cada um, na sua presença, criticar seu comportamento ou sua aparência abertamente.

Ora, mesmo sem entender a língua em que eram desprezados, os Araweté eram perfeitamente capazes de perceber, pelo tom e muitas vezes pela mímica grotesca, o sentido das observações feitas. Eu notava também um procedimento de "infantilização" dos índios, ou a prática de rituais de degradação - como os exames médicos em público (as mulheres, sobretudo, se ressentiam disso), as censuras sobre a "inconveniência" de certas atitudes tradicionais do ponto de vista da "higiene", o costume de lhes pôr apelidos pejorativos ou grotescos<sup>24</sup>. De um modo geral, os índios eram vistos como um

---

(24) Essa prática resulta, em parte, das dificuldades sentidas pelos brancos em guardar e pronunciar os nomes pessoais Araweté.

---

estorvo e um inconveniente. Só ouvi se lhes elogiar o caráter cordato, alegre e (deveras!) paciente.

Essa atitude dos brancos do P.I. Ipixuna diante dos índios apresentava variações significativas, de acordo com as disposições pessoais de cada funcionário ou visitante; mas ela não é função apenas de uma "mã vontade" ou da opinião individual, e sim formava sistema, era a modalidade de articulação entre índios e brancos. Que, afinal de contas, terminava por colocar os índios no seu lugar - no lugar dos dominados. Mas estes, por seu lado, também aproveitavam a barreira lingüística para debochar dos brancos, também lhes punham apelidos, imitavam às gargalhadas suas posturas corporais<sup>25</sup>. Participavam galhardamente, portanto, do sistema

---

(25) O então chefe do Posto (que o deixou após ter sido ferido no ataque Parakanã) entendia e falava algo de Araweté, ao contrário dos demais funcionários - o atendente de enfermagem, alguns trabalhadores braçais, suas famílias. A linguagem dominante no Posto era feita de algumas palavras Araweté, quase irreconhecíveis na pronúncia dos brancos, inseridas em frases em português, mais alguns gestos e clichês em um proto-pidgin. O chefe do posto era também aquele

funcionário que demonstrava maior curiosidade e interesse no modo de vida e concepções Araweté, o que não o impedia de ser um entusiasmado "professor" de técnicas e idéias ocidentais.

Devo acrescentar que os Araweté me pareciam mais discretos ( *et pour cause* ) em seu deboche dos brancos, reservando-o para situações em que a vítima não estava presente. Eram também, obviamente, mais tolerantes diante dos costumes estranhos da outra etnia.

---

de comunicação instaurado, em que os brancos criticavam os índios em português, gritavam com eles, degradavam-nos, e os índios fingiam que não entendiam, encenavam propositadamente os comportamentos que geravam as críticas - e terminavam conseguindo o que queriam: querosene, uma caixa de fósforos, pólvora. Tudo isso era cotidiano, e sempre igual<sup>26</sup>: a repetição e a redundância dos jogos

---

(26) Dias, meses a fio eu assisti a uma mesma cena: um grupo de índios chegava-se ao rancho que servia de cozinha do Posto e, para o atendente de enfermagem, perguntava: "o que você está cozinhando?" - "Pedra", era a resposta invariável. E os índios riam, riam... Em seguida iniciava-se uma sessão delirante de invectivas do atendente contra os Araweté em particular, os índios em geral, a humanidade em seu todo. E os índios riam, riam... Havia toda uma série de jogos desse tipo.

---

fáticos entre índios e brancos bem indicavam a distância e o ruído que era preciso superar, para que se "entendessem"; e a moldura ritual do desrespeito semi-jocoso garantia, afinal, o precário equilíbrio entre estranhos, inimigos potenciais, obrigados a manter relações de proximidade física e interdependência econômica. Um sistema que tinha todas as características daquilo que Bateson (1958) chamou de "cismogênese complementar".

Bem, a mim não me convinha nem agradava entrar nesse jogo. Esse laborioso sistema ritual de diferenciação étnica (construído pelos brancos), apoiado na estereotipia, na repetição e na agres-



sividade - e que talvez tivesse a função de estabilizar a identidade dos brancos, indivíduos isolados de seu meio cultural - entrava em perigo de colapso à medida que eu o rompia, em meu esforço de aproximação aos Araweté. Para os brancos, eu era uma espécie de traidor, estava querendo "virar índio" - e isso me custou alguns conflitos. E aos Araweté custou alguma perplexidade, até perceberem que eu não era o *kamarã* típico, isto é: um provedor de bens, professor de padrões de comportamento e higiene, agressivo, paternal e repetitivo. Atípico eu era também, ademais, porque, ao contrário dos sertanistas da FUNAI e dos "gateiros" (caçadores de pele) - que resumiam a experiência Araweté dos brancos - eu era bastante incompetente como caçador, lenhador, agricultor e mateiro.

Muitas vezes, porém, fui forçado a desempenhar funções próprias aos trabalhadores da FUNAI, devido às suas ausências temporárias ou incompetência: operei o rádio, administrei as reservas de bens industrializados que ficavam trancafiadas na sede do Posto (essa função era-me absolutamente desagradável - mas os Índios não me deixavam escolha), dei remédios, etc. Eu era, afinal, um *kamarã*, e não podia deixar de pôr meu saber étnico a serviço dos Araweté, embora soubesse que, ao fazê-lo, estava também levando água para o moinho do sistema de poder em vigor.

Esse sistema de poder é complexo. O que há no Ipixuna é menos um Posto Indígena junto a uma aldeia, que uma aldeia Araweté junto a um Posto. Até novembro de 1981, aliás, havia duas aldeias Araweté, uma junto ao Posto, a outra um pouco distante, do outro lado do Ipixuna. Seus moradores se mudaram para a "aldeia do Posto" para ficarem mais perto da fonte de bens que ele representava. Mas as coisas começaram antes. Em 1976, a população de várias al-

deias Araweté, em fuga dos Parakanã, veio a dar nas margens do Xingu, procurando contato com os brancos. Foram então, após uma série de peripécias trágicas, reunidos todos pela FUNAI, em torno de um Posto de Atração, no alto Ipixuna. Em 1978, após novos ataques Parakanã, mudaram-se todos, índios e brancos, para o médio curso do rio, e formaram as duas aldeias. Em 1982, por fim, estavam os 135 Araweté reunidos à volta do P.I.A. Ipixuna. Pela primeira vez, provavelmente, em sua história, o povo Araweté habitava uma só aldeia.

Os Araweté dependem hoje de uma série de bens e serviços oferecidos e realizados no Posto: querosene, sal, fósforos, panelas, roupas (para os homens), sabão, pilhas, lanternas, pratos, colheres, açúcar, facas, machados, facões, tesouras, pentes, espelhos, óleo de cozinha, ferragens (trincos e dobradiças para as portas de suas casas), espingardas, munição - e remédios. Durante a fase aguda da epidemia de gripe de fevereiro-março de 1982, quando o milho estava apenas começando a amadurecer, dependeram também de alimentos importados. As canoas que utilizam são fabricadas por brancos, ou índios Asuriní contratados pelos brancos. No Posto ainda estão alguns equipamentos coletivos, como o tacho de ferro para torrar milho e farinha de mandioca, máquinas de moer milho, de espremer mandioca (que são usados como alternativa eventual a, respectivamente, os pequenos tachos de barro, os pilões e a raiz de paxiúba).

O grau de dependência de cada um desses itens é variável, e os Araweté, povo de tecnologia simples e alta capacidade de improvisação, sabem passar sem quase todos eles, se necessário - embora a introdução das armas de fogo tenha provocado modificações importantes na disponibilidade da caça e nas técnicas para obtê-la.

O que espanta, porém, foi a rapidez - entre 1981 e 1983 - com que a maioria desses bens foram introduzidos e adotados. Até março de 1982, as contraprestações Araweté limitavam-se a alguma carne de caça e a algum milho, para a alimentação dos brancos do Posto. Naquela data, iniciou-se a implantação da chamada "cantina reembolsável", com a introdução das armas de fogo e um aumento considerável de bens importados - e a obrigação dos Araweté produzirem artesanato para financiar essas importações. A cultura material Araweté é sóbria e simples, e poucos de seus itens são capazes de obter boa colocação no mercado (controlado pela FUNAI). Até minha saída da área, o sistema de "cantina" ainda não se estabilizara, embora algumas vendas já houvessem sido realizadas, com certo sucesso financeiro<sup>27</sup>.

---

(27) Os artefatos Araweté que entram mais fortemente no sistema são: o arco e as flechas, alguns adornos plumários, redes de algodão, estojos de palha, peças da indumentária feminina (as mulheres recebem algodão industrial para tecê-los, neste contexto). Enquanto estive na aldeia, as transações se faziam de modo individual e informal, entre cada índio interessado em um dado produto e o chefe do Posto, que recebia as peças e as debitava numa lista; não havia a preocupação, por parte do funcionário, de manter uma equivalência monetária exata entre as peças entregues e os objetos recebidos pelos índios em pagamento. Mas cheguei a testemunhar fenômenos curiosos: como o chefe do P.I. precisasse levar logo para Altamira uma partida de artesanato para pagar as trinta espingardas que trouxera, induziu os homens a fabricarem arcos com as tábuas de madeira de lei que estavam em estoque (para a construção da nova sede do Posto).

---

A dependência dos Araweté em relação aos medicamentos e estilos de cura ocidentais - do modo como estão presentes no Posto<sup>28</sup> - é bastante grande, sem ter chegado a abolir os métodos de

---

(28) Ver F. Ribeiro 1981 para uma avaliação do tipo de assistência médico-sanitária prestado pela FUNAI aos Araweté.

---

cura tradicionais. Ao que parece, os Araweté nunca dispuseram de um saber fitofarmacológico muito elaborado. Mas eu podia observar uma solicitação e um consumo indiscriminados e excessivos de medicamentos, e uma intensidade de demanda de atenção dos serviços do enfermeiro (e de todos os demais brancos) que extrapolava de muito as necessidades médicas - reais ou imaginárias - dos índios, revestindo-se assim de uma dimensão político-ritual.

Se isso foi visto com nitidez no caso das atenções médicas, deveu-se em parte à crise provocada pela epidemia de 1982, que mergulhou os Araweté numa dependência objetiva e subjetiva muito grande diante dos *kamarã*; mas eu já a havia observado em 1981, durante uma fase de boa saúde do grupo. E sobretudo, tal complexo de dependência-hipersolicitação-consumo ritual de bens e serviços "brancos" se manifesta em várias outras áreas da vida Araweté, que não a dos achaques físicos. É a mesma atitude que subjaz à voracidade e rapidez de adoção de toda uma parafernália tecnológica e simbólica *kamarã*, e a um certo mimetismo entusiasmado de tudo o que vem deste mundo. Tudo leva à impressão, portanto, que os Araweté estão definitivamente "nas mãos" dos brancos, condenados a seguir o rápido e patético caminho da desfiguração étnica e desaparecimento do mapa cultural, quando não do físico.

Esse complexo, essa dependência, porém, são ambíguos. Esse "mimetismo" tem algo de sutilmente agressivo, essa hiper-solicitação um caráter de teste ou prova constantes a que éramos submetidos, os brancos. O que estava em jogo nisso tudo, o que se elaborava, com a desmedida característica dos Araweté, era o conceito da diferença entre eles e nós. E, se ora os Araweté pareciam prestes a se atirar cegamente no mundo dos brancos<sup>29</sup>, ora pareciam

---

(29) Ouvi de algum trabalhador da FUNAI, no Posto, esta idéia, uma vez: "se a gente deixasse, ou se eles pudessem, esse povo todo se mudava para Altamira e em uma semana ninguém mais sabia que negócio era esse de Araweté..."

---

exigir não menos absolutamente que os brancos "virassem Araweté" - e isso era mais fortemente sentido por mim: pois queriam que eu fizesse minha roça de milho lá, que lá me casasse, que de lá não mais saísse. Tudo ou tudo, numa direção e na outra. Isto é, "se eles pudessem", trariam todo o povo de Altamira, talvez todos os *kamarã*, para a aldeia Araweté...

Talvez nada disso seja de se espantar; talvez nada disso se ja muito diferente do que se passa com qualquer tribo indígena recém-submetida aos "métodos" de "atração e pacificação" aplicados pelo Estado brasileiro, via FUNAI. Mas há algumas especificidades no caso, e o sistema de poder político-econômico montado no *Ipixu* na assenta em alguns traços da estrutura social e cosmologia Araweté.

Uma das características fundamentais da morfologia espacial da(s) aldeia(s) Araweté, já mencionada indiretamente (*supra*, p. 59) e a ser mais adiante descrita, é a ausência de um pátio comunal, de um centro geográfico, de uma área equidistante das casas. A unidade da sociedade Araweté não se exprime de modo claro e constante no uso ritual do espaço. A natureza relativa e limitada da "chefia", como veremos, tampouco chega a produzir esta unidade. Nas condições atuais, em que a aldeia Araweté é, na verdade, um agregado de remanescentes de diversos grupos locais, este acentrismo sócio-morfológico fica ainda mais acentuado. E então o *Pos*to e sua equipe assumem, automaticamente, um lugar central na vida política e cotidiana do grupo. A transferência de decisões que

afetam toda a população Araweté para as mãos "do Posto" parece ter sido encorajada ou bem aceita pelas equipes da FUNAI que ali atuaram desde o "contato", e as crises sucessivas por que passou o grupo (epidemias, ataques inimigos) consolidaram esta tendência.

Na medida em que não existe um espaço público-comunal Araweté - pois cada "pátio" pertence a uma seção residencial ou família extensa - a área do Posto e suas instalações (algumas usadas coletivamente para a produção: casa de farinha, canoas) se tornam este espaço. Sucede, porém, que não perdem sua identificação com os *kamarã*, que são os titulares, donos e disciplinadores destas áreas e recursos. Dá-se então que o espaço coletivo Araweté é ao mesmo tempo "comunal" (uma zona franca, sem restrições de acesso a todas as seções residenciais) e dos brancos, que passam assim a exercer um poder eminente sobre toda a sociedade Araweté. O "pátio dos brancos" torna-se o "pátio central", que se superimpõe à sociedade, a unifica, sobrecodifica e engloba. É assim que se fabrica o poder. Pois se aquilo que os brancos dizem e repetem ser "de todos os Araweté" (as canoas, a enfermaria, o tacho de torrar milho, etc.) é, antes, no tempo e na ordem das causas, "do chefe do P.I.", "do chefe da Ajudância da FUNAI", "da FUNAI", então os Araweté, enquanto totalidade, passam a ser determinados - criados, eu quase diria - de fora, a partir do mundo dos brancos. A aldeia Araweté torna-se, assim, função do Posto. Tudo se passa como se assistíssemos, nesse processo, a uma micro-gênese do Estado - sabendo que o que realmente se dá é a penetração microscópica do Estado brasileiro na sociedade Araweté.

Seria essa contradição objetiva, de alguma forma sentida pelos Araweté, que explica certas atitudes curiosas, que levavam à loucura os funcionários do Posto - como o "vandalismo", o "des-

caso" dos índios pela manutenção do equipamento produtivo e das instalações do Posto, que afinal seriam "seus" (dos Araweté)? Mais ainda, não será esse duplo movimento, de produção-expropriação de um "Ser" Araweté, de uma totalidade Araweté pelos *kamarã*, que está por trás daquilo que chamei de mimetismo entusiasmado-agressivo, dessa "dupla captura" em que os vorazes e canibais Araweté acabam sendo os devorados<sup>30</sup>? Permito-me ir mais longe, divagando

---

(30) Assim, eu anotava em meu diário, em setembro de 1982: "Essa exuberância 'voraz Araweté, essa 'expansividade predatória' que os faz querer tudo dos brancos, o tempo todo, e que tanto exaspera os funcionários do Posto - que querem naturalmente que os Araweté se "civilizem"; mas não tão depressa assim, nem às custas deles ... - me fazem pensar que eles [os Araweté] têm nos dentes uma presa bem maior do que podem engolir, e não descobriram isso ainda".

---

apressadamente: mas, será que se trata apenas de uma "questão" com os brancos e o "Estado"? Ou os Araweté e outros Tupi-Guarani - em contraste radical com sociedades como as Jê, cuja dialética auto-constitutiva é interna - não carecerão sempre dessa relação com o exterior para se constituírem e se moverem? O fato é que o tão celebrado "conservadorismo sociológico" dos Jê passa certamente por essa dialética interna e pela operação de um centro (físico, político, cerimonial) do qual "os brancos e os outros" estão, em princípio, excluídos. Já talvez a relativa fragilidade das estruturas sociais Tupi-Guarani face ao impacto da "civilização" - que pode bem mascarar outras formas de resistência - se enraíze nessa busca de um Outro, fora, alhures, num ímpeto aloplástico ou alomórfico que nada tem a ver com a consciência infeliz ou com um "ver-se com os olhos do outro (do Senhor)". A antropofagia, e sua "ambivalência", foi mais que uma metáfora, para os Tupi-Guarani.

Foi dali, em suma - do Posto, e como *kamarã* - que falei de e com os Araweté. Foi desse "centro" que me pus em relação com eles, enquanto totalidade objetivada por minha presença (e do Posto, e dos brancos). Minha própria circulação constante por todos os pátios, todas as seções residenciais (que levava algumas pessoas a censurarem minha "inconstância"), não fazia senão reforçar minha exterioridade genérica e abstrata em relação a eles. Não sei se tinha outra escolha.

Os Araweté nos receberam a primeira vez, em maio de 1981, sem surpresa, mas com curiosidade. Eles não conheciam muitos *kamarã*. Além do mais, trazíamos alguns presentes para eles. Vivemos (depois eu, sozinho), na medida do possível, a rotina do grupo: caçar, ir à roça, trabalhar no milho, participar das danças, das conversas noturnas nos pátios. Participei de uma caçada coletiva, com uma semana de duração, parte do ciclo cerimonial do cauim alcoólico; vivi alguns dias em um acampamento de roça de uma seção residencial; fui a excursões de pesca e em busca de mel. Saí da aldeia bem menos, e por menos tempo, que o normal para um homem Araweté, contudo. Dispondo de uma reserva de alimentos, trazidos de Altamira, pude estabelecer trocas alimentares com várias seções residenciais, alternadamente, bem como pude compensar minha preguiça e inépcia como caçador. Por não ter estado na área em outubro-novembro, não assisti ao tempo das pescarias coletivas com timbô. Tampouco pude participar de um importante movimento sazonal Araweté, o *avacẽ motiarã* ("amadurecer o milho"), quando toda a população abandona a aldeia e acampa na mata, vivendo da caça e da coleta, na época das chuvas, entre o plantio do milho e seu amadurecimento (dezembro-fevereiro). Nem em 1982, nem em 1983, os Araweté saíram, em conjunto, para o "amadurecer o milho" (haviam-



-no feito em 1981) - e suspeito que isso se deve aos efeitos cada vez mais fortes de sedentarização e fixação exercidos pelo Posto sobre a vida Araweté.

Em 1981 os Araweté ainda estavam aprendendo a manejar armas de fogo (havia umas cinco, do Posto). Quando cheguei, portanto, com uma espingarda nova e reluzente, isto provocou a excitação geral dos homens. Mesmo depois de março de 1982, quando quase todos os adultos passaram a ter sua própria arma, sempre havia alguém a pedir emprestada a minha. Posso dizer que dois objetos, e uma atividade, concentravam o interesse e a curiosidade dos Araweté sobre mim, e de certo modo eram os símbolos concretos de minha relação com eles: a espingarda, o gravador, e a escrita. Por causa da espingarda, fui inumeráveis vezes convidado a caçar; depois, confiava a arma aos homens mais experientes, e a disputa pela posse da "20" chegava a formar filas à minha porta. O gravador, por sua vez, sempre foi, e continuou sendo, a diversão favorita dos Araweté. A "música dos inimigos", os solos noturnos dos xamãs, as gravações das festas e das bebedeiras coletivas do cauim, eram solicitados por toda a aldeia, e os diversos pátios disputavam ciumentamente o gravador, à noite. Durante as horas mortas do dia, era comum chegar alguém e pedir para cantar ao gravador. Eles sentiam um prazer enorme em ouvir a voz - cantada - reproduzida<sup>31</sup>; e

---

(31) Entenda-se, a voz dos outros, o que os outros cantavam. Aqueles que pediam para cantar ao gravador não faziam muita questão de se ouvirem (exceto as crianças).

---

nunca demonstraram interesse pela música ocidental. E, se gostavam de ver as fotos deles e de outros índios, que eu lhes trazia, nada substituía a audição do gravador, o *ñẽ'ẽ me'e*, "aquilo que

fala", o *onĩna me'e*, "aquilo que canta"; o *ĩ nĩro*, "caixa das almas"; o *ha'o ve rĩro*, "caixa |da voz| dos espíritos dos mortos" . Foi quando alguém se referiu, jocosamente, a uma fita que trazia o canto de um xamã como "*Maĩcĩno rĩro*", que descobri que os mortos cantavam, no canto dos xamãs; pois Maĩcĩno era alguém morto há tempos, eu sabia.

Eram assim esses dois objetos, a espingarda e o gravador , que interessavam sobretudo aos Araweté - um instrumento que aumentava a produtividade da caça, e um "aparelho ideológico" que reproduzia indefinidamente a singularidade da voz, do canto. Produção/produtividade, reprodução/reprodutibilidade - Natureza e Sobrenatureza, o comer e o cantar: os animais e os deuses.

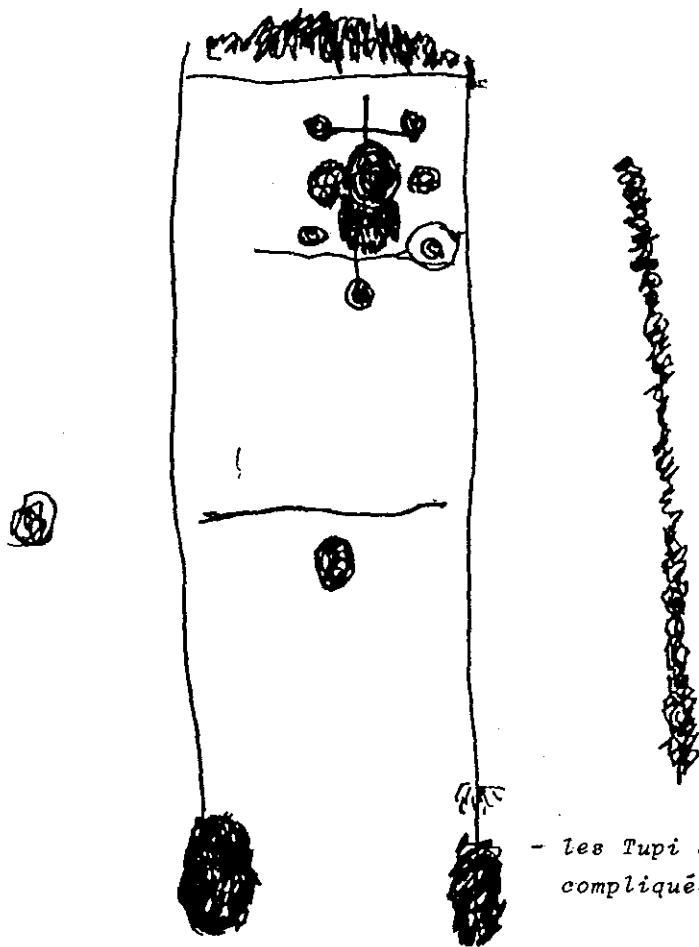
Minha incessante atividade de escrita - cadernos, canetas , mapas - produzia curiosidade não menor, embora não tanto interesse objetivo. Muitos me pediam papel e lápis, e enfileiravam hieróglifos, parodiando minhas letras; outros "desenhavam" (*kuçã*, grafismo, pintura, desenho, traço) seus mortos (*supra*, p. 54); outros, tão logo associaram certos tópicos de conversação ao desencadear de minha atividade gráfica, ordenavam ironicamente que eu escrevesse o que me diziam. E por fim perceberam que era "para escrever" que eu estava ali, entre eles; e que eu escrevia "para saber-aprender" (*to koã*). Certa vez, ao discutir com Toiyi sobre o modo de "treinamento" dos xamãs mediante a intoxicação por tabaco (ver Capítulo VI), ele me disse que eles assim o faziam "para saber-aprender" dos deuses. Insisti no verbo "saber-aprender" (*koã*), nesse contexto particular, e ele me esclareceu: "é assim como você faz com sua escrita - é para saber-aprender, desse mesmo jeito". Eis então que, se na espingarda e no gravador os Araweté se defrontavam com a magia da técnica ocidental, na escrita eles en-

araweté: os deuses canibais

treavam qual era afinal a técnica da minha magia... Mais tarde vim a saber de todo o conjunto de associações que os Araweté fazem entre o grafismo e o Outro - o jaguar, os deuses, os mortos e os inimigos. Eu passava, pela escrita, a integrar essa série, de alguma forma.

CAPÍTULO II

PONTOS E LINHAS:  
TEORIA E TUPINOLOGIA



- les Tupi étaient des gens très compliqués.

(H. Clastres)

## 1. OS TUPI-GUARANI: BIBLIOGRAFIA

Os povos que falam línguas da família Tupi-Guarani (hoje, no Brasil, cerca de 20 mil indivíduos - Rodrigues, 1982) se encontram dispersos numa enorme área da América do Sul, do norte da Argentina à Guiana Francesa, do litoral nordeste brasileiro ao alto Solimões. Na época da invasão européia eles controlavam quase todo o litoral brasileiro e a bacia do Paraguai, e sua população total andaria na casa dos 4 milhões.

Não cabe aqui um exame do destino dos Tupi-Guarani no imaginário ocidental, na literatura e na ideologia brasileiras - de resto, sobejamente conhecido, dos canibais de Montaigne aos de Oswald de Andrade. Farei apenas um breve balanço da produção propriamente antropológica sobre eles, destacando as monografias e os estudos clássicos. Não tenho conhecimento de nenhuma bibliografia etnológica específica para os Tupi-Guarani. Para os Guarani, contudo, há uma extensa bibliografia compilada por B.Meliá (1977). Os artigos sobre grupos Tupi no volume III do Handbook of South American Indians (Steward (org.), 1948), em que pese sua desatualização, são importantes, por trazerem fontes documentais para cada tribo. O mapa de Curt Nimuendaju (IBGE, 1981) é outra fonte indispensável.

No que toca à produção dos chamados "cronistas" dos séculos XVI e XVII sobre os povos Tupi-Guarani, o balanço crítico de F. Fernandes (1975) é referência obrigatória. O "roteiro" recentemente publicado por Melatti (1983) permite situar os estudos Tupi dentro da história da antropologia brasileira, em termos de sua vinculação a determinadas preocupações temático-teóricas, e de seu relativo abandono nas duas últimas décadas.

(A) Os Tupinambá: Métraux e Florestan

Uma introdução à bibliografia Tupi-Guarani deve começar pelos trabalhos de Alfred Métraux, o primeiro antropólogo a explorar sistematicamente os dados dos "cronistas" quinhentistas e seiscentistas sobre os Tupinambá e Guarani, e a articulá-los com materiais etnográficos contemporâneos (i.e. das primeiras décadas do século XX). Em 1927 este autor publicou uma análise das migrações Tupi-Guarani em que defende a hipótese de que tal fenômeno é anterior à conquista européia, estando enraizado em atitudes cosmológicas próprias dos Tupi. Neste trabalho como em outros, Métraux se apóia largamente na etnografia pioneira de Nimuendaju (1914 | 1978) sobre a escatologia Apapocuva-Guarani. Em 1928 publica La Civilization Matérielle des Tribus Tupi-Guarani, obra marcada pela problemática do difusionismo (P. Schmidt e Nordenskjöld, especialmente), e cujo objetivo era a determinação da área original de dispersão dos Tupi-Guarani - que Métraux situa, ao contrário das hipóteses de Martius, Schmidt, Krause e outros, na região entre a margem direita do Amazonas, o Paraguai, o Tocantins e o Madeira<sup>1</sup>. O método de Métraux é o da comparação de traços de cul-

---

(1) Rodrigues (1964, 1982), apoiado em dados lingüísticos e na glotocronologia, parece confirmar esta hipótese, precisando, embora com cautela, a região do Guaporé como provável centro de dispersão dos falantes do Proto-Tupi. Já Lathrap (1975), seguindo uma análise de Noble, situa os falantes de um "Proto-Tupi-Aruaque" no médio curso do Amazonas, por volta de 3.000 A.C. Os falantes do Proto-Tupi-Guarani teriam seu sítio de dispersão na foz do Amazonas, circa 500 A.C.

---

tura material, em termos de sua difusão, e o estabelecimento de inferências lógicas sobre suas rotas de transmissão. Ele conside-

ra possível estabelecer quais elementos da "civilização material" são próprios dos Tupi-Guarani e, ademais, discernir por essa via que povos são Tupi-Guarani "autênticos" ou aculturados. Métraux define os Tupi-Guarani como um povo antes difusor que inventor de cultura (material), ao contrário dos Aruaque.

Ainda em 1928 (Métraux, 1979), publica A Religião dos Tupi-nambás e suas relações com a das demais tribos Tupi-Guarani, sua obra principal, que teve origem na descoberta, pelo autor, de um manuscrito então inédito de Thevet. Neste livro, Métraux, apoiando-se tanto no material dos cronistas quanto em fontes mais recentes - sobretudo nos trabalhos de Nimuendaju sobre os Guarani, Tembê e Shipaya - estabelece as grandes linhas da mitologia Tupi-Guarani, analisa a cosmologia, e isola os dois grandes complexos emblemáticos dos Tupi-Guarani: a antropofagia ritual, e o tema da Terra Sem Males como motor do profetismo. Suas interpretações desses dois temas Tupi-Guarani, contudo, deixam a desejar; Métraux não oferece nenhuma teoria consistente quanto ao canibalismo, e, quanto ao profetismo (que define como messianismo), termina por tomá-lo como reação à conquista européia, mesmo se fundado, como admite, em mitos e idéias autenticamente Tupi-Guarani. Cabe a Métraux, de qualquer forma, o mérito de ter apontado a notável continuidade entre as culturas Tupi-Guarani estudadas in situ por etnógrafos contemporâneos e a imagem da sociedade Tupinambá deixada pelos cronistas. Ele abre o caminho para a tentativa, mais rigorosa e ambiciosa, de Florestan Fernandes.

É com Florestan que o vasto material deixado pelos cronistas será utilizado de maneira exaustiva e sistemática. Consciente dos problemas e implicações epistemológicas levantados pelo uso deste tipo de dado (se bem que não tenha podido superar "pontos

cegos" que sua teoria criava, e que não eram demasiado diferentes dos envolvidos na tentativa de Métraux)<sup>2</sup>, Fernandes escreveu uma

---

(2) Ver, por exemplo, as "tábuas" de informações sobre a guerra Tupinambá em Fernandes 1975, onde o autor recorta o discurso dos cronistas em unidades arbitrárias, em tudo semelhantes a "traços" de cultura material. Compare-se essas tábuas com as presentes em Métraux 1928. Para uma apreciação crítica dos métodos de Fernandes, ver Oliveira Filho 1980.

---

obra pioneira, embora pouco citada e lembrada.

Seus dois livros principais sobre os Tupinambá (|1949|1963, |1952| 1970) são uma tentativa de reconstituição de uma "Sociedade Tupinambá" ideal, enquanto sistema multidimensional funcionalmente articulado. O quadro teórico é o de um funcionalismo generalizado, onde cada instituição ou "costume" é analisado em seus múltiplos aspectos funcionais: adaptativo ao meio-ambiente, integrativo em termos de estrutura social e comportamental, consistente quanto a valores. O primeiro, Organização Social dos Tupinambá, não deixa de evocar em sua estrutura as monografias clássicas do estrutural-funcionalismo britânico: ecologia, morfologia social, sistema religioso... Mas o autor lança mão de uma metodologia variada, manifestando, por exemplo, uma preocupação com os aspectos de formação e estabilização da "personalidade ideal" Tupinambá, de clara inspiração culturalista.

Na conclusão, Fernandes demonstra que tanto a "organização" ecológica" quando o "sistema organizatório" Tupinambá (este último fundado no sistema de parentesco) estavam subordinados ao "sistema religioso", fonte última dos valores Tupinambá, que imprimia sua marca na fisionomia e dinâmica de todo o sistema social. Assim, a busca de uma consistência funcional generalizada (que o mais das vezes redundava em círculos tautológicos) na sociedade Tu-



pinambá não impede que se indique um subsistema dominante, a religião, fundada no culto de antepassados e geradora da máquina de guerra Tupinambá, que era um "instrumentum religionis"<sup>3</sup>.

---

(3) 1963:192-200; 1970:157. A noção de "culto de antepassados" é problemática; Florestan mesmo chama a atenção para o fato de que as fontes "subestimaram este aspecto" e "deixam de consignar... informações sobre um culto organizado..." (1963:193,197). Mas mantém a expressão, dentro de um esforço de caracterizar os Tupinambá como tendo descendência patrilinear, que se prolongava em culto dos agnatas defuntos (p.192-3,353). Esse viés impede que o autor perceba que a relação com os mortos pode se dar de outro modo que como um "culto", sem se mostrar como disjunção absoluta vivos/mortos, ao modo Jê (ver Carneiro da Cunha, 1978:134-41 para a hipótese: onde a oposição vivo/morto é fundante, inibe-se o culto de ancestrais). Florestan identificou o papel central dos mortos (eu preferiria dizer da morte) na cosmologia Tupinambá, mas o interpretou conforme os modelos durkheimiano e maussiano. Não se tratava, nem de culto, nem de "antepassados".agnáticos, mas de uma presença global dos mortos na lôgica da guerra de vingança. Note-se que Florestan, em seu segundo ensaio, abandoa referências à patrilinearidade, e já neste definia o sistema terminológico Tupinambá como "bilateral" (1963:201), conquanto insistia na agnação, via o já clássico caso da teoria patrilateral da concepção (pp.172-192). Outros autores são bem mais enfáticos quanto a uma patrilinearidade (com patrilocalidade) Tupi, de tipo romano-africano, como Laraia (1964, 1971, 1972). O dogma da patrilinearidade Tupinambá (mais generalizado que faz crer Laraia) é algo que todos - Lévi-Strauss é um exemplo - tentam deduzir da patrilateralidade concep cional e étnica. Não há entretanto nenhum testemunho que permita deduzir direitos, personalidades e ações "corporadas", clônicas ou linhageiras. E o casamento com a ZD não exige a presença de patri-grupos. Voltaremos a isso.

---

Será justamente a guerra, enquanto instituição central da so ciedade Tupinambá, o objeto do segundo grande ensaio de Florestan, a Função Social da Guerra na Sociedade Tupinambá ([1952| 1970), em relação ao qual o primeiro livro foi concebido como uma introdução geral. Se a Organização Social dos Tupinambá lembra monografias como os Nuer, este outro estudo evoca antes uma tradição de tipo malinowskiano: tratar-se-á aqui de esquadrihar sistematicamente

em seus diversos efeitos ou implicações (econômicos, políticos, religiosos, psicológicos, tecnológicos...) uma instituição ou tema cultural, considerados, de alguma forma, como estratégicos na apreensão do sentido último de uma formação sócio-cultural. No caso Tupinambá, o "kula" é a guerra; ela é o "fato social total", dentro da inspiração maussiana de Florestan.

Impossível resumir aqui em toda sua complexidade este livro, certamente uma das obras maiores da etnologia brasileira. A guerra é interpretada como o mecanismo central de reprodução social e manutenção do equilíbrio cosmológico dos Tupinambá. Esta conclusão, talvez algo trivial, apóia-se não obstante em uma análise profunda da metafísica Tupinambá. A guerra aparece como uma forma de resolução de tensões internas à cosmologia, notadamente ao lugar ambivalente da morte. A análise sobre a vingança e o significado da execução ritual - concebida sob o modelo maussiano do sacrifício - permite que se perceba o lugar pivotal do espírito do morto do grupo (ou talvez, do espírito da morte do grupo), que deve ser vingado, no sistema bélico-sacrificial. Muitas das idéias dispersas neste livro podem ser reencontradas no famoso ensaio de P.Clastres (1982: cap. 11) sobre a "arqueologia da violência". O ponto frágil da interpretação de Fernandes reside, a meu ver, em sua análise da vingança e do canibalismo como mecanismos restaurativo-recuperativos, de cancelamento da "heteronomia mágica" criada pela morte prévia de um membro do grupo. Essencialmente regressiva, a vingança olha para trás. Por isso, Florestan tem o valor iniciatório da execução do cativo por um efeito derivado de seu significado central, que era - como está claro no livro (1970:318-332) - o de parte de um sistema de "duplas exéquias", i.e. de lo-

calização do morto do grupo no status de "ancestral". Assim, apesar de seu insistente esforço de totalização funcional, o autor termina por quebrar ao meio o complexo execução-antropofagia, situando-o como predominantemente funerário, e relegando ao reino das funções derivadas seu papel positivo, a saber, que a morte dos inimigos não só "cancelava" a morte do grupo, mas simultaneamente era a única fonte de acesso dos executores ao status de Pessoa plena, adulto-matador<sup>4</sup> (pps. 338, 339).

---

(4) Voltaremos, ao final da tese, à interpretação de Fernandes do canibalismo; descartando as especulações simplistas sobre a "incorporação" da substância ou qualidades do inimigo, o autor consegue expor idéias fundamentais sobre a noção de vingança e de recuperação "mística" do Ser do grupo, afastando-se também da visão da guerra como "reciprocidade negativa" simples, antecipando aspectos da problemática moderna da "exchange theory", e das idéias de A. Weiner (1980, 1976) sobre a "reprodução" e "regeneração" sociais como logicamente anteriores à "reciprocidade". Embora Florestan tenha tentado construir o "triângulo canibal" - matador, vítima, morto do grupo - que dissolve o dialogismo imaginário da antropofagia, sua teoria sacrificial termina por desembocar na não menos simplista idéia de uma "comunhão coletiva", via carne da vítima, entre a comunidade e o morto vingado (1970:326). De toda forma, Florestan demonstra de forma definitiva, a meu ver, o impulso simultaneamente político, metafísico e escatológico da guerra Tupinambá, escapando assim do pan-politicismo de P.Clastres, que faz uma redução da guerra, e da metafísica implicada, a uma intenção exclusivamente política - mesmo que o "político" de Clastres seja, de sua parte, uma metafísica, um híbrido exótico de Durkheim e Nietzsche. Tanto Florestan quanto Clastres, porém, perseveram na idéia banal de uma função reativa da guerra - para usarmos uma noção nietzscheana - e de um ideal de autonomia em que o Outro é um instrumento de construção especular do Eu, de modo simples (Clastres) ou complexo (Florestan). O perigo maior, na metafísica "primitiva", seria a "heteronomia (mágica ou política)". O que pretendo sugerir, nas páginas que seguem, é que essa heteronomia é exatamente o princípio fundador das sociedades Tupi-Guarani.

Para uma análise da obra etnológica de Florestan Fernandes, de uma perspectiva de "antropologia da produção intelectual", ver Peirano 1983, onde se traça o campo intelectual que subjaz às monografias Tupinambá.

---

(B) Os Tupi-Guarani da Amazônia

Nas décadas de 30 e 40 iniciam-se algumas pesquisas de campo com grupos Tupi da Amazônia ocidental, por Herbert Baldus (Tapirapê), Charles Wagley (Tapirapê e Tenetehara), Wagley e Galvão (Tenetehara). Se Baldus representava uma espécie de "ponte" entre a tradição etnológica alemã - com ênfase na cultura material, no problema da origem e difusão de traços culturais, e com o emprego de um método comparativo algo "descontrolado" - e o estilo monográfico funcionalista anglo-saxão, Wagley e Galvão vão encarnar a problemática da "mudança cultural" ou "aculturação", presente também nas obras de Schaden sobre os Guarani (ver adiante), problemática essa que marcou profundamente os estudos Tupi deste período. A monografia de Wagley & Galvão sobre os Tenetehara (publicada em inglês em 1949; edição em português em 1961) é um estudo clássico de mudança cultural, que procura abordar o fenômeno em todos os aspectos da vida social deste povo Tupi-Guarani do Maranhão e Pará. Nesta medida, trata-se de uma etnografia bastante minuciosa e completa, contendo ainda uma boa coletânea de mitos, apesar do trabalho ter sido realizado exclusivamente em português. Apontando para um traço que reaparece em outras monografias Tupi, os autores indicam a vida religiosa (sobretudo no plano do discurso) como o lugar da resistência Tenetehara à mudança social imposta pela subordinação à sociedade brasileira; não obstante - e isto também reaparece em inúmeros trabalhos sobre os Tupi - observam que os Tenetehara, ao contrário por exemplo de seus vizinhos Timbira, são extremamente "plásticos" e receptivos quanto à adoção de novos padrões culturais. O prognóstico final dos autores, que a his

tória vem-se encarregando de desmentir, era que os Tenetehara iriam rapidamente desaparecer do mapa sócio-cultural, face à intensificação do movimento de expansão capitalista na Amazônia. Este pessimismo quanto ao futuro dos Tupi é uma constante em obras da época, e mesmo de antes (com Nimuendaju e os Apapocuva em 1914) : Huxley sobre os Urubu, Wagley sobre os Tapirapê, Schaden sobre os Guarani, todos terminam seus livros anunciando o fim iminente, físico e/ou cultural, dos grupos que estudaram<sup>5</sup>. Isto talvez se de-

---

(5) Em Wagley 1977, encontramos uma autocrítica lúcida dessa tendência da época.

---

va à constatação quase unânime da "fragilidade" Tupi-Guarani face ao impacto do mundo dos brancos - uma fragilidade que hoje estamos em condições de perceber ser mais aparente que real, e que parece derivar das formas especificamente Tupi-Guarani de concepção da sociedade e de reprodução social, que recebem uma codificação sociológica simples ou "frouxa", em favor de uma forte ênfase no plano místico-cosmológico (ao contrário do que ocorre com os "conservadores" Jê). A plasticidade ou fluidez da organização social Tupi-Guarani, que se manifesta não só nesta "fragilidade" ao contato, como também na notável variedade apresentada pelas morfologias Tupi-Guarani concretas, encontra sua contrapartida na homogeneidade igualmente surpreendente quanto ao discurso cosmológico, os temas míticos e a vida religiosa, que atravessa séculos de história e milhares de quilômetros de distância.

A monografia de Wagley & Galvão apresenta dados valiosos quanto à organização social e a vida religiosa dos Tenetehara, e ela ainda é a fonte padrão de consulta para o estudo desse povo.

No que diz respeito aos Tapirapê, tanto Baldus quanto Wagley vieram a publicar os resultados de suas pesquisas em forma monográfica apenas na década de 70; antes disso, porém, publicaram numerosos artigos (ver bibliografia em Wagley 1977) sobre o grupo, especialmente sobre organização social, xamanismo, mudanças culturais e política demográfica. Em 1970, Baldus publica a monografia Tapirapê: tribo Tupi no Brasil Central, livro que utiliza os dados da pesquisa de campo do autor, das de Wagley e Shapiro (os Tapirapê' estão entre os grupos Tupi-Guarani mais estudados da etnologia) , bem como tenta uma extensa, embora assistemática, comparação da cultura Tapirapê com outras tribos Tupi e de outras famílias linguísticas. Trata-se de um estudo que pretende cobrir, com igual amplitude, desde a cultura material e a ergologia até a organização social e a cosmologia.

Em 1977, Wagley publica Welcome of Tears, livro que é ao mesmo tempo uma etnografia razoavelmente detalhada da sociedade Tapirapê, atenta para as mudanças sócio-culturais - pois o autor teve o privilégio de conviver com os Tapirapê em diversas fases de sua história pós-contato, ao longo de 30 anos - e uma reflexão pessoal sobre o trabalho de campo e a situação dos índios brasileiros. Se bem que modesto em suas pretensões e cauteloso em suas interpretações, Welcome of Tears é talvez a melhor descrição disponível de uma sociedade Tupi-Guarani, oferecendo amplo material para análises comparativas de maior nível de abstração. Há no livro um excelente capítulo sobre o xamanismo (publicado anteriormente sob forma de artigo); a análise da morfologia social Tapirapê, contudo, resente-se de alguma superficialidade - que talvez derive' menos da perspectiva do autor que da própria natureza do objeto, no caso<sup>6</sup>.

---

(6) Os Tapirapê, muito possivelmente devido a influências Karajá e Kayapó, apresentam uma morfologia social de tipo "centro-brasileiro", com segmentações globais da sociedade: grupos de idade, metades cerimoniais, grupos de festa, etc. Não obstante, tais sistemas não parecem possuir o mesmo rendimento sociológico e densidade cosmológica que seus "modelos" Macro-Jê. A baixa operacionalidade dos segmentos Tapirapê talvez não fosse, à época das pesquisas de Wagley e Baldus, fruto da desorganização social pós-contato, e sim um traço intrínseco dessa forma organizacional. Há que ressaltar, no entanto, que foram esses grupos cerimoniais que persistiram até hoje, ao passo que o importante xamanismo Tapirapê - não-ligado a essa organização morfológica - desapareceu. O caso Tapirapê é um bom lembrete para que evitemos uma substancialização redutora de "uma cosmologia" Tupi-Guarani, que implicasse um perfil sociológico constante.

Sucedem que o único outro grupo Tupi-Guarani que apresenta divisões globais - os Kagwahiv-Parintintin, com metades exogâmicas - tampouco funda de modo claro e sistemático sua cosmologia nesse dualismo (que aliás mascara um triadismo); Kracke (1984a, 1984b) chama a atenção exatamente para esse caráter de "forma sem função" do dualismo Parintintin, e destaca a "heterogeneidade intra-cultural" no nível do parentesco-casamento, e também da religião. Como os Tapirapê, porém, os Parintintin perderam o xamanismo, antigamente fundamental. (Kracke, 1983).

---

As análises de Wagley e Baldus sobre o xamanismo Tapirapê tocam em um ponto essencial da figura do xamã Tupi-Guarani - ou antes, como se verá, em uma característica que parece ser constitutiva da Pessoa TG: sua ambivalência, sua relação essencial com a morte. O xamã Tapirapê encarna, ao mesmo tempo, a personalidade ideal do homem pleno e é uma potência ameaçadora e exterior à sociedade: ele é indispensável e perigoso. "Sem nossos *pançê*, todos nós Tapirapê morreríamos" (Wagley, 1977:195); e no entanto é por obra deles que os Tapirapê morrem. Todo bem e todo mal (p.193) recaem sobre as costas dos xamãs. Não obstante, o xamã Tapirapê não é uma figura marginal, e sim central (Wagley, 1977: 119), na estrutura política e ritual Tapirapê; ele não se assemelha aos

"wayanga" dos Jê do Norte. O lugar paradoxal do xamã Tapirapê, tal como emerge das etnografias, encontra-se preenchido em outras sociedades TG pela figura do guerreiro.

Um tanto fora da corrente principal dos estudos Tupi da época, está o livro de A. Holmberg sobre os Siriono da Bolívia (1950; ver Holmberg, 1969). Trata-se de um estudo sobre os efeitos da fome, ou melhor, de uma situação de privação generalizada, sobre a vida sócio-cultural deste grupo de Tupi nômades da Bolívia ocidental. A imagem que o autor traça da sociedade Siriono, imagem distorcida ou (certamente) exagerada, é uma de redução quase impossível das formas organizacionais e ideológicas da vida social; contemplamos um quadro de insegurança, miséria, tensão, monotonia. As célebres palavras de Hobbes sobre a vida humana no estado de Natureza - vida "solitária, pobre, sôrdida, bruta e curta", ecoam quase literalmente neste livro (pps. 224, 231, 261). Apesar disso, Nomads of the Long Bow deixa entrever questões relevantes, sobretudo em suas observações sobre a vida cotidiana, o ciclo de vida, o sistema de parentesco e a nomenclatura. Muitas semelhanças emergem entre os Siriono e os Achê-Guayaki, outro grupo TG (ou "guaranizado") nômade. Por outro lado, os Siriono são o único caso documentado de um grupo TG com terminologia Crow (os Mauê, não-TG, são reportados como tendo traços Omaha, apud MacDonald, 1965). Neste livro ainda, encontramos uma caracterização psico-sociológica dos Siriono que aparece em outros estudos sobre os Tupi-Guarani: trata-se do que vários autores chamam de "individualismo" dos TG, no plano político (Tapirapê - Wagley, 1977:118-24) ou religioso (Guarani - Schaden, 1962), juízo que anda a merecer uma análise mais aprofundada, ainda mais por ter sido destacado por Rivière, recentemente, para os grupos da Guiana (1984: 4, 94-ss, passim)<sup>7</sup>.



---

(7) Em H. Clastres (1978) encontramos uma interpretação excelente dos fundamentos cosmológicos do "individualismo" Guarani, mas que está à espera de uma generalização. Para os Tapirapê, que no entanto possuíam uma estrutura cerimonial complexa, Wagley chama a atenção quanto às dificuldades em se iniciarem ações coletivas, e quanto à ausência de mecanismos de unificação da sociedade; cada casa-grande era uma facção. É interessante notar que foi um estrangeiro, não-Tapirapê, a força capaz de unificá-los: o Pe. Jentel (Wagley, loc.cit.). Isto tem paralelos com os Araweté, como veremos no capítulo V, § 2. O "individualismo" Siriono (Holmberg, 1969:151) é posto na conta da fome, da guerra de todos contra todos e da selvageria desorganizada desses nômades bolivianos.

---

Seguindo no tempo, e voltando à Amazônia ocidental, encontramos os Urubu-Kaapor do Maranhão, que durante a década de 50 foram estudados por Darcy Ribeiro e Francis Huxley. O primeiro publicou dois artigos importantes: "Uirá vai ao encontro de Maíra", uma tentativa de reconstituição de um episódio trágico na história do choque entre os Kaapor e os brancos, que o autor interpreta em função do complexo mítico da Terra Sem Males; e um ensaio pioneiro (1954) sobre o ciclo de subsistência dos Kaapor no habitat tropical, de alto valor etnográfico (ambos em Ribeiro, 1974). É o livro de Francis Huxley, porém (1957; ver Huxley, 1963), que traz uma descrição mais geral desta sociedade. Selvagens Amáveis é mais um livro de viagens que uma etnografia, embora o autor seja antropólogo. Seu estilo complacente, etnocêntrico e superficial é de molde a irritar muitos leitores. Não obstante, apesar das muitas generalizações abusivas ou erradas, ali se podem achar intuições e hipóteses produtivas, como vários comentadores reconheceram. Este livro é, até hoje, a etnografia de que dispomos para pensar os Kaapor no horizonte Tupi-Guarani; pesquisas mais recentes com este povo ainda não foram publicadas (mas ver Samain, 1985, e a tese de Balée, 1984). Numa mistura de "fases" an

tropológicas, Huxley faz uma bricolagem onde entram (não há citações no livro) desde a mitologia solar de Perry & Cia. até a psicanálise e o estruturalismo nascente, bem como muito do que havia já sido escrito sobre os Tupi antigos - e suas páginas sobre a guerra e o canibalismo (1963:276-298) não deixam de trazer formulações perspicazes.

(C) Recentemente

As décadas de 60 e 70, que assistiram à publicação da gigantesca síntese da mitologia americana por Lévi-Strauss (as Mythologiques, onde a mitologia Tupi tem um lugar importante, mas secundário em relação à mitologia Jê), bem como ao progresso e consolidação da etnologia brasileira, a partir dos estudos de contato inter-étnico - que vieram ocupar criticamente o espaço dos estudos de "aculturação" - e do grande movimento de estudo dos povos Macro-Jê, assistiram também a um declínio acentuado do interesse nos povos Tupi-Guarani (o caso da etnologia Guarani, especialmente no Paraguai, é diferente; ver adiante). A década de 60, sobretudo, não foi marcada por nenhuma monografia Tupi importante. O declínio da influência das escolas alemã e americana (difusionismo e culturalismo), e a ascensão dos estilos estrutural-funcionalista (inglês) e estruturalista (francês), estão claramente ligados à passagem de uma "etnologia Tupi" para uma "etnologia Jê". A forma estrutural destas últimas sociedades, como já mencionamos, parecia prestar-se muito melhor ao recorte teórico de uma antropologia renovada em seus métodos e objetivos. Os estudos de fricção interétnica, por seu lado, não privilegiaram os TG, ao contrário das análises de mudança cultural anteriores. (Ver Melatti 1983 para o levantamento deste período). A etnologia Tupi-Guarani pare -

cia esgotada, e seu objeto votado à desapareição concreta.

Dos trabalhos realizados no começo dos anos 70, podem-se destacar a etnografia geral dos Kayabi (TG centrais) por Georg Grünberg (1970)<sup>8</sup>, no estilo "indiferenciado" da tradição alemã, com ênfase na

---

(8) Este estudo será citado conforme a tradução de E.Wenzel (rev. T.Hartmann), s/d., datil., que me foi cedida pelo Projeto Levantamento Pops.Indígenas/CEDI.

cultura material; e a tese de doutoramento de Roque Laraia (1972), baseada em pesquisa junto aos Suruí, Akuáwa-Asuriní e Kaapor, bem como em material bibliográfico, que é a primeira tentativa de comparação global da organização social dos grupos Tupi contemporâneos, com destaque para o parentesco<sup>9</sup>.

---

(9) Laraia publicou também um estudo da situação de contato dos Tupi do Tocantins, in Laraia & Da Matta, 1963. Os Suruí são de especial interesse, por serem um dos poucos grupos TG com uma organização clânica, já que o caso dos Parintintin é de metades exogâmicas (mas ver Kracke, 1984). Há o caso dos Tupi-Cawahib de Lévi-Strauss (1948:303-4), e o dos Wayãpi - um grande número de clãs exogâmicos patrilineares e localizados, cf. P.Grenand, 1982:64-8 -, que me parece sujeito a caução; de toda forma este sistema desapareceu. Laraia, que trabalha com um horizonte pan-Tupi (maior que TG), postula uma proto-estrutura Tupi patrilinear e patrilocal, tomando os numerosos exemplos de matrilocidade como fruto de mudanças históricas (1972:34-6;1971). Discordo: a "regra" residencial mais comum entre os TG é a uxorilocalidade "temporária" seguida de ambiente ou neo-localidade e concebida como "serviço da noiva" (isto é mais importante que a "-localidade") e freqüentemente contornada pelos casamentos oblíquos (MB/ZD), poliginia, endogamia aldeã, parentesco entre os cônjuges, dependendo do jogo político das parentelas e do status dos envolvidos. Regra se houver, é esta: os poderosos não moram uxorilocalmente, nem seus filhos homens. Ver: o serviço da noiva Parintintin (Kracke, 1978:35-ss); a uxorilocalidade e suas exceções (poder) nos Kayabi (Grünberg, 1970:113,120); a matrilocidade Guarani e as exceções para os filhos dos chefes religiosos (Schaden,1962:80); sobre a política dos chefes Wayãpi de reter filhos e atrair genros, P.Grenand,1982:136 (mas a endogamia atual minimiza o fator residência); nos Wayãpi do Brasil, onde há um ideal de endogamia, a tendência é uxorilocal (Gallois,1980:40); para a uxoriloca

lidade/serviço da noiva Tenetehara (até o primeiro filho), Wagley & Galvão, 1961:95-9; o "ideal" uxori-local Tapirapê, só realizado nas malocas lideradas por homens de prestígio (Wagley, 1977:93-6); o caso Siriono, onde o chefe político seria o único a não morar uxori-localmente (Holmberg, 1969:128,148). Os casos claros de viri-localidade que restam são os dos Suruí e Akuáwa, já que, para os Kaapor, Balée (1984:162-ss) estabeleceu um padrão predominantemente uxori-local, nas mesmas condições que os casos acima - e o caso Araweté. Para os Tupinambá, ver a recensão de F.Fernandes (1963:220,224,226) sobre a uxori-localidade obrigatória quando um homem casava com uma não-parenta (ideal de endogamia ...?) ou com a filha de um "principal". A situação-limite da "uxori-localização" do cativo de guerra é sugestiva quanto ao que os Tupinambá pensavam desta forma residencial.

Voltaremos a isto: complexas, as regras de residência TG não são inco-muns no continente. Ao contrário, os sistemas "mecânicos" e universais de residência - como a uxori-localidade Jê e a viri-localidade Tukano - são mais exceção que norma. Assim, todos os Alto-Xinguanos diferenciam as soluções residenciais conforme a diferença entre "capitães" e "comuns" (V.de Castro, 1977; Bastos, 1978:34,61; Basso, 1973:49-ss,83-ss, sublinha a variabilidade dos arranjos); o mesmo acontece com os Pareci, onde os filhos de chefe ficam em casa (Costa, 1985:99) - isso seria "Aruaque" em geral (Schmidt, s/d. |1917|:48-ss). O mesmo para os Mundurucu, exemplo famoso (ver o exame dos trabalhos de Murphy por A. Ramos, 1976:11, *passim*; muito do que é ali dito valeria para os Tupinambá). Nas Guianas, por fim, a extensa revisão de Riviére (1984:12,34-9,97-9) a ponta a uxori-localidade como "idealmente temporária", como "tendência estatística" e "modelo consciente", notando ainda que a ideologia de endogamia local minimiza os efeitos das escolhas residenciais. Para os Yanomami, ver Ramos & Albert, 1977:7-8,21.

Se a uxori-localidade parece ser o "atrator social" básico no continente, isto talvez se deva à situação inicial de inferioridade -coeteris paribus- do genro face a seus afins. Em alguns casos isto é sobredeterminado por formas de hierarquia, que levam às exceções (os "filhos de chefe"). Em outros, e esse parece ser o caso Tupinambá, a proeza guerreira era o clínamen sociológico que permitia escapar da gravitação uxori-local.

Os Kamayurá, TG do Alto Xingu, foram objeto de vários estudos nesta década e nas anteriores (Oberg, Galvão). Sua inserção no sistema xiguano põem-nos em problemática à parte. Mas ver Agostinho, 1974 e Bastos, 1978, para estudos específicos valiosos.

Em 1978, Waud Kracke publica uma análise do sistema de liderança dos Parintintin, de inspiração psicanalítica. Ali ressaltam observações importantes: a função fundadora-constitutiva do grupo local que cabe ao líder (headman), na medida em que não existem laços estruturais fortes o suficiente para a manutenção da coesão aldeã (1978:33) - o que se reencontra nos Kaapor, Araweté, Kayabi, Wayãpi -, a presença de uma dupla ideologia da chefia, conforme se apóie na figura do guerreiro ou na do provedor pacífico (p.80-81); e o lugar de "sogro generalizado" ocupado pelo líder, que se articula com uma regra uxorilocal - e Kracke argumenta, numa linha semelhante à das idéias de T.Turner para os Kayapó (1979), que a única base de exercício de poder político nas sociedades sul-americanas é a autoridade do pai sobre a filha, ou o controle das mulheres, e assim dos genros. A diferença porém da regra de uxorilocalidade mecânica e universal dos Jê, nos Parintintin como alhures há muita ambigüidade sobre a natureza e a duração do "serviço da noiva" (p. 71), e o espaço para a manobra política se constitui aí: a uxorilocalidade não é uma regra estrutural que funda uma dinâmica global, como no caso Jê, mas uma tendência que se abre ao sabor do evento.

Este autor tem publicado vários artigos sobre outros aspectos da sociedade Parintintin, como organização social, tabus alimentares, sonhos, que constituem contribuição relevante para a etnologia TG.

No final dos anos 70 e começo da atual década, Pierre e Françoise Grenand deram à luz numerosas publicações (de difícil acesso) sobre os Wayãpi da Guiana Francesa, versando sobre língua, mitologia, etno-história e ecologia (P.Grenand, 1980 e 1982; F.Grenand, 1982). Os [Wayãpi] em território brasileiro foram

estudados por Allan Campbell (1982) e Dominique Gallois (1980).

Se, afinal, o número de trabalhos publicados sobre os TG ao longo dos anos 70 não foi tão pequeno assim, o fato é que a etnologia Tupi-Guarani deste período ressentiu-se de certa falta de dinamismo e de intercomunicação entre os estudiosos, não conseguindo superar de modo significativo o estado teórico em que o campo Tupi foi deixado pelas décadas passadas (a publicação mais abrangente e importante dos '70 refere-se a um trabalho de campo realizado em 1930-40, o de Wagley); nenhuma tentativa de projeto coordenado, nenhum esforço de reinterpretação global foram efetuados, que se pudessem equiparar ao que se passava na área Jê ou Tukano.

No final dos anos 70 um novo interesse em relação aos TG começa a se esboçar. O contato forçado de alguns grupos do Leste Amazônico, em consequência dos projetos econômicos que ali se implantam, redespertou a atenção dos antropólogos. Mas não só ali (nos Guajá, Asuriní, Araweté, Parakanã), pois um amplo movimento de re-estudo se inicia - como atesta o volume da Revista de Antropologia<sup>10</sup> que traz as contribuições mais recentes na área.

---

(10) Enquanto escrevia esta tese, a Revista de Antropologia vols. 27/28, que publica as comunicações apresentadas em novembro de 1982 no "1º Encontro Tupi" permaneceu no prelo, de modo que encontrei alguma dificuldade em usar e citar alguns trabalhos. Mas ver infra: Gallois 1985, Müller 1985, Andrade 1985.

---

#### (D) Guarani e Aché

A etnologia dos povos Guarani do sul do Brasil e Paraguai constitui quase uma província separada, dentro do campo Tupi-Guarani. Isto se deve às particularidades da situação histórica e

geográfica destes povos, a certas características culturais suas, e ao estilo dominante da etnologia ali praticada. O volume da produção etnológica sobre os Guarani é superior, provavelmente, ao de que dispomos para todos os demais povos da mesma família lingüística reunidos; o número e a qualidade dos textos em língua nativa não podem ser comparados com a pobreza que se constata para os Tupi brasileiros; o material histórico existente é também muito mais rico e detalhado. Por outro lado, a etnologia Guarani tem-se concentrado na compilação e exegese de textos - mitos, cantos sagrados - deixando até certo ponto de lado a descrição de aspectos da morfologia e estrutura social (ver a bibliografia de Meliã, já referida). É o material Guarani, contudo, que coloca as questões mais instigantes para a etnologia Tupi-Guarani atual - desde o problema do lugar e função da vida religiosa na reprodução social, até as razões e formas da extraordinária resistência apresentada por esse povo face à "civilização".

O estudo pioneiro de Curt Nimuendaju (1914) sobre a mitologia e a escatologia Apapocuva-Guarani inaugura o período moderno da etnologia Guarani. É ele que vai influenciar Métraux, e vai colocar na atualidade a famosa questão do profetismo Guarani. É com este trabalho, igualmente, que o tema do pessimismo histórico Guarani se introduz - pessimismo que, muitas vezes, é difícil distinguir do dos etnólogos. Esta monografia de Nimuendaju está entre as maiores obras da etnologia brasileira (e é de se espantar que não tenha sido até hoje tornada acessível em tradução para o português; a melhor edição em espanhol é Nimuendaju, 1978). Ali, além de uma minuciosa reconstrução histórica das migrações Nandeva em busca da Terra Sem Males, achamos um exame do xamanismo e do profetismo, uma descrição da cosmologia e do ciclo da criação, e

dados valiosos sobre a complexa teoria Guaraní sobre a alma e a pessoa (que envolve as polaridades palavra/comida, divindade/animalidade, osso/carne, etc.). É com Nimuendaju, ainda, que se inicia a longa discussão sobre a natureza e o grau da influência jesuítica na cosmologia Guaraní (ver Schaden 1982, para o tema).

Alfred Métraux, além das obras já citadas, escreveu vários artigos sobre os Guaraní (o principal é o ensaio no Handbook of South American Indians). É a partir de meados da década de 40, contudo, que pesquisas importantes sobre os Guaraní começam a ser realizadas; seus resultados só vieram a ser publicados nas décadas seguintes. Egon Schaden, que em 1959 publicava um ensaio sobre a "mitologia heróica" de vários grupos tribais brasileiros - onde dedica dois capítulos aos fatos Tupinambá e Guaraní - sumariza os resultados de seu trabalho de campo no livro Aspectos Fundamentais da Cultura Guaraní (1962), que também faz uso de dados coletados por Nimuendaju, Cadogan e outros, de forma a poder abranger as várias diferenças culturais entre as "parcialidades" Guaraní. Este trabalho inscreve-se na problemática dos estudos de "aculturação" (os Guaraní, pela diversidade das situações de contato que viviam, são vistos pelo autor como "exemplares" para um estudo de mudança cultural), e um de seus objetivos é analisar o impacto diferencial que o contato exerce sobre os domínios da cultura Guaraní: economia, sociedade, religião... Schaden mostra o "predomínio extraordinário" da religião sobre todas as outras esferas da vida social, e aponta a vida religiosa como o locus da resistência cultural Guaraní - na verdade, como uma área da vida Guaraní que o contato teria exacerbado (e aí ele chega à teoria das migrações e do profetismo Guaraní como efeito reativo do contato, dentro de uma lógica da privação e crise aculturativa). O livro de Schaden



traz dados preciosos sobre a religião e a cosmologia Guarani, e sua preocupação com a "mudança cultural" não impede que realize ' uma etnografia importante, com informações sobre a estrutura social Guarani mais detalhadas que o usual entre os "guaraniólogos" <sup>11</sup>.

---

(11) J. Watson (1952) publicou um ensaio sobre a "aculturação" dos Guarani-Kayová que também traz informações sobre a organização social tradicional.

---

Leon Cadogan é o principal especialista (embora não um antropólogo de formação) nos Guarani. Sua copiosa produção, dispersa em vários periódicos (especialmente na América Indígena e na Revista de Antropologia), consiste sobretudo em compilações, comentários e exegeses de textos Guarani, formando um corpus etnográfico riquíssimo. A obra principal de Cadogan é Ayvu Rapyta (1959), uma coletânea de textos míticos comentados. Cadogan é o responsável pela descoberta de um longo ciclo de cantos esotéricos Mbyã, que serviram de base a várias tentativas de interpretação, especialmente as de Hélène e Pierre Clastres. Cadogan publicou ainda trabalhos sobre os Achê-Guayaki, e outros grupos indígenas do Paraguai (ver Roa Bastos (org.), 1978; Meliã, 1973).

Outras publicações importantes sobre os Guarani são as de Bartolomé Meliã, G. & F. Grünberg (1976) sobre os Paĩ-Kayová, e os estudos do primeiro sobre a relação entre os jesuítas e os Guarani (cf. bibliografia em Meliã, 1977). Meliã et al. (1973) publicaram ainda uma importante coletânea de cantos Achê-Guayaki.

Os Achê-Guayaki são um povo de caçadores nômades de origem incerta - provavelmente de um substrato arcaico, "guaranizado" - e com uma trágica história de contato genocida com a sociedade paraguaia. Eles foram estudados por Cadogan, e por Pierre Clastres,

cuja Chronique des Indiens Guayaki (1972) é uma etnografia sensível e profunda, construída à maneira dos Tristes Tropiques. Esta obra e os demais estudos Aché permitem que se possa avaliar a pertinência desta cultura ao horizonte Tupi-Guarani - tarefa ainda a ser empreendida. A prática do endocanibalismo distingue os Aché dos demais TG, que são ou eram exo-canibais convictos (ver também o artigo de P.Clastres in Lyon 1974; P.Clastres & L. Sebag, 1963).

Pierre Clastres publicou outros ensaios sobre os Guarani e os Aché em seu livro La Societé Contre L'État (1974, trad.bras., 1978), e sua experiência de americanista está por trás dos ensaios sobre a guerra primitiva publicados em P.Clastres, 1982. A obra de Pierre Clastres, que tem uma forte dívida etnográfica para com Cadogan, é até agora a tentativa mais inovadora e sofisticada de se atingirem as implicações filosóficas e políticas do pensamento Tupi-Guarani. Foi com P. e Hêlène Clastres, ademais, que os TG saíram de um certo confinamento etnográfico a que estiveram relegados nos últimos anos.

Mas se deve a Hêlène Clastres, a meu ver, o esforço interpretativo mais importante sobre os Guarani. Seu livro Terra Sem Mal: o Profetismo Tupi-Guarani (1978), que segue a tradição de Métraux no articular os dados dos cronistas com dados etnográficos contemporâneos (com a diferença essencial que busca dar conta das mudanças históricas do século XVI até hoje), é uma análise curta e brilhante do complexo do profetismo Tupi-Guarani, que visa mostrar a natureza intrínseca, não-reativa ao contato, das crenças Guarani na Terra sem Mal e da eclosão dos movimentos migratórios em direção ao paraíso. H.Clastres, conforme aí ao esquema teórico de P.Clastres, toma a irrupção do profetismo como resultado

de uma tensão contraditória entre o político e o religioso na sociedade Tupi-Guarani, anterior à conquista européia. A produção tendencial, nesta sociedade, de uma instância política exterior ao corpo social (i.e. um "Estado"), teria levado os Guarani a contra-produzirem uma negação radical e simétrica da Sociedade, a saber, um movimento religioso de desterritorialização que se fundava na abolição das regras constitutivas da vida social - reciprocidade, proibição do incesto, trabalho: assim o profetismo, e a migração em busca da Terra Sem Mal. O "fracasso" necessário de tal movimento levou, por sua vez, à interiorização ascética do tema do paraíso nos Guarani atuais, e ao individualismo radical da religião destes povos<sup>12</sup>.

---

(12) A autora, assim, transforma em articulação causal, lógica, o que inegavelmente é uma sucessão real: o profetismo TG, ao explodir contra o muro da impossibilidade que trazia em seu bojo, causa a cosmologia Guarani contemporânea, que guarda então o eco longínquo da contradição entre o político e o religioso que gerou o profetismo. Esta linha de raciocínio não parece inatacável; tal "contradição", se a aceitamos como fator causal do profetismo, teria que se apoiar em uma cosmologia que já desenhava a silhueta da desmedida, e que já gestava esse projeto de abolição do social: canibalismo → profetismo → ascese.

---

A dificuldade central da análise de H.Clastres é a mesma que se pode encontrar nos artigos de P.Clastres sobre os Guarani no contexto da "sociedade contra o Estado" (1974:cap.IV): trata-se do recurso a um único fator causal, uma algo hipotética explosão demográfica que estaria levando os Guarani à formação de um Estado embrionário. (Seria preciso - mesmo que tal fenômeno se tenha verificado - explicar por que ele só afetou os Guarani, e não os Incas, as "chefferies" antilhanas, etc.). Este ponto fraco da tese dos Clastres, porém, não basta para nos fazer esquecer a

contribuição de H.Clastres para nossa compreensão da cosmologia Guarani. Apoiando-se largamente nos dados de Schaden, Nimuendaju' e especialmente Cadogan, a autora desenvolve hipóteses propriamente etnológicas sobre a concepção Guarani da Pessoa, da Sociedade e da Natureza. É a ela que devemos o esboço da visão Guarani do Homem, que o põe como lugar de um compromisso instável e perigoso entre a animalidade e a divindade, bem como a exploração da idéia, que faz a originalidade dos TG, de que é possível superar a condição humana de modo radical, e se tornar divino sem passar pela prova da morte - um tipo de filosofia que parece recusar os grandes recortes e oposições lógico-filosóficos subjacentes à maioria das outras cosmologias indígenas sul-americanas<sup>13</sup>.

---

(13) H.Clastres, que entretanto escreveu um ensaio sobre o canibalismo Tupinambá (1972), curiosamente não tematiza um enigma da etnologia Guarani, a saber, de como a prática (claramente atestada) do canibalismo entre os Guarani antigos deu lugar a uma espécie de denegação ou "recalque" do complexo canibal entre os Guarani modernos, até se transformar em seu oposto, um "pitagorismo" alimentar onde o consumo de carne impede a transfiguração divina do xamã. Voltaremos aos Clastres no capítulo VII, ao discutirmos a relação entre profetismo e canibalismo, como formas de devir-Outro. Não caberá no espaço dessa tese, porém, uma avaliação exaustiva das idéias de P.Clastres - uma que não se contenta em apontar seu caráter romântico, apressado e vago. Cabe notar que, até sua morte prematura, P.Clastres vinha modificando substancialmente alguns pontos (compare-se a "Filosofia da Chefia Indígena" com a "Arqueologia da Violência"), afastando-se de um estruturalismo simplificado, e procurando sofisticar uma Gestalt durkheimiana que, na verdade, nunca conseguiu abandonar. Para uma crítica etnológica pertinente das conclusões de Clastres quanto à equação Poder - Natureza (exterioridade ao socius), ver Kaplan, 1982. Para uma crítica filosófica, que indica o evolucionismo que subjaz à própria reação anti-evolucionista de Clastres, e de sua tendência a hipostasiar Sociedade Primitiva e Estado, ver Deleuze & Guattari, 1980:441-446. Cf. ainda Giannotti, 1983: 155-160.

---

## 2. OS TUPI-GUARANI: GENERALIDADES E PROBLEMAS

A primeira coisa a chamar a atenção de quem quer que examine a bibliografia referente aos povos de língua Tupi-Guarani é a associação entre uma diferenciação mínima ao nível lingüístico, uma dispersão máxima em termos geográficos, e uma não menos elevada heterogeneidade no que tange à morfologia social. Se a ligação entre os dois primeiros fenômenos deve ser atribuída a um jogo de fatores histórico-culturais, a saber: o complexo "migratório" TG, somado aos deslocamentos e remanejamentos populacionais produzidos pela invasão européia (a proximidade lingüística indicando ainda uma separação relativamente recente), a relação entre os dois últimos parece poder, numa primeira aproximação, se articular causalmente. Ou seja: a variabilidade das formas organizacionais TG dever-se-ia a adaptações diferenciais a meio-ambientes específicos, e a influências culturais diversas.

De fato, dentre todos estes povos que falam línguas tão próximas, encontramos desde pequenos bandos de caçadores nômades - Guajá, Siriono, Xetã, Achê - até as gigantescas aldeias Tupinambá históricas, com uma economia sofisticada e tecnologicamente avançada; desde sistemas sociais quase-amorfos, onde entre a família conjugal e o grupo-bando não se interpõe nenhuma estrutura intermediária, até morfologias segmentares, de tipo dualista (Tapi-rapé, Parintintin) ou clânico (Suruí, Wayãpi da Guiana). As formas de residência, as morfologias aldeãs, as terminologias de parentesco, as estruturas cerimoniais, a atitude face à guerra, a importância do xamanismo - tudo isso parece igualmente conhecer uma grande variação. Uma situação em tudo semelhante à dos também dispersos e "metamórficos" Caribe (q.v. Basso, 1977:19, que

indica o caráter de "fuzzy set" de uma classificação dos traços definidores dos Caribe).

Via de regra, as tentativas de se dar conta de tal situação procuram partir de uma origem histórico-ideal: a sociedade Tupi - nambá. Sabe-se como é um tema obsessivo entre os tupinólogos a especulação quanto ao destino da enorme população Tupinambá que se "internou no sertão" desde os primeiros decênios do século XVI; já Baldus e Wagley buscavam nos Tapirapê os Tupinambá perdidos. Do lado dos Guarani, o problema é o de saber qual a relação entre as "parcialidades" atuais e os índios das missões jesuíticas, e/ou aqueles que nunca foram reduzidos e aldeados. A situação anômala dos grupos nômades parece ser facilmente explicada por um processo regressivo, de confinamento geográfico, pressão de grupos mais poderosos, transumância forçada. Já a variação entre os grupos agricultores costuma ser enfrentada pela estratégia de se os considerar como restos dispersos de um mosaico que, recomposto - descartando-se as agregações espúrias, de influência histórica alógena, e as perdas culturais -, restituiria a imagem verdadeira da sociedade Tupinambá, que funciona assim como modelo, ponto de partida e de chegada.

Isto se explica, em parte, pelo fato bruto da anterioridade histórica dos Tupinambá, em termos de registro; em parte, pelo uso desta língua como "quase-proto-língua", uma espécie de sânscrito+latim para os tupinólogos; em parte, pela constatação que os Tupinambá, à época de sua descrição (no Rio, S.Paulo e Bahia - não no Maranhão, quase um século depois), eram um conjunto de sociedades "puras", i.e., nada ali podia ser objeto de suspeita quanto a efeito direto ou indireto da presença européia (embora isto seja altamente problemático, é uma asserção "subliminar" comum).

Mas há que considerar a questão, até certo ponto, ao contrário. As sociedades Tupinambá e Guarani históricas - em pleno processo de expansão e transformação quando da chegada dos europeus - parecem ser, na verdade, não a matriz civilizacional que "degenerou" as sociedades contemporâneas (o degeneracionismo seria, assim, persistente - cf. Stocking, 1968), mas um desenvolvimento altamente especializado e hiperbólico de uma matriz cultural mais flexível e genérica. Tratar-se-ia menos, portanto, de reconstituir vias de degradação histórica que de inserir todos os dados, contemporâneos e antigos, em uma série neutra, ou sem centro, onde, se os fatos Tupinambá esclarecem fatos Tapirapê, ou Kaapor, etc., estes por sua vez iluminam os primeiros - não para preencher as lacunas do afresco quinhentista, mas para que se atinja um nível de abstração que dê conta de todas as diferenças sem privilegiar origens.

Isto ainda está para ser feito. O que seria preciso, primeiramente, observar, é o próprio fato da variabilidade morfo-sociológica TG. Mais que um atestado da independência mútua entre "língua" e "cultura" (pois não é este, ou simplesmente, o caso), tal fato indica a capacidade eminentemente plástica da matriz Tupi-Guarani, nesse plano. A estrutura social TG se mostra capaz de realizações superficiais muito diversas, em termos de organização social concreta; ela resiste a situações demográficas e ecológicas radicalmente diferentes, é capaz de "absorver" traços morfológicos prevaletentes nas regiões em que se efetua, e de transferir funções básicas de uma instituição para outra. Isso significa, creio que se possa dizê-lo, uma baixa especialização da estrutura social, capaz de reproduzir tanto na periferia da cidade de S. Paulo (Guarani) quanto no Oiapoque.

Significaria, por outro lado, que seu plano ou locus privilegiado de integração, prescindindo de condições morfológicas de efetuação estáveis ou limitadas, situa-se alhures que na "morfologia". E aqui há que considerarmos um nível de persistência TG: a língua. A homogeneidade lingüística TG carrega consigo uma memória cultural comum - no plano da mitologia, da cosmologia e do vocabulário institucional - capaz de ter resistido a cinco séculos de mudanças. Dessa forma, aquilo que parece comum a todos os TG é, apenas, a língua - e o que pode ser armazenado nesse meio: uma "cosmologia". Ao contrário, por exemplo, de outros conjuntos etnográficos sul-americanos, onde a uma unidade lingüística (ou suas diferenças específicas) corresponde a uma mesma estrutura morfológica (idem) - caso dos Jê -, ou daqueles em que uma comunidade geográfica constitui uma cultura única sob línguas diversas - caso do Alto Xingu, do Rio Negro -, o que há de comum entre os TG seria um discurso, um eidós que se efetua no plano discursivo.

Mas esta é uma maneira muito simplista de ver a questão<sup>14</sup>.

---

(14) Não obstante, foi esse fato empírico da proximidade lingüística que me fez optar por reduzir, comparativamente, a situação dos Araweté ao horizonte Tupi-Guarani, deixando de lado os aliás escassos materiais sobre povos do tronco Tupi de outras famílias lingüísticas. Essa é uma opção um tanto ad hoc, embora me pareça mais proveitosa que o ataque comparativo tradicional, onde ao lado dos TG se alinham dados Mundurucu, Maué, Juruna, etc. Veremos, no entanto, que alguns materiais não-TG são bastante iluminadores para a cosmologia Araweté, notadamente os Shipaya, descritos brevemente por Nimuendaju (1981). Se isso deve ser posto na conta da proximidade geográfica do grupo Shipaya-Juruna com os Araweté, não sei. O fato é que as tentativas de generalização que buscam incorporar uma problemática pan-Tupi sempre terminavam com uma lista de exceções assistemáticas maior que a de constantes. O problema, aliás, não é o de constantes, mas o de diferenças sistematizáveis.

---

Em primeiro lugar, porque o que é comunicado por esse vocabulário



cosmológico-institucional "comum" varia significativamente de grupo a grupo, não só nos deslizamentos semânticos de conceitos-chave, não só nas inflexões específicas que sua articulação a condições sociológicas diversas acarreta, mas porque "a cosmologia" Tupi-Guarani não é um somatório de constantes - uma cultura no sentido folclórico do termo - e sim um sistema abstrato de diferenças significativas, que cabe construir, e não deixar que se sedimente em um lugar comum. Em segundo lugar, porque a plasticidade da estrutura social TG supõe, evidentemente, que tal estrutura possa ser elaborada, i.e. que ela "exista" - e que portanto não é possível descartarmos-nos da questão da variabilidade empírica apelando para uma unidade cosmológico-discursiva que, como já indiquei, é uma unidade de diferenças, relacional.

Por fim, e principalmente, porque o caso Tupi-Guarani é um exemplo privilegiado da impossibilidade (ou precariedade) de se distinguir à maneira empirista e sociologista entre "cosmologia" e "organização social"; distinção talvez inevitável e cômoda como ponto de partida, ela deve no entanto ser rapidamente abandonada, para um tipo de sociedade onde os princípios de organização social são ao mesmo tempo, ou antes, princípios metafísicos, onde toda tentativa de redução sociológica nos traz de volta à cosmologia; ou melhor: onde não há como privilegiar a codificação sociológica em detrimento do discurso sobre as divindades e as almas, sob pena de não encontrarmos nada, ou quase nada - ou outra coisa: os deuses, os mortos, o discurso.

Não se trata apenas de uma questão de método - uma de que Lévi-Strauss foi o mestre mais claro: que uma estrutura social não é a resultante empírica, mas a causa formal, do agenciamento prático-simbólico de um determinado grupo humano; que, além disso,

ela é abstrata, e que opera com e sobre materiais semânticos múltiplos - mas de uma questão etnológica. Não é de hoje que os americanistas se vêem a braços com a impropriedade de aplicação dos modelos ditos "clássicos" de análise antropológica, que põe uma ordem determinante ou fundamental - parentesco, ecologia - capaz de reduzir o discurso simbólico à condição de reflexo direto ou invertido desta (Menget & Albert, s/d.; Kaplan, 1976, 1981a, b, 1984; Crocker, 1979; Seeger, 1981 - ver Seeger, Da Matta & Viveiros de Castro, 1979). À problemática juralista "africana" vem sendo contraposta uma problemática da identidade social, da análise cosmológica das conceitualizações dos diversos domínios do universo e suas interrelações, e da descrição das unidades sociais como agregados de categorias simbolicamente determinadas.

Enquanto tal, contudo, essa reação anti-sociologista<sup>15</sup> não

---

(15) Que por vezes parece desembocar em um neo-culturalismo temperado pela análise estrutural, e do qual parece difícil escapar-se, quando - como é meu caso aqui - se trata de discutir uma configuração sócio-cultural particular, tal os Tupi-Guarani. Mas não creio que a solução adequada à etnologia sul-americana seja a postulação a priori de uma causação "cosmológica" da ordem social - que redonda em manter, invertendo-a, a distinção ontológica entre discurso e prática, ideologia e "organização" - mas sim a dissolução definitiva dessa dicotomia, e sua neutralização em um conjunto de princípios que informam os diversos planos analiticamente distinguíveis da realidade social. Cabe notar ainda que o estruturalismo lévi-straussiano não é um método de descrição de sociedades particulares, enquanto totalidades irreduzíveis - ou redutíveis a conjuntos empíricos mais vastos, mas empíricos. A comparação diferencial de Lévi-Strauss mostrou-se mais produtiva exatamente quando abandonou as totalidades' sociais e passou a subsistemas (mitologia); e ela termina por dissolver as sociedades comparadas, tomando-as por momentos acidentais de efetuação de estruturas ao mesmo tempo mais gerais e menos totais:

"Já é tempo da etnologia se libertar da ilusão fabricada pelos funcionalistas, que tomam os limites práticos em que são encerrados pelo gênero de estudos que preconizam, por propriedades abso

lutas dos objetos aos quais eles os aplicam. Só porque um etnólogo se acantona por um ou dois anos em uma pequena unidade social, bando ou aldeia, e se esforça para apreendê-la como totalidade, isto não é razão suficiente para se crer que, em outros níveis que aquele onde a necessidade e a oportunidade o colocaram, esta unidade não se dissolva, em graus diversos, dentro de conjuntos que permanecem, a maior parte do tempo, sequer entrevistados" (Lévi-Strauss, 1971: 545, numa tradução algo desajeitada minha).

O que, se é verdade - e é por isso que a articulação de questões Araweté com suas transformações TG é mais que um mero recurso para preencher as lacunas reais de minha etnografia, e que o contraste com os modelos Jê pressupõe uma relação lógica entre TG-Jê - não impede, por suposto, que se procure caracterizar uma problemática local, mesmo que provisória, seja a um nível particular (Araweté), seja médio-geral (TG).

---

é suficiente para que singularizemos, na medida do possível, as questões postas pela etnologia Tupi-Guarani. Não se trata apenas de atestar ou proceder à subordinação lógica - por escolha teórica ou face à natureza "idealista" das sociedades sul-americanas - da organização social às metafísicas nativas (procedendo ao que Crocker chamaria de "dialética comparada", ou Overing de "estruturas elementares de reciprocidade"), que parecem, de fato, comandar as organizações concretas a partir de uma simbólica do idêntico e do diferente, do Mesmo e do Outro, do parente e do afim, da humanidade e do extra-humano (mas voltaremos a isso). A questão é a de se atentar para a baixa especialização do plano sociológico da estrutura TG, que se articula a uma superabundância ou densidade da cosmologia enquanto discurso; fluidez e variabilidade da organização social, insistência conceitual.

Por sua vez, as cosmologias (em sentido estrito) TG não são não replicam homologicamente as armaduras sociológicas onde vicejam - como é o caso Jê - como não possuem, na maioria dos casos, uma alta integração simbólico-taxonômica, ao modo Tukano (ver See

ger, 1981: 21-22 para o problema da coerência e integração; C. Hugh-Jones, 1979, para a complexa arquitetura da cosmologia Barasana). Ao contrário; os TG da Amazônia são freqüentemente descritos como possuindo uma visão do mundo sobrenatural "não muito bem organizada" (Wagley, 1977:174-ss.), ou "não tendo um alto grau de elaboração" (Holmberg, 1969:238); naquelas cosmologias mais desenvolvidas, como as Araweté, Asuriní, Wayãpi, a impressão que fica, da proliferação heteróclita da população sobrenatural, não deixa de evocar a "heterotopia" borgiana que inspirou Foucault (1966), em sua obstinada irredutibilidade a critérios homogêneos. Se nos voltamos para os Guarani, por outro lado, o que vemos é, seja uma elaborada teologia esotérica (Mbyá - Cadogan, 1959), seja, em todos os casos, a elevada importância das teologias individuais dos xamãs-chefes religiosos, que interpretam idiossincraticamente um conjunto de dogmas básicos (Schaden, 1962). É difícil detectarmos à primeira vista algum "princípio geral" das cosmologias e sociedades Tupi-Guarani, que correspondesse ao dualismo Jê ou à hierarquia clânico-funcional Tukano.

Se, no entanto, procurarmos que tema insiste nas descrições sobre os Tupi-Guarani, iremos esbarrar em uma palavra, que foi usada para caracterizar diferentes aspectos das sociedades TG: "ambivalência". Já se disse que a atitude dos Guarani face à morte era ambivalente (Schaden, 1962: 133); que o papel do xamã era objeto de uma avaliação ambivalente (Wagley, 1976; Baldus, 1970: 401)<sup>16</sup>; que o prisioneiro de guerra Tupinambã encarnava uma ambi-

---

(16) Baldus, apoiando-se em Métraux, generaliza, afirmando que a ambivalência' do xamã Tapirapê exprime o caráter do xamanismo sulamericano (loc.cit.). Uma generalização problemática, mesmo dentro dos TG. Assim, os Guarani distinguem' claramente o rezador (*paĩ*) do feiticeiro. A capacidade de fazer mal, do xamã,

pode ser inteiramente canalizada para fora do grupo, como nos Yanomami, onde ele é um duplo do guerreiro; no Alto Xingu não há conexão necessária entre xamã e feiticeiro; nos Bororo, o "ambivalente" bari tem uma contrapartida no não-ambivalente aroe ettaware. O caso Tapirapé é único, no fato de que é "o mesmo" xamã que é um life-giver e um life-taker, fecundante e mortal, protetor e inimigo; ele é um aroe-bope, para usarmos a terminologia filosófica Bororo.

---

valência e uma contradição (Huxley, 1963:287); que o mundo natural e sobrenatural ofereciam um caráter ambivalente do ponto de vista da Sociedade (Kracke, 1983: 34-5); que o lugar da chefia ou da autoridade era essencialmente ambíguo (Kracke, 1978:71), por fim, e sobretudo, que a ambivalência é constitutiva do humano, ou do estado cultural (H.Clastres, 1978:93-97).

Seria tentador associar esse emprego freqüente da noção de ambivalência para caracterizar os TG com o papel central do canibalismo em suas cosmologias. Um antropólogo de orientação psicanalítica certamente o faria, pois sabemos como ambivalência, oralidade e as pulsões sádico-canibais formam um complexo conceitual na psicanálise (Green, 1972; Fédida, 1972)<sup>17</sup>; talvez se o pudesse

---

(17) Veremos ao final desta tese como os psicanalistas que tratam do canibalismo real ("etnográfico") procuram reduzi-lo ao Imaginário, edipianizando-o conforme a problemática da identificação narcísica - quando o caso TG parece ao contrário exigir que se tome o lado da Esfinge (do canibal), não o de Édipo.

---

ainda ligar à ambivalência constitutiva do sistema sacrificial, aquilo que Hubert & Mauss (1968:274) chamavam de "complexidade fundamental do sacrifício, sobre a qual é preciso insistir", na medida em que o impulso TG não é o da correspondência totêmica de séries, mas o de transformação imediata de uma série (humanos) em outra (deuses), e em que o curto-circuito canibal/sacrificial coloca problemas de devir, irredutíveis a uma problemática da repre

sentação (como Hubert & Mauss já entreviam: p. 232).

Sei que aqui se anda em solo escorregadio, e que ambivalência (no contexto do sacrifício, ademais, isto nos leva à clássica "ambigüidade do Sagrado primitivo") é uma palavra que cria mais problemas que resolve. Não obstante, creio na possibilidade de extrapolarmos, com as devidas transformações, a intuição de H. Clastres sobre a cosmologia Guarani - que ecoam nas "ambivalências" e vocadas acima - afirmando que a ambivalência é nada menos que a qualidade distintiva da Sociedade, na concepção TG. A Cultura ou Sociedade são pensadas como um momento intercalar entre Natureza e Sobrenatureza. A "recusa ativa" da Sociedade, que esta autora via no profetismo Guarani, se encontra de forma microscópica em outras cosmologias TG. Estamos aqui longe da dialética Natureza/Cultura que subjaz às cosmologias Jê: a ambigüidade e ambivalência não marcam a fronteira entre esses dois domínios, e os processos de intercomunicação necessária entre eles, mas são sim uma propriedade intrínseca da Sociedade. A Sociedade ela mesma é uma margem ou fronteira, um espaço precário entre Natureza (animalidade) e Sobrenatureza (divindade). É por esta mesma razão, sugiro, que a morfologia social e o "código sociológico" são plásticos e fluidos, entre os Tupi-Guarani.

Considero assim que as séries cosmológica e sociológica TG se desdobram em uma figura triádica: uma série animal, uma série humana, uma série divina. É essa sobredeterminação da série cosmológica - que se realizará de modos diversos em cada sociedade TG - que poderia sugerir uma resposta ao que eu chamava anteriormente de excesso ou suplementariedade da cosmologia (stricto sensu) sobre a sociologia. Esta não é, aliás, uma questão exclusivamente Tupi-Guarani. Outros autores e outros povos colocam o mesmo pro -

blema, que é antes causado por uma leitura demasiado literal do uso do par Natureza/Cultura em Lévi-Strauss (e pelo estatuto incerto do domínio da Sobrenatureza nas Mythologiques) - ver J.P. Dumont, 1976; Viveiros de Castro, 1978; Seeger, 1981:35. Não é, tampouco, uma questão americana: alguns helenistas, inspirados em Lévi-Strauss, vêm indicando rumos semelhantes (Detienne, 1972a,b; 1977; Detienne & Vernant, 1979). Esse fato do "triadismo" não é, em si, significativo - o que singulariza as cosmologias TG é a maneira como ele é vivido: o foco não é o termo central, a Sociedade, mas os dois outros - o animal e o deus<sup>18</sup>. A Sociedade é um espaço

---

(18) Uma palavra sobre as noções de "Natureza" e "Cultura/Sociedade". Kaplan (1982) faz uma crítica do uso destas noções, afirmando que elas obscurecem o universo transformacional e a "multiplicidade ontológica" da cosmologia Piaroa - uma cosmologia que, como as TG, estabelece três domínios, animal-humano-divino -; a autora (Overing, 1984) realiza ainda uma leitura do material Piaroa que critica Lévi-Strauss em seu "totemicismo" ou "metaforismo", a partir da linha da filosofia analítica (o problema da crença, da performance, do solipsismo, etc.). De minha parte, concordando com ela quanto às limitações da abordagem "totêmica" (Natureza/Cultura, conexão metafórica das séries) na explicação de certo tipo de cosmologia, não penso que isto a invalide absolutamente; e em lugar da crítica "oxfordiana", prefiro colocar como suplemento à problemática de Lévi-Strauss isto que chamarei de devir, processo que está aquém da distinção representação/realidade (Guattari, 1981:170), e que não deve nada aos impasses imaginários da "tradução", problemática típica da antropologia britânica desde Evans-Pritchard e sua leitura de Lévy-Brühl. Saio ainda da questão de Overing quanto à dificuldade de se dar conta da cosmologia Piaroa (TG) com o par Natureza/Sociedade, acrescentando esse terceiro rótulo, "Sobrenatureza", que designa um domínio do extra-Social diverso da Natureza, em relação variável e complexa com esta e com a Sociedade, conforme cada cosmologia. O termo é desajeitado, mas se o usa. No caso dos Araweté, e não só lá, ele possui uma acepção legítima, a de um domínio cosmográfico - os mundos celestes - que corresponde à noção neo-platônica de "hyper-ouranios" ou "hyper-cosmos", que a teologia medieval traduzia por "sobre-natural" (supra naturam) - cf. Ferrater Mora, 1982, art. "Sobrenatural". Estou consciente da flutuação que os con

ceitos de Natureza e Cultura sofrem ao longo da obra de Lévi-Strauss - ora designando domínios ontológicos da sua cosmologia, ora categorias instrumentais' relativamente vazias de sentido (com um "valor sobretudo metodológico"), ora cripto-categorias nativas, do discurso das sociedades-objeto. É neste último sentido que os Jê-ólogos os utilizam (p.ex. Seeger, 1981:22-4), e é neste que os incorporo à análise dos TG, sublinhando entretanto sua insuficiência, que é justamente o que os torna úteis.

Estando fora de questão um exame da origem dos conceitos de Natureza e Cultura no Ocidente, lembro apenas que a tríade Tupi-Guarani, que evoca superficialmente uma visão cristã (suficiente para confundir os Guaraniólogos), nem sempre vigorou no pensamento europeu. Assim, algumas épocas privilegiavam distinções dualistas, como humanitas/feritas (barbaritas) - no estoicismo tardio, romano - ou humanitas/divinitas - na escolástica medieval. Outras, por fim, conceberam uma situação triádica, onde o Homem e a Sociedade estão entre divinitas e feritas, o deus e a besta - assim a Grécia clássica, assim o humanismo renascentista (Panofsky, 1970:24; Detienne, 1972a). No Iluminismo voltamos ao dualismo, de Rousseau a Lévi-Strauss: N/C.

de dispersão.

Veremos que a filosofia Araweté, como exemplo privilegiado dentro do horizonte Tupi-Guarani, opera de modo complexo com tal matriz triádica, e que se apóia em um número restrito de categorias e problemas: animalidade, humanidade, divindade; deus, inimigo, morto, afim; céu e terra; comer/falar (a "oralidade canibal"); xamã e guerreiro. Com estes materiais, e seu agenciamento, pode-se tentar entender a forma social e cosmológica TG.

### 3. NOTA BREVE SOBRE A CATEGORIA DE PESSOA

Schaden dizia que a concepção Guarani da alma humana era a "chave do sistema religioso", e que este, por sua vez, comandava a vida social - o que ecoa as conclusões de Florestan Fernandes



sobre a predominância da religião (= relação com a morte) no sistema social-guerreiro Tupinambá. A alma e a morte, ou a teoria da Pessoa que a elas subjaz, parecem de fato se constituir em ponto de apoio privilegiado para a abordagem das sociedades TG - na medida em que ali se interceptam os diferentes domínios cosmológicos, e que ali se acha encapsulado o jogo do Mesmo e do Outro fundador da filosofia social TG. É neste plano da etno-antropologia e da escatologia que a nebulosa cosmológica Tupi-Guarani se condensa e se organiza, mostrando linhas de tensão recorrentes.

Os Araweté, como explícita ou implicitamente todos os demais TG, postulam uma composição dual da pessoa humana, que só se manifesta plenamente após a morte. Tal dualismo oculta porém um triadismo mais fundamental. Conforme se verá, minha interpretação da Pessoa Araweté a toma como ponto aleatório ou elemento paradoxal ("ambivalente") que conecta-separa, circula como casa vazia entre domínios e formas do extra-Social.

Neste sentido é que me parecerá possível dizer que a Pessoa Araweté (/TG) não propriamente "existe": enquanto devir, ela não é; enquanto relação móvel entre termos, ela é um "entre" (um entre-dois), não um ente. Mas é apenas neste sentido particular, e só a partir dele, que consigo entender as cautelas manifestadas por M.Carneiro da Cunha (1979:31) quanto à existência a priori de uma categoria de Pessoa enquanto "etno-filosofema" de qualquer sociedade:

"Se, por certo, uma sociedade não se pode pensar sem seu acervo de papéis, de personae, se ela dispõe também de um ideário sobre o que constitui a individualidade de um homem, não é claro que ela tenha necessariamente uma categoria ou simplesmente uma noção de pessoa".

Identificando o que chama de "princípio pessoal" a um "prin

cípio de autonomia" (loc.cit.), diz a autora que tal princípio deve ser procurado, e não postulado - alerta-nos, assim, contra posições que outros subscreveram (Seeger, Da Matta & Viveiros de Castro, 1979). Há nisso alguma justiça. Mas me parece haver também algum mal-entendido da lição maussiana, de que ela, aí, se reclama. Se a empresa de realizar a "história social das categorias do espírito humano" (Mauss, 1950:333) implica, obviamente, uma variação histórica das formas e conteúdos tomados por estas categorias - e ainda que, conforme a inspiração evolucionista que não deixava de acompanhar os "inventários de categorias" da Escola Sociológica Francesa, só lentamente a noção de Pessoa veio a se consolidar como fato metafísico-moral e a se confundir com a interioridade do "Eu" (Moi) - resta contudo que, da máscara clânica à Razão Pura (op.cit.: 361-2), trata-se da história de uma mesma arqui-categoria, a de Pessoa. A questão de um princípio de "autonomia" não se coloca como determinante de tal categoria, seria antes um momento ou movimento de sua história (talvez necessário, no entender de Mauss, e Meyerson)<sup>19</sup>.

---

(19) Ver o ensaio recente de Cardoso de Oliveira (1981) sobre a formação e o desenvolvimento da problemática das "categorias do entendimento" na Escola Sociológica Francesa e na história da Antropologia.

---

Não vejo assim como não se possa deduzir, seja do "acervo de papéis" (ou melhor, de seu agenciamento), seja do "ideário sobre o que constitui a individualidade de um homem" (ou melhor, da lógica subjacente a esse ideário), uma categoria da Pessoa, para qualquer sociedade. O que não significa que ela se reduza a, ou se localize em, os papéis sociais ou a "ideologia nativa".

Modificando e precisando uma interpretação anterior (Carnei

ro da Cunha, 1978; cf. ainda Viveiros de Castro, 1980:255), a autora irá aqui (1979) distinguir certamente a Pessoa Krahô tanto da "identidade biológica" quanto da "identidade social" (o célebre dualismo Jê indivíduo/personagem - Melatti, 1976), perguntando-se se ela não estaria "entre esses dois pólos" (p.37). Mas termina que esse "entre" não é da mesma natureza que a intercalabilidade vazia e tensa da Pessoa Tupi-Guarani; pois parece que não há como pensar a Pessoa Jê senão nos termos de uma problemática da Identidade.

Assim, o instituto da amizade formal, construtor da Pessoa, abriria ao indivíduo um

"campo pessoal, não sem dúvida como agente dotado de razão, vontade e liberdade ... mas como ser de certa maneira único ... como um sujeito" (1979:38).

Ora, é precisamente a noção de Identidade que surge como des-  
construída e corroída, na minha interpretação da Pessoa Tupi-Guarani. Não apenas porque ela não pode ser tomada como suporte ou resultante de identidades sociais, ou porque ela não está intacta e inteira na individualidade (etno-)biológica. Mas porque a anti-dialética da Pessoa TG a põe, de modo não-trivial, como essencialmente não-idêntica a si mesma, como Outra. Esse é um processo que batizo de "identidade ao contrário" (incorporando a acepção quinientista de "contrário" = inimigo) - não o jogo de imagens que subjuga a diferença à identidade, mas um devir-Outro. A frase de Rimbaud - "JE est un autre" - que para tanto já serviu, se pôde ser evocada pelos Je-ólogos como divisa da Pessoa Jê-Bororo (Crocker, 1977a:179), não funciona entretanto para o caso Tupi-Guarani, onde a questão não é de Ser, mas de Devir. É isto, o canibalismo. A crítica da noção de Identidade já começou a ser empreen-

dida, e há tempos, em diferentes campos e registros. Minha leitura dos fatos TG sentiu a necessidade de seguir esta pista<sup>20</sup>.

---

(20) Ver L'Identité (Lévi-Strauss, org., 1977), livro que traz os resultados do colóquio inter-disciplinar sobre a noção-título. Vê-se lá que tal crítica não deixa de inquietar o pai do estruturalismo, na medida em que ela "identifica" a operação deste mesmo princípio fundamental como subjacente à lógica das oposições discretas e ao jogo da dupla negação, tanto na Lógica dialética como na lógica estrutural(ista). Todo o problema consiste em saber se os axiomas e leis da lógica "clássica" - aristotélica, booleana, ou outras - esgotam a inteligibilidade de, e modelizam fielmente, as operações simbólicas dos "pensamentos selvagens". Aos que duvidam disto é sempre fácil ameaçar com um retorno às trevas do lévy-bruhlismo e do "pré-lógico". Mas as coisas certamente são mais complicadas, e não apenas o desenvolvimento das lógicas "não-standard" o atesta, como numerosos desenvolvimentos e reflexões recentes nas ciências naturais e exatas. Para um debate específico dentro da antropologia, sob a sombra totêmica de Evans-Pritchard, ver Cooper, 1975 e Salmon, 1979, por exemplo. Falta-me competência para explorar estes problemas; limito-me a anotá-los, e a esperar que o tratamento indireto e intuitivo que eles receberão aqui, no contexto da interpretação da lógica do canibalismo TG, possa servir de base a reflexões mais rigorosas. O pensamento de Lévi-Strauss no que concerne às formas lógicas encontráveis nos mitos e sistemas de classificação é cauteloso e lacônico (para além do contexto imediato de sua crítica ao afetivismo e ao "pré-logismo"); além de introduzir, no começo de sua obra, indicações crípticas mas essenciais sobre a impossibilidade de "simbolicidade" total de uma cultura - a idéia de um quantum fixo ou resíduo inevitável de irracionalidade em todo sistema lógico-simbólico (1950: xix-xx: [1958] 1973:27), e de encerrar as Mitológicas com uma observação sobre as dificuldades intrínsecas a toda formalização lógico-matemática dos mitos, cujas relações constitutivas e transformacionais extravasam o "vocabulário limitado da contrariedade, da contradição e de seus inversos" (1971:568), certas intuições para-formais que insistem em sua obra parecem sugerir operações lógicas inusitadas: este é o caso da famigerada "fórmula canônica" de 1955 (1958:252-3), objeto de ceticismo irônico (Sperber, 1984:90.1), mas jamais abandonada (ver Lévi-Strauss, 1984:145; 1985: passim; cf. ainda Hage & Harary, 1983:131). Fora do campo restrito dos sistemas de classificação e (talvez) do discurso mítico, o problema da modelização (do pensamento selvagem) em termos de uma lógica da identidade, da não-contradição e do terceiro excluído ganha dimensões sérias: não é por acaso que Lévi-

-Strauss opõe "totemismo" e "sacrifício" para dedicar toda a sua obra a fenômenos que remetem à primeira figura, descartando uma análise detalhada da segunda (e do ritual - cf. o famoso trecho sobre o paradoxo, o fracasso e o desespero da intenção ritual, L.-Strauss, 1971:596-603), limitando-se a diagnosticar o "paralogismo" de toda religião e a falta de "bom senso" do sacrifício (1962b: 302). Reportando-se à figura do sacrifício, a problemática do canibalismo Tupi-Guarani aponta justamente para uma cosmologia comandada por princípios, digamos assim, "pós-lógicos", irreduzíveis aos maquinismos identitários que subjagam as relações aos termos e que constroem o ser como substância, o devir como acidente, e o acontecimento como extrínseco ao campo transcendental da estrutura.

Para um estudo magistral dos limites de uma visão substancialista e identitária do Indivíduo, feito a partir da biologia mas cujas implicações deveriam ser meditadas pelos teóricos e analistas da problemática da "pessoa" em antropologia, ver Gilbert Simondon, 1964.

Quero observar, por fim e de passagem, a heterogeneidade radical da temática da Pessoa, tal como aqui desenvolvida, face às noções de identidade presentes nos estudos de "etnicidade" e "fricção interétnica" - todos eles mais ou menos tributários, mais ou menos conscientes, de uma fenomenologia hegeliana do Senhor e do Escravo, ou de uma espécie de "fonologismo cultural" que termina por se revelar um culturalismo reduzido a seu esqueleto. O que o valor "diacrítico" dos traços "étnicos" revela é a produção de um conceito de identidade em estado puro, despido de qualquer conteúdo; sua forma é seu conteúdo, e enquanto "simulacro", é mais real que as substâncias que faz significar. Último avatar ou perversão da razão totêmica (e que estaria para ela, talvez, como o racismo para a hierarquia, lembrando aqui Louis Dumont), a "etnicidade", ou o discurso teórico que a produziu como fenômeno, é o triunfo derrisório da identidade sobre a diferença, que põe esta a serviço daquela, para produzi-la como forma vazia e supérflua. Se bem a compreendo, é este o parecer final de M.Carneiro da Cunha (1985:208-9). E é disto que não se trata aqui; trata-se de ver como é possível um pensamento imune aos poderes da negatividade.

---

Minha insistência na categoria de Devir quer sublinhar um esforço de dissociação da Pessoa e do pensamento Tupi-Guarani do campo da Identidade e do Ser como identidade-a-si. Dizia assim Hélène Clastres, da filosofia religiosa Guarani:

"Uma lógica que recusa o princípio da con

tradição parece operar nesse pensamento que, ao mesmo tempo, opõe os extremos e almeja torná-los compatíveis ou possíveis" (1978:89).

Meu argumento, no que segue, de certa forma apenas estende essa intuição. Nem contradição, nem identidade; opor "extremos" mas apenas para melhor dissolvê-los como extremos: uma só questão, a recusa de escolher, de se curvar à finitude, e um desassossego ontológico. Uma partida arriscada<sup>21</sup>.

---

(21) Uma palavra sobre o Devir. Vim utilizando a noção de série (cosmológica, sociológica) nas páginas anteriores. Este conceito, e a análise hoje canônica do totemismo por Lévi-Strauss, põem a metonímia como processo imperante no interior de cada série, e a metáfora como o processo de articulação das (pelo menos duas) séries (ver Deleuze, 1974a). Acredito, porém, que ambos estes processos são, em si, insuficientes para dar conta da articulação entre "cosmologia" e "sociedade", e da filosofia da Pessoa, entre os Tupi-Guarani - mas não pelas razões de Overing (cf. supra, nota 18). Sem deixar de reconhecer a utilidade deste par conceitual, introduzo no contexto uma noção heterogênea, a de "Devir", para qualificar os processos de transformação de uma série em outra e a metamorfose da morte Araweté, bem como a transubstanciação canibal. Com isto, igualmente, afasto-me de uma adesão literal à equação metonímia=sacrifício, já aludida no cap. I. Com uma liberdade que minha ignorância filosófica talvez torne menos impertinente, utilizo a noção de Devir em dois sentidos, que se recobrem parcialmente. O primeiro é venerável e milenar: remete à oposição Ser/Devir, fundadora da metafísica ocidental - e o acolho para sugerir que a parte do Devir é bastante mais pesada na filosofia Tupi-Guarani que o foi na história do pensamento ocidental desde a batalha platônica contra Heráclito. Pois, se há culturas que traem uma nostalgia do Ser único e imutável evocadora de Parmênides (como os Fataleka, se bem entendo Guidieri, 1980), outras seriam mais bem heraclíticas - mesmo que também se sujam de sangue para produzir o devir... O segundo sentido, fui buscá-lo em Gilles Deleuze (+Guattari), onde designa processos pré-representativos, aquém da operação metafórico-metônímica que gera identidades pela posição em estrutura de oposições. Nessa acepção, o Devir fala de processos que se passam no Real, antes da distinção realidade/representação; e emprego o conceito para indicar que o ser da pessoa Araweté é um devir-outro: devir-deus, -inimigo, -jaguar, onde se o Outro, enquan

to objeto do Devir, é imaginário, o devir é real, e a alteridade uma qualidade do verbo, não um predicado seu (Deleuze & Guattari, 1980:cap.X). Se no primeiro sentido "Devir" se põe (ou não) como anterior e englobante face ao Ser encarado como substância e termo, no segundo ele se opõe ao "ser" como cópula identitária. Não se trata portanto de recair no Imaginário, regredindo à participação mística, mas de dar conta de um processo que, por "simbólico", não é menos real: o canibalismo, onde a predação substitui a predicação, e o devir-ou tro a identificação.

Quero, por fim - se adianta alguma coisa -, lembrar que o recurso a ferramentas conceituais da "filosofia da diferença" não foi anteposto como um a priori ideológico explicável (exclusivamente...) por preferências pessoais ou confusão mental do autor, mas se impôs no meio do percurso como linguagem que, achando-se à mão no repertório datado e limitado com o qual, necessariamente bricoleur, tive de operar, parecia a mais apropriada para uma descrição intuitiva da feição geral da cosmologia Tupi-Guarani/Araweté. De toda forma, e como já disse em algum lugar um outro antropólogo rústico em filosofia, estas considerações filosóficas não são senão calços ou andaimes improvisados para ressaltar, tornar visível, um mundo que não é o meu, mas o dos Araweté.

Bem, resta saber por que, se não se deve postulá-la, há no entanto que procurá-la, a categoria da Pessoa Araweté. Não creio que a noção de pessoa possa ser tomada como chave-mestra ou conceito passé-partout para a descrição e interpretação de todas as sociedades sul-americanas; ou ainda que esta região etnográfica apresente um tipo de especificidade traduzível em um lugar privilegiado concedido à categoria de Pessoa, no sentido de Mauss. Haveria que distinguir cuidadosamente uma série de problemas heterogêneos: a "arqui-categoria" de Pessoa (Mauss) enquanto questão e instrumento do discurso antropológico<sup>22</sup>; a idéia de um "equivalen

---

(22) Falo de "arqui-categoria" por analogia com o "arqui-fonema" dos linguistas; por isso também que escrevo "Pessoa" com maiúscula, nesta acepção.

te" ou análogo da categoria ocidental da Pessoa (o Indivíduo) em outras sociedades (L. Dumont); as categorias nativas que, de um modo ou outro, podem ser traduzidas e sintetizadas a partir do con

ceito antropológico (C. Geertz); por fim, a hipótese propriamente etnológica de que os "idiomas" nativos referentes a domínios sensório-corporais e aos conceitos de alma, nome, substância, morte, alteridade, são capazes de guiar a descrição de certos tipos de sociedade, onde outros princípios (como corporação linhageira, regra de casamento, forma de propriedade) têm fraco rendimento estrutural. Todas estas coisas talvez tenham sido, senão confundidas, acumuladas a-criticamente em trabalhos anteriores (Seeger, Da Matta & Viveiros de Castro, 1979; ver Seeger 1980a, para uma posição mais matizada).

Permaneço, entretanto, aceitando as numerosas evidências da etnologia sul-americana, que indicam o alto rendimento simbólico dos idiomas "corporais", de uma lógica das qualidades sensíveis que, partindo de uma codificação dos sentidos, dos processos de comunicação entre o corpo e o mundo, articulam proposições cosmológicas e eventualmente chegam a constituir (como seria o caso Tupi-Guarani) uma "etno-Antropologia" - tomando este termo na acepção de "Antropologia Filosófica". Sustento, ainda, que os processos simbólicos de produção dos corpos e das identidades sociais são, nestas sociedades, centrais para a compreensão das formas de constituição do todo social. Não deixo de sublinhar, contudo, que a categoria Pessoa, para qualquer sociedade, não só deve ser "procurada" mas construída pela análise - mesmo, ou sobretudo, no caso das formações culturais que desenvolveram um discurso explícito e complexo sobre o tema (assim, p.ex., os Guarani). Note-se enfim que a questão do "simbolismo corporal", ou a dialética "hilemórfica" Jê-durkheimiana do corpo e do nome, do indivíduo e do personagem, etc., não esgotam o que as sociedades do continente têm a dizer sobre o assunto: é preciso, sem perder contato com as simbólicas que estudamos, ir em busca de linguagens



mais abstratas, capazes de revelar a originalidade dos fenômenos em pauta.

O caso dos Tupi-Guarani - que é o que interessa distinguir aqui (mas ele é interessante porque semelhante a outros na América do Sul) - é exemplar. A maioria das sociedades desta família lingüística dispõe, como qualquer sociedade, de um "acervo de papéis" e de um "ideário sobre a individualidade" - estando, ademais, imersa em um simbolismo concreto recorrente na região -; mas elas parecem estabelecer pontes muito frágeis entre a "pessoa" e a "sociedade". A flexibilidade ou labilidade organizacional, a indiferenciação interna e conseqüente inibição de sistemas de prestações (materiais ou simbólicas) que dialetizassem por divisão-integração o corpo social, associadas a um complexo de relações individualizadas com o mundo espiritual, muitas vezes estratégico para a construção da pessoa, gera aquilo que foi chamado de "individualismo": uma situação onde a sociedade, aparentemente rebelde a Radcliffe-Brown, seguiria então, digamos, Leach, sendo

"nada mais que o produto agregado de relações individualmente negociadas, e desta forma relações sociais e |relações| individuais permanecem da mesma ordem de complexidade" (Riviére, 1984:98).

Uma idéia que poderíamos chamar de "solidariedade estatística". Veremos se esta é a única leitura possível; se se deve explicar o minimalismo sociológico destas "estruturas performativas" (Sahlins, 1982:26-33) por uma subtração ou privação - mesmo que positivas - que mantêm, invertendo seus valores, a dicotomia Indivíduo/Sociedade; ou se este ser unidimensional (a "mesma ordem de complexidade") não é o modo de aparecer de uma forma social sui generis, fundada em uma cosmologia e inscrita em um registro simbólico que caberá discernir, pois ali é que está a complexidade. A

"sociedade" não está, nesses casos, onde se a tem procurado; lá, de fato, só aparecem "indivíduos".

Assim é que, para entendermos a forma Tupi-Guarani, devemos nos voltar para sua categoria da Pessoa, pois ali se divisará sua concepção de Sociedade - e se contemplará um mundo "individualista" sem Indivíduos, e uma vontade coletiva sem Sociedade.

Vamos aos Araweté.



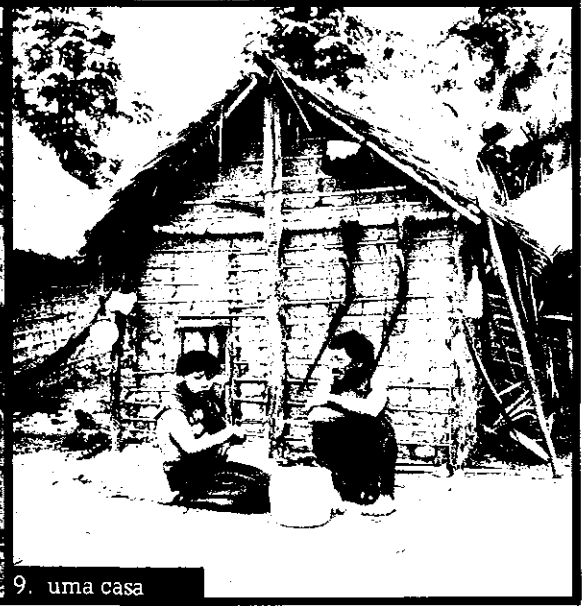
1. Iap'ihi



xamar



8. vista da aldeia



9. uma casa



10. trabalhos cotidianos



11. Tapayahi



4.





12. preparo do cauim



14. dois amigos



13. na festa do cauim doce





6. casa de roça



7. casal na roça



8. plantando milho



9. debulhando



20. Yaran'ma



21. volta da caçada



22. caça ao tatu



23. Kanitã

ca

ca

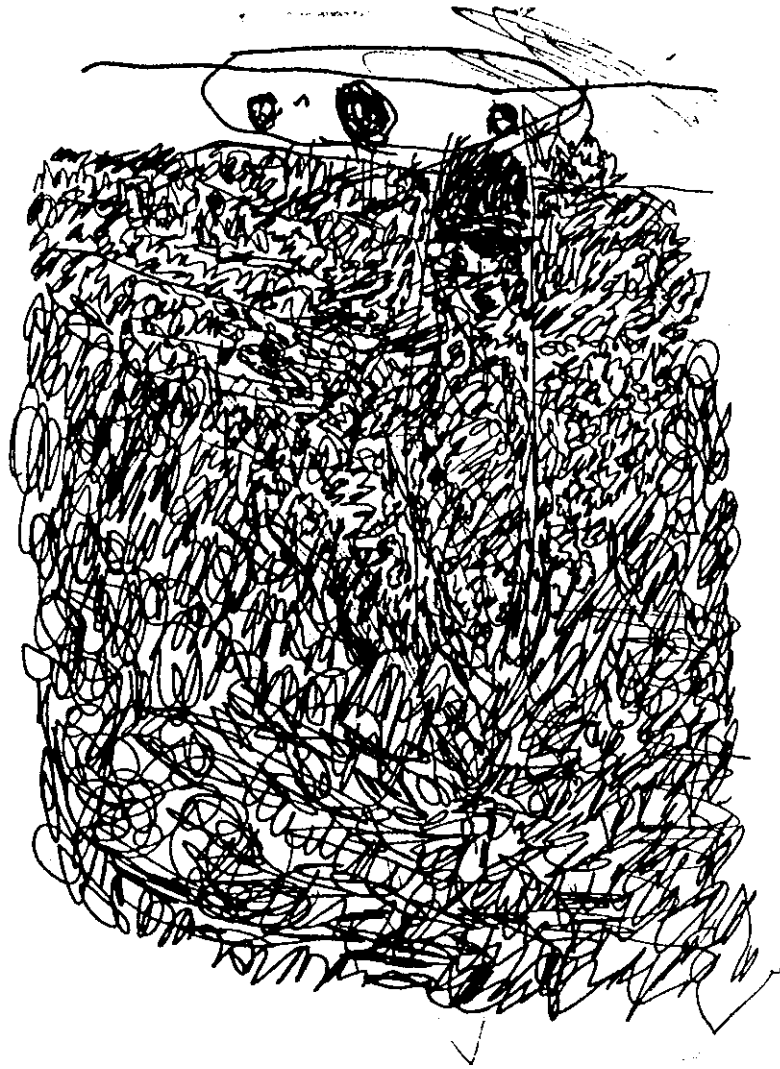
debulhando c





CAPÍTULO III

SITUAÇÃO DOS ARAWETÉ



## I. O TERRITÓRIO ARAWETÉ ATUAL

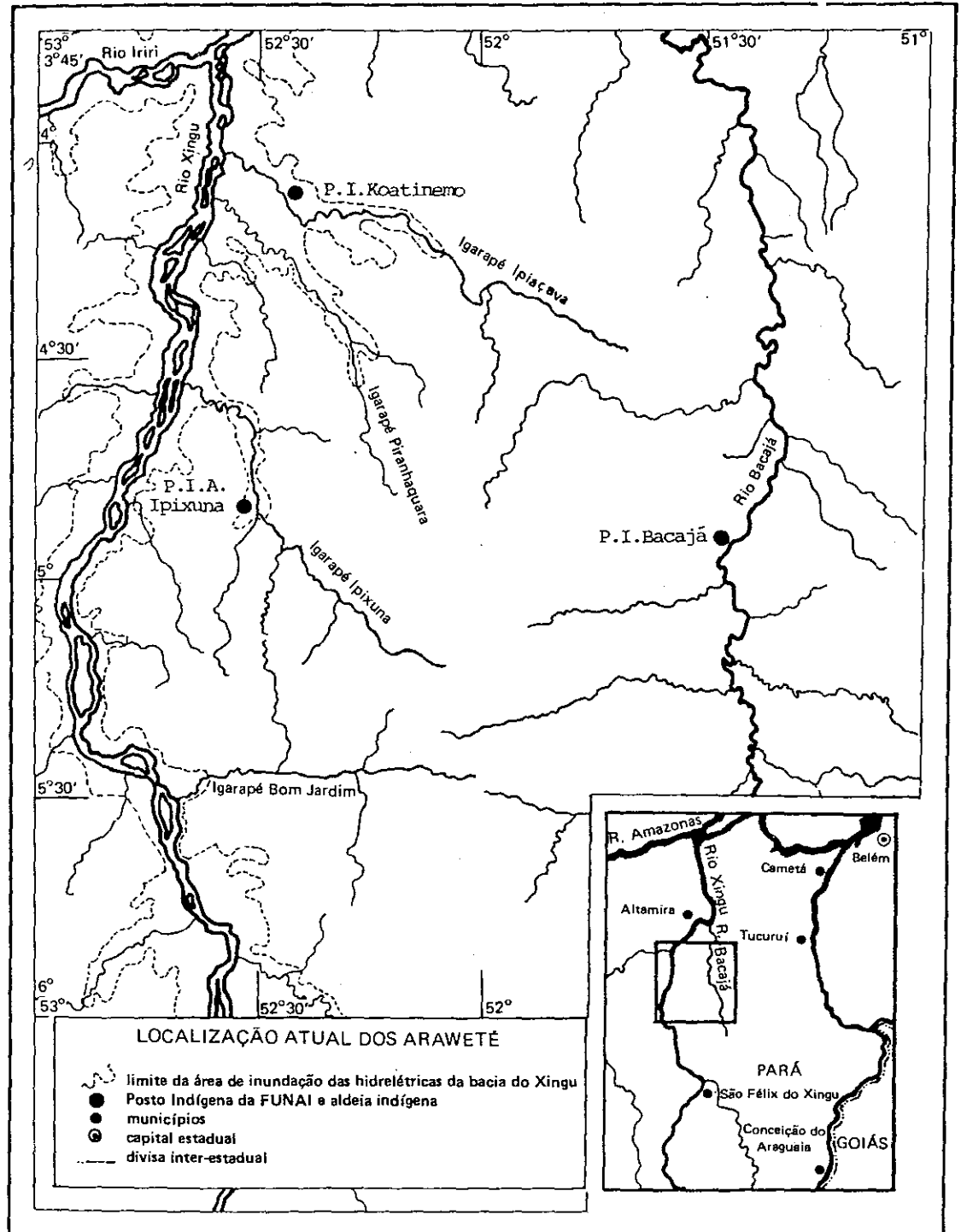
Os Araweté<sup>1</sup> são um povo de 135 pessoas (fevereiro de 1983)

---

(1) Os Araweté não se denominam por nenhum etnônimo. O termo mais específico que usam é *bñde*, "ser humano", "a gente", "nós". A palavra "Araweté" é de invenção do sertanista J.E.Carvalho, que entendeu ser este pseudo-etnônimo um derivado de *awa ete*, "humanos verdadeiros" (Carvalho, 1977). Arnaud (1978) consolidou esta designação. Mais tarde, Müller sugeriu que "Araweté" seria a forma usada pelos índios do Ipixuna para denominar os Asurini do P.I. Koatinemo (Müller et al. 1979: 21). Na verdade, uma das expressões utilizadas pelos Araweté para se referirem a grupos inimigos é *awĩ hete*, "inimigos verdadeiros". Talvez tenha sido esta a origem do mal-entendido. A derivação de *awa ete* não tem fundamento na língua Araweté, onde o proto-Tupi \**aba* só gerou as formas *awã*, interrogativa ("quem?") e *cawã*, "alguém". Já os Asurini usam efetivamente a auto-denominação *Awa ete*; e chamam os Araweté de *Ararawa*: "povo das araras". O etnônimo Kayapó para os Araweté gerou algumas confusões, como se verá adiante: *Kubẽ-kamrek-ti*, "Índios vermelhos".

---

que habitam uma só aldeia junto ao Posto Indígena de Atração Ipixuna (4945'40"/52930'15"), na margem esquerda do médio curso do Ipixuna, afluente da margem direita do Xingu, município de Senador José Porfírio, Pará. O Ipixuna é um rio de águas negras, enchachoeirado, que corre na direção SE/NW a partir do divisor de águas Xingu-Bacajã. Seu leito é rochoso, e o território Araweté atual apresenta numerosas formações graníticas e pequenas elevações de pedra, que em seu topo se cobrem de cactus, bromeliáceas e agaváceas. A vegetação dominante em toda a área, contudo, é a de floresta tropical semi-úmida, onde as árvores raramente ultrapassam os vinte e cinco metros de altura; grandes quantidades de arbustos e lianas tornam penosa a caminhada nesta "mata de cipó" da região do Ipixuna. As castanheiras são relativamente poucas, exceto no extremo NW do território, e seringueiras só as há



nas proximidades do Xingu<sup>2</sup>. A caça é abundante, em função da gran

---

(2) Ver Coudreau 1977:48, que não chegou a explorar o Ipixuna, mas que afirmava ser ele navegável em qualquer época, bem como abundante em seringueiras.

---

de variedade de árvores frutíferas; e assim também grande é a população de onças e gatos-do-mato, o que levou à penetração do Ipixuna pelos caçadores de pele ("gateiros") na década de 1960 e conseqüente "descoberta" dos Araweté. O Ipixuna não parece ser excepcionalmente piscoso.

O regime de chuvas é bem marcado, com uma estação seca que se estende de abril-maio a novembro-dezembro, e uma chuvosa nos meses restantes. Na estação seca o rio Ipixuna se torna dificilmente navegável, expondo extensos lajeiros e formando poços de água estagnada propícios à pesca com o timbó. Na época das chuvas, que caem com maior intensidade no mês de fevereiro, o rio chega a subir cinco metros ou mais, em relação ao nível mínimo atingido em outubro-novembro. As chuvas são o momento de um importante movimento sazonal Araweté, o "amadurecer o milho" (*awacʔ motiarã*), mudança da aldeia para a mata nos meses entre o plantio e a colheita do milho verde. A economia e a morfologia Araweté são função direta do ciclo do milho e desta oposição chuva/seca.

Os Araweté são os remanescentes de uma população de caçadores e agricultores da floresta de terra firme que se deslocou, há cerca de vinte e cinco anos, da região das cabeceiras do rio Bacajá em direção ao Xingu. Desde então, ocuparam uma área compreendida entre as bacias dos rios Bom Jardim (dito "S. José" em alguns mapas) ao sul, e Piranhaquara ao norte, que inclui os rios Canafístula, Jatobá e Ipixuna. O rio Xingu é o limite oeste de seu território, nunca franqueado. Há muito que o divisor Xingu - Bacajá

não é cruzado, a leste; ali começa uma região que os Araweté identificam aos temidos Kayapó-Xikrin do P.I. Bacajá. Tampouco eles se têm aventurado além do Bom Jardim, onde um grupo Parakanã (o mesmo que os atacou em 1976-7 e 1983) foi recentemente "contactado". A partir da margem direita do Piranhaquara começa a região dos Asuriní, outro inimigo tradicional dos Araweté. A área mais densamente explorada pelo grupo, nas condições presentes de dependência do Posto da FUNAI, compreende uma faixa de cerca de 50-60 quilômetros para cada lado do Ipixuna, da foz às cabeceiras (ver mapa à p.131).

Tal área não apresentava, nos anos de 1981-83, nenhuma invasão ou ocupação de monta. Após o declínio das expedições dos gaiteiros (o comércio de peles foi proibido em 1967, e desde 1970 a FUNAI começou a enviar equipes de sertanistas para o Ipixuna), os únicos não-Araweté que ali se encontram são uma dezena de "beiradeiros", camponeses marginais e seringueiros, que vivem nas margens do Xingu e na dependência de um "patrão" embarcado.

A situação territorial dos Araweté, contudo, está longe de ser segura. Não só sua área de ocupação atual não se encontra sequer delimitada pela FUNAI, apesar de repetidas propostas de criação de uma reserva Araweté e de demarcação conjunta dos territórios Araweté, Asurini e Xikrin (Müller et al, 1979; Viveiros de Castro, 1982), como três grandes ameaças se desenham em um futuro próximo: a inundação de grande parte de seu território com a construção do complexo hidrelétrico do Xingu<sup>3</sup>; a implantação do Proje

---

(3) Segundo Aspelin & Santos (1981: 104-117) o Projeto Hidrelétrico da Bacia do Rio Xingu será provavelmente implantado em 1992, conforme as diretrizes da "alternativa B" - nove barragens e cinco reservatórios no Xingu e Iriri. Nesse caso, a represa de Carajás seria construída no Xingu a vinte quilômetros da

araweté: os deuses canibais

foz do Ipixuna (4952'S). A "alternativa A", segundo a Eletronorte, propõe a construção de uma barragem mais ao sul, na altura do Bom Jardim; a área inundada, porém, seria bem maior. Segundo os mapas da FUNAI (ver mapa 2, supra), o complexo de barragens inundará 124.150 ha. dentro da área Araweté, de um total de 198.725 ha. nas terras Asurini-Araweté; Müller et al. (1979:49), contudo, mencionam 300.000 ha., conforme dados do CNEC. Seja qual for a "solução final", todo o médio e baixo curso do Ipixuna será inundado, inclusive a atual aldeia Araweté.

---

to Carajás, que em seu limite oriental envolve o território Araweté (os mapas do Programa Grande Carajás, que indicam os recursos minerais, florestais, e propõem o zoneamento agrícola, simplesmente ignoram a existência dos Araweté); e por fim, a aproximação de atividades mineradoras e agropecuárias dos limites sul e leste de seu território.

Embora ela pertença ao município de Sen. José Porfírio, os dois grandes pólos de influência sobre a área Araweté são as sedes municipais de Altamira, a noroeste, e de S. Félix do Xingu, ao sul. A primeira cidade, que cresceu vertiginosamente com a construção da Transamazônica, é sede de Ajudância da FUNAI responsável pelo Ipixuna. É para lá que os doentes Araweté mais graves são levados, e é de lá que partem os visitantes, os serviços e os bens que atingem a aldeia. "Altamira" é um símbolo fundamental no imaginário Araweté: lugar de abundância, e também foco das doenças que os matam. A segunda cidade é uma das de mais rápido crescimento no Pará (donde, no Brasil), e o município é uma área crítica de expansão de fronteira. Ele é sede de intensa atividade mineradora (ouro e cassiterita), autônoma e empresarial, de alguns grandes projetos de colonização e agropecuários. Com a conclusão da estrada que o liga a Redenção, o risco de invasões da área Araweté aumentará significativamente. As fronteiras sul e leste das

terras Araweté são as mais vulneráveis, estando constantemente ameaçadas por prospectores de minério, que sobem o Bacajá e o Bom Jardim; até agora, porém, mantiveram-se longe dos Araweté.

Falar de "fronteiras" Araweté, contudo, só faz sentido de um ponto de vista exterior. A concepção Araweté de território é aberta. Eles não têm a noção de um domínio exclusivo sobre um espaço contínuo e homogêneo. Os Araweté chegaram ao Ipixuna deslocados da área que ocupavam por outros grupos (Kayapô e Parakanã), e deslocando por sua vez os Asuriní. Sua história é a história de contínuos deslocamentos e migrações, e de choques com outros povos. À parte uma vaga noção de que agora estão "na beira da Terra" - e que seu sítio ancestral era o "centro da terra" - não parecem ter uma geografia mitológica ou sítios sagrados. O movimento objetivo e subjetivo dos Araweté, quanto ao território, é o de um constante "ir adiante", um deixar para trás os inimigos e os mortos. A noção de reocupação de uma área antiga lhes é estranha - o que se constata mesmo dentro dos limites da bacia do Ipixuna.

No entanto, as guerras em que estiveram envolvidos nunca foram concebidas como disputas territoriais, e as tribos que invadiam "suas" terras eram percebidas menos como ameaça à integridade territorial que à sobrevivência física dos Araweté. Do mesmo modo, quando na década de 1960 os gateiros entraram em quantidade no Ipixuna, não foram tidos por invasores do território tribal, que deveriam ser expulsos; ao contrário, desde que não se mostrassem hostis, eram uma fonte bem-vinda de instrumentos de ferro.

É justamente quando do "contato" (1976) e fixação em uma área restrita que uma concepção "fechada" de território pode emergir, e começa a emergir, para os Araweté. Assim, por um lado, o estabelecimento de uma só aldeia junto ao Posto da FUNAI rompe

com o modus vivendi tradicional, que consistia em várias aldeias simultâneas, cobrindo uma ampla extensão territorial, mas com população média menor que a da aldeia atual; a dependência do Posto diminui também o raio de movimentação do grupo local. Por outro lado, o convívio com as concepções ocidentais de territorialidade, transmitidas direta ou indiretamente pelos brancos, e a situação objetiva de enclausuramento geográfico (pois eles já têm consciência de que para além de seu mundo imediato há muitos brancos) levam à emergência paulatina de um conceito de territorialidade fechada e exclusiva, consagrando assim uma nova situação histórica, e criando o fato de um "território Araweté" (ver Seeger & Viveiros de Castro, 1979), ainda à espera de reconhecimento pelo Estado nacional.

Cabe observar, por fim, que os Araweté, a exemplo de seus vizinhos Asuriní (Müller et al. 1979: 7-8) e de tantos outros grupos indígenas, procuraram o contato com os brancos - literalmente, "pacificaram" (*mokaté*) os brancos - menos por se sentirem territorialmente encurralados, que para fugirem às hostilidades de tribos inimigas. Os ataques Parakanã da década de 1970 fizeram os Araweté demandar as margens povoadas do Xingu, em busca de produtos de roça e proteção. A partir daí, então, encerra-se para eles a fase de deslocamentos sucessivos em busca de terras livres de inimigos; e doravante terão de conviver com seus mortos.

## 2. OS ARAWETÉ E OS TUPI-GUARANI DO PARÁ

Não existe nenhuma referência bibliográfica aos Araweté, ou a qualquer grupo que se possa inequivocamente identificar como "A



raweté", até o início da década de 1970. A vasta região do interflúvio Xingu-Tocantins, na altura do médio-baixo curso de ambos os rios, era ocupada por diversos grupos Tupi-Guarani, desde pelo menos o século XVII (Nimuendaju, 1948:199-243; Nimuendaju/IBGE, 1981). Desde as matas do médio Xingu até as bacias dos rios Capim, Acará, Gurupi e Pindaré estende-se uma região ocupada quase exclusivamente por povos desta família lingüística, limitada ao norte pelo Amazonas, ao sul e a sudeste por grupos Jê (Kayapô e Timbira), e com uma importante intrusão Caribe (Arara). Na região do Xingu e mais a oeste, já na bacia do Tapajós, grandes grupos Tupi de outras famílias lingüísticas (Juruna, Munduruku) interrompem a continuidade dos Tupi-Guarani, que irão reaparecer no Madeira, com os Tupi Centrais (Kagwahiv).

Esta verdadeira "província" Tupi-Guarani do Pará - que corresponde à "área cultural do Pará" de Murdock (1974:32)<sup>4</sup> - foi

---

(4) Que se estende do Maranhão até o rio Madeira, contendo - dos Tenetehara aos Cawahib, ignorando as diferenças entre os Tupi-Guarani e os outros Tupi, e dissolvendo, igualmente, a unidade histórica provável dos grupos Tupi-Guarani entre o Xingu e o Gurupi. Não obstante, o recorte de Murdock é, no caso, melhor que o de Galvão (1979), que fragmenta esta província Tupi-Guarani em duas áreas, a Tocantins-Xingu e a Pindaré-Gurupi, sem fundamento claro.

---

habitada por vários grupos hoje desaparecidos, conhecidos apenas de crônicas missionárias e relatórios provinciais.

Detendo-nos na área Xingu-Tocantins, que é a dos Araweté, podemos listar, dos grupos extintos: os antigos Pacajá (século XVII a 1763), os Tapiraua (fins do séc. XIX), os Kupẽ-rõb (em guerra com os Apinayê; de meados do séc. XIX até 1920), os Anambê<sup>5</sup> - to-

---

(5) Em 1948, Nimuendaju declarava os Anambê, grupo identificado em meados do século XIX na margem esquerda do Tocantins e no alto Pacajá de Portel, como

araweté: os deuses canibais

totalmente extintos. Sua língua seria muito semelhante ao Tenetehara. Arnaud & Galvão (1969), porém, identificam como Anambé um grupo atualmente existente no rio Caiari, afluente do Moju. O rio Pacajá (dito de Portel) deságua no Amazonas, entre o Xingu e o Tocantins - seria ele o habitat dos antigos Pacajá. Deve-se distingui-lo do Bacajá, ou Pacajá de Souzel, afluente do Xingu e território tradicional Araweté.

---

dos nas matas da margem esquerda do Tocantins. Na região do Xingu-Bacajá, os Takunyapé. Dos grupos que existem até hoje, os "Asurini" já eram conhecidos desde fins do século passado na região entre o Xingu e o Bacajá (Coudreau, 1977); os Parakanã surgem na margem esquerda do Tocantins no começo do séc. XX (Nimuendaju, 1948: 206-07). Na década de 1920, os Suruí e os Akuáwa-Asurini começam a ser conhecidos pelos brancos, na região do baixo Araguaia, Itacaiúnas e Tucuruí; seu contato definitivo só se dará na década de 1950 (Laraia & Da Matta, 1967):

A estes grupos Tupi-Guarani somavam-se, na porção mais ocidental da área, os Juruna e os Arara (Pariri). Os Juruna, provavelmente vindos do Rio Amazonas, dominaram o baixo e o médio Xingu nos séculos XVIII e XIX, e seu movimento migratório, função de choques com os brancos e os Kayapó, os levou para o alto Xingu no começo do século XX. Os Shipaya, grupo lingüística e culturalmente muito próximo dos Juruna, parecem nunca ter-se estabelecido na margem direita do Xingu. Os Arara também são conhecidos desde o século XIX, tendo sido identificados em uma vasta região, em ambas as margens do Xingu, no Pacajá e na margem esquerda do Tocantins. Em 1971 um grupo Arara é localizado na margem direita do baixo Bacajá; lá combatem contra os "Asurini" (Nimuendaju, 1948: 224). Ao contrário dos Juruna e Shipaya, tribos canoeiras que sempre se estabeleceram junto aos grandes rios e em suas ilhas, os

Arara, como a maioria dos Tupi-Guarani da região, eram um povo da terra firme<sup>6</sup>.

---

(6) Ver Menget 1977:59-83, para a reconstituição da história dos Arara, ou antes, dos grupos da "língua Arara" da família Carib, proposta pelo autor, que inclui os Arara, os Yarumã, os Apiaká e os Txicão. Os remanescentes Arara do Iriri só foram contactados em 1981.

---

Por fim, deve-se mencionar outro grupo Tupi-Guarani atual de origem médio-xinguana, os Wayãpi, localizados na confluência do Iriri com o Xingu (margem esquerda) em meados do século XVII, e que iniciaram uma longa migração durante o século XVIII em direção ao norte, cruzando o rio Amazonas e atingindo o alto Jari e o Oiapoque, em fuga diante das tentativas de redução missionária (Gallois, 1980:55-59).

A origem histórica de todo esse conjunto de tribos Tupi-Guarani do Pará-Maranhão - e que, além dos povos já mencionados, deve verossimilmente incluir os grupos de além-Tocantins: Amanayé, Turiwara, Urubu, Guajá, Tenetehara - é de difícil precisão. Talvez fosse possível referi-la aos deslocamentos Tupinambá em direção à boca do Amazonas, a partir do Maranhão, no começo do século XVII. P.Grenand (1982:150-53), tratando da história dos Wayãpi, insere-os em um movimento Tupi-Guarani que ocupou, desde o século XVII, as florestas de terra firme entre o Maranhão e o Tapajós, tendo fracassado em dominar a "várzea" do rio Amazonas, face à superioridade numérica e tecnológica das tribos ali situadas (grupos de língua Aruaque, e a tribo dos Tapajós). Nesta mesma época, as sociedades da várzea fértil foram destruídas pelos europeus que, em seguida, forçaram ainda mais uma dispersão dos Tupi-Guarani para as áreas entrerrianas: os Wayãpi, Asurini, Parakanã, Tenetehara, etc. seriam os produtos desta dispersão.

Métraux (1928:308-12), efetivamente, acreditava que estes povos (de que pouco se sabia à época em que escreveu) estavam associados à vaga migratória dos Tupinambã e Guarani, a última grande migração Tupi a partir do centro original de dispersão, que ele localiza no alto Tapajós<sup>7</sup>. A descendência direta dos Tupi-Guarani

---

(7) Ele sugere ainda que uma primeira vaga migratória a partir do Tapajós teria alcançado diretamente o Amazonas e o baixo Xingu, resultando nos Juruna, Shipaya e Takunyapê, cuja língua teria então seguido uma evolução independente. Mas Métraux se equivoca ao aproximar o Takunyapê do grupo Juruna; a língua dos primeiros é da família Tupi-Guarani. Ver supra, Cap. II.

---

atuais de uma tribo "Tupinambã" é, porém, problemática, visto que alguns destes povos (e outros já extintos) foram identificados con temporaneamente aos Tupinambã (por exemplo os Pacajá, e os Tenete hara - cf. Wagley & Galvão, 1961:24).

A reconstrução histórica dos movimentos Tupi-Guarani na região ainda está por fazer, e dependerá muito da história oral dos grupos atuais. Laraia (1984) aponta um importante tema recorrente na tradição dos grupos atuais: o tema da cisão de um grande grupo Tupi-Guarani, em geral após disputas violentas (conflitos sobre mulheres). O autor nota ainda que os Urubu-Kaapor estiveram localizados bem mais a oeste de seu atual território (e têm uma tradição de migração de uma parte da tribo para o além-Tocantins - Huxley 1963 apud Arnaud 1978:6); que os Suruí e os Akuáwa-Asurini afirmam ter vindo de uma região a noroeste de seu sítio atual; se juntarmos a isso a tradição Araweté de uma origem a leste do Ipi-xuna (ver adiante), não deixa de ser tentador especular sobre uma situação "originária" do grupo "proto-paraense" no interflúvio Xingu-Tocantins, talvez na área do alto Pacajá de Portel, ou do Anapu.

Dois grandes movimentos, separados por dois séculos, abateram-se sobre a região do Xingu-Tocantins, com profundo impacto para os Tupi-Guarani. O primeiro movimento processou-se no sentido norte-sul, seguindo o curso dos grandes rios: é a invasão euro - pêia, que se inicia no começo do século XVII, com uma intensa atividade de catequese e redução dos índios, imediatamente após a expulsão dos holandeses e ingleses em 1623 (ver Castelo Branco , 1956). Aos missionários sucedem-se expedições militares, já desde 1650 (Gallois, 1980:56). O efeito destas duas formas de conquista foi o usual: redução e "descimento" de diferentes povos, formando aldeamentos mistos, com imposição da língua geral; em seguida, fuga e dispersão dos índios aldeados ou ainda livres, para longe dos rios.

Em meados do século passado, um movimento sul-norte se inicia. A expansão Kayapó em direção às matas do Xingu-Tocantins, vindo dos campos do Araguaia, produzirá profundas transformações na situação dos Tupi-Guarani, Juruna e Arara. A expansão para noroeste dos Kayapó, porém, parece ter sido bem posterior a seu movimento para oeste (i.e. para o médio Xingu, na altura do rio Fresco), e a chegada destes índios na região do Xingu-Bacajá dataria do primeiro terço do século XX. Os Kayapó provocaram extensos deslocamentos dos grupos ali situados, causando grandes baixas - sobre tudo nos grupos de terra firme, mais vulneráveis que os canoeiros e ilhéus Juruna-Shipaya. Em 1936, os Gorotire, "em sua expansão para o norte, atacaram e derrotaram os Asurini" (Nimuendaju, 1948: 225). Data desta mesma época a separação dos Xikrin, e a chegada de um grupo Xikrin ao Pacajá, onde se chocaram com os Asurini, Araweté e Parakanã. Os Xikrin do Cateté, igualmente, guerreavam contra estes grupos (ver Vidal, 1977).

A partir da década de 1970, por fim, a construção da Transamazônica e a expansão da fronteira para a região do Xingu terminam por enclausurar os Tupi-Guarani da área. Em 1971 os Asuriní, em 1976 os Araweté, em 1984 os últimos Parakanã, todos os grupos do Xingu-Tocantins parecem estar "contactados", finalmente.

\* \* \*

Para concluirmos esta tentativa de localização histórico-bibliográfica dos Araweté, deve-se acrescentar dois pontos. Em primeiro lugar, as escassas descrições sobre os grupos Tupi-Guarani<sup>1</sup> desaparecidos não autorizam nenhuma hipótese sobre ser algum deles ancestral dos atuais Araweté. Refiro-me especialmente ao que se sabe sobre os Takunyapé. No século XVII, a margem direita do Xingu acima de Volta Grande (49S/539W) era conhecida como "lado dos Takonhapês", e o "rio dos Takonhapês" era provavelmente o Bacajá (Nimuendajú, 1948:222). Por várias vezes esta tribo foi aldeada por missionários, e uma parte dela, resistindo, fugiu para as bandas do médio Curuá. Em 1863, uma epidemia dizimou a então numerosa população Takunyapé; no final do século o grupo é dado como extinto. Um vocabulário colhido por Nimuendaju em 1919 não mostra nenhuma semelhança especial com o Araweté contemporâneo (Nimuendaju, 1932). Quanto ao mais, nada se sabe sobre esta tribo. Nimuendaju faz referência apenas a uma "dança das almas" que os Takunyapé (do Curuá) teriam em comum com os Shipaya<sup>8</sup>.

---

(8) Vale notar que, em 1863, os Takunyapé eram admirados por "sua cor quase branca, olhos azulados e cabelos castanhos" (Castelo Branco, 1956:14), descrição similar às impressões dos sertanistas sobre os Araweté (Arnaud, 1978:7), que de fato têm pele clara, e alguns deles olhos cor de mel, cabelos avermelhados. Cf. ainda Adalberto da Prússia, 1977:190; e sobretudo João Daniel, 1976 (I): 273, sobre os Pacajás, prováveis antepassados de todos os Tupi atuais da região.

---

Em segundo lugar, há que se esclarecer sobre o uso do termo "Asuriní" na bibliografia antiga. A margem direita do Xingu e a região do Bacajá eram conhecidas, no final do século passado, como "terra dos Asurini" (Müller et al., 1979:1). Este etnônimo, de origem Juruna, significando "índios vermelhos", pode porém ter-se aplicado a diferentes tribos Tupi-Guarani, entre as quais os Asurini atuais, do rio Ipiaçava. Não é improvável que alguns destes Asuriní que, em fins do século passado e início deste, atacavam seringueiros no Xingu e Bacajá, e os Asuriní guerreados pelos Arara e Takunyapê, fossem os Araweté. Nimuendaju, em 1948, afirmava que o etnônimo Kayapó Kubē-kamreg-ti, que também significa "índios vermelhos", se aplicava aos "Asuriní". Informações recentes, contudo, indicam que os Xikrin do Bacajá chamam de Kubē-kamrek-ti aos Araweté, não aos Asuriní (chamados Krã-akâro, "ca-beça com o corte de cabelo arredondado"; Müller et al., 1979:34). E o apodo de "índios vermelhos" talvez se aplique com mais propriedade aos índios do Ipixuna que aos Asuriní, pois os primeiros usam do urucum mais abundante e freqüentemente que os segundos (ver B. Ribeiro, 1982:22)<sup>9</sup>. Nesse caso, talvez também os termos Shi -

---

(9) Um dos nomes dados aos Asurini pelos Araweté, contudo, é Iriko nã, "senhores do urucum", o que parece militar em favor da atribuição de uma maior "vermelhidade" aos Asurini. Note-se, entretanto, as razões deste apelido: (a) os Araweté desconheciam o "sabão" de urucum até encontrarem os Asurini no Ipixuna; usavam as sementes soltas da planta, preparando a liga com leite de babaçu na hora de aplicação da tintura; (b) eles dizem que, ao chegarem ao Ipixuna, haviam perdido suas sementes de urucum para plantio, tendo que roubá-las dos Asurini.

---

payá, Juruna e Curuaya com este significado se referissem aos Araweté<sup>10</sup>. Uma aparente contradição que se lê em Coudreau (1977: 37,

---

(10) Vidal (1977: 28, 37), que em seu livro sobre os Xikrin afirma que o termo Kubẽ-kamrek-ti era aplicado aos Asurinĩ, confirmou-me em comunicação pessoal que se tratam, na verdade, dos Araweté.

---

48) - que afirmava ao mesmo tempo ser o Bacajã o habitat do "grosso da tribo" dos Asurinĩ, e ser o Ipixuna a sede da "maloca principal" do grupo - poderia ser interpretada em favor de uma aplicação do etnônimo a diferentes grupos. Nesse caso, os Asurini do Bacajã seriam os Araweté, que sô vieram a atingir o Ipixuna por volta de 1960, dali desalojando os Asurinĩ atuais. Isto talvez explique a surpreendente ausência de qualquer registro dos Araweté na extensa documentação sobre a região Xingu-Tocantins (deve-se notar que mesmo os grupos de contato recente, como os Parakanã, haviam sido mencionados há várias décadas). As semelhanças externas (aparência física e cultura material) entre os Araweté e Asurinĩ atuais, contudo, são mínimas; o que salta aos olhos é justamente a diferença entre estes dois grupos.

### 3. LÍNGUA, CULTURA MATERIAL E SUBSISTÊNCIA

O Araweté é uma língua da família Tupi-Guarani, mas bastante individualizada. A compreensão entre falantes Araweté e intérpretes Akuãwa, Suruí e Asurinĩ é medíocre (Arnaud, 1978:7), como constataram os sertanistas das frentes de atração. Embora claramente pertencente ao grupo norte-oriental das línguas Tupi-Guarani (aquele que Nimuëndaju chamava de "grupo He", pela forma da primeira pessoa do singular), sua posição exata nesse conjunto é incerta, mesmo porque ele é considerado, modernamente, como heterogêneo (Rodrigues, 1984).



A língua Araweté ainda não foi estudada por especialista. Os critérios usados para o estabelecimento de subgrupos dentro da família TG (Lemle, 1971; Rodrigues, 1985), com uma intenção mais ou menos declaradamente genética, não permitem classificação inequívoca do Araweté<sup>11</sup>. Tudo que posso dizer é que se trata de uma lín

---

(11) Rodrigues, 1985, amplia uma classificação anterior de Lemle e lança mão de traços como: perda/não das consoantes finais; mudança/não de \**tx* para *ts* ou *s*; mudança/não de \**ts* para *h* ou  $\emptyset$ ; mudança/não de \**pw* para *kw* ou *k*; mudança/não de \**pj* em *tx* ou *x*; deslocamento/não da tônica. Tais critérios se referem ao "Proto-TG", muito próximo ao Tupinambá. A localização do Araweté neste esquema é curiosa: é aproximado do Kayabi e do Asurini ("subconjunto V"), mas "por falta de dados" (p.46). Enviei ao Prof. Aryon uma amostragem do Araweté em 1983, que pelo visto não chegou a ele; pois não há formas Araweté citadas. As mudanças próprias desta língua me parecem "embaralhar" os subgrupos propostos.

---

gua TG do Leste Amazônico, apresentando mudanças não-compartilhadas com nenhuma outra, consonantais (\**pw* em  $\tilde{e}$  via \**k*, antes de *e* e *i*) e vocálicas (\**a* em  $\tilde{i}$  via \* $\tilde{a}$  e \* $\tilde{e}$ ). Há um processo de "vowel shift" que a aproxima de outras línguas TG da região; mas como demonstra o estudo recente de Soares & Leite (1986), é impossível a determinação de proximidades genéticas ou tipológicas a partir das mudanças vocálicas, capazes de ocorrência independente e simultânea em línguas já individualizadas. O que é claro, é que o Araweté não é "dialeto" de nenhuma língua TG<sup>12</sup>.

---

(12) Arnaud, 1978, cita Carvalho (1977) para sugerir uma estreita afinidade lingüístico-cultural entre Araweté e Kaapor, que me parece se dever mais à experiência anterior do sertanista J. Carvalho, que o fez ver os Araweté com o lhos Urubu, chegando mesmo a "corrigir" a língua dos primeiros pelas formas Kaapor. William Balée (com. pess.), que estudou os Kaapor e visitou há pouco os Araweté, confirma a não-semelhança específica entre as duas línguas.

No original, esta tese trazia um apêndice lingüístico escrito pela Profa. Yonne Leite em colaboração comigo, cujos materiais são retomados e desenvolvidos em Soares & Leite, op.cit.

---

Apesar das diferenças que os separam dos demais falantes de Tupi-Guarani da região, os Araweté percebem o fato óbvio de seu parentesco lingüístico com eles, e isso de certa forma diminui sua distância dos Asurini, Parakanã, e outros (dos quais só tomaram conhecimento via os índios intérpretes da FUNAI). A língua (nê'ê) Araweté é a "boca correta ou hábil" (*yérê kara katé*), em contraposição à "boca travada ou misturada" (*yérê parawé*) dos Kayapó e dos brancos. Assim, os outros Tupi-Guarani estão mais próximos da "falar correto" dos Araweté<sup>13</sup>, e isso, embora não modifique sua definição (e tratamento) como *awé*, inimigos, pode levar

---

(13) Não sou capaz de dar uma tradução exata da expressão *yérê kara katé*, que parece poder funcionar também como verbo. *Yérê* significa "boca". A forma *kara katé* (onde *katé* = bom) aparece na definição da competência artesanal. De alguém que sabe fazer bem um objeto, diz-se *i-kara-katé*.

---

os Araweté a re-classificá-los, contextualmente, como *béde pe*, "ex-Araweté", ou *iré aní neme pa re*, "descendentes de nossos finados parentes", conforme a tradição de uma antiga cisão do grupo.

\* \* \*

Os Araweté possuem uma cultura material bastante simples, dentro do horizonte Tupi-Guarani. Seu acentuado despojamento técnico e artesanal parece só ser superado pelo dos nômades Guajá, Siriono e Xetá, a quem chegaram a ser comparados. Berta Ribeiro, a quem devemos uma descrição preliminar da cultura material e de subsistência Araweté, e especialmente das técnicas de tecelagem - além da mencionada comparação com os Guajá e Xetá - define-os como possuidores de um equipamento "rústico", de uma "baixa tecnologia agrícola", dotados de "pouco senso artístico" e com traços

"arcaicos". Tudo isto, especialmente, no contexto de um confronto com seus vizinhos Asurini (B. Ribeiro, 1982; 1981; s/d). Se deixarmos de lado os juízos de valor da autora, ainda assim teremos de reconhecer a parcimônia Araweté quanto a técnicas ergológicas e artesanais, bem como o caráter casual e descuidado dos aspectos visuais ou visíveis de sua cultura - seja na pintura corporal, na arquitetura ou na plumária, seja na "proxêmica" e nos micro-rituais de interação social. Tal simplicidade pode-se explicar, em parte, pelo constante estado de alarme e fuga diante de inimigos em que os Araweté estiveram imersos nas últimas décadas; em parte, pelo trauma do "contato" (recente de apenas 6-7 anos, em 1983), de população e aldeamento pela FUNAI. Porém, como já mencionamos no Capítulo I, ela é um dado da cultura Araweté que parece consistir com uma orientação mais geral.

Em sua simplicidade mesma, a cultura material Araweté não permite sua aproximação específica a qualquer outro grupo Tupi - Guarani (ver B. Ribeiro, 1983:22, que procurou inutilmente uma conexão Urubu-Araweté que comprovasse as hipóteses de Carvalho e Arnaud). Além disso, certos itens e usos inesperadamente completos - como o chocalho *aray* do xamanismo, trançado de talas de arumã e recoberto de algodão, e sobretudo a vestimenta feminina de quatro peças (ver fotos 7 e 11) - são exclusivos dos Araweté. A predominância absoluta do cultivo do milho sobre o da mandioca (que não se deve, como crê B. Ribeiro, a um suposto desconhecimento desta última planta em época pré-contato) também distingue os Araweté dos demais Tupi amazônicos - e os aproxima dos Guarani, de quem já se disse possuírem uma "religião do milho" (Schaden, 1962: 50). Acrescente-se que os Araweté são o único povo Tupi - Guarani conhecido que utiliza o narcótico paricá (*payikã*, Anadenanthera

Peregrina), largamente consumido por tribos de outra afiliação lingüística ao norte do rio Amazonas<sup>14</sup>.

---

(14) Os Maué da bacia do Tapajós, tribo de língua Tupi (não Tupi-Guarani) também utilizam o paricá, mas da maneira usual na Amazônia, isto é, aspirado (Steward, 1948:895). Os Araweté o consomem de modo infreqüente, misturado ao tabaco dos charutos, dentro do contexto xamanístico de comunicação com os deuses e os mortos.

---

Os Araweté são uma gente de estatura baixa (1.60 m. os homens, 1.50 m. as mulheres, em média), de pele em geral clara, cabelos e olhos entre o negro e o castanho-claro. Os homens têm barba espessa, e costumam deixá-la crescer em cavanhaque; andam nus, e só depilam as sobrancelhas. Tradicionalmente (i.e., antes de usarem calções), amarravam o prepúcio com um cordão. As mulheres trazem uma vestimenta de quatro peças (cinta, saia externa, típica-blusa e um pano de cabeça) - usada completa apenas após a puberdade - tecida com algodão nativo e tingida de urucum. Elas jamais retiram a saia interna, de lona grossa, na frente de um homem estranho, e manifestam um grande pudor corporal, mesmo quando entre si, como por exemplo no banho<sup>15</sup>. Todas costumam usar os

---

(15) Para a descrição da veste feminina, ver os trabalhos de B.Ribeiro. Outros Tupi-Guarani têm ou tinham vestes femininas (saías Guarani, Guajá, etc.); mas só as Araweté usam o pano de cabeça e a saia interna. Esta cinta - pequena peça tubular que cinge estreitamente as coxas, da altura do púbis até uns 40 cm. abaixo - é imposta quando da menarca, e está associada ao sangue menstrual, que absorve (um de seus nomes refere-se a esta função). Ela restringe bastante os movimentos, dando às mulheres um andar peculiar. As mulheres jamais ficam eretas, mesmo quando entre elas, se estão sem a cinta. A posição típica de entrar no rio para o banho é a agachada, com as pernas fechadas. Isto pode estar ligado à deformação e alongamento dos grandes lábios pela manipulação masculina, parte central da ars erotica Araweté. Os pêlos pubianos femininos também

são arrancados pelos homens - via de regra, pelos amantes (*ap̄ino*), sendo guardados como relíquias ou amarrados na haste das flechas. Falaremos mais disto adiante.

As meninas pré-púberes, embora portem a saia externa desde cedo, não se importam em andar nuas. Entre a puberdade e o nascimento do primeiro filho, a adesão às normas estritas do pudor é algo flutuante; depois, imperativa. Os homens, por seu lado, manifestam extremo pudor no desatar o cordão do prepúcio.

---

brincos de tiririca-preta (*õĩñã*) e pequenas penas de arara dispostas em forma de flor ("flor", *poti*, é uma metáfora comum para brinco, nos cantos dos xamãs), bem como colares da mesma semente (ver foto 1). Os homens usam os mesmos brincos, porém mais curtos, e alguns trazem pulseiras de crochet de algodão que, usadas desde a infância, deixam sulcos profundos nos pulsos. O cabelo é cortado em franja reta na testa até a altura das orelhas, de onde cresce até a nuca dos homens e os ombros das mulheres. Peninhas de arara também são enfiadas nas orelhas.

A tintura e a cor básica dos Araweté é o vermelho vivo do urucum, com que cobrem os cabelos e o corpo, em geral untando-os totalmente. No rosto, porém, podem traçar apenas o padrão *ytrãã*: uma linha horizontal na altura das sobrancelhas, uma linha ao longo do nariz, e duas linhas, das orelhas às comissuras labiais. Este padrão também é usado na decoração festiva - só há um tipo de ornamentação corporal para as cerimônias, para qualquer categoria de pessoa - quando é traçado em resina perfumada e recoberto com as penas minúsculas do *moneme*, um cotingídeo de plumagem azul iridescente. A plumagem do gavião-real é colada na cabeça e, em um padrão retangular, nas costas e peito, nas festas ou por motivos mágicos (proteção das crianças contra a onça celeste sonhada pelos xamãs).

A tintura de jenipapo está associada à mata, à guerra e aos

mortos, e é rarissimamente vista na aldeia. Nas expedições de caça, é comum os homens e mulheres se enegrecerem com jenipapo. Mas eles não fazem desenhos finos, tracejados, sobre o corpo; tampouco se tatuam. Em geral, um aspecto "borrado" e incompleto é a aparência usual Araweté, mesmo nas festas - visto que tendem a deixar sempre para a última hora a ornamentação corporal. Em contrapartida, os deuses e as almas dos mortos apresentam uma aparência esplêndida, decorados, perfumados e pintados - de jenipapo, pois não usam o urucum.

Nas danças noturnas (*op̄rahẽ*) e na cerimônia do cauim alcoólico, ambas ocasiões em que o gênero musical dominante são as "canções dos inimigos", os homens portam um diadema de penas de arara, importante símbolo da condição masculina e guerreira. Um dos epítetos para a comunidade masculina, no contexto do cauim, é "senhores do diadema" (*ȳtakã ñã*), o que evoca a sinédoque Guarani *jeguaka-va*, que designa a humanidade masculina nos cantos sagrados Mbyã (Cadogan, 1959:28-ss)<sup>16</sup>.

---

(16) Com a significativa diferença que, no caso Guarani, o *jeguaka* está associado à dança religiosa, e marca a função do *paí* ou rezador, não do guerreiro (Schaden, 1962:28). O que é consistente, *inter alia*, com a diferença entre o *op̄rahẽ* Araweté como significando dança/canto profano ou guerreiro, e o *porahei* Guarani como reza ou canto sagrado. Quanto à minha tradução da noção de *ñã* como "senhor", trataremos disso no capítulo IV; ela é o cognato das formas Tupi-Guarani *jara*, *yar*, etc.

---

Isto sobre a aparência dos Araweté. Vejamos de que vivem.

A agricultura é a base da subsistência Araweté. Os dois principais produtos de suas roças são o milho (4 variedades), consumido de março a novembro, e a mandioca (3 variedades), no período complementar. Outros cultígenos importantes são: a batata-doce (8

variedades), o cará (7 variedades), a macaxeira (3 variedades). Planta-se ainda o algodão (2 variedades) nas roças, o tabaco (roças e aldeia), curauá para cordoaria (aldeia), mamão (idem), banana (6 variedades; roças e aldeia), abacaxi (aldeia), cueiras (idem), tiririca-preta (idem) e o urucum (aldeia)<sup>17</sup>.

---

(17) Muitas das variedades destas plantas foram introduzidas pelos funcionários da FUNAI ou obtidas dos "beiradeiros"; outras foram tomadas dos Asuriní. Desconheço se as variedades de cultígenos reconhecidas pelos Araweté têm correspondente em nossa botânica. E, se certamente é um exagero falar em "número diminuto de produtos cultivados" entre os Araweté (B. Ribeiro, 1982:32), não há dúvida que a agricultura deste povo é menos diversificada que, por exemplo, a dos Asuriní, a dos Tapirapé (Wagley, 1977: 57) ou a dos Guarani, com sua grande variedade de tipos de milho (Schaden, 1962:48-49).

---

O milho predomina claramente, na concepção e na prática Araweté, sobre a mandioca (*ma'dáda*). Esta só é consumida quando os estoques de milho se esgotaram e o milho verde ainda não foi colhido - isto é, na estação das chuvas, e sobretudo durante a expedição do "amadurecer o milho", na mata. A "roça" (*ka*) Araweté - isto é, a roça aberta anualmente, por derrubada e queima - é roça de milho (*awact' d'ipã*, "solo-suporte do milho"), entremeada com maior ou menor densidade por mandioca, cará, batata, etc. O milho é consumido, conforme a época, na forma de espigas assadas, mingau de milho verde, farinha de milho, mingau doce, paçoca de milho e mingau alcoólico (fermentado por mastigação). O milho pilado é base do *iyí*, caldo grosso de carne cozida que acompanha certos tipos de caça; com a paçoca se faz o *namo pi re*, pirão. Esta paçoca, feita de milho maduro, torrado e pilado, é a farinha básica da dieta Araweté, sendo consumida durante nove meses por ano. O cauim de milho azedo ou alcoólico (*kã'z'da*), por sua vez, é o fo

co da maior cerimônia Araweté, que se realiza várias vezes ao ano, entre julho e outubro, i.e. durante a estação seca.

A mandioca, ralada em raízes de paxiúba e espremida manualmente, seca ao sol ou no moquém, é consumida como farinha-seca de massa ou como beijus de tapioca (a farinha-puba foi introduzida pelos brancos). Os Araweté, embora apreciem os produtos feitos com esta planta, dizem que os consomem, nas chuvas, "porque não há mais milho", ou "porque ainda não há milho verde" - o que indica claramente seu papel subordinado. A batata-doce, o cará e a macaxeira são consumidos cozidos ou assados. E, se o milho é obrigatoriamente plantado por todas as unidades domésticas, em quantidade sempre suficiente para durar por toda a estação seca e ser usado cerimonialmente, os demais produtos conhecem uma variação muito grande, de ano para ano e de casa para casa, na quantidade plantada. Boa parte da batata, cará, mandioca e macaxeira é colhida em roças plantadas até dois anos antes (*ka pe*).

Os instrumentos usados na abertura das roças são o fogo, o machado de ferro<sup>18</sup>, os facões; e o pau-de-cavar é usado no plan -

---

(18) No território Araweté se encontram freqüentemente pedras de machado, mas os índios afirmam desconhecer a técnica de fabricá-los; ou melhor, sustentam que eles não são feitos por mão humana, mas pelos espíritos celestes, os *Maí*. E afirmam igualmente que "sempre", isto é, na memória dos homens mais velhos, usaram machados de ferro encontrados nas capoeiras abandonadas de outros grupos e de sítios de ocupação brasileira. Não obstante, todos os homens adultos sabem encabar as peças de pedra, a madeira apropriada para fazê-lo, e sabem usar esta ferramenta. A declarada antiguidade do uso de machados de ferro indica que os Araweté sabem dos brancos há muito tempo, devendo ter vivido na periferia de estabelecimentos civilizados, em busca de implementos de ferro.

---

tio. As roças possuem em média 1,5 hectares, mas o tamanho real de cada uma variará conforme a unidade de produção envolvida - se



uma única casa/grupo doméstico, se uma seção residencial. As roças Araweté são bastante atravancadas de troncos e galhos mal-queimados; aparentemente, eles não cuidam muito da coivara. A mandioca, a macaxeira, o algodão, o tabaco e as bananas são plantados em seções próprias, na periferia das tarefas de milho. A batata e o carã são dispersos pelo milharal, em moitas a intervalos regulares.

\* \* \*

A caça é objeto de intenso investimento cultural para os Araweté, que não a definem como "trabalho". Isto é, o conceito de "preguiça" (*čiranahi*), freqüentemente acionado durante separações conjugais, refere-se sempre ao trabalho doméstico feminino e à faina agrícola masculina (neste último caso, a preguiça consiste em abrir roças pequenas ou "encostar-se" em roça alheia). No céu, mundo bem-aventurado dos mortos e dos deuses, não há agricultura, pois as plantas crescem sozinhas; mas todos caçam. Os deuses são caçadores, não agricultores<sup>19</sup>.

---

(19) Ver Wagley & Galvão (1961:48, 59) para a associação entre a definição de preguiça ligada ao trabalho agrícola, e a visão de um mundo pré-cultural ideal em que os machados trabalhavam sozinhos e a mandioca se auto-plantava (este, um tema clássico Tupi-Guarani), na sociedade Tenetehara.

---

A caça define um espaço masculino, e a roça, enquanto roça de milho, um espaço feminino - pois o milho é plantado pelas mulheres, e a roça é derrubada pelos homens "para suas mulheres, que em troca lhes fazem as redes de algodão" (uma equivalência entre tarefas demoradas e penosas). Os Araweté caçam uma variedade de animais maior que a usual entre outros Tupi-Guarani, e parecem ter menos proibições alimentares, gerais ou específicas, que estes. Em ordem aproximada de importância (alimentar), temos: jabo-

tis (branco e vermelho); tatus; mutuns, jacus; cotia; caititu; queixada; guaribas; macacos-prego; paca; veados; inhambus; araras; tucanos; jacamim; jaós; macuco; anta. Os tucanos, araras, a harpia e gaviões menores, o mutum, o japu e dois tipos de cotingídeos (anambês) são procurados também pelas penas, para flechas e adornos. As araras vermelha e canindê, e os papagaios, são capturados vivos, e criados como xerimbabos (*temimã*) na aldeia. (Em 1982, a aldeia Araweté tinha 54 araras criadas soltas). A harpia (*kanoho*), se capturada viva, é mantida em gaiola. Não se comem os felinos, os urubus, cobras e sapos.

Os jabotis e tatus são menos caçados que "coletados", visto que não exigem armas (o verbo genérico para "caçar" é simplesmente *tatã*, "andar", ou *yokã*, "matar"; para os jabotis e tatus diz-se *katã*, "buscar"). O jaboti é disponível em qualquer época do ano, embora esteja associado à vida na mata e à estação chuvosa - quando amadurece o frutão (*araho*, uma sapotácea), que os engorda e aumenta seus fígados, a carne predileta dos Araweté. Os jabotis podem ser guardados como reserva alimentar para os dias difíceis, e são o objeto de caçadas coletivas, cerimoniais. Os tatus são alimento importante no começo da estação seca, quando estão mais gordos.

A carne de caça, na aldeia, é comida preferencialmente cozida, usando-se do caldo para fazer pirão ou sopa com milho (certas partes de alguns animais, como o rabo e a gordura da casca dos tatus, e algumas aves, como o jacamim, são comidas sempre assadas). O assado é tido pelos Araweté como uma forma egoística de preparo alimentar, uma vez que restringe o número potencial de bocas a encher. A generosidade alimentar é um valor essencial da sociedade Araweté, cujas cerimônias nada mais são que grandes refeições

coletivas; e comer sozinho é a marca do avarento (*hakataĩ*)<sup>20</sup>. Na

---

(20) Eles parecem assim concordar com Lévi-Strauss, quando este atribui ao cozido um caráter mais "democrático"; mas não crêem que o assado conote a prodigalidade, e sim a avareza - o que permite uma ampla comensalidade é justamente o cozido. Há que se observar, contudo, em favor da hipótese lévi-straussiana, que as partes animais que sempre se comem assadas - rabo e carapaça do tatu, casco do jaboti (i.e., as carnes aderentes) - são consumidas por um grupo mais amplo que os comensais das refeições coletivas de tatu e jaboti cozidos. Antes de proceder ao consumo das carnes cozidas, o dono do banquete recebe em seu pátio mais gente que os que ficarão para o cozido, e então distribui as partes assadas. Neste sentido relativo, o assado é uma "exo-cozinha" (Lévi-Strauss, 1967a:22).

---

mata, durante as expedições masculinas que visam trazer grande quantidade de carne para a aldeia, o moqueado é a forma de preparo - ou antes, de tratamento, pois as carnes moqueadas são em geral cozidas na aldeia, antes de serem consumidas. No acampamento de caça, come-se assado. Nas excursões em que vão mulheres e crianças, sempre se procura levar panelas para cozer a carne.

A limpeza e preparo da carne é tarefa essencialmente masculina. Os homens cozinham a carne, embora as mulheres possam ajudá-los, na característica fluidez da divisão do trabalho Araweté. De qualquer modo, o "monopólio" masculino no trato da carne prolonga-se desde sua obtenção e preparo até o consumo. Nas refeições coletivas, são sempre os homens que se aglomeram em torno da panela ou cocho que traz a carne; são eles que dividem as peças, que comem primeiro, e que em seguida entregam os demais pedaços às suas esposas (que devem dividi-los com os filhos). Talvez por isso, é a esposa do caçador que calcula ciumentamente a quantidade de carne trazida, procurando conter os impulsos de generosidade do marido, quando este se põe a convocar outras casas para

partilhar da refeição.

As armas de caça Araweté são o arco de pau d'arco - admiravelmente bem trabalhado, motivo de orgulho dos Araweté quando o comparam com as armas Asuriní e Parakanã - e três tipos de flecha (ponta lanceolada de bambu, que pode atingir até 70 cm., ponta de osso de guariba, ponta de pau endurecido ao fogo<sup>21</sup> - a primei

---

(21) Embora admirem, sem traços de inveja ou inferioridade, a cerâmica e o artesanato Asuriní, os Araweté privilegiam, em sua comparação com esta tribo, os arcos e flechas, em cuja manufatura são claramente mais cuidadosos e sofisticados que os outros. E isto reforça, ainda, a identidade guerreira do grupo, contra os "moles" (*ítme*) Asuriní. A flecha lanceolada Araweté é muito semelhante à flecha Parakanã; mas só os primeiros usam o pau d'arco para seus arcos.

---

ra, que é para caça grossa e guerra, é emplumada com penas de harpia, as outras com penas de mutum). É comum os homens saírem para o mato sem suas armas, em busca de jabotis ou tatus (em geral, um caçador sai com uma determinada presa em vista); a capacidade de improvisação de armas, na mata, é notável - o que não impede que muitos caçadores vejam sua imprevidência castigada pelo surgimento de uma vara de queixadas, quando saíram apenas com um facão, atrás de tatu.

A introdução, em 1982, de armas de fogo, embora tenha representado (segundo os Araweté) um aumento na capacidade de obtenção de caça, já os obrigava, em 1983, a cobrirem um raio maior de território em suas caçadas, devido à fuga ou exaustão da população animal próxima à aldeia. Igualmente, as espingardas os obrigaram a fracionar os grandes bandos de caçadores em unidades menores, nas caçadas cerimoniais do cauim - tanto pelo bábulho das armas, quanto pelo risco de acidentes. A popularização das lanternas de pilha (que a venda de artesanato permitiu), associada à das cartu -

cheiras "20", tornou a paca, animal tocado à noite, uma fonte importante de alimento.

A pesca Araweté se divide em dois períodos bem marcados; a estação do "bater (matar) o peixe" (*pfda nopĩ me*), em que se usa o timbó (outubro-novembro), e os meses de pesca cotidiana, feita com arco e flecha e linha. A pesca com timbó fragmenta a aldeia em grupos menores, que acampam junto aos poções do Ipixuna e a igarapés quase secos. Dela participam homens e mulheres; o peixe é moqueado. O peixe-tipo desta pescaria é o trairão (*pfda oho*, "peixe grande"). As pescarias cotidianas, que aumentam em frequência conforme vão baixando as águas dos rios, são feitas preferencialmente com linha e anzol. Os meninos e meninas, entre os 5 e os 15 anos, são os pescadores mais assíduos, e o produto de seus esforços contribui substancialmente para a alimentação da aldeia. As mulheres também pescam, e, até certo ponto, mais que os homens. Muitos adultos, especialmente os líderes de seções residenciais, pescam muito pouco. Embora o peixe seja alimento muito valorizado, o é menos que a caça, e a pesca é uma atividade derivativa para os homens adultos. Além da pesca coletiva com timbó, porém, todos os homens participam da pesca com o *hara*, armadilha fusiforme manual, de talas de buriti, usada em lagos durante a estação seca, e que exige equipes numerosas.

Os Araweté consomem quase todas as espécies principais do Ipixuna: trairão, tucunaré, pescada, surubim, curimatá, matrinxã, piauí, piranha, pacu, curupité, peixe-cachorra. Não comem a pirarara, as arraias e o cuiú-cuiú. Jejus, tamoatás e caranguejos dos pequenos lagos são muito apreciados. Comem o poraquê e os jacarés.

A maioria dos Araweté mais velhos não sabe nadar; tampouco constroem canoas. A água de beber e cozinhar é retirada, pelas

araweté : os deuses canibais

mulheres, de cacimbas abertas na margem arenosa dos rios e igarapês, ou nos açazais alagados. A água do rio é dita ser "quente" (*haké*); a coloração leitosa da água de cacimba é muito apreciada por eles, que a comparam com o colostro, dentro de um complexo de associações simbólicas entre a água, o leite, o cauim, o sêmem e o timbô (i.e. a água turvada pela seiva do timbô)<sup>22</sup>.

---

(22) O trabalho de abrir as cacimbas, escavando com a mão o solo úmido, é designado por um verbo (*mayá*) que se aplica também ao defloramento sexual e às manipulações masculinas da genitália feminina, verbo distinto do "cavar" (*kará*).

---

A coleta é uma atividade importante na economia Araweté. Seus produtos principais são: (1) o mel (*e*), de que os Araweté possuem uma refinada classificação, com pelo menos 45 tipos de mel, de abelha e vespas, comestíveis ou não<sup>23</sup>; ele está associado a uma dis-

---

(23) Para que não se considere exagerada essa proliferação taxonômica sobre o mel - talvez o domínio natural mais finamente analisado na cultura Araweté - vejam-se os 31 tipos de mel reconhecidos pelos Parintintin (Kracke 1981: 108). Os Kayabi só distinguiriam, entretanto, 4 tipos, segundo G. Grünberg (1970: 81-2). O estudo "etno-ecológico" de P. Grenand sobre os Wayãpi não indica, surpreendentemente, nenhuma taxonomia do mel (1980:91).

---

persão cerimonial da aldeia na mata, e é objeto de expedições em que as mulheres têm um papel importante. Embora obtido pelo trabalho masculino, o mel, ao contrário da carne, é consumido em primeiro lugar, e em maior quantidade, pelas mulheres; (2) o açaí, consumido com o mel durante uma cerimônia, objeto também de expedições coletivas; (3) a bacaba; (4) a castanha-do-Pará, alimento importante na época das chuvas - os Araweté não são, porém, grandes coletores de castanha, e é frequente derrubarem as castanheiras para retirar mel; (5) o coco babaçu, comido ou usado como liga do urucum, e para amolecer a madeira dos arcos; (6) o cupuaçu;

(7) vários frutos de importância menor na dieta, como a golosa, o frutão, o cajã, o ingã, o bacuri, a sapucaia; (8) os ovos de tra-  
cajá, objeto de excursões familiares em setembro; o pequeno núme-  
ro de praias no Ipixuna não é favorável a essa atividade; (9) ver-  
mes de palmeira, comidos torrados. A coleta é uma atividade reali-  
zada por ambos os sexos, sendo em geral levada a cabo pelo casal  
(exceto o mel). Coletam-se também vários tipos de cipós, folhas e  
raízes medicinais.

Dentre os demais recursos necessários ao modo de vida Arawe-  
té, pode-se destacar: as folhas e talas de babaçu para as casas ,  
esteiras, cestos e outros objetos; a bainha das folhas de babaçu,  
inajã e açai para os cochos (*ipe*) que servem de recipiente; dois  
tipos de cana para flecha; a taquara para a ponta lanceolada da  
flecha grande; a taquarinha e outras talas para as peneiras e o  
chocalho de xamanismo; a cuia silvestre para o maracá de dança; ma-  
deiras especiais para pilões, cabos de machado, arco, pontas de  
flecha, esteio e vigas das casas, afiador do formão, pau de ca-  
var; enviras e cipós; e o barro para a cerâmica simples Araweté .

A divisão sexual do trabalho Araweté pode ser sumarizada no  
quadro seguinte:

HOMENS	MULHERES
<p><u>Atividades</u></p> <p>Selecionam o sítio das roças novas; derrubam a mata; quei- mam.</p> <p>Plantam: mandioca, macaxeira, fumo, carã, curauã, banana.</p> <p>Ajudam na colheita, exceto do algodão e urucum.</p>	<p>Ajudam na queimada.</p> <p>Plantam: milho, batata, algodão, urucum, mamão, abacaxi, <i>cĩnã</i>.</p> <p>Colhem todas as plantas, exceto tabaco e curauã. Carregam o mi- lho e batata para a aldeia.</p>

Constroem os jiraus e cestos para armazenagem das espigas para plantio; transportam as sementes para a roça nova.

Caçam todos os animais; preparam o timbô; pescam com timbô, flecha, linha e hara.

Carregam, esfolam, depenam e limpam os animais.

Derrubam açaí e bacaba. Derrubam árvores ou erguem os jiraus para pegar o mel.

Coletam castanha e outros frutos.

Cortam palha e madeira para as casas.

Cozinham a caça. Ajudam a pillar o milho e a ralar a mandioca.

Ajudam na pilagem e cozimento do cauim. Homogeneizam a fermentação do cauim.

Cortam e carregam a lenha maior. Fazem fogo.

Constroem e mantêm as casas.

Secam e preparam o tabaco e o curauã.

Enterram os mortos.

Separaram e debulham o milho para plantio. Preparam mudas e clones para plantio.

Ajudam a localizar jabotis. Pescam com timbô e linha.

Ajudam a depenar as aves; limpam peixe; abrem os jabotis.

Fabricam os recipientes para o mel, no mato. Trazem o mel para a aldeia.

Idem.

Pegam o barro para cerâmica.

Ajudam no cozimento da carne. Debulham, pilam e torram o milho. Cozinham os demais vegetais. Ralam e espremem a mandioca, e secam a farinha.

Preparam o cauim, cozem-no e mastigam o milho para fermentação.

Cortam e carregam lenha mais leve. Fazem fogo. Aproveccionam a aldeia de lenha, durante as caçadas coletivas masculinas. Carregam água das cacimbas.

Descaroçam, batem e fiam o algodão. Preparam o urucum.

Pintam e decoram os mortos.



Artefatos*	
Arcos (uso masculino)	Veste feminina
Flechas (uso masculino)	Faixas de algodão, testeiras
Formão e afiador (uso masculino)	Fios de algodão
Adornos plumários	Rede de dormir
Perfuração do <u>cĩnã</u> para os cola- res e brincos.	Abano de fogo
Pentes	Cesto carqueiro
Maracá	Cesto pequeno para farinha de milho
Acabamento do chocalho <u>aray</u>	Esteiras, para assento ou para as pa- redes de frente e fundos da casa tradicional.
Estojo para penas	Cuias
Peneiras	Cerâmica (4 tipos de peças)
Corte da raiz de paxiúba para ralador de mandioca.	Trançado do chocalho de xamanismo.
Pilão e mão-de-pilão	
Colher de pau	
Fuso (uso feminino)	
Sovela	
Tear (uso feminino)	
Pau de cavar	
Cochos	
Cordas de curauá	
<u>Hara</u>	

\* Exceto quando indicado, os artefatos são usados por ambos os sexos.

A primeira coisa que se deve observar, neste quadro, é a relativamente alta fluidez da divisão sexual de trabalho Araweté. As tarefas que estão exclusivamente associadas a um só sexo são aquelas que envolvem o uso das armas ou de muita força física (derubada), que cabem aos homens, e a tecelagem e a cerâmica, às mulheres. Não existe, porém, nenhum interdito quanto à manipulação do arco e flecha pelas mulheres, ou quanto à participação ocasional dos homens em tarefas femininas. Não é incomum verem-se homens carregando água, fiando, cozinhando batatas, debulhando e

torrando milho, etc., junto com suas mulheres, ou se elas estão ocupadas com outra coisa<sup>24</sup>. Nada de ridículo nisso (ao contrário,

---

(24) Cheguei a ver homens mastigando o milho para o cauim; ou usando a blusa-tipôia para carregar crianças (o que também fazem os Kayabi - Grünberg, 1970: 109). No primeiro caso, era porque suas mulheres estavam menstruadas.

---

por exemplo, do que pensam os Tenetehara - Wagley & Galvão, 1961: 58). Por seu lado, as mulheres não se furtam a derrubar uma árvore para lenha, a ajudar na construção da casa, a capturar um jaboti, etc. O tabaco é uma planta masculina, importante no xamanismo; mas as mulheres preparam o cigarro de seus maridos, seguram o charuto dos xamãs em transe, e também fumam... No âmbito das tarefas de plantio, a divisão por sexos tampouco é rígida. Homens ou mulheres podem abrir as covas para sementeira, e homens podem semear o milho. Apenas a mandioca é de trato exclusivamente masculino. No restante, os sexos *oyo pitivã*, "cooperam", substituindo-se nas mesmas atividades.

Semelhante situação parece refletir o fato de que a unidade conjugal Araweté, que é a unidade de produção cotidiana e uma unidade doméstica espacialmente distinta, apresenta um comportamento econômico (e psicológico) muito próximo dos "joint conjugal roles" das sociedades modernas. Acrescente-se que, exceto no contexto das caçadas masculinas coletivas e na dança do cauim (onde os homens formam o núcleo dos cantores e dançarinos, para uma platéia predominantemente feminina), não existe nenhuma situação que oponha conceitual ou praticamente os dois sexos (mesmo os contextos citados não envolvem uma elaboração sistemática dessa oposição). A unidade doméstico-conjugal prevalece integralmente sobre qualquer segmentação global entre as comunidades masculina e feminina da aldeia. Do mesmo modo, o conjunto de espaços domésticos que com-

põem a aldeia não é totalizado ou orientado por um espaço público comum, que pudesse ser identificado a um dos sexos - como os "centros" masculinos do Brasil Central e do Noroeste Amazônico.

Igualmente, a carga média de trabalho é equitativamente distribuída entre os sexos (ver B.Ribeiro, 1982); se pendesse, a balança o faria em favor das mulheres, ao contrário do que se costuma dizer do "fardo da mulher indígena" (cf. observações semelhantes sobre os Kayabi, Grünberg, 1970:109). As mulheres Araweté, em fim, mostram uma grande assertividade, independência e extroversão; e a relativa indiferenciação no plano da divisão sexual do trabalho irá repercutir também na esfera da política, do parentesco e em outros contextos. A diferença essencial entre os sexos se dá no plano religioso: só os homens são xamãs.

Mas o continuum fluido de atividades econômicas, quanto aos sexos, não deixa de sugerir algumas oposições simbólicas significativas. O homem é concebido inequivocamente como caçador, a mulher como tecelã e ceramista (esta última atividade está em decadência, com a introdução das panelas de metal pela FUNAI). Embora ambos os sexos se dediquem ao trabalho agrícola, o milho e seu processamento estão associados às mulheres, na prática e no discurso; elas passam a maior parte de seu tempo entre o algodão e o milho, fiando e pilando. Assim a roça, concebida sempre como roça de milho, é domínio feminino. Dentro da roça, a mandioca está afeta ao homem, que a planta - a mandioca "é dos homens" (*kume 'e apa*). Ela se opõe neste contexto ao milho, e se subordina a ele como o homem à mulher, na roça.

A refeição típica e ideal Araweté consiste de carne e milho. Nunca se come carne sem algum tipo de depe, farinha; seja de milho, de mandioca, ou mesmo do endocarpo do coco babaçu, último re

curso usado nos meses finais da excursão das chuvas, quando a farinha de mandioca acabou (o endocarpo fibroso de babaçu é pilado e torrado pelas mulheres). Mas o milho é o modelo do vegetal, que complementa a alimentação carnívora; ou antes, ao contrário. A paçoca de milho (*awacẽ mepi*) acompanha outros alimentos além da carne: mamão, banana, castanhas. Ela pode ser comida pura, quando não há mais nada. Em troca, o esgotamento da provisão da paçoca de milho levada pelos homens quando vão caçar é o sinal de sua volta à aldeia, nas expedições coletivas que antecedem o cauim. Não se come carne sem milho; ele é a marca da civilização. Como referi anteriormente (pág. 49), os Araweté dizem que procuraram as roças dos brancos nas margens do Xingu porque os ataques Parakanã os deixaram sem milho e eles já estavam cansados "de comer só carne", que obtinham em quantidade nas matas do Ipixuna; isto era viver como selvagem<sup>25</sup>.

---

(25) Os Araweté falam de uma tribo inimiga, os *O'i woko*, "Flechas Compridas", que seriam nônades, sem roça, e que viveriam apenas de carne e da farinha do endocarpo do babaçu. São chamados também de *Bepeã*, "comedores de farinha de babaçu", uma prática que, para os Araweté, é um recurso que beira a selvageria. Mércio Gomes (informação pessoal) diz que os nônades Guajã usam desta farinha e têm flechas compridas...

---

Há que observar, não obstante, que a carne é o alimento mais valorizado, do ponto de vista do paladar e da nutrição. Uma refeição sem carne é motivo de constrangimento e depressão psicológica - e se uma refeição sem milho é imprópria, uma sem carne é insubstancial. Assim, é possível ter "fome" (*ho'imã*) em meio a uma abundância de milho, batatas, etc.<sup>26</sup>. Por outro lado, se os Araweté podem ser considerados agricultores algo descuidados e talvez

---

(26) Como os Tapirapé (Wagley, 1977:60) e os Wayãpi (P.Grenand, 1980:42).

---

imprevidentes, são excelentes caçadores, além de estarem em uma área de caça abundante. Exceto nos meses em que uma violenta gripe se abateu sobre a aldeia, nenhum Araweté deixou de comer carne ao menos uma vez por dia, todo dia - durante meu tempo lá. A reciprocidade alimentar e as reservas de jaboti garantiam essa situação, nos dias difíceis.

Da alimentação animal, é a gordura (čewe) a parte mais estimada. A primeira coisa que faz um caçador após matar sua presa, é dar um talho na pele e observar a quantidade de gordura; quando alguém traz um porco ou um veado para a aldeia, a massa de homens se junta ruidosamente em torno do animal, exclamando admirados: čāne, čewe hetĩ!, "vejam, como é gordo!". A gordura da garganta do guariba macho é especialmente apreciada, por tornar quem a come um bom cantor; a gordura do pescoço do queixada também é uma delicadeza; o tutano dos ossos é cobiçado pelas mulheres. Mas a preferência maior dos Araweté recai sobre o fígado e os ovos dos jabotis. Pode-se dizer que, se o milho é o paradigma da alimentação vegetal, o gordo fígado do jaboti é a quintessência da carne. Este par, milho/jaboti, é central na vida Araweté<sup>27</sup>.

---

(27) Para os Urubu-Kaapor, o par é mandioca/jaboti (Huxley, 1963:206-7). Sobre a paixão alimentar pela gordura, ver os Achê-Guayaki e seu gosto pela gordura, sobretudo da carne humana, em P. Clastres, 1972:320-ss. O termo Araweté próprio para "gordura" é čirā. A noção de čewe refere-se mais bem a uma idéia de "substancialidade" ou força nutritiva, que no caso da carne animal depende da camada de gordura. Outro alimento é dito čewe: o mel. (A bacaba também). A vagina é čewe, e o ato sexual é referido como um "comer" (o) a mulher ou a vagina. Os alimentos čewe dão sono, amolecem a pessoa e são contra-indicados pelos xamãs iniciantes. A esta categoria de alimentos se contrapõem os alimentos hē'ē, "doces", como a banana, o mamão, a batata, o abacaxi e o cauim doce; os alimentos 'da, "azedos", como o cauim alcoólico, o açai e o carã; os alimentos hatĩ, "duros", como as farinhas de milho, e as castanhas do parã e do babaçu. Apesar

da aparente heterogeneidade e "inconsistência" lógica dessas categorias, elas são discretas; não posso porém afirmar que sejam exaustivas. Vale notar, apenas, que o mel e o sexo não estão na categoria do "doce", mas do "gorduroso ou substancial", ao contrário da maioria das culturas humanas; mas, como em tantos grupos sul-americanos, continuam na mesma categoria.

---

Nos próximos capítulos, analisaremos o sistema simbólico que articula a mata e a aldeia, os homens e as mulheres, o milho e a carne, os jabotis e o mel, as chuvas e a seca. E, nisso, o papel do xamanismo e dos espíritos.

#### 4. HISTÓRIA, GEOGRAFIA E DEMOGRAFIA

Antes de se deslocarem para a região do Ipixuna, os Araweté viviam nas cabeceiras do rio Bacajá. Em fins da década de 1950, ataques repetidos dos Kayapó fizeram-nos demandar os rios Bom Jardim, Jatobá, e por fim, mais ao norte, o Ipixuna, onde se chocaram com, e donde expulsaram, os Asuriní. Eles sempre apontam o leste e o sudeste como a direção de suas aldeias ancestrais. É para lá que fica o "centro da terra" (*iwi pite*), que hoje é domínio dos inimigos. Uma tradição algo obscura diz que os Araweté, antes de atingirem as cabeceiras do Bacajá, atravessaram dois grandes rios, largos como o Xingu, a leste. Não tenho elementos que me permitam afirmar serem eles o rio Pacajá, ou o Tocantins<sup>28</sup>.

---

(28) O nome Araweté para o Xingu é uma adaptação fonética, *Čĩkĩ*, ou simplesmente "rio grande" (*paranĩ oho*). Eles mencionam também, a leste, o *Takacĩ*, i. e., o Tocantins. Há indícios de que este topônimo foi introduzido pelo sertanista J. Carvalho, que eles sempre mencionavam quando falavam do *Takacĩ*. Na falta de competência linguística, resta-me apenas a suspeita de que o termo Araweté não é uma adaptação do português "Tocantins", que em Araweté deveria ser pronunciado *\*Pokãčĩ*. A diferença *o - a*, na primeira sílaba, e o sufixo *-cĩ*,

que (se for mesmo um sufixo) significa "branco", poderiam sugerir um termo nativo. A noção de "centro da terra" se encontra também entre os Guarani: cf. Meliá, F&G.Grünberg, 1976: 217. Os Araweté dizem que lá não havia doenças, ao contrário da "beira da terra" (*iwi reme'i*) que hoje ocupam. Ecos, talvez, da concepção Tupi-Guarani da terra sem males, que os Araweté elaboram com clareza em sua teoria sobre o céu. A beira da terra, conceito relativo, não deve ser confundida com o "fim ou limite da terra" (*iwi pã hã*), conceito absoluto - ver adiante.

Mas o movimento Araweté em direção ao Ipixuna não foi uniforme. Apenas uma parte da tribo chegou às suas cabeceiras, vinte e cinco anos atrás, e continuou mantendo várias aldeias na situação mais meridional do Bom Jardim (rio *Ipe oho*: "cocho grande"), no Canafístula (*Kãñĩnadĩ-no ñi*: "rio de Kãñĩnadĩ-no") e no Jatobá (*Iriwawã nãpã*: "rio da ponte"). Foi esta parte da tribo que se abateu sobre as aldeias dos Asuriní, estabelecidos no Ipixuna de longa data (ver Müller et al. 1979 para a história dos movimentos Asuriní). Um outro grande bloco Araweté, também composto de diversas aldeias, estabeleceu-se na região do Piranhaquara, ao norte, e manteve contatos muito tênues com o outro grupo, durante dez anos. Em fins da década de 1960, este grupo se dividiu, face a novos ataques Kayapó; uma parte foi-se juntar ao grupo do Ipixuna, que havia abandonado as aldeias meridionais e se concentrado no antigo território Asuriní; outra parte, a maior, cruzou o Ipixuna em seu baixo curso, e ganhou a região do Bom Jardim, ao sul. Formaram-se assim dois novos blocos Araweté, separados por outra dezena de anos. Uma investida Parakanã fez o bloco meridional fugir em direção ao grupo do Ipixuna, cujas aldeias foram também atacadas pelo mesmo inimigo; mas ambas as partes da tribo só vieram se reencontrar nas margens do Xingu, ao sul da foz do Ipixuna, quando elas resolveram ali se refugiar dos Parakanã. Uma síntese

destes movimentos está no mapa da página seguinte. A população Araweté atual é composta dos sobreviventes dos ataques Kayapó, Parakanã e das epidemias pós-contato; a história dos últimos vinte anos é marcada por um declínio demográfico significativo.

Há muitos indícios, entretanto, de que os Araweté não realizaram um deslocamento simples das cabeceiras do Bacajá para a região do Ipixuna. O médio e baixo curso do Bacajá, e seus afluentes, são reconhecidos e nomeados, como sítio de aldeias mais antigas (datando das décadas de 20 e 40, a se estimar pela idade das pessoas que nasceram lá): os rios *Pireiçei* ("poraquê"), *Marupai* (também um topônimo Asuriní, cf. Müller *et al*, 1979:2), e o *Pakānã* e o *Pakaya't*, que correspondem aos topônimos brasileiros "Bacajá" e "Bacajai", mas cuja forma me parece autenticamente Araweté. O mais antigo movimento identificável da tribo teria sido, então, do médio para o alto Bacajá, e em seguida para a região do Xingu. Meus dados históricos são, infelizmente, bastante vagos - o que traduz tanto dificuldades de obtenção deste tipo de material, quanto uma certa falta de interesse dos Araweté em (me) precisarem sua trajetória no tempo e no espaço<sup>29</sup>.

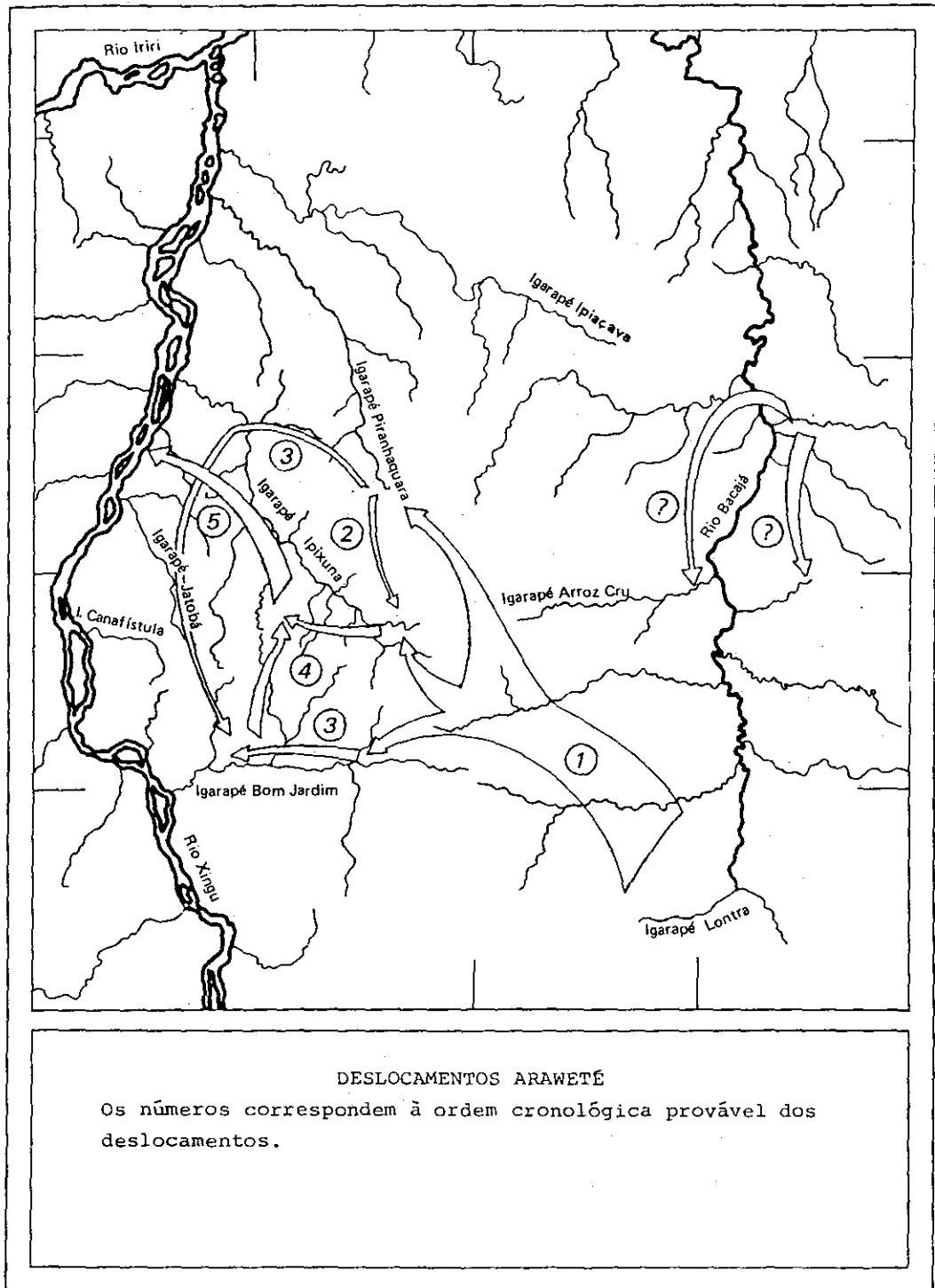
---

(29) É sempre difícil tentar a correspondência entre os topônimos Araweté e os brasileiros, que, ou lhes são desconhecidos, ou lhes foram "sugeridos" pelos sertanistas. Por outro lado, jamais consegui que os Araweté traçassem mapas e croquis no chão ou no papel. Eles parecem não ter esse costume, e se obstinavam em "não entender" o que eu queria fazê-los fazer - embora tivessem uma boa idéia do que eram meus mapas: *parani i* ou *iwi hãã wõ*, "imagem dos rios" ou "modelo da terra".

---

O número de aldeias erguidas pelos Araweté, de 1945 (aproximadamente) até 1976 é surpreendentemente elevado: cerca de 60 aldeias, para o conjunto da tribo, nestes 30 anos. Houve ocasiões em que 6 ou 7 aldeias coexistiram; a média é de 4. Minha estimati





DESLOCAMENTOS ARAWETÉ

Os números correspondem à ordem cronológica provável dos deslocamentos.

va é que a população total Araweté não deve ter superado as 300 almas, neste período. A população média das aldeias seria então de 60 indivíduos, nos períodos de relativa paz. Os ataques Kayapô são responsáveis pelas sucessivas divisões da tribo em blocos geograficamente semi-isolados; em troca, teriam provocado algumas fusões de aldeias. Em segundo lugar, esses ataques diminuíram o tempo médio de ocupação de uma aldeia<sup>30</sup>. Por fim, o fator principal

---

(30) Que, em condições de alguma segurança, parece ter sido de 4 anos, a julgar pela diferença de idade entre pessoas que nasceram numa mesma aldeia. Os Araweté sempre se mudavam, quando as roças começavam a ficar a uma distância perigosa, do ponto de vista do risco de emboscadas inimigas (mesma decisão entre os Parintintin - Kracke, 1978:12, e nos Carib guianeses - Rivière 1984:28).

---

na decisão de mudança de aldeia era a morte. Os Araweté abandonavam uma aldeia assim que uma morte ali sobreviesse. Outra aldeia era erguida em local próximo, para que se usasse das roças enquanto outras eram plantadas. A portabilidade e simplicidade do equipamento material Araweté estão certamente ligadas a essa acentuada mobilidade.

O modo de nomeação das aldeias Araweté reflete a importância da morte. Há quatro formas básicas de nomeação das aldeias (*tã*, *tã pe*) Araweté: (1) Nome de uma espécie vegetal ou de uma árvore notável, seguidos do coletivo *-ti* ou da forma *-rãpã*, "solo" ou "suporte". Por exemplo: *Orokoyi'í ti*, "lugar onde abundam as árvores *orokoyi'í*"; ou *Ia'í rãpã*, "sítio (aldeia) da castanheira". (2) Oração verbal que descreve uma ação, seguida do locativo *-he*; ou forma nominal seguida do locativo *-pi*. Se a primeira era uma forma geográfica, esta é uma forma histórica de nomeação. Por exemplo: *Tiwawĩ-no iwã-iwã he*, "lugar onde Tiwawĩ-no foi flechado"; ou *Pãdã ihí pi*, "lugar da linha de pesca" (onde se achou uma

linhada deixada por gateiros). (3) Nomes descritivos de particularidades topográficas ou associações históricas: *Itã puku* "pedra comprida"; *Awĩ ka pe*, "capoeira dos inimigos". (4) Nome de uma pessoa, seguido da forma *rãpã*. Nesse caso, trata-se da aldeia em que morreu o epônimo: *Todĩnã-hi rãpã*, "solo de Todĩnã-hi".

As aldeias podem ser referidas por mais de um nome, mas um deles tende a ser mais usado. Das 62 aldeias de que pude obter informação, 37 são usualmente nomeadas pelos mortos; 16 pela forma (1); e apenas 9 pelas formas (2) ou (3). (Ver Apêndice II, lista das aldeias). Aparentemente, apenas as aldeias que foram abandonadas por outros motivos que uma morte recebem nomes dos três primeiros tipos. Por outro lado, não sei os critérios que levavam à escolha de um nome de morto para batizar uma aldeia. Pois a declaração dos Araweté, de que bastava uma só morte para o abandono da aldeia, é pouco crível - isto levaria a haverem tantas aldeias quantos mortos. Possivelmente, o morto epônimo seria aquele a haver morrido por último, antes da mudança. Outros critérios, como sexo, idade ou situação política não parecem pertinentes. De toda forma, é bastante evidente a importância da morte para esta geografia "necronímica", onde uma aldeia é menos o lugar em que algumas pessoas nasceram que o lugar em que morreram. As aldeias antigas são o solo dos mortos, e devem ser deixadas para trás<sup>31</sup>. Aos

---

(31) Os Parintintin, os Tapirapé e os Wayãpi também mudavam suas aldeias quando muitas mortes ali já haviam ocorrido (Kracke, 1978:9, Wagley, 1977:88, P. Grenand, 1982 : 237). Os Urubu abandonam definitivamente uma aldeia quando o seu chefe lá morre (Huxley, 1963:143), o que é consistente com a concepção pan-Tupi do chefe (ou xamã) como fundador e fundamento do grupo local. Mas os Araweté parecem ser os únicos a nomearem suas aldeias do modo mencionado. Devo observar ainda que as aldeias não são referidas opcionalmente por mais de um morto-epônimo.

---

Araweté se aplica perfeitamente a observação feita para os Wayãpi: "A relação que os Wayãpi mantêm com seus mortos determina profundamente a mobilidade territorial..." (Grenand, loc.cit.).

Os outros topônimos Araweté seguem as regras de nomeação das aldeias, de tal sorte que nem sempre se pode distinguir a priori um topônimo qualquer (cachoeira, rio, região) do que designa uma aldeia. Aqui, no entanto, os nomes de mortos são menos frequentes. Eles podem ser usados para designar os rios em que estavam as aldeias de mesmo nome (*Kãñĩnadĩ-no ñi*, "rio de Kãñĩnadĩ -no"). Mas a forma mais comum parece ser a (2). Assim, por exemplo, quatro grandes cachoeiras do Ipixuna, e seus arredores: *Iwikũ karã he*, "onde se cavou" (referência a uma caçada em que os mortos obrigaram os homens a dormirem em buracos); *Arakĩrĩ o he*, "onde se comeu galinha" (durante uma viagem da tribo com os sertanistas); *Yičĩrepa rãñã he*, "onde Yičĩrepa foi abandonada" (pela mãe, por estar muito doente para seguir viagem, em 1976); *Ñamõ'ĩ rãpã*, "sítio da árvore ñamõ'ĩ" (onde há um grande tronco caído).

Deve-se notar que os rios mais antigos, na bacia do Bacajã, nunca são referidos por nomes de mortos, e sim por nomes "próprios" (Poraquê, Bananeira, Água Reta), ou associados aos inimigos (Rio dos Kayapó, Rio dos Towaho). E que o Ipixuna não tem nome - é simplesmente *Pičĩna*, ou *paranĩ*, rio.

Outros marcos usados na formação de topônimos são os acampamentos erguidos na mata durante as caçadas do cauim ou as expedições familiares; e as concentrações de espécies frutíferas (p.ex. *Kopĩ ti*, cupuaçuzal, nome de um rio). Nos arredores imediatos das aldeias, os locais de nascimento de crianças são muito usados (é comum as mães buscarem a mata próxima na hora do parto). As caçoeiras que cercam a aldeia são designadas pelo nome de seus anti

gos titulares (marido ou mulher), e assim também os caminhos de caça que as atravessam.

Vê-se, assim, que o espaço geográfico é integralmente investido pela memória coletiva, e notadamente pela memória da morte de membros da tribo. É, porém, uma memória puramente linear, que se conforma à trajetória dos vivos no espaço. Não existem, seja no território atual, seja na lembrança dos mais velhos, sítios ou acidentes geográficos individualizados e dotados de valor mítico. Não há pontos fixos ou de retorno. O que não quer dizer que o espaço seja uniforme, nem que a história mais arcaica não esteja impressa no mundo. Assim, as grandes moitas de banana-brava são as antigas "plantações" dos deuses, que comiam delas antes que um humano lhes dissesse do milho; assim, os morros de pedra nua que se erguem na mata são iguais àqueles que os *Ma'* suspenderam para formar a abóbada celeste - ou são fragmentos daqueles, pois mostram as marcas do cataclisma; assim, as cachoeiras do Ipixuna, que trazem inúmeros pontos de lascamento e afiação de instrumentos líticos, estão coalhadas de sinais dos pés e do corpo dos *Ma'*, vestígios do "tempo em que as pedras eram moles" (*itā tīme me*) - i.e. a catástrofe decorrente da elevação dos céus. Não há, porém, um morro ou uma cachoeira em particular que se destaquem. Os sinais dos deuses estão em toda parte.

Profundamente gravados na memória Araweté, estão os choques com grupos inimigos. É a isto que se devem as migrações da tribo. E sobre os Kayapó, especialmente, recai a responsabilidade de terem "extinguido" (*momā*) os outrora numerosos Araweté. De fato, suas baixas nas mãos de inimigos - gente morta ou raptada - são bastante elevadas, ao contrário do que parece ser o usual no contexto da "guerra primitiva" na Amazônia (Menget, 1977:85). A expansão

Kayapó foi mortífera para os Araweté, que, como os demais povos ' do Xingu, sempre levaram desvantagem no confronto com essa tribo Jê. Assim, das 477 pessoas mortas nas últimas 6 gerações (tomando-se como geração 0 as crianças atuais) cujo nome pude obter, 114 foram mortas ou levadas por Kayapó, contra 18 em choques com os Parakanã, 18 com os brancos, 14 por inimigos não-especificados, e 3 meninas raptadas pelos Asuriní. Ou seja, 35% dos mortos lembrados foram vítima de inimigos (e deste total, 71% cabe aos Kayapó) <sup>32</sup>.

---

(32) Esta porcentagem certamente cairia, se "todas" as mortes nas últimas gerações fossem lembradas; pois é razoável supor-se que as baixas de guerra sejam mais fielmente lembradas que as mortes por doença, sobretudo na infância. As outras categorias de causas de morte que estabeleci são: acidentes - 23; "doença" (que inclui algumas epidemias pré-1976) - 67; ataques de espíritos - 2; mortes após o contato em 1976 (excluindo acidentes) - 59; causas desconhecidas - 161 (em sua maioria, mortes nas gerações mais velhas).

---

Os Kayapó atacaram os Araweté repetidas vezes, nas cabeceiras do Bacajá, nas águas do Bom Jardim e mesmo no Ipixuna. Algumas mulheres raptadas por eles conseguiram voltar, e trouxeram consigo vários nomes hoje usados na aldeia: Merereti, Kírere, Kírereti... <sup>33</sup> Os Asuriní, por seu lado, sofreram muito mais baixas das

---

(33) Os Araweté distinguem os *Kayapo*, nome adaptado do português, dos *Awĩ aĩkã* ou *Amirãhi nã*, "inimigos que batem" ou "senhores da borduna". Os *Kayapo* usavam armas de fogo, e se situavam a E/SE do Ipixuna - são quase com certeza os Xikrin do Bacajá. Os *Awĩ aĩkã* usavam bordunas, estariam na direção Sul do território Araweté, e os atacavam há mais tempo. Devem ser os Gorotire. Ambas as tribos teriam a mesma língua, aparência e adornos.

---

mãos dos Araweté que vice-versa. Os Araweté demonstram possuir uma razoável familiaridade com a cultura Asuriní - em parte, porque

eles ocuparam aldeias Asuriní abandonadas às pressas. Mas a tradição identifica os Asuriní a um grupo antigo, os *Todj*, de quem os Araweté obtiveram a batata-doce. Eles falam em várias pessoas rap-tadas de parte a parte, em uma longa série de vinditas e de antropofagia recíproca. Este era o tempo dos ancestrais (*pírowt'hã*) , quando os Araweté usavam, além do arco, a borduna *irapẽ*, feita do cerne do pau-preto e de aparência idêntica à borduna Tupinambã . Há vários nomes pessoais, hoje, proveniente dos *Todj*.

Os Parakanã são o inimigo mais recente dos Araweté, e têm levado vantagem em seus ataques. Eles são designados simplesmente como *awĩ*, inimigos; alguns velhos afirmam serem eles os antigos *Iriwẽ* ã ou *Iriwẽ pepa ñã*, "comedores de urubu" ou "senhores das penas de urubu".

Um importante grupo inimigo, que teria combatido contra os Araweté na região do Bacajá, há cerca de 80 anos atrás, são os *Towaho*. Esta palavra pode ser um cognato do Tupinambã *tovaja*, inimigo, acrescido da terminação *-ho*, "grande". Eles me foram descritos como usando o cabelo comprido na nuca e repartido ao meio ; seus arcos eram de pau d'arco, muito compridos. Costumavam decapitar os inimigos mortos, levando a cabeça como troféu; diz-se ainda que eles cortavam os grandes lábios vaginais das mulheres mortas, para devorá-los (uma fantasia tipicamente Araweté). Os *Towaho* são conspícuos na cosmologia Araweté: os cantos de guerra usam imagens retiradas desta antiga tradição de guerra contra eles, e há um espírito celeste chamado *Towaho peye*, "pajê dos *Towaho*"<sup>34</sup>.

---

(34) O costume de decapitar os inimigos mortos era comum aos Arara, Juruna , Shipaya e Curuaya (Nimuendaju, 1948:236). Todas estas tribos usavam os cabelos compridos - inclusive os Arara, que se distinguiam assim dos Arara contemporâneos. Os Araweté, por sua vez, decapitaram recentemente um Parakanã morto .

---

Por fim, há uma considerável legião de inimigos dos tempos antigos, mais ou menos fantásticos: os *Iapł'ł wĩ*, os *Képe iwawĩ* (que levavam uma colméla de xupé às costas), os *Ayéré awĩ*, "inimigos papagaios", os *Ñirã awĩ*, "morcegos" (dormiam pendurados de ponta-cabeça), os *Tato awĩ*, "tatus", os *O'í woko*, "flechas compridas", e muitos outros, numa proliferação "quase-totêmica" em que espécies naturais ou outros critérios distinguem os tipos de gente que povoa a terra, de um modo que não deixa de evocar a antropologia imaginária medieval. (E cabe observar aqui que o "operador totêmico" Araweté é utilizado não para classificar grupos no interior da sociedade, mas espécies de inimigos no cosmos). Esta é uma concepção essencial Araweté: os Araweté ou seres humanos próprios (*błde*) são uma espécie de seres, no interior de uma multiplicidade de outras espécies de seres humanos, que formam outras tantas sociedades, mais ou menos diferentes da sociedade Araweté. Esta serialidade aberta das espécies de gente se reflete na composição das populações celestes<sup>35</sup>.

---

(35) Os nomes de tribos inimigas ou de indivíduos delas são muito usados como nomes pessoais Araweté, o que, como veremos, traduz uma atitude filosófica bem mais geral: a captura de identidades em regiões fora da esfera do Mesmo, nos terrenos do Outro - mortos, deuses, inimigos.

---

Os Araweté têm uma persistente, embora vaga, tradição de cis são originária de um grande grupo Tupi-Guarani - ou melhor, Araweté, posto que se pensam como o centro da dispersão como o grupo que se manteve idêntico a si mesmo (inequivocamente "não-inimigo", numa tautologia interessante). Tal cisão gerou diversos povos: os *Todł*, os *Ireiere wĩ*, os *Irãñi oho* e outros. Alguns são ditos inofensivos (*marĩ ĩ me'e*); outros *odł moawĩ*, viraram inimigos. A épo



ca desta separação não é clara; ela às vezes se confunde com seu modelo mítico mais remoto, o evento originário de separação dos homens e dos deuses. Como nesta ocasião, o motivo da cisão Tupi foi um conflito entre marido e mulher, que levou os parentes do primeiro a se afastarem para sempre. Por outro lado, a memória histórica Araweté registra várias disputas sobre mulheres, com o rapto de esposas entre aldeias e o surgimento de uma inimizade duradoura entre as partes. Os *Ama'ĩ wĩ*, "a gente de Ama'ĩ", seria um desses grupos separados, há meio século. De toda forma, a auto-concepção Araweté é a de que eles são o fruto de uma "especialização" a partir de uma situação original em que se confundiam com os "futuros outros" (*amĩte rĩ*) ou "ex-Araweté" (*blde pe*). Neste sentido, a diferença entre "nós" e "inimigos" é diacronicamente pouco clara. As fronteiras conceituais do grupo se revelam fluidas - mesmo que, na sincronia, a posição de inimigo seja óbvia, haja visto o conflito armado. Semelhante indefinição nos contornos da identidade coletiva tem inúmeras implicações: o ser Araweté, de certo modo, é uma questão em aberto - para eles.

A situação da aldeia atual sugere mais algumas observações' nesse sentido. Historicamente, os Araweté distinguem entre os dois grandes blocos que, separados pelo Kayapõ e unidos pelos Parakanã, foram contactados e aldeados pelos brancos. Esses blocos, apesar de terem estado sem contato mútuo por dez anos, estavam ligados por parentesco, e em 1977-78 reataram suas ligações, voltando a inter-casar. Atualmente, eles não conformam nenhum tipo de divisão política, espacial ou matrimonial; mas a identificação de uma pessoa a um ou outro bloco de origem pode ser acionada em situações de conflito interpessoal, e está sempre presente na memória. Cada bloco se define como um "nós" (exclusivo: *tre*, e especi

fica o pronome pela expressão: *X wĩ*, "os com X" - onde X é o nome de uma ou mais pessoas importantes, vivas ou mortas, normalmente o "dono" ou "dona" das aldeias antigas de cada bloco (ver adiante). O nome das aldeias antigas nunca é usado como identificação; como vimos, as aldeias antigas, em vez de servirem de identidade para os vivos que lá nasceram, são elas mesmas nomeadas pelos que lá morreram.

Cada bloco, ademais, define o outro como *iwi amũte pa re* : "filhos (ex-habitantes) de outra terra". Distingue-se assim entre as *tã dĩ*, "outras aldeias" ou "aldeias próximas" - aquelas que formavam um bloco com a aldeia do falante - e as aldeias "do outro lado da terra" (*iwi rowãñã ti hã*) ou "da outra terra" (*iwi amũte*)<sup>36</sup>. Mas apenas isto. As diferentes origens dos habitantes

---

(36) É importante, em Araweté, a distinção entre *dĩ* e *amũte*, dois termos que podem ser traduzidos como "outro". *Dĩ* significa "outro igual" (cognatos Tupi-Guarani: *yrõ*, *irũ*, etc., para "amigo", "companheiro"). *Amũte* é "outro diferente", de outra espécie. Ambos os termos são centrais na terminologia de parentesco; o primeiro conota a consangüinidade, o segundo a afinidade.

---

da aldeia não conotam diferenças políticas ou culturais, e não fundamentam nenhuma forma de ação coletiva. Em suma, a afiliação a aldeias de origem não repercute significativamente na morfologia e na prática social. O sentimento de pertença a uma aldeia é notavelmente vago do ponto de vista sociológico<sup>37</sup>, o que traduz a va-

---

(37) Esta é uma situação comum a vários outros Tupi-Guarani. Assim, os Tenetehara apresentam uma grande variação na composição das aldeias, em termos temporais, e o sentimento de pertencer a uma aldeia "não é muito acentuado" (Wagley & Galvão, 1961: 32); os Parintintin não superpõem a afiliação aos grupos locais e os conflitos que surgem durante as cerimônias, apesar da "rivalidade endêmica entre grupos locais vizinhos" (Kracke, 1978:63). Os Tapirapê, enfim, que em 1939 reuniam em uma só aldeia os remanescentes de quatro outras, e guar

davam uma forte memória das afiliações aldeãs (além de uma forma de identificação pessoal feita pelo nome da aldeia), não usavam estas afiliações como suporte de sua estrutura faccional (Wagley, 1977:83-5). E vale notar que estas duas últimas tribos possuíam estruturas sociais intermediárias entre a família e a tribo, além de trans-aldeãs (metades exogâmicas e metades cerimoniais, respectivamente). O que não é o caso dos Araweté, que não dispõem de grupos ou estruturas de identidade entre a seção doméstico-residencial (família extensa) e a (vaga) unidade tribal. A aldeia não é uma unidade conceitual fundamental, seja como estrutura capaz de integrar os grupos domésticos, seja como fonte de identidade territorial. Ver as observações de Menget sobre os Txicão, grupo Caribe do Xingu (Menget, 1977:122), e as de Rivière (1984:11) para as Guianas.

---

riabilidade histórica na composição das aldeias, e seu rápido abandono. É possível que, no passado, a situação fosse um pouco mais marcada. Mas os laços de parentesco inter-aldeão relativizavam a identidade coletiva de uma aldeia. A parentela predomina sobre a aldeia.

O contato Araweté com os brancos é muito anterior à década de 70. Nas águas do Bacajá, há pelo menos 50 anos, um grupo de brancos massacrou 13 Araweté; e somos conhecidos até hoje como *Karama-ré ropñã*, "os matadores de Karama-ré" (uma das vítimas). Epidemias de provável origem civilizada também grassaram entre os Araweté quando ainda estavam no Bacajá. E o costume de se obterem os machados de ferro nas capoeiras abandonadas sugere uma relativa "simbiose" ecológica antiga, mesmo que marginal.

Mas os homens adultos afirmam que só vieram a ver, realmente, os brancos, quando chegaram ao Ipixuna. Isto é, foi apenas lá que eles tiveram interação não-guerreira com eles. Presentes no Ipixuna, em grande número, nas décadas de 60 e 70, os gateiros foram estimulados pelos "patrões", desde 1967 (quando a caça tornou-se proibida), a darem presentes aos índios. Chegaram a visitar algumas aldeias, tomando cauim e mesmo, segundo os índios, dormin

do lá. Isto não impediu alguns choques armados, com mortes de ambos os lados.

A partir de 1970, a FUNAI, alertada por um "passeio" que alguns Araweté fizeram até as margens do Xingu (levados por um gaitero amigo), e diante das notícias repetidas de índios na região, começa os trabalhos de "atração" dos índios da região entre o Ipiçava e o Bom Jardim. Em 1971 os Asuriní foram localizados. Os Araweté têm breves encontros com os sertanistas, mas não permitem visita às suas aldeias. Em 1974 a FUNAI constrói um Posto, e abre roças, no alto curso do Ipiçava, a 100 quilômetros da foz, junto a uma aldeia Araweté abandonada. Mas é somente em 1976 que se consegue o contato. No início desse ano, os Parakanã atacam no alto Ipiçava e no Bom Jardim, levando as aldeias Araweté de ambos os rios a fugirem em direção ao Jatobá. Uma parte do grupo busca a margem do Xingu, onde acampa na roça de um "beiradeiro". A frente de atração vai encontrá-los lá em maio de 1976, em péssimas condições de saúde. Os sertanistas convencem então os índios a se mudarem para o Posto de Atração. Eles fazem uma viagem por terra, que durou 22 dias; a maioria estava fraca demais para andar, e muitos (cerca de 30) morreram no caminho, ou foram abandonados. No final do ano, um ataque Parakanã a uma aldeia que ainda existia no Jatobá levou esta a se reunir ao grupo que estava no Posto. Ali, todos os Araweté que sobreviveram aos Parakanã, às epidemias e à caminhada, ficaram até 1978, quando os índios e os sertanistas decidem mudar-se para o médio curso do Ipiçava, devido a uma nova tentativa de ataque Parakanã em fins de 1977. Instalam então duas aldeias, que em 1981 se fundem numa só, junto ao novo Posto - e lá estão até hoje<sup>38</sup>.

---

(38) A fonte principal de informações sobre o contato Araweté são os diários manuscritos do sertanista J.E.Carvalho (1977), que Berta Ribeiro gentilmente

me permitiu consultar. Para maiores detalhes do contato e da situação médica e demográfica dos anos 1976-79, ver Viveiros de Castro, 1982:16-27.

A população Araweté imediatamente anterior aos ataques Para kanã e à busca do rio Xingu era de cerca de 200 indivíduos. A mortalidade causada por epidemias e desnutrição foi maior que as baixas de guerra. Entre maio de 1976 e o assentamento definitivo na aldeia do Posto, em dezembro daquele ano, cerca de 60 pessoas morreram. O primeiro censo dos Araweté, de março de 1977, conta 120 pessoas. Em 1979 a população havia subido para 133 pessoas, o que indica a rápida recuperação demográfica do grupo. Uma epidemia em 1980 quebrou o ímpeto ascensional da população, e em fevereiro de 1983 os Araweté contavam 135 indivíduos, assim distribuídos:

IDADE	HOMENS	MULHERES	TOTAL
70 -	02	01	03
65 - 69	00	00	00
60 - 64	00	01	01
55 - 59	00	00	00
50 - 54	03	00	03
45 - 49	05	03	08
40 - 44	05	06	11
35 - 39	08	05	13
30 - 34	07	05	12
25 - 29	07	03	10
20 - 24	04	04	08
15 - 19	03	08	11
10 - 14	06	06	12
05 - 09	09	14	23
00 - 04	06	15	21
TOTAL	64	71	136

Ou seja, 55% da população está abaixo de 25 anos, com uma grande concentração (32,7%) nas faixas de 0 a 9 anos - uma boa taxa de natalidade nos últimos anos. A proporcionalidade entre os sexos é razoável, com a diferença em favor das mulheres devendo-se a uma muito maior natalidade (e sobrevivida pós-parto) feminina, recentemente.

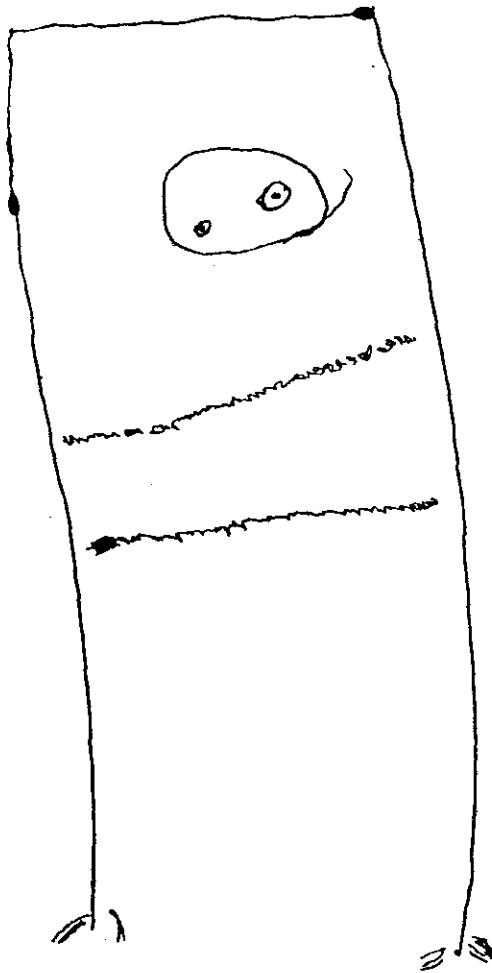
O registro de nascimentos começou a ser feito a partir de outubro de 1977. Desta época até fevereiro de 1983, houve 38 nascimentos, o que deve ser considerado uma elevada capacidade de recuperação demográfica, capaz de compensar as mortes por epidemia e a relativamente alta incidência de abortos espontâneos, bem como os fatores que podem levar à decisão de infanticídio (ver adiante). A taxa de mortalidade é muito alta; estimo que cada mulher adulta tem, hoje, menos de 50% de seus filhos vivos.

Esta é a situação geral dos Araweté. O presente capítulo, embora introduzindo aspectos da vida do grupo, estabeleceu sobretudo determinações negativas, várias: impossibilidade de identificação histórica precisa dos Araweté; impossibilidade de caracterização lingüística específica; simplicidade da cultura material; fluidez da divisão sexual do trabalho; geografia "móvel" e sem pontos fixos mitológicos; fluidez das fronteiras conceituais do grupo; pouca importância da afiliação a aldeia de origem. Evidentemente, muitas destas determinações são apenas formalmente negativas, indicando um perfil de positividade que ainda resta por delinear com mais clareza. É isto que tentam os capítulos seguintes.

## CAPÍTULO IV

OS ABANDONADOS:

O MUNDO E SEUS HABITANTES



*Anos, países, povos  
Fogem no tempo  
Como água corrente.  
A natureza é espelho móvel,  
Estrelas - redes; nós - os peixes;  
Visões da treva - os deuses.*

(V.Khliêbnikov/A. de Campos)

## I. GÊNESE E COSMOGRAFIA DO MUNDO ATUAL

"Estamos no meio" - dizem, dos seres humanos, os Araweté. Sua cosmogonia tem como evento originário a diferenciação entre as camadas ou "suportes" (*hēpā*)<sup>1</sup> que hoje compõem o universo. Além

---

(1) *hēpā* significa: leito, suporte, superfície de inscrição de algo; é o mesmo conceito que grafamos *-rēpā* na descrição da toponímia Araweté. (Em Tupi-Guarani, as consoantes iniciais *t* e *h*, em muitas palavras, marcam as formas indeterminada (absoluta) e determinada (relativa) do conceito expresso na raiz, respectivamente. Elas se mudam em *r* e *n* (após nasal), em certas construções compostas - possessivas, genitivas, adjetivas, etc. Em Araweté, após uma final *'i*, os *r* iniciais mudam para *d* ou *d*; mas há irregularidades).

---

de nossa terra, suporte dos humanos, há um mundo subterrâneo e dois patamares celestes. A afirmação "estamos no meio" (*bēde ipite re*) resume uma concepção do mundo terrestre como estando envolvido pelo *Ma' dēpā*, os suportes das divindades, que são definidos como "outras terras" ou "cêus" (*iwi amēte, iwā amēte*), separados do nosso em um cataclisma inaugural.

Os humanos se definem, no contexto desta separação, como aqueles que foram deixados para trás, "os abandonados" (*hēñā mi re*). Antes disso, os homens e os futuros deuses (*Ma' dē*) viviam em comum na terra - um mundo sem trabalho e sem morte, mas também sem fogo e plantas cultivadas. Então, em consequência de um insulto que ouviu de sua esposa *Tadēde*, a divindade *Aranāmē* resolveu afastar-se, agastado com os homens<sup>2</sup>. Junto com seu sobrinho (*yi'i*, ZS)

---

(2) A natureza do insulto (*ikērá*) que a mulher de *Aranāmē* lhe fez é-me especialmente enigmática. Ela "jogou fora as pegadas dele" (*ipipa mara hetē*) - ou seja, desfez os sinais dos pés da divindade nas pedras. Não consegui entender por que isto foi uma ofensa.



O motivo do conflito H/W na separação dos humanos e dos deuses ou heróis culturais é recorrente nos Tupi-Guarani: Kaapor (Huxley, 1963:245); Tenetehara (Wagley & Galvão, 1961:48); Guarani (Nimuendaju, 1978:68-9). O "pecado original" feminino foi a descrença nos poderes mágicos do marido divino; ou o adultério incestuoso (Guarani). O que nunca foi observado, é que essa "armadura sociológica" do mito da dispersão implica, de alguma forma, que os humanos poderiam ser concebidos como afins dos que vieram a ser os deuses. Tal implicação, que não faz sentido para cosmologias como as dos Guarani, Wayãpi e outras, que atribuem uma natureza paterna ao deus, ressaltará com clareza no caso dos Araweté. A esposa de *Aranãmĩ* foi "abandonada" - isto é, tornou-se humana.

---

*Hehede'a*, tomou do chocalho de xamanismo e pôs-se a cantar e a fumar. Cantando, eles ergueram o solo de pedra em que estavam, até formar a abóbada celeste. Com eles foram uma multidão de outros *Mat'*, e seres de outras categorias. Outros subiram ainda mais alto, constituindo o segundo céu - são os *Iwã pldĩ pa*, "habitantes do céu vermelho". A matéria dos suportes celestes foram grandes *itapẽ*, formações graníticas semelhantes às que se acham nas matas do Ipixuna. Os céus, assim, são de pedra - como de pedra são as casas, as panelas, os arcos e os machados dos deuses. A pedra é, para eles, maleável como para nós o barro.

A subida dos céus ocasionou uma catástrofe. Privada de seu fundamento pétreo, a terra se dissolveu (*tkte*) sob as águas, que tomaram o mundo - uma inundação causada por um rio, ou, segundo outras versões, por uma chuva. *Pakõ aõõ* e *Yičire aõõ*, a piranha e o jacaré monstruosos, devoravam os humanos. Salvaram-se apenas dois homens e uma mulher, que subiram num pé de bacaba (*pĩdowa'i*). Ninguém soube me dizer seus nomes. Eles são os *tema ipĩ*, a "origem da rama" - os ancestrais da humanidade atual<sup>3</sup>. A inundação

---

(3) *hema* é uma categoria de plantas trepadoras ou de rama. *Tema ipĩ* são os

"olhos" ou pontos de brotação dos tubérculos. Assim, os Araweté concebem a progressão das gerações não sob a nossa forma de árvore, mas de uma "ramada" genealógica que se espalha sobre a terra e a cobre, como os sarmentos de bata-ta-doce ou cará (Op. com imagem Krahô análoga, in Ladeira, 1982:56).

---

seguiu-se uma época de re-endurecimento da crosta terrestre, feita por heróis míticos. O relevo atual, com seus rios, planícies e os morros que restaram, é assim o "molde" ou o negativo do deslocamento da superfície celeste e posterior dilúvio.

Outros seres (também Mał) fugiram dos monstros do dilúvio afundando nas águas, e consolidando o mundo inferior. São os Ta-rayo e Motłnã ācō wł, que lá habitam em ilhas de um grande rio. O mundo subterrâneo possui uma conotação aquática. Mas ele não desempenha um papel muito significativo na cosmologia Araweté. De todas as camadas não-terrestres, a mais importante é a primeira a cima de nós, cujo avesso é o céu visível. Seu nome é Mał pi, o lugar das divindades. Ali vivem dezenas de raças de Mał, entre eles os Mał hete ou Mał ohō, os Mał "verdadeiros" ou "grandes", associados ao trovão e aos raios. É para este céu que vão os mortos, ou melhor, uma parte de sua persona.

Nossa terra é concebida como um disco, que se eleva progressivamente em suas bordas até ser interceptado pelo céu, que por sua vez é uma abóbada que mergulha, a modo de redoma, até a terra. Nos confins do mundo (iwi yeēe pã we, "onde a terra entra"; iwã neyi pã we, "onde o céu desce") todos os diferentes patamares cósmicos se comunicam, em uma geografia de difícil representação geométrica. Cada uma das camadas do universo tem suas próprias estrelas e lua, que brilham no reverso (ikōpe ti) das camadas imediatamente superiores. As estrelas que nós vemos são iwitaha't, uma espécie de lagarta ou verme luminescente que se acha nas ro-

ças<sup>4</sup>. A lua - a lua que vemos (não sei das outras) - é um ser mas

---

(4) Diziam-me também que as estrelas (*yahi tatã*, "fogo da lua") são as fogueiras acesas nos mundos superiores. A associação das estrelas com lagartas também é feita pelos Kayabi (Grünberg, 1970:166) e pelos Shipaya (Nimuendaju, 1981:16). Para minha surpresa, os Araweté sempre pareciam não entender, quando eu tentava obter os nomes de suas constelações. Em nossas longas conversas sobre o céu, sequer o nome de estrelas ou planetas eu consegui saber (exceto Vênus, "companheira de Lua"). As mudanças das estações sempre me foram relacionadas com a floração ou frutificação de espécies vegetais, cantos de aves ou insetos, etc.; nunca com a posição das estrelas. Embora estando quase certo de que se tratou de incapacidade minha, não posso deixar de registrar que os Araweté sempre se mostraram mais interessados no que se passava no "lado de dentro" (*haipi ti*) do céu, domínio dos deuses, que nos corpos celestes visíveis, que estão "embaixo do céu" (*iwã nakape iro*). Talvez eles não tenham, afinal, constelações... Nem mesmo a Via-Láctea consegui que identificassem; ou pelo menos que me dissessem dela mais que: "*kanoho retãma'i*", perna de gavião-real (pela plumagem branca).

---

culino, ligado à menstruação. Seu ocasional halo vermelho é o sangue das mulheres com quem copulou, e assim as fez menstruar. O sol (*karahi*), por sua vez, é único; é o mesmo sol que brilha em todas as camadas do universo. Ele não é "antropomorfo" (*bĩde herĩ*): é um pedaço da grande cobra Arco-Íris, cortado pelos deuses. Quando na terra é noite, o sol percorre o mundo inferior (*iwi kati*), no sentido oeste-leste - lá então faz dia. Não obstante, os Araweté afirmam que, durante nossa noite, é este mesmo sol que ilumina os mundos superiores. Tal inconsistência tópica não preocupa os Araweté, que insistem na unicidade do sol - que contrasta com a multiplicidade das luas; pois, não só elas são tantas quantos os patamares, como cada lua nova é uma nova lua; cada lunação traz uma outra (*amĩte*) lua, diversa da antiga, que se vai consumindo até "acabar" (*ĩpã*), retalhada a machado pelo espírito femi-

nino *Maraiama*<sup>5</sup>. O tempo é contado em termos de lunações, e perío-

---

(5) Há maneirismos proverbiais Araweté que sublinham, indiretamente, esta concepção da unicidade do sol e da multiplicidade da lua. Para significar que não esquecemos ofensas antigas, diz-se: *e'e te karahi*, "é este mesmo sol" (que brilha hoje, e brilhava quando nos fizeram mal). E quando uma mulher quer recusar os convites amorosos de um homem, remete sua aceitação para as calendas gregas, dizendo: *am'te yahi*, "em outra lunação (farei o que você me pede)".

---

dos menores que uma delas são indicados pela posição da lua ao entardecer.

O que a concepção de um mesmo sol que brilha à noite nos mundos inferior e superiores parece traduzir é uma oposição global entre o mundo humano e os mundos dos *Ma'*: quando aqui é dia, lá é noite, e vice-versa<sup>6</sup>. É semelhante inversão que explica, se-

---

(6) O mundo inferior é dito *Ma' dakape tĩ mō*, "junção, barreira dos *Ma'*". *Hakape tĩ* é fechar, unir, impedir que algo passa ou entre. E *hakape tĩ mō* diz-se de casas geminadas. Ou seja, o mundo inferior pode ser entendido como "fechando" a esfera do cosmos, envolvendo o mundo terrestre, ou como "geminado" aos mundos celestes - neste caso, o patamar dos homens seria a parede ou membrana que separa os mundos divinos.

---

gundo os Araweté, por que os cantos xamanísticos sempre são noturnos, encerrando-se às primeiras luzes da aurora.

Na verdade, é a representação do universo como sendo composto de camadas superpostas - mesmo que encontre apoio em modos de falar Araweté - que se mostra inadequada para uma descrição da cosmologia. Assim, por exemplo, as diferentes raças de deuses do *Ma' pi* estão a distâncias diferentes do mundo humano - tanto no eixo horizontal quanto vertical - apesar de habitarem o "mesmo" patamar. Os valores verticais e horizontais do cosmos se misturam ou interinfluenciam, e as qualidades simbólicas do espaço distor-

cem qualquer neutra geometria.

Os Araweté não demonstram muito interesse em dar conta da origem do sol e da lua. Alguns me disseram que foram os Ma' que os puseram lá; outros, que eles foram criados (mara) pelos gêmeos Nã-Ma' e Miko ra'i. Mas a teoria mais difundida atribui à coruja caburé (orokoro'ã) a instalação da noite e a "abertura do sol" (ka rahi d'p'dawa), isto é, o estabelecimento da periodicidade dia/noite. Antigamente só havia dia, o mundo era terrivelmente quente<sup>7</sup>. Ao caburé se deve também a doação do fogo celeste aos Ma'.

---

(7) Uma versão fraca do tema do "mundo queimado", comum a várias culturas americanas (Lévi-Strauss, 1966:299), que está em correlação ao tema Araweté do dilúvio universal, forma fraca do "mundo podre". Não pude saber se a criação da noite é anterior ou posterior ao dilúvio. Como se sabe, os mitos de conflagração e dilúvio universais são comuns a todas as culturas Tupi, estando ligados ao começo e/ou fim dos tempos. (Para esses mitos entre os Tukano, v. S. Hugh-Jones, 1979: 235-8). A coruja caburé é tida por mãe da noite pelos Mbyá (Cado gan, 1979:18), e por senhora avara do dia pelos Tapirapê (Wagley, 1977:177).

---

O fogo de cozinha foi revelado aos deuses por um humano, P'p'p' (que é também o nome de um passarinho vermelho, não-identificado).

A chuva é causada pela água que poreja do corpo de um grande gavião-carrapateiro celeste, o Tam'i how't'hã, que vive "do outro lado da terra dos deuses" (i.e., longe das aldeias dos Ma' hete). Outro animal, mas desta vez terrestre, associado à chuva é o pequeno lagarto tarayo, cuja morte por mãos humanas provocaria dilúvio semelhante ao primordial<sup>8</sup>. O fim das chuvas e começo da

---

(8) Ver a crença Kayabi semelhante, para o lagarto menem't, Grünberg, 1970 : 163. Deve-se notar que o nome do lagarto tarayo, que vive junto aos rios e lembra um pequeno iguana, é o mesmo do Ma' do mundo inferior Tarayo, que, como vimos, parece associado à água. Não obstante, os Araweté sempre negavam qualquer tipo de associação entre o animal e o espírito "homônimo". Este é um problema que reaparecerá inúmeras vezes.

O gavião-carrapateiro, também chamado "gavião-de-anta" por estar sempre perto deste animal (é seu "irmão" dizem os Araweté), é tido pelos Shipaya como mestre do fogo, associado aos urubus (Nimuendaju, 1981:19). O tema Tupi do roubo do fogo do urubu pelos homens, crucial para entendermos a cosmologia destes povos, não se acha entre os Araweté. Em troca, a substituição Shipaya do urubu pelo gavião-de-anta esclarece a associação Araweté entre esta ave e a chuva - é uma prova indireta do "mundo podre" em versão fraca que encontramos na mitologia Araweté, o dilúvio universal (ver nota anterior).

---

estação seca são atribuídos ao inhambu-guaçu, que seca os rios, e a cigarrinha *yaçirĩ* (também chamada de "inhambuzinho" - *namo'ĩ*), cujo canto anuncia a época da derrubada das roças novas, em setembro-outubro; ela guarda a água dos rios em uma grande panela de pedra.

O trovão (*o'ĩ pepo*) é o ruído do arco do *Ma'ĩ oho* disparando suas flechas que são os raios (*tatã ipã*). Outras versões dizem que os relâmpagos são o próprio corpo dos deuses, que brilham; ou que são causados pelo chocalho de xamanismo deles. Ou ainda que os raios ficam pendurados dentro da grande casa de pedra dos deuses, e que os filhos dos deuses, ao brincarem, batem com a cabeça nos raios e isso faz relampejar aqui na terra.

Tais variações indicam menos uma falta de interesse dos Araweté nestes fenômenos meteorológicos, que a proliferação de versões sobre o mundo superior no discurso dos diversos xamãs. Pois os meteoros em geral estão profundamente ligados aos homens: eles sempre são interpretados como índices de processos a que as almas dos mortos estão sendo submetidas no céu. O trovão está ligado ao ruído da "panela das almas", em que os mortos são postos para reviver; os raios são a manifestação visível de um fogo celeste invisível que responde pela maioria das mortes "naturais" dos Araweté<sup>9</sup>. Mesmo ventanias fortes traduzem alguma vontade divina em pro

---

(9) Trata-se do fogo *ha'iwā hā*, de que trataremos no capítulo sobre a morte . O raio é uma metáfora para o sêmen, ou para a ejaculação; a bolsa escrotal é dita *tatā ipe riro*, "saco de raios", e os raios são "o esperma de *Ma' oho*" . Isto talvez esteja associado à hiper-sexualidade dos deuses celestes, que coíbiam as humanas.

---

cesso de execução, e que é interpretada conforme as circunstâncias.

Assim, embora os Araweté certamente não "adorem" os fenômenos meteorológicos - como pensavam dos Tupi os primeiros cronistas - (não professando, ainda, nenhum tipo de "mitologia solar" , como Huxley queria fazer crer dos Kaapor), não há dúvida que a população celeste (e, sobretudo, o deus que causa o trovão e os raios) é central em sua cosmologia. A separação original entre os *Ma'* e os homens é a condição e a razão do xamanismo. É o xamã que religa as esferas separadas. Para isso, há caminhos.

O universo é cortado por inúmeros caminhos, que levam aos outros mundos e, em cada um, às aldeias das diversas raças de divindades. Mas há uma via principal no cosmos - o *kirepe* (cf. *hepe*, trilha), que segue o eixo do sol, E-W. É por ele que o xamã sobe aos céus; é por ele que os deuses e as almas já divinizadas descem à terra para "passear" (*ipohq*) e participar dos banquetes cerimoniais. O *kirepe* é concebido como um caminho largo, penumbroso e perfumado, que se estende do zênite até o leste; ou alternativamente, da aldeia Araweté aqui na terra até um ponto indefinido do céu, a leste; pois ele é inclinado, uma ladeira. Chegando ao mundo dos *Ma'*, ele passa como que por uma "porta" ou umbral, que é a perigosa cobra Arco-Íris. Este caminho foi aberto por Irayo-ro, um herói mítico. Ele pode-se fechar em certas ocasiões, como durante uma epidemia, ou logo após uma morte, na aldeia.

A parte oeste deste eixo, que se estende da aldeia até outro ponto indefinido no céu ocidental, é a rota seguida pelas almas dos recém-falecidos (que são enterrados com o rosto voltado para W); é um caminho estreito e escuro - um dos motivos porque se acendem fogueiras sobre os túmulos. Este caminho - que pode ser concebido, igualmente, como tendo início na altura da copa das árvores (onde pousam as almas antes de seguir viagem) - não recebe o nome de *kírepe*. Normalmente, é chamado de *Mo'iroçõ kati*, "banda de *Mo'iroçõ*", conforme a situação ocidental de um dos dois senhores dos queixadas, que habitam os confins do mundo terrestre. Lá existe outra cobra Arco-Iris.

O Leste é referido por uma variedade de expressões: *karahi rodthã ti*, "lado de onde o sol sai"; *Pamerĩ ai re ti*, "lado da antiga casa de Pamerĩ (um ancestral)"; e *Iwi pite kati*, "lado do meio da terra". O Oeste é chamado: *karahi yeçẽ ti*, "onde o sol entra"; *karahi o iwirã pldĩ*, "onde o sol avermelha a mata" (poente). O Sul e o Norte são designados conjuntamente como *karahi rowãñã ti*, "lado oposto do sol", ou *karahi ipopi ti*, "lado de travês (em relação) ao sol". O zênite é *iwã pite*, "centro do céu", ou *Mał pi*, lugar dos deuses. O nadir, e o mundo inferior, são *Tarayo pi*, lugar dos *Tarayo*, ou principalmente, *iwi kati*, "lado de baixo", "direção da terra".

Ora, assim que as almas dos mortos chegam aos céus, elas são recebidas pelo *Iriwo moroãł tã*, o Senhor dos Urubus. Esta divindade é dita estar muito próxima da terra ("logo ali", apontam com os lábios os Araweté, indicando o céu ocidental). Já os *Mał hete*, os deuses "propriamente ditos", em quem os mortos serão transformados, habitam no zênite, no centro do mundo superior; mas também habitam o "meio" dos céus, isto é, estão a uma distância me-



diana dos homens, no eixo vertical - entre divindades mais longínquas e mais próximas. Assim, temos um sistema de equivalências ou um feixe de oposições, que resume todos os valores até aqui analisados:

(Céu)	(Terra)
Leste	Oeste
Alto	Baixo
Centro-meio	Margem
Zênite	Nadir
Deuses	Mortos
Pedra	Água

Tal sistema, que apresenta uma feição de "classificação politética" (Needham, 1979:62-69), deve ser entendido como incompleto - pois eixos semânticos adicionais a ele se agregarão -, provisorio - pois veremos que seu dualismo mascara uma tensão triádica -, e sobretudo como "ético", isto é, ele foi reconstruído por mim, e não parece servir de arcabouço conceitual exaustivo da cosmologia Araweté, tão pouco preocupada quanto possível com oposições polares e/ou complementares - e certamente ele não informa a morfologia social.

De toda forma, este sistema, para adquirir alguma consistência, deve se articular a outros materiais cosmológicos Tupi-Guarani - notadamente, a evidências de associação entre o mundo inferior e a porção terrestre da alma dos mortos, que não encontramos nos Araweté senão na forma enfraquecida de uma situação mais "baixa" do caminho ocidental terra-céu, tomado pela alma celeste dos mortos (a alma terrestre desloca-se no eixo horizontal, sem referência aos pontos cardeais). E desde já, algumas observações são necessárias. Em primeiro lugar, a associação entre Oeste e "Margem" se fundamenta na idéia Araweté de que eles agora habitam a

"beira" ou "margem" (*heme'i*) da terra, em relação ao centro do mundo, a Leste, seu sítio ancestral; em segundo lugar, há um problema especial de tradução do conceito de "centro" em Araweté. Ao que parece, a noção de *-píte*, "centro", possui uma conotação tanto radial quanto serial. Ou seja, *-píte* se opõe tanto a *heme'i*, borda ou periferia, quanto entra na tríade: *tenetã*, *ipíte*, *taçipe*, "na frente ou primeiro", "no meio", "atrás ou último" (sistema usado, por exemplo, para designar a ordem de nascimento de um grupo de irmãos). É tal ambivalência semântica que produz a translação conceitual dos eixos vertical e horizontal na "topo-lógica" Araweté; é isto também que me parece responder pela não-eminência de um conceito de centro radial na morfologia espacial da aldeia Araweté.

A separação das camadas cósmicas é referida, em Araweté, como "o tempo da dispersão" ou "tempo da divisão" (*ohĩ-ohĩ me, éwawa me*). Isto se refere tanto à separação dos homens e dos *Maĩ*, quanto à dispersão das diferentes tribos humanas que ocupam a terra. Pois, em aparente contradição com a versão mítica do dilúvio que só poupou os ancestrais dos Araweté (ver supra), afirma-se também que a subida dos céus gerou a especiação sociológica na terra. Há uma passagem obscura do mito da divisão que narra como os *awĩ*, ora pensados como Kayapó, ora como brancos, tentaram flechar *Aranãmĩ* e seus pares, quando estes subiam com o céu; e esta agressão é colocada como causa do evento anterior, a saber, a subida dos deuses. Antes de pôr tudo isso na conta do "pensamento pré-lógico", o que devo ressaltar é minha ignorância dos sucessos desta época da dispersão, que se deve, em parte, a dificuldades lingüísticas. Por outro lado, os Araweté sempre me diziam que não sabiam direito como as coisas se passaram neste tempo. "Nós somos crianças",

diziam-me; "existimos há pouquíssimo tempo" (*ére deme éka*) - isto é, não podemos saber o que houve naquela época...<sup>10</sup>.

(10) A repetida afirmação de que "nós somos crianças" (*ére ta'é doho*), como resposta dada por homens já bem maduros às minhas indagações sobre os tempos antigos, talvez signifique mais que simples ironia ou resulte da preguiça. Ela parece evocar uma certa concepção - de que não tenho evidências discursivas ' diretas - de que os viventes são, enquanto tais, "crianças", isto é, seres incompletos. Ela não remete, portanto, apenas ao passado - estamos há pouco no mundo, nada sabemos das origens -, mas também ao futuro. Assim, os deuses, apesar de sua vitalidade e capacidade de rejuvenescimento indefinido, são sempre descritos como portando grandes barbas brancas; e são bem mais altos que os humanos. Igualmente, a dentição adulta é uma "primeira dentição" em relação à segunda, que é a das almas celestes ressuscitadas (os Araweté sempre su blinham o fato de que nossos dentes re-brotarão no céu). E um dos processos a que as almas são submetidas no céu é o "espichamento" (*ípiha*) - elas crescem. Os mortos (e deuses), portanto, são adultos perante os viventes, simples crianças. Ver adiante, pp. 347, 515, 521.

Paradoxalmente, esta época não parece tão distante assim . Acima da segunda geração a partir dos homens mais velhos de grupo, começa um tempo que "encosta" nesta fase mítica da dispersão. Os avós e bisavós de Aya-ro, ancião de 80 anos, são referidos, semi-jocosamente, como gente *iwi ékte mē he re*, "do tempo em que a terra se dissolveu" - gente que viu a subida dos céus, portanto . E o período entre isso e os ancestrais genealogicamente identificados é uma era difusamente preenchida por numerosas gestas heróicas, cheias de personagens - humanas, mas todas "subiram aos céus" (i.e. em corpo e alma) sem morrer - que percorrem os confins da terra e interagem com as tribos que lá habitam: os *Towāyñiwāy*, gente do lábio furado e senhora da resina perfumada *iāiri ihí*, os *Anarĩnã*, etc. Estas rapsódias contam sobre a obtenção de numerosos itens culturais, como o chocalho, as miçangas, o urucum.

A este mesmo período heróico se remete a já comentada dispersão do um "proto-grupo" Tupi-Guarani. E dele nada mais sei, que possa esclarecer sobre o mundo Araweté.

O que parece essencial, para entender o cosmos atual, é então um duplo processo originário: a separação do céu e da terra e "abandono" dos humanos; a dispersão dos homens, que cria ao mesmo tempo a diferença homens/deuses e Araweté/inimigos. Estes processos e estas diferenças são problemas cruciais da filosofia' Araweté.

Como para outros povos Tupi-Guarani (Wayãpi, Guarani), para os Araweté chegará o dia em que o mundo vai acabar. O céu, pesado de tantos mortos, se romperá (*éwa*) e desabará sobre a terra, aniquilando os viventes e restaurando a indiferenciação cósmica original. Os deuses e as almas dos mortos voltarão a viver em nosso patamar. Este é um evento muitíssimo temido pelos Araweté (ver o temor Guarani - que Schaden interpreta como influência da noção jesuítica do Apocalipse, 1962:134 - com o mesmo fundamento: a aniquilação, isto é, morte definitiva dos que estiverem vivos quando o céu desmoronar). A expressão *iwã éhana*, "o céu rachar", é o interdito oral mais estrito da cultura Araweté - não se deve nem pensar, quanto mais falar nisso<sup>11</sup>.

---

(11) O motivo do peso dos mortos fazendo o céu desabar encontra-se idêntico entre os Wayãpi (Gallois, 1985:192), que aliás parecem ter ainda o conceito de um processo de apodrecimento crescente da terra (solo) a ameaçar a humanidade - Gallois, inf. pessoal -, evocador da noção do cansaço e velhice da terra, central na escatologia Apapokuva (Nimwendaju, 1978:91,149). Tais mito-conceitos, ao articularem um tempo irreversível, fundam uma historicidade essencial TG.

---

## 2. PARALELOS TUPI: HIPÓTESES

Na seção seguinte deste capítulo, veremos em detalhe a natureza dos seres que habitam os diferentes patamares do cosmos, bem como exploraremos a composição da população terrestre: homens, animais, espíritos. Até agora, quisemos apenas indicar o valor central da oposição céu/terra no pensamento Araweté, ou mais precisamente a importância do eixo vertical, que é um eixo revestido de temporalidade: é ao longo dele que corre a oposição vivos/mortos, começo/fim do mundo. Situemos agora estes fatos no contexto Tupi-Guarani, ainda com uma intenção mais ilustrativa que comparativa.

A concepção "folheada" do cosmos é comum entre os Tupi-Guarani, mas seu valor global ou os valores específicos de cada camada são variáveis. Assim, os Kaapor distinguem três camadas: o mundo celeste habitado pela alma dos mortos e associado ao criador *Mair*; o mundo terrestre humano; o mundo inferior, ligado aos espectros dos corpos decompostos, aos jaguares e à feminilidade (Huxley, 1963: 191, 242-3, 262-3; este autor, como sempre, apresenta poucas provas de suas deduções, as quais primam pela natureza ao mesmo tempo categórica e vaga). O mundo subterrâneo seria especialmente importante nesta cosmologia, dele tendo-se originado os ornamentos corporais que distinguem os Kaapor. O mundo celeste, em troca, parece pouco elaborado, e por vezes se confunde com os "confins da terra" (*iwi pita*), que é um "mundo queimado", ou está associado ao Leste e a uma situação insular (op.cit.: 240, 226). Dos Kayabi, sabemos que distinguem os mesmos três mundos; e que no celeste (*iwak*) vive a parte imortal da alma dos mortos, na direção Leste (Grünberg, 1970:166). Os Wayãpi diferenciam também três camadas (talvez quatro, se distinguirmos um céu inferior, do

mínio do Urubu bicéfalo, e um céu superior - Gallois, 1984a), mas é o mundo terrestre que recebe maior elaboração, em termos de um contraste entre aldeia e mata, terra e água. O mundo celeste, para onde vão as almas dos mortos, é domínio de *Ianejar*, o senhor da raça humana - uma entidade relativamente distante (e que deve ser mantida assim - cf. o medo do céu desabar). O submundo é habitado por preguiças-gigantes e tem como senhor o *jupará*<sup>12</sup>; ele não

---

(12) O *jupará* ("kinkajou" - *Potus flavus*, um procionídeo) é também um importante personagem do mundo inferior Kaapor, associado ao monstro *Az* de ossos azuis que ali reina (Huxley, 1963: 256, 262-3). Ele tem um equivalente estrutural, na cosmologia Araweté, que também está associado à alma terrestre dos mortos - é o *apoiyiōi*, o macaco-da-noite (*Aotus trivirgatus*). É comum, em algumas regiões da Amazônia, chamar-se o *jupará* (em Araweté: *yéparā*) de "macaco-da-noite", o que parece indicar algum tipo de semelhança entre estes dois animais de hábitos noturnos, mas de gêneros diferentes.

---

tem grande importância na cosmologia Wayāpi (P.Grenand, 1982:42; Gallois, 1985a). (Mas, quando sobrevier a queda do firmamento, os humanos atuais irão para o mundo subterrâneo, e se transformarão em *añā* - espectro terrestre dos mortos atuais, *inter alia* -; ver Gallois, 1984: as almas celestes serão então os futuros humanos).

Os Parintintin distinguem dois céus, como os Araweté; mas é o segundo céu o mais importante, sendo o domínio do "Povo Celeste", raça poderosa que ergueu sua morada abandonando os homens na terra (Kracke, 1983:18). Há um céu intermediário, domínio dos urubus e de outros espíritos animais - que se aproxima da noção Araweté (e Wayāpi) de uma situação mais próxima do "Senhor dos Urubus" quanto à terra. Por outro lado, o domínio subterrâneo é identificado aos *añang*, espíritos dos mortos, mas de modo ambíguo: os *añang* ora são ditos morarem debaixo da terra, ora em al-

deias na mata. Em troca, o domínio terrestre Parintintin recebe um valor importante, estando associado ao herói *Mbahira*, que está em oposição relativa ao Povo Celeste<sup>13</sup>.

---

(13) Apesar da situação terrestre dos *Mbahira*, estes seres, como os *Ma'* Arawetê, são associados à pedra. Mas o povo de *Mbahira* é menos importante que o Povo Celeste na cosmologia Parintintin, e estaria identificado à feminilidade, em contraposição ao último (Kracke, 1984:9). Este autor (*op.cit.:passim*) procura mostrar a dificuldade de se estabelecerem blocos de oposições sistemáticas entre os diferentes domínios do cosmos e seus habitantes, que viessem a corresponder à divisão da sociedade Parintintin em metades exogâmicas. Não há dúvida, porém, que o eixo alto/baixo - forma enfraquecida da oposição Céu/Terra - se exprime na oposição entre as metades Harpia e Mutum.

---

Quanto aos Tapirapé, as informações são ambíguas. Baldus (1970:357 e ss.) indica uma representação quadripartite do cosmos, com dois céus e um mundo inferior. Mas acentua que o eixo horizontal predomina sobre o vertical, na cosmologia do grupo. Wagley (1977:169) acredita que os mundos inferior e superior (apenas um) sejam devidos à influência missionária - embora registre que os xamãs viajam aos céus, encontrem os jaguares celestes, etc. (*op. cit.:* 185).

Ao que parece, entre os Tapirapé o eixo Leste-Oeste toma parte das funções do eixo Céu/Terra de outros Tupi-Guarani, e de modo complexo. Assim, a oposição Tapirapé entre os destinos diferentes das almas dos xamãs e dos comuns se exprime no espaço: as almas dos "leigos" vivem errantes na floresta (sem localização precisa), enquanto a dos xamãs vão para a aldeia Maratawa, a Oeste da aldeia dos viventes (*op.cit.:* 169). Mas Baldus (1970:358) cita um outro trabalho de Wagley (1940) em que a aldeia *Maratawa* é posta a Leste, contrapondo-se a uma aldeia a Oeste, para onde vão as almas dos xamãs executados por serem feiticeiros (lá ficam até se

recuperarem dos ferimentos, indo então para *Maratawa*). Há assim ' uma progressão: floresta → aldeia ocidental → aldeia oriental , que reflete em verdade um sistema de oposições recursivas do tipo [ (Floresta:Aldeia)::(Comuns:Xamãs)::(Mortos:Vivos)::(Homens:Deuses)::(Oeste:Leste) ]

Onde a oposição "Homens:Deuses" se justifica face ao fato de que *Maratawa* é o lugar dos heróis míticos, da vida eterna, e é por vezes confundida com um lugar celeste (Wagley, 1977:178 - ss.)<sup>14</sup>. O sistema Tapirapé introduz assim, claramente, uma oposi-

---

(14) O sistema Tapirapé é bastante semelhante, no jogo recursivo entre Vida/Morte e Leste/Oeste, ao descrito por Carneiro da Cunha (1981:165) para os Kra hõ:

[ (Floresta : Aldeia)::(Mortos : Vivos):: (Mortos Civilizados : Mortos Kra hõ):: (Oeste : Leste) ]

Com a diferença essencial que, para os Jê, não há, seja destino diferencial das almas dos mortos do grupo (como nos Tapirapé), seja divisão da alma de todos os mortais entre uma porção celeste e outra terrestre (como na maioria dos Tupi-Guarani). Por outro lado, a equação Leste=Alto e Oeste=Baixo é comum aos Jê (cf. p.ex. Lave, 1979:26) e possivelmente a várias outras culturas. Há que acrescentar que para os Jê como um todo, apesar de teorias sobre os mundos celestes e subterrâneos (Melatti, 1978:94-99), o eixo horizontal predomina nitidamente sobre o eixo vertical na ordenação da cosmologia (Seeger, 1981:70-ss.). Para o caso Tukano, mais complexo, ver C.Hugh-Jones, 1979:266-ss.

---

ção que está presente em todas as outras cosmologias Tupi-Guarani: aldeia/mata, e que pode-se agregar ao conjunto de oposições que estabeleci para os Araweté (p.193).

Quanto aos Tenetehara, a situação se assemelha à dos Tapirapé, e mais ainda à dos Wayãpi, no fato de que os domínios não-terrestres do cosmos recebem elaboração fraca e confusa, em favor de oposições cosmológicas no eixo horizontal: aldeia/mata, flores



ta/rios. O mundo subterrâneo só é mencionado como sendo o domínio dos jaguares que ensinaram aos humanos a Festa do Mel (Wagley & Galvão, 1961:148-9). A "aldeia dos sobrenaturais" em que vivem, distantes dos homens, os heróis criadores (*Maíra*) e as almas daqueles que morreram uma "boa morte"<sup>15</sup>, não possui localização

---

(15) Isto é, que não foram executados por feitiçaria. Os autores consideram que o destino "imortal" das almas Tenetehara, e sua residência junto aos heróis criadores, são influências cristãs. Crêem que, originalmente, as almas sempre se transformavam nos *azang* malignos e terrestres. Como vimos, Wagley lança a mesma suspeita para o mundo celeste Tapirapé. Isto me parece sem fundamento, se considerarmos que muitos outros Tupi-Guarani crêem em um destino celeste de parte da persona dos mortos; e os Araweté não sabem o que é um padre, sequer. A interpretação do tema da "Terra sem Mal" como resultado da catequese jesuítica já se mostrou insustentável. De tudo isto trataremos a diante.

---

precisa, e não há nenhuma informação sobre sua situação celeste ou oriental.

É entre os Guarani, por fim, que encontraremos a elaboração mais sofisticada do domínio celeste e da oposição céu/terra. Não fui capaz de achar, porém, nenhuma referência na vasta bibliografia Guarani a um mundo subterrâneo. Em contrapartida, as cosmologias Guarani abrigam sete ou mais paraísos (Cadogan, 1959:28-ss; Meliá, em comunicação pessoal, diz que os Kayová distinguem 13 etapas na caminhada até o céu supremo, que a dança sagrada representa); céus intermediários em que algumas almas ficam retidas (Nimwendaju, 1978:60-ss.); diversas regiões divinas dispostas segundo os pontos cardeais (Cadogan, 1959); espíritos celestes que encarnam nos nascituros (Schaden, 1962:121; 1982:8), etc.

Não cabe aqui nos estendermos sobre o panteão e a cosmologia das diferentes parcialidades Guarani. Observe-se apenas que,

nestas culturas, a oposição pertinente parece ser entre os domínios celestes - ou o céu, apenas, morada dos deuses - e a mata, com a esfera humana (aldeia) ocupando uma posição intermediária. Por outro lado, o eixo Leste-Oeste mantém seu valor simbólico. A destruição do mundo começará pelo Oeste - e é por isso que as migrações Apapocuva seguiam em direção ao oriente (Nimuendaju, 1978: 87-8). E sabemos como a "Terra sem Mal" era localizada, ora no Leste, ora no céu, no zênite (Schaden, 1962:162): para atingi-la é preciso tornar-se leve pela dança, e ascender. Ir para o Leste ou subir: centro da terra, ou paraíso<sup>16</sup>.

---

(16) O material Tupinambá não é especialmente informativo sobre a estrutura do cosmos. Há indícios, porém, de um mundo celeste, domínio das almas dos mortos valorosos (o "Guajupιά" - Métraux, 1979:110-12; Fernandes, 1963 : 195-6). Sua localização a Oeste ("além das altas montanhas", i.e., os Andes, apud Métraux), porém, é pouco clara, e sugiro que esta direção referia-se, como no caso Araweté, ao caminho de subida das almas ao céu.

Finalmente, cabe lembrar que a cosmologia Achê-Guayaki põe um mundo subterrâneo, primevo e primitivo, donde emergiu a humanidade, e uma campina ou floresta celestes, ligadas ao Trovão (*Chono*) e destino da porção celeste da alma dos mortos. Ambos os domínios têm pouca presença na vida cotidiana Achê (P. Clastres, 1972:16-17; 303).

A cosmologia Shipaya, por seu lado, mostra a mesma concepção de um universo em camadas, e o céu já ruiu uma vez, e ruirá novamente. O povo celeste é extremamente importante na mitologia, mas as almas eternas dos mortos (versus seu espectro) não residem no céu, e sim em rochedos que se elevam no meio dos rios (Nimuendaju, 1981:14-15, 29, 31).

---

A concepção de um universo folheado não é exclusiva dos Tupi-Guarani. Outras culturas sul-americanas apresentam mesmo maior complexidade na segmentação vertical do edifício cósmico. Mas os dados que resumimos nesta seção e na anterior permitem que se façam algumas proposições gerais, que nos caberá explorar em seguida:

(1) O eixo vertical é a dimensão dominante da "proto-cosmologia" Tupi-Guarani. A separação deuses/homens, cosmologicamente fundante, implica, em sua forma forte, a diferenciação do universo em camadas.

(2) A elaboração mais completa desse eixo consiste na idéia de um mundo inferior, a camada terrestre dos humanos, e dois mundos celestes (ou vários, mas sem precisão sobre sua natureza de camadas superpostas).

(3) A oposição Céu/Terra é a forma canônica de vigência dessa polaridade vertical. O mundo inferior é pouco claramente marcado; ele é com frequência projetado em um sistema horizontal de oposições cosmológicas. E o segundo patamar celeste parece redundante; nisso, seria uma espécie de simétrico do mundo inferior, uma "moldura" lógico-estética para o par central, Céu/Terra.

(4) A posição celeste ou alta está associada às divindades, "heróis culturais" e à parte imortal da alma humana.

(5) Mas o peso efetivo da oposição Céu/Terra é variável nas culturas Tupi-Guarani. Ele será tanto maior quanto maior for a presença atual dos deuses e almas divinizadas dos mortos na vida social e ritual.

(6) A oposição Céu/Terra pode, conseqüentemente, se transformar em, ou compor com, sistemas horizontais de oposição, notadamente: aldeia/mata, floresta/águas; ou sistemas mais complexos (aldeia/roça/mata).

(7) Nos casos de translação horizontal do eixo Céu/Terra, ele corresponde à oposição Leste/Oeste. Ainda aqui, a vigência de uma cosmologia "horizontal" torna a relação do mundo humano com a animalidade - Mestres ou espíritos de animais - mais importante que a relação dos homens com os deuses "humanos" ou celestes.

(8) O mundo subterrâneo está, em geral, associado à parcela terrestre da alma humana, e, quando transportado para o eixo horizontal, corresponderá a valores pré- ou anti-sociais: animalidade, floresta, em oposição à humanidade e à vida aldeã.

(9) As cosmografias Tupi-Guarani são função da cosmologia, e esta depende essencialmente do lugar da morte e dos mortos.

(10) A estrutura da cosmologia Tupi-Guarani opera com três termos e domínios: (a) Deuses, almas divinizadas, Céu; (b) Humanos (vivos), Terra/aldeia; (c) Espectro dos mortos, Animais, Mata/mundo subterrâneo. Este sistema corresponde a domínios metafísicos que poderíamos definir, provisoriamente, como "Sobrenatural", "Sociedade" e "Natureza", ou ainda, respectivamente, como pós- ou meta-cultural, cultural, e infra- ou retro-cultural.

(11) Essa estrutura é instável, temporal e logicamente.

### 3. A POPULAÇÃO DO COSMOS: CATEGORIAS

Os domínios cósmicos Araweté são o habitat de diferentes categorias de seres. Se a camada terrestre é antes de tudo o "leito da humanidade" (*blde rēpā*), e as demais, moradas dos deuses, espíritos os há em todas elas, assim como também animais, e plantas. Chegamos aqui, então, ao momento de tentar traduzir alguns conceitos básicos Araweté, bem como de justificar o emprego de termos como "divindades" e "espíritos".

A primeira observação a fazer é que a cosmologia Araweté não oferece equivalentes lingüísticos e conceituais claros a categorias metafísico-naturais tais como: humanidade, espiritualidade, animalidade<sup>17</sup>. Seus conceitos de feição substantiva ou categorial

---

(17) Ela difere, assim, de cosmologias como as Jê, onde é radical e fundante a diferença mẽ/mburu (usando termos Suyã; Seeger, 1981:22), humano (Sociedade)/animal (Natureza); ou de sistemas como o Piaroa, onde a diferença deuses/homens/animais, embora diacronicamente complexa e ambígua, opera pela permutação de duas categorias filosóficas básicas, a "vida dos sentidos" (kakwa) e a "vida do espírito" (takwaru)- cf. Kaplan, 1982:9-10, 23.

---

(que se apresentam como lexemas simples) têm significado altamente dependente de níveis e contextos de contraste, e podem ser dissolvidos em uma proliferação de nomes específicos insubsumíveis por categorias mais gerais. Por outro lado, há um certo número de oposições descritivas que pude reconstruir (ou seja, elas não formam uma taxonomia "nativa"), e que cortam transversalmente as categorias de "humanos", "espíritos", "animais", como sejam: as oposições entre seres "criados" e "simplesmente existentes"; entre os "abandonados" e os "idos"; entre os "que apenas existem" e os que "habitam ambiente artificial"; entre os "jogados fora" e os "de propriedade dos deuses"; entre os "de comer" e os "que nos comem"; os "para matar" e os "que nos matam"... Tais oposições se recobrem parcialmente; e será preciso que as analisemos para ver que princípios mais simples as organizam.

Mas antes, tentemos explorar o espectro de sentido das categorias substantivas ou mono-lexêmicas, e vejamos como se pode pensar uma classificação de formas de Ser no universo.

Bĩde é a primeira destas categorias. Seu significado principal - e o mais elusivo - é "ser humano", "gente"<sup>18</sup>. Em sua acep-

---

(18) Este é um dos raros termos básicos Araweté para o qual não pode estabelecer cognatos em outras línguas Tupi-Guarani. Ele pode ser empregado em função pronominal, de um modo algo semelhante ao português (brasileiro) "a gente" - mas como primeira pessoa do plural inclusiva; e parece estar tendendo a supplantar a forma clássica nãne, usada nos cantos e em expressões cristalizadas.

---

ção mais extensiva ela pode designar todo ser antropomorfo - o que inclui as diversas raças de "seres espirituais" do universo. Este nível de contraste é pouco acionado; e nele, *bʔde* não se opõe a nenhum termo geral simples, que viesse a corresponder à noção de "animal" ou "ser animado não-antropomorfo". De resto, há uma importante espécie de espíritos da mata, os *Āñĩ*, que só foram qualificados como "*bʔde*" no contexto das perguntas do antropólogo, estúpido o bastante para pensar que *Āñĩ* significasse "morcego" (*āñirā*), antes de aprender um pouco mais da língua. Os *Āñĩ* são "*bʔde*", mas são sobretudo *awĩ*, inimigos - este valor predomina sobre o vago critério do antropomorfismo.

Não há como distinguir inequivocamente entre os "humanos" e o que chamaríamos de "espíritos" - noção que cobre seres muito heterogêneos na cosmologia Araweté. A forma ambígua *bʔde herĩ*, "semelhante aos humanos" pode ser usada para esclarecer de que os seres de que se está falando não são "exatamente" *bʔde* - desde que se saiba em que nível de contraste está sendo usado este último termo...

Por outro lado, o que caracterizaria todos os seres que chamaríamos de "espíritos" é que eles são sempre pensados, pelos Araweté, como dotados de uma potência ou essência "xamânica": *ʔpeye* *hã*. Neste sentido, talvez devêssemos inverter a definição, dizendo que os xamãs (*peye*) Araweté é que são dotados de uma potência "espiritual" visto que a *ʔpeye* *hã* seria imanente a tais seres. Tratar-se-ia, portanto, menos de definir os "espíritos" como sendo, todos, xamãs, que os humanos como sendo, alguns, espíritos - i.e., xamãs<sup>19</sup>. O problema é saber precisamente em que consiste essa po-

---

(19) Um problema que já foi colocado por Campbell, 1982:236-259. Mas isto seria forçar um tanto a noção de *peye*, cognato do clássico "pajé", e que se re-

fere focalmente aos humanos que possuem tal qualidade espiritual. Acrescente-se que os Araweté nunca definiram uma classe de seres pelo critério *ipeye há*; eles apenas apontavam esse poder em tal espécie de ser, em tal outra, etc.

Em Araweté, a raiz *-peye* pode ser tanto substantivada quanto entrar em construções verbais - ao contrário de seus cognatos Wayāpi e Parintintin (Campbell, 1982:236; Kracke, 1983:3), onde a função verbal ou adjetivo-atributiva parece exclusiva. A forma *ipeye há* é uma expressão verbal nominalizada: *i* é o prefixo da 3a. pessoa singular verbal; *há* é um sufixo instrumental. Voltaremos a tudo isto.

tência xamânica ou espiritual - algo que não podemos fazer, por ora. Basta lembrar que ela reside em, ou se exerce mediante, um instrumento: o *aray*, chocalho de xamanismo.

Em sua extensão mínima, a noção de *bde* significa "Araweté" - é a auto-denominação dos índios que vivem hoje no Ipixuna. Neste nível, ela contrasta com *awĩ*, inimigo ou "estrangeiro": Kayapó, *kamarã*, Asuriní, e toda a extensa série de seres humanos ou espécies de gente que povoa a terra, que já referimos no capítulo anterior. Ali também, vimos os problemas de definir precisamente quem seja *bde* em oposição a *awĩ* (p.177).

A oposição *bde* X *awĩ* parece ser a forma forte ou marcada de uma oposição lógica central no pensamento Araweté: *bde*, "nós", "a gente", versus *amte*, "outro", "os outros". *Amte* não é uma categoria de gente, mas uma posição relacional, a de alteridade ou diferença em relação a um Mesmo como pólo marcado. Assim, é possível opor *bde* e *amte* em todos os contextos de contraste em que entra o primeiro termo: ser antropomorfo X outra coisa qualquer; humano X espíritos; Araweté X outras tribos. E é igualmente possível construir a forma *bde amte*, para designar o status ambíguo dos antigos "Araweté" que se afastaram quando da cisão ancestral<sup>20</sup>.

---

(20) Não é fácil dar conta dos conceitos Araweté de identidade e diferença. Em parte, porque nosso conceito de "identidade" é ambíguo, significando tanto "o próprio", o idêntico a si, i.e. a identificação de algo como algo (is dem, em latim), quanto o "igual", o "mesmo que", i.e. a identificação de algo com outra coisa (o idem latino) - ver Rosset, 1979:18-19. Assim também, nosso conceito de diferença ou alteridade oscila (ver a complexa discussão em Deleuze, 1969:20-25).

Em Araweté, a identidade a si pode ser expressa pela forma e'e te, "o próprio", "ele mesmo", ou pela forma anafórica e'e ye, "o mesmo (de que se falava)". A identificação a uma classe ou a outro objeto (igualdade ou equivalência) pode ser expressa pelo mesmo e'e ye, ou pela noção de ãt, "outro igual", que conota substituíbilidade ou repetição. A idéia de diferença pode ser denotada pela forma catafórica ékatete ki, "é outra coisa (o que será mencionado a seguir)", ou pela forma am̃te, "outro diferente". Ver Capítulo III, n. 36. Isto é tudo que posso dizer sobre a diferença Sinn/Bedeutung em Araweté...

A noção de "verdadeiro" ou "próprio", isto é, de exemplar típico ou perfeito de uma classe é denotada por hete. A noção de "semelhante" ou "do tipo de" é denotada por heri. Não fui capaz de encontrar, na língua ou cosmologia Araweté, uma ordenação dos conceitos e categorias de tipo "platônico", como no caso dos Yawalapíti (Viveiros de Castro, 1978a); pelo menos não de forma tão sistemática e relevante.

---

O limite ou polaridade máxima tomada pelos seres definidos como am̃te face aos b̃de é a posição de inimigo, awĩ. Pois awĩ tampouco é uma substância ontológica, mas uma posição ou qualidade: há humanos, animais, espíritos e deuses awĩ, face aos b̃de como humanos, Araweté ou deuses. E os Araweté são, eles mesmos, awĩ, do ponto de vista dos Asurini, dos queixadas e dos guaribas...<sup>21</sup>

---

(21) Os queixadas e guaribas, certamente devido a seu costume de viverem em bandos, são uma fonte rica de metáforas da sociedade para os Araweté, e sobre tudo da relação de guerra entre sociedades. Assim, eles sempre comparavam a técnica de cerco Kayapó com a que eles utilizavam contra as varas de porcos; e gostavam de arremedar o pânico dos guaribas e porcos quando atacados pelos caçadores; os bichos gritariam: "awĩ, awĩ!" Os jabotis, por sua vez, são comparados a cativos de guerra, por ficarem presos nas casas até serem mortos e



comidos. A associação entre caça e guerra é clara para os Araweté (como para os Wayãpi - cf. P.Grenand, 1982:208; 1980:42).

Creio que se pode perceber, enfim, que o conceito de *b̄de*, para além de seu significado "substantivo" de ser humano ou Araweté, recebe uma espécie de sobredeterminação lógica, devido a seu contraste com noções puramente posicionais e "não-marcadas" (no sentido que a lingüística dá a essa idéia). Assim, *b̄de* termina por conotar uma posição: a posição de Sujeito, no sentido amplo - lingüístico (cf. supra, n. 18), lógico, metafísico. E, enquanto posição metafísica de Sujeito, contrastará essencialmente com *awĩ*, determinação máxima do "outro" (*am̄te*), isto é, do Outro como Inimigo. Eu/Outro, *b̄de/awĩ*, é assim o par conceitual básico Araweté; mas não se trata de uma oposição clara e estável. O dualismo no plano do conceito, lingüisticamente expresso, não implica ou esgota uma filosofia da Pessoa Araweté. Pois ainda resta determinar positivamente o que é *b̄de*, ou seja, o que é a Pessoa Araweté.

Para determinarmos esta categoria, será preciso que examinemos um conceito não menos complexo: o de *Māt*, que traduzo por "deuses", "divindades" ou "Divindade" - inspirando-me em Lienhardt (1961:28-32), já que suas considerações sobre o *nhialic* Dinka se aplicariam com razoável propriedade ao *Māt* Araweté<sup>22</sup>. O

(22) Embora o *Māt* Araweté não seja uma divindade criadora dos homens, certos atributos lógicos e simbólicos desta categoria de seres, ou do Ser, evocam o uso Dinka de "*nhialic*" e o Nuer *kwoth* (Evans-Pritchard, 1956:1-27) - assim, o tema da separação dos humanos e das divindades; a situação celeste destas últimas; a oscilação entre unidade e multiplicidade, abstração e concretude, princípio e substância... No que se segue, porém, ficarão claras as diferenças entre a noção Araweté e as nilóticas.

O termo *Māt* é um muito provável cognato das formas *Mair*, *Maira*, *Mahira*, etc. de outras cosmologias Tupi-Guarani; mas veremos que ele funciona algo diferentemente.

significado mais inclusivo ou indeterminado do conceito *Mał* é o que poderíamos chamar de "sujeito-causa transcendental" - uma noção que é abstrata, mas não impessoal. O "efeito-*Mał*" se distingue tanto dos efeitos "naturais" ou produzidos pelo acaso, e que são, nessa medida, a-significantes do ponto de vista cosmológico, quanto da agência humana. Assim, uma ventania pode ser interpretada como "*iwito te*", "apenas o vento"<sup>23</sup>, ou ser recebida pelo co-

---

(23) *te* é uma partícula que parece significar algo como: "apenas", "simplesmente", "nada além", "o próprio". Outro modo de conotar o acaso ou a-significação é o aspecto verbal *-tehe*, "sem objetivo ou razão".

---

mentário: "*Mał*" (sem que com isso se esteja implicando claramente mais que uma manifestação indeterminada da causa-*Mał*). Igualmente, há objetos e plantas que são "feitos" ou "plantados" por *błde*; ou outros são feitos e plantados "por *Mał*".

Enquanto sujeito-causa transcendental, a noção de *Mał* pode incluir, embora com uma extensão de sentido algo imprópria, os efeitos ou manifestações dos espíritos terrestres. *Mał*, nessa acepção lata ou indeterminada, é a contrapartida da potência xamânica ou espiritual, *épeye há*, que é concreta (sediada no chocalho *aray*) mas impessoal.

O emprego mais usual da noção de *Mał*, porém, fá-la designar os seres espirituais não-terrestres, isto é, "os que se foram" (*éha me'e pe*) da terra na separação original. Eles se distinguem assim dos humanos e dos espíritos terrestres, que somos todos referidos como *iwi pa*, "habitantes da terra". É nesta acepção do conceito que os Araweté falam em "ver *Mał*" (*Mał dečã*) e "música dos deuses" (*Mał marakã*), para o transe e o canto xamanísticos.

Mais especificamente, *Mał* designa as divindades dos patama-

res celestes, e sobretudo os habitantes do primeiro patamar acima do nosso, o *Maṭ pi*. Quando se fala de modo geral ou indeterminado de, ou dos, *Maṭ*, olha-se para cima, para o céu.

Em sua determinação máxima, *Maṭ* são os *Maṭ hete*, os "deuses propriamente ditos" ou "verdadeiros", e suas manifestações ou especificações: *Maṭ oho*, associado ao trovão e aos raios; e os "filhos", "filhas", "esposas", "avós" e "avôs" *Maṭ*<sup>24</sup>. Esta estirpe

---

(24) *Maṭ oho* parece designar os *Maṭ hete* adultos, homens, e já maduros - isto é, tratar-se-ia de uma sub-categoria dos *Maṭ hete*. Por outro lado, *Maṭ oho* por vezes se me afigurava conotar uma entidade única, individual, e/ou abstrata: o "grande *Maṭ*". A divindade cujo nome é o cognato do Tupã clássico, *Topi*, ocupa lugar menor no panteão Araweté.

---

de divindades vive no mesmo patamar cósmico e no mesmo "plano ontológico" que as inúmeras outras raças de seres-*Maṭ* celestes, mas não no mesmo plano lógico. Ela não tem um nome "próprio", como as outras, pois é "o próprio *Maṭ*"; possui, contudo, uma existência concreta e distinta, como as demais estirpes divinas. Há várias aldeias (*tã*) no céu, ocupadas por raças diversas de divindades. A aldeia dos *Maṭ hete* ocupa, como já mencionamos, uma posição central e mediana - e eminente.

Os *Maṭ hete*, de fato, ocupam um lugar central na cosmologia. São eles que devoram as almas dos mortos Araweté, e é neles que estas serão transformadas. Além disso, eles encarnam os atributos genéricos de todas as espécies de *Maṭ*: seres semelhantes aos Araweté, mas mais altos, mais fortes, de grandes barbas brancas, aspecto brilhante e esplêndido, decoração corporal profusa e elaborada, gosto pelos perfumes (o céu é perfumado), posse de muitas aves de estimação; sexualidade e vitalidade abundantes; mestria no canto; potência xamanística no mais alto grau (capaz de ele -

var o firmamento, ressuscitar os mortos e dispensar a labuta agrícola); e, acima de tudo, capacidade ou ciência do rejuvenescimento perpétuo: os Mał são imortais<sup>25</sup>.

---

(25) Assim, os Mał em geral e os hete em particular recebem epítetos correspondentes a tais atributos: éwerā me'e, brilhantes ou fulgurantes; kuā mi re, "desenhados"; hewo me'e, perfumados; temimā nā, senhores de aves de estimação; marakā me'e, músicos; peye hetĩ, "muito xamãs"; odłpłda kã nã, senhores do banho da troca de pele (referência ao processo de rejuvenescimento dos mortos; ver adiante). A pele dos Mał é branca e macia, visto que sempre renovada. Contra esse fundo branco, o negro da pintura de jenipapo dos deuses é dito "fulgurar" ou "relampejar" (éwerā). A noção geral dos Mał como seres celestes e brilhantes é um argumento adicional para meu uso do termo interpretativo "deus" - lembrar que a raiz indo-européia \*deiwos tem exatamente essa dupla conotação (ao passo que "homen" (homo) remete à terra; Benveniste, 1969, II: 180, apud Lévi-Strauss, 1971:556). A idéia de brilho-resplendor para caracterizar os seres divinos é comum entre os Guarani (Schaden, 1962:121; 1982:10; Cadogan, 1959:26) e os Achê (Cadogan, 1968:66,76; P.Clastres, 1972:302-3; Godoy, 1982). Para a noção de "termo interpretativo", ver Sperber, 1984:32-5, onde um dos exemplos é justamente "deus".

---

A noção de Mał hete corresponde, portanto, à noção de błde em sua determinação máxima: Araweté. Eles são o equivalente celeste, e o destino, dos "błde hete", os Araweté<sup>26</sup>. As outras divindades

---

(26) Esta expressão é minha; nunca ouvi os Araweté se referirem a si mesmos como \*błde hete em oposição aos błde amēte ou awĩ. Em parte, isto se deve ao curioso problema linguístico criado pelo contexto do diálogo entre o antropólogo - que é um awĩ - e os błde, Araweté; pois devemos lembrar que błde também significa o "nós" inclusivo. Assim, "błde hete" é uma idéia que só poderia ser expressa para mim na forma ire, "nós" exclusivo... Acresce que błde hete pode significar uma porção de idéias, conforme o contexto: alma celeste, em oposição ao espectro terrestre; os Mał hete em oposição aos outros deuses; os seres humanos reais, em oposição às suas imagens...

---

des - os Mał amēte - se espalham pelo céu em suas aldeias pró-

prias, umas mais distantes, outras mais próximas da aldeia dos *Mał hete* (e também mais ou menos próximas do patamar terrestre). A mesma distinção feita pelos Araweté, entre as aldeias *tā dẽ*, isto é, aquelas próximas à aldeia de referência, que formam um "bloco aldeão", e as aldeias *tā am̃te* ou *iwi am̃te*, *iwi rowānā* - outras aldeias, de "outra terra" ou "do outro lado da terra" (cf. supra, pps.178-9) - se aplica ao céu. Há divindades que vivem "junto" com os *Mał hete*, seja na mesma aldeia, seja em *tā dẽ*: outras moram longe, no "fim do céu" (*iwā pā hā*), em "outro céu" (*iwā am̃te pipe*), etc... E há, por fim, habitantes do céu cuja classificação como *Mał* é problemática - como os temidos canibais *Iaract*, que atacam e devoram os *Mał hete* os outros deuses. Ou toda uma sub-classe de espíritos, os *Awĩ peye*, "pajés (dos) inimigos", que representam atributos ou posições dos inimigos dos Araweté no céu (*Towaho peye*, *Kamarā peye*).

Tudo se passa, então, como se ao conceito geral de Divindade (*Mał*) correspondesse o conceito geral de Humano (*Błde*); e a categoria dos *Mał hete* correspondesse a de *błde* qua Araweté. O céu então espelharia a terra - ou antes, a terra é que seria o espelho partido, a imagem residual e imperfeita da perfeição celeste. Mas as coisas estão longe de ser assim tão simples, por vários motivos.

Em primeiro lugar, há que observar que não existe correspondência entre as raças de humanos e as espécies de deuses celestes (e há as do mundo inferior, e do segundo céu). É apenas a forma de relação ou classificação das diferentes divindades que evoca a visão Araweté da terra. Além disso, somente os Araweté têm lugar no céu após a morte; os inimigos mortos não se transformam nos *Awĩ peye*. Por outro lado, as diversas raças divinas não correspon-

dem, clara ou necessariamente, a sublimações, personificações ou hipóstases de espécies animais, vegetais, etc., ao modo dos "señhores" de animais que encontramos em outras cosmologias sul-americanas. Elas formam um conjunto essencialmente heterogêneo.

Em segundo lugar, embora junto aos Mał hete residam, não só as almas dos mortos, como uma quantidade de heróis ancestrais que subiram aos céus sem morrer (são ditos odł moiwã me'e pe, "os que ascenderam"), os Araweté distinguem claramente entre ire rema ipi, "nossos ancestrais", e os seres que chamam de błde kere - literalmente, "pedaços da humanidade", isto é, frações da espécie humana que subiram aos céus na separação original, mas que não são ancestrais dos Araweté. Entre estes estão os Mał hete, que não são, portanto, concebidos como "pais", "criadores" ou "donos" dos humanos. É justamente a natureza precisa da relação entre os Mał hete e os błde o problema central desta tese.

Em terceiro lugar, Mał é uma categoria marcada de temporalidade. Pois, para além do significado de "divindade" ou "ser celeste", ela possui um aspecto dinâmico. Assim, de todos os seres humanos (i.e. błde) que habitam os mundos não-terrestres, diz-se que odł moMał, "fizeram-se deuses", ou odł dowã Mał mō, "transformaram-se em deuses"<sup>27</sup>. A noção de Mał ganha aqui uma feição abstra-

---

(27) odł é prenome reflexivo, na 3a. pessoa (sing. ou pl.); mo é prefixo causativo, que verbaliza substantivos, adjetivos, etc.; -owã é um verbo que significa "transformar", "virar"; -mō é um dativo-instrumental.

---

ta e processual: a de divinização, que incide até sobre os próprios Mał enquanto tipo de ser. Uma das formas de se designar o tempo do cataclisma original é a singular tautologia: "e'e me Mał odł moMał", "quando os deuses se divinizaram"... Divinizar-se, as

sim, é separar-se dos humanos, sair da terra. Os deuses, portanto, foram humanos - assim como os humanos (Araweté) serão deuses, após a morte; eles também se transformarão em Mał.

Na próxima seção deste capítulo, tentaremos uma enumeração e classificação mais detalhada das dezenas de divindades celestes. Agora, cabe introduzir uma terceira população de seres, que com - plica a oposição simples céu/terra, Mał/humanos. Tratam-se dos es píritos terrestres, que também são legião. Eles não são subsumi - dos baixo nenhuma categoria geral; são apenas iwi pıpe hã, "moradores da terra", como nós. Há Iaradł e Mo'iroçõ, Senhores dos Queixadas, que moram nos confins da terra, um a Leste, outro a Oeste. São pai e filho; guardam os porcos dentro de grandes casas de pedra; quando relampeja no horizonte, é sinal de que os senhores dos porcos estão soltando seus temimã, xerimbabos. Há Ayaraetã (e seu duplo Towãñtetã), dono do mel, ser careca e perigoso, que vaga pela mata no tempo do mel, capturando a alma dos viventes para guardá-las dentro de seu grande chocalho aray. Há o temido Iwikatihã ou I pa ("O-do-lado-de-baixo" ou "Habitante da Água"), senhor dos peixes e dos rios, que rouba mulheres e leva a alma das crianças. Há uma série de espíritos "Senhores" (ñã) de determinadas espécies vegetais ou singularidades naturais: pedras, clareiras, cupinzeiros, etc. Há Iwi yarı, "Avô Terra", espírito subterrâneo necrófago. E há, por fim, a grande raça ou família dos Ññi e seus parentes: Koropł, Karõã, Yérıpadł. (Ver §4 deste capítulo, para a enumeração dos atributos destes seres).

Os Ññi são espíritos da mata, ferozes, canibais, raptos de mulheres e assassinos de homens. Moram no oco das árvores ka-po'i; andam sem adornos, têm uma cantiga feia e uma catimba inequívoca (hawĩñã, cheiro de suor e sujeira corporal). Eles são as-

sim o oposto dos Maí, deuses perfumados, decorados e senhores de belos cantos. Os Āñĩ vagam pela mata, mas podem também penetrar nas aldeias à noite, quando são identificados pelos xamãs e mortos. Os Maí hete são convocados pelo xamã e auxiliam esta operação de "pegar" ou "matar" os Āñĩ (Āñĩ pihĩ ou dapíeĩ).

Os Āñĩ não são "donos de animais" ou "donos da mata". Mas mantêm uma relação privilegiada com a animalidade. Várias espécies animais os chamam por termos de afinidade; e eles são definidos como éka hete me'e, expressão que se traduz por "real ou simplesmente existente", mas cuja conotação é a de selvageria, existência de-culturada; ela significa que os Āñĩ não são hukāy pa, "habitantes de ambiente cercado" - i.e., não habitam aldeias, como os humanos e os Maí (e mesmo alguns animais; ver adiante). Os homens chamam o(s) Āñĩ de ere ramōy oho, "nosso avô grande" - e são reciprocamente chamados de "netos" (rāmōñō), o que parece conotar a distância entre os homens e estes espíritos, bem como uma espécie de "antigüidade" ou primevalidade dos Āñĩ<sup>28</sup>.

---

(28) Ao passo que os homens chamam os Maí e o Senhor das Águas por termos de afinidade, como veremos. A relação entre os Āñĩ e os animais seria, então, equivalente à dos Maí com os homens.

---

Os Āñĩ são definidos, sobretudo, como inimigos (awĩ), bárbaros e selvagens. Para eles, dizem os Araweté, os humanos são percebidos como queixadas - eles não distinguem os btde dos animais de caça<sup>29</sup>. Os Āñĩ, finalmente, têm uma relação essencial com os

---

(29) Ou seja, para os Āñĩ somos queixadas, como para os queixadas somos awĩ - cf. nota 21, supra. Comparar com o que diz P.Grenand, 1980:42, sobre a visão que têm os homens dos animais, os animais dos homens, e o Sol e a Lua de ambos.

---



mortos. O aspecto terrestre do morto - um espectro - é dito "seguir com os Ānī" (Ānī newe hā), ser "coisa dos Ānī" (Ānī apa). (Assim como o aspecto celeste da alma humana é dito ser "coisa dos deuses": Maī dapa). Os Ānī, além disso, são necrófagos, banquetando-se com a carne dos cadáveres e fazendo flautas com a tī bia dos mortos.

Todos os espíritos terrestres, com exceção dos Senhores dos Queixadas, distantes e benignos, são perigosos e malignos: alguns para todos os humanos, e sobretudo para as humanas, outros principalmente para pais de recém-nascidos ou para crianças pequenas. O perigo principal é de matarem ou capturarem as pessoas, flechando-as, raptando-as (são então definidos como pīré reno-kānī, "sumidores de gente"), ou levando sua alma-princípio vital (ī), fazendo a vítima definharem e morrer - são ditos então pīré ī ya hā, "extratores de almas humanas". As pessoas mortas ou raptadas por estes espíritos - ocorrência relativamente infreqüente - não têm acesso ao céu, e assim "morrem de verdade" (īmanī nete). E todos estes espíritos (novamente com exceção dos Senhores dos Queixadas) são classificados como yokā mi, "matáveis" - i.e., podem e devem ser mortos pelos xamãs.

Não obstante, esta malignidade dos Ānī e congêneres não se traduz em respeito ou pavor por parte dos Araweté (com exceção do Senhor da Água, cujo nome nunca deve ser pronunciado perto de seu domínio). Os humanos temem mas desprezam estes seres. Dã-se o oposto quanto aos Maī: estes têm aparência impressionante, impõem medo-respeito (īiye) ao xamã, que treme e cambaleia ao vê-los. Os Maī são ipo<sup>h</sup>hi: extraordinários, esplêndidos, mas também amedrontadores, contrafeitos, estranhos (cf. pojý, Kracke, 1978:26).

Embora o termo Ānī designe propriamente uma espécie particu

lar de seres, ele é usado sinedoquicamente como rótulo para o "efeito-espírito terrestre", e a variedade de espíritos da mata é sempre simplificada pelo termo *Āñĩ herĩ*, "semelhante aos *Āñĩ*". Dessa forma, a noção de *Āñĩ* está em correlação funcional com a noção de *Mať*, e os *Āñĩ* como espécie estariam, para os espíritos terrestres, como os *Mať hete* para os deuses em geral. E tudo se passa, de fato, como se houvesse uma série de oposições sistemáticas, em vários eixos, entre os *Mať* e os espíritos terrestres, epitomizados pelos *Āñĩ*. Semelhante classificação dual corresponderia ainda, no plano da pessoa humana, às duas "almas" liberadas após a morte, a alma celeste e benigna, o espectro terrestre e maligno. E teria um claro valor moral: se os *Mať* são o equivalente celeste e o destino dos *bťde*, Araweté, os *Āñĩ* seriam o correspondente ou hipóstase do Inimigo (*awĩ*). Teríamos, assim:

<i>Mať</i>	<i>Āñĩ</i>
Céu	Terra
Aldeia	Mata
Perfume, beleza	Fedor, feiúra
Imortalidade	Mortais e "matáveis" ( <i>yokã mí</i> )
Alma celeste	Espectro terrestre
(Super-)Cultura	Natureza (Pré-cultura)
Humano	Animal
Araweté	Inimigo

Este sistema, embora seja, grosso modo, pertinente, deixa de fora algumas posições irreduzíveis e algumas ambivalências essenciais. Em primeiro lugar, a oposição Céu-Terra não esgota a cosmologia Araweté. O Senhor das Águas - cujo nome, *Iwikatihã*, co nota sua pertinência a um mundo inferior - não se confunde jamais com os seres de tipo-*Āñĩ*; ele não é um selvagem, pois possui casas e roças no fundo dos rios, além de se apresentar elaboradamente ornamentado. E sua presença no cotidiano Araweté é tão grande

quanto a dos Āñĩ. Teríamos então o sistema:

<u>Iwikatihã</u>	<u>Āñĩ</u>	<u>Mať</u>
Rios	Mata	Aldeia
Mundo inferior	Terra	Céu

Um sistema que, embora mais discriminante, perde em riqueza de eixos semânticos que incorpora. Além disso, há os Senhores dos Queixadas, e Ayaraatã, o dono do mel - ele tampouco pode ser identificado aos Āñĩ (se eu perguntava se era um Āñĩ, diziam-me: "não, é bľde"...) - que não se enquadram em nenhuma classificação simples.

Mas este não é o problema maior - este fato de que a máquina binária recorta precariamente a cosmologia múltipla e serial Arawetê, de natureza essencialmente heteróclita, onde toda tentativa de "fazer sistema" deixa um resíduo tão importante quanto aquilo que pode ser reduzido a oposições duais ou outras. O problema maior está no estatuto fundamentalmente ambíguo das divindades celestes, e sobretudo dos Mať hete, estado final e ideal da pessoa humana.

Os Mať hete são mais perfeitos que os humanos, indubitavelmente; apresentam uma superabundância de ser e um esplendor de vida dos quais os humanos terrestres são cópias pálidas. O Mať pi é chamado teka katĩ we, o "lugar da boa existência" - a terra sem males Arawetê. Lá tudo está sob o signo da permanência - casas, panelas, arcos de pedra; rejuvenescimento interminável -, da abundância - nunca falta comida, bebe-se cauío o dia inteiro, dança-se -, da beleza - os homens e mulheres Mať são padrões de beleza, as araras e os passarinhos moneme abundam, para os brincos e diademas -, da grandeza - em Mať pi tudo é muito maior, do milho às castanheiras -, e da facilidade - lá a mata não tem cipó, anda-se

sob as árvores como aqui nós na aldeia; lá os machados e facões trabalham sozinhos, o milho se planta por si...

Mas, os *Mał hete* não são "heróis culturais" ou civilizados, que tiraram a humanidade de um estado bestial, à semelhança dos "Maíra" de alguns outros povos Tupi-Guarani. Ao contrário, os *Mał hete* evocam uma primitividade essencial. Eles não conheciam o fogo nem as plantas cultivadas, que lhes foram revelados por humanos (*tema ipi*, ancestrais Araweté depois "virados deuses") ou por outros seres míticos. Desconhecendo o milho, comiam o fruto da bananeira-brava, que cresce espontaneamente na mata e é dita, ainda hoje, ser "coisa plantada por *Mał*" (*Mał rēmł-tĩ we*) ou "o antigo milho dos deuses" (*Mał awacł pe*). E um estranho epíteto lembra essa natureza selvagem dos *Mał*: *me'e wí a re*, "os comedores de carne crua" - uma noção que se aplica, no presente, ao jaguar<sup>30</sup>.

---

(30) O jaguar é definido como um canibal (*péré o*) e como um "comedor de cru" (*wí* significa "sangue" e "cru"), em oposição aos humanos, que são *tatã me'e*, "(seres) providos de fogo". A caracterização de animais e humanos por seu regime alimentar é comum, entre os Araweté. O urubu, assim, é definido como um *'dē we ā*, "comedor do que cheira mal". E alguns inimigos especialmente desprezados, como os Parakanã, são chamados de "comedores de urubu" ou "comedores de excremento" (*tepocł ā*). "Deus sem fogo", em Araweté *Mał datā ĩ*, é um epíteto jocoso dado aos brancos, devido ao hábito que têm de secarem mantas de carne ao sol - como faziam os deuses. (E esta expressão é, também, a "tradução" do nome de um missionário-etnólogo que esteve com os Araweté logo após o contato, o "Padre Antônio" - Anton Lukesch).

"Comedor de carne crua" é, como veremos, um dos nomes sagrados do deus Dionísio (*omēstēs*) - e esta coincidência não é absolutamente fortuita.

---

Assim, o inimitável e desejado poder xamânico dos deuses, que os dispensa da labuta agrícola e da morte, é paradoxalmente "compensado" por uma ignorância ou primitividade culturais. Menos

e mais que os humanos, os deuses são portanto "sobre-naturais" e "extra-culturais"; evocam o fundo arcaico da humanidade bestial, mas apontam para o futuro jubiloso após a morte - a vida eterna na terra sem males.

Estranhos deuses, de fato. O aspecto físico e a ornamentação corporal dos *Maṭ* são hipérboles esplêndidas do padrão ideal Araweté. Sucede, porém, que eles aborrecem o urucum, emblema dos viventes. Pintam-se somente com a tintura negra do jenipapo, em desenhos finos e complexos. Ora, o grafismo corporal com o suco do jenipapo é o emblema da onça (a onça-pintada é a "dona do jenipapo"), a pintura dos inimigos (Kayapó, Asuriní), e dos mortos, que tão logo chegam ao céu são decorados desta forma. Os Araweté só usam o jenipapo nas expedições de caça e guerra (cf. supra p. 150) - e sempre aplicando-o em áreas contínuas do corpo (*mohẽ*, "enegrecer"), jamais em traços ou padrões (*kuçã*, desenhar). A aparência dos deuses, assim, é uma mescla da figura dos Araweté (diadema de arara, plúmagem de gavião-real, brincos de *moneme*) e da figura dos inimigos.

Finalmente, quando eu perguntava aos Araweté se os *Maṭ hete* eram *bḥde*, ou "como *bḥde*", a primeira resposta era sempre afirmativa. Pois eles são antropomorfos, e vivem como os Araweté - ou como os Araweté gostariam de viver, e viverão. Mas logo em seguida, meus interlocutores ponderavam que não, que a rigor os *Maṭ hete* eram "como os *awĩ*" (*awĩ herĩ*): pois se pintam de jenipapo, são "ferozes" (*ñarã*) e, sobretudo, canibais: matam e devoram as almas recém-chegadas no céu.

É verdade que, ao contrário de numerosas outras raças de canibais, celestes e terrestres - o universo está cheio de canibais<sup>31</sup> -, os *Maṭ hete*, após devorarem os mortos, os recompõem e

---

(31) Ver seção seguinte deste capítulo, para os espíritos canibais do cosmos. Pode-se dizer dos Araweté o que se disse dos Arapesh: que o espaço da Cultura, do Mesmo, é uma ilha cercada de canibalismo por todos os lados (Tuzin, 1983 : 67-8).

---

ressuscitam, transformando-os, então, em si mesmos, i.e. em *Mał*. Trata-se de um canibalismo "iniciatório" e "transformador", ao contrário do canibalismo selvagem e destruidor dos demais espíritos<sup>32</sup>. Nem por isso, os *Mał hete* deixam de ser *pírê o*, canibais,

---

(32) Esta é uma distinção que encontraremos em vários povos que praticam alguma forma de canibalismo, real ou imaginário: a distinção entre um canibalismo "selvagem" e um "civilizado"; os critérios de distinção variam: ora o modo de consumo, ora a parte consumida, ora quem consome, ora quem se consome ... (ver, por exemplo, Pouillon, 1972:17; Guidieri, 1972:104; Poole, 1983:7; H. Clastres & J.Lizot, 1978:125 ss.). No caso Araweté, a distinção é entre o canibalismo "liminar" e o canibalismo "terminal".

---

e "matadores da gente" (*błde yokã hã*). Nem por terem agora o fogo (e comerem os mortos cozidos), deixam de ser "comedores de carne crua". Nem por serem belos, deixam de ser impressionantes-ame-drontadores, e parecidos com os inimigos. Estranhos deuses: primitivos, inimigos, canibais, mas desejados. Na verdade, deuses estranhos: pois o que os *Mał* encarnam é a ambigüidade essencial do conceito de Outro, para os Araweté. Os *Mał* são o Inimigo - mas os *Mał* são os Araweté. Este é o problema. E o canibalismo divino é o operador central da solução, conforme se verá. O que pode ser percebido desde já é que o Além da Sociedade ou Cultura não é um "espelho imóvel", onde o Homem se mira tranqüilo, constituindo sua identidade (a si) como interioridade eminente e clara. O céu não é nem o reflexo nem o avesso da terra - é outra coisa que uma "imagem".

Por sua vez, clara tampouco é a diferença entre os homens e os animais; não consigo caracterizar de modo simples o espaço da "Natureza" na cosmologia Araweté.

Como já observei, não há um taxon para "animal"; há alguns termos genéricos, como "peixe" (*ptdã*), "ave" (*irã*, usado apenas na composição de nomes de espécies; o termo mais comum é *twewe me'e*, "voador"), e uma quantidade de metonímias para as demais espécies, conforme o habitat (arborícola, subterrâneo), o regime alimentar, a função para os Araweté (*do pi*, "de comer", *temimã nĩ*, "para animal de estimação"), sua relação com o xamanismo e os tabus alimentares.

As distinções - cruciais no interior - do domínio animal são essencialmente as mesmas que vigem para outras categorias de seres. Os *Mat'*, os humanos, os espíritos da mata e da água são entes que sempre existiram, não foram criados; assim também certos animais, como o jaboti - dito ser "muito antigo" (*imĩ*) -, algumas espécies de peixes, insetos. Todos estes seres "simplesmente existem" (*tkate*). A maioria dos animais, porém, foi "criada" - *mara mi re*. O verbo *mara* se traduz literalmente como "colocar", "pôr", "presentificar" - isto no sentido tanto locativo (pôr algo em algum lugar), como no metafísico. A criação é uma "posição de ser"; ela se distingue da "fabricação" (*moñĩ* ou *apa*), ato concebido como elaboração demorada de uma matéria prima. Os objetos culturais são fabricados; mas os cantos, p.ex., são "postos". *Mara* é, propriamente, pôr como existente, atualizar<sup>33</sup>.

---

(33) A idéia Araweté de "criação" é, assim, diferente da Yawalapiti, onde *umã* - fabricar - indica tanto o artesanato humano quanto a criação demiúrgica dos seres primevos (V. de Castro 1978b). Cf. a noção Apapokuva de "encontrar" como equivalente a "criar" (*oiou*; Nimuendaju 1978: 71).

---

Os animais "criados" eram humanos, antigamente. Durante uma grande festa de cauim, a divindade *Nã-Ma'ê* ("deus-onça", o irmão de *Mikora'i*, o "filho do gambá"), vingando-se da morte de sua mãe nas garras da *Nã now'ê'hã*, a onça monstruosa, transformou-os todos nos animais de hoje: o gavião-real, urubu, onças, ariranhas, guaribas, macacos-prego, cuxiú, cutia, caititu, anta, mutuns, tuca-nos, yeados, jacus, pacas, tamanduás... *Nã-Ma'ê* transformou-os ou "criou-os" por intermédio do objeto criador por excelência: o cho-calho *aray* (e o tabaco). Os peixes foram criados diferentemente: eles foram transformados a partir de objetos culturais de origem vegetal: o cocho do inajá (virou o trairão), a esteira *tupe* (virou o matrinxã, o peixe-cachorro, o piau, etc.); o abano de fogo, a mão-de-pilão... Os mosquitos e outros bichos nocivos - aranhas, escorpiões - foram criados por *Mikora'i*, da fumaça de uma fogueira.

Não pude saber mais que isso, sobre a origem dos animais. O ciclo mítico dos gêmeos "Onça/Gambá", quase universal entre os Tupi-Guarani, parece estar, aqui nos Araweté, exclusivamente associado à criação dos animais, e é concebido como se desenrolando em época posterior à separação do céu e da terra por *Aranãmi*; após a transformação dos animais, o *Nã-Ma'ê* subiu aos céus, levando com ele a maior parte da população animal criada; os animais que restam na terra são, como os humanos, um resto, abandonado (*hēnã mi re*)<sup>34</sup>. O que parece essencial, ou antes, tudo que posso dizer, é

---

(34) Os queixadas não foram criados neste cauim; eles são de *Iarad'ê*, que os faz nascer de brotos de babaçu, e sempre foram dele. O tema da transformação de objetos culturais de madeira em peixes e jacarés se encontra nos Parintintin (Kracke, 1978:4) e no ciclo Apapokuva das aventuras dos gêmeos (Nimuendaju, 1978:79-80). O tema da transformação de ex-humanos em animais numa festa de cauim se encontra, fora dos Tupi-Guarani, entre os Piaroa (Kaplan, 1981:14),



cuja cosmologia apresenta numerosas semelhanças temáticas e estruturais com a Tupi-Guarani. Nos Piaroa, esta origem humana dos animais é que subjaz à necessidade de transformação xamanística de toda carne em vegetal, antes de seu consumo: comer carne é uma forma de canibalismo (o que ecoa certas crenças Guarani, como veremos) - cf. Kaplan, 1981:7-9; 1982:10-ss; s/d. Mas o par mítico "Onça/Gambá" Tupi-Guarani parece menos importante, na fundação do cosmos atual, que a dupla Wahari (Anta)/Kuemoi (Sucuri) dos Piaroa (havendo ainda uma transformação do eixo cru/podre Tupi-Guarani em eixo terra/água Piaroa). O essencial da diferença entre a cosmologia Piaroa e Araweté (maior que, por exemplo, a distância entre a cosmologia Piaroa e a Wayãpi) é que a relação de canibalismo e de afinidade se dá entre os humanos e os animais, e os deuses aparecem como aliados dos homens face à vingança dos animais (doenças) contra o "canibalismo" humano - para os Piaroa; nos Araweté, o tema do canibalismo e da afinidade se joga entre homens e deuses, e a animalidade é um pólo relativamente não-marcado. Os Araweté nunca mencionaram o canibalismo em conexão com o status ex-humano (*bêde pe*) dos animais; talvez porque eles não tenham por problemática a prática do canibalismo - pois, embora cercados de canibais (cf. nota 31, *supra*), também não se definem como não-canibais; talvez, ainda, porque as doenças provocadas por animais não sejam tão importantes na etiologia Araweté, ou não sejam concebidas como vingança do animal morto. Ver *infra*, pp. 510-ss., para a noção de *ka'o we* de animais, e suas "flechas".

que os animais foram humanos, em sua maioria; que os peixes remetem a outra origem; e que os jabotis, queixadas e outros animais são irredutíveis a origens comuns. Estas diferenças não se refletem no plano do simbolismo alimentar, do xamanismo e dos interditos alimentares<sup>35</sup>.

(35) Que o momento da transformação dos animais tenha sido uma festa do cauim alcoólico, porém, isto talvez seja significativo. O *kã'ẽ da* é o momento principal da sociabilidade profana Araweté, e está associado à guerra e à licença sexual; durante o cauim, ainda, a embriaguez (*ka'o*) produz acessos de violência cega - tratar-se-ia, assim, de uma festa "animal"?

A divindade *Nã-Ma'ê* tem um filho (ou irmão, conforme as versões), *Tiwaw'ê*, que é o xamã responsável pela ressurreição das ví-

timas do canibalismo dos *Maṭ hete*. Esta função é por vezes compartilhada com seu pai/irmão. Estes deuses, assim, estão associados a transformações retro- ou pro-gressivas da matéria humana, que parece ser concebida como a substância primordial dos viventes: do humano para o animal, e do humano para o divino (transformação em *Maṭ* após a ressurreição); ou seja, em direção à caça ou ao caçador.

A noção mais próxima do que chamaríamos de "animalidade" ou "natureza" é, em Araweté, a forma participial *ṭka hete me'e*, "os que são realmente existentes", "aqueles que existem" (*ṭka* é ser, estar ou existir). Esta expressão tem diversas conotações, e entra em vários contextos de contraste. Em primeiro lugar, ela designa os seres que não são *hukāy pa*, "habitantes de ambiente fechado ou cercado" (*-ukāy* é uma raiz que conota um espaço artificial, delimitado: casa, aldeia, cercado, tocaia). Isto é, designa os "habitantes do mato", "dos buracos", "do rio" (*kā'ā pa*, *iwikē pa*, *paranī pa*), etc. Isto inclui algumas tribos inimigas, nômades. Outra característica fundamental dos seres "realmente existentes" é serem eles desprovidos de roças e de fogo: e por isso, os *Maṭ hete* eram freqüentemente lembrados como exemplos de gente *ṭka hete me'e*<sup>36</sup>.

---

(36) Evidentemente, os Araweté sabem que eles também, i.e. seus ancestrais, não tinham roças nem fogo antes que o caburé e *Pṭṭpṭ* os "dessem" (*me'e*) aos humanos e deuses. Mas a insistência com que lembram esse estado de Natureza como associado aos *Maṭ* é significativa - parece marcar um desejo, um desejo de marcar os deuses com o selo da ambigüidade face à Cultura.

---

Por outro lado, alguns animais não são *ṭka hete me'e*: os urubus, os peixes, os queixadas são seres *hukāy pa*, pois são animais de estimação de espíritos "Donos" (respectivamente de *Iriwo*

*morodl tã, Iaradl e Iwikatihã*), e vivem assim em cercados ou aldeias, são domesticados e não são comestíveis para seus donos.

No céu, igualmente, existem animais *ika hete me'e*, aqueles caçados e comidos pelos deuses<sup>37</sup>, e aqueles que não o são, os bi-

---

(37) No céu não existem queixadas, nem quatis, nem tatus. Os primeiros pertencem aos Senhores dos Porcos, dos confins da terra; os segundos estão associados aos *Anã*, de que são a comida predileta. Não sei porque não há tatus (por serem animais de toca, subterrâneos?) - visto que existe um "deus-tatu" (*Aiyi rime* ou *Tato-Matl*) celeste.

---

chos de estimação dos deuses, que aparecem muito nos cantos xamânicos, servindo frequentemente para caracterizar uma manifestação ou "modulação" do conceito geral-abstrato de *Matl* (ver §4, a seguir). Estes animais são em geral identificados pelos sufixos *-aãq*, "grande", ou *-yo*, "amarelo" (no sentido de eterno ou perfeito - cf. a mesma acepção em Mbyã, na interpretação de Cadogan, 1959:33-4). Devem ser distinguidos das entidades com nome de animal seguido da expressão *-odl moMatl*, que indica deuses antropomorfos; e dos animais *howl'hã*, "grandes" ou "monstruosos", que são, ou seres dos tempos míticos, de forma animal e comportamento humano, ou manifestações animais dos *Matl* - como a *Nã nowl'hã*, que é um "Deus-virado-onça" (e não uma "onça-virada-Deus")<sup>38</sup>.

---

(38) *Howl'hã* significa "grande" ou "velho", e é sufixo formador do conceito de "antepassado" - *piré owl'hã*, "gente antiga", que se aplica a todos os mortos do grupo, e mesmo aos viventes mais velhos. O termo é um cognato do Mbyã *tuvixa* (Dooley, 1982:180), do Wayãpi *tawiyã* (P.Grenand, 1982:222), etc., e conota a função de liderança ou chefia, como para a maioria dos Tupi-Guarani. Em seu uso para qualificar os animais mítico-monstruosos, é similar a seu cognato Kamayurã *tawiyap* (Agostinho, 1974:168) e à noção Yawalapíti de *-kunã* (Vi veiros de Castro, 1978a).

---

A noção de *ika hete me'e*, ao se opor à dos animais *temimã*, de estimação, designa então o indomado versus o domado, o que se come versus aquilo que se "guarda em cercado" ou se "cuida" (*ipa't*). Mas ela se opõe ainda a uma noção mais geral, a de seres "das divindades" (*Ma't apa*)<sup>39</sup> - o que inclui, grosso modo, aquelas espé-

---

(39) *Apa* significa "coisa" em geral. Quando usado em construções do tipo (substantivo) + *apa*, pode conotar tanto uma idéia de propriedade, quanto a de pertinência de algo a alguma outra coisa (o substantivo-sujeito). Assim, por exemplo, quando se diz que a mandioca é *kume'e apa*, "dos homens" - cf. supra, p. 163 -, isto quer dizer que ela é "masculina", e não "de propriedade" dos homens. *Ma't apa* pode significar, igualmente, "divino", atributo da divindade.

---

cies animais de "propriedade" do Senhor da Água e de *Iarad't*. O que se conota, aí, é menos um modo de existência "não-possuído" que um modo indeterminado ou a-significante de existir. "Realmente existente" significa uma ausência de transcendência: uma existência, por assim dizer, bruta, pura e simples. *Ika hete me'e* conjuga então dois sentidos, que não se recobrem integralmente: ausência de cultura e ausência de transcendência. Designa os "entes", os seres-do-mundo. O que caracteriza os *b'ide* como humanos-Araweté é sua dupla condição: não só sua posse da cultura, mas o fato de serem "coisa dos deuses", "assunto da divindade". Eles também são *Ma't apa* - não porque os *Ma't hete* sejam seus "donos", mas porque no homem se manifesta um destino celeste, uma outra essência que o puro ser-do-mundo. Os homens não são brutos, porque são outros que si mesmos - não são simples e "realmente existentes".

Das plantas, o que posso dizer é que as cultivadas remetem integralmente ao domínio do humano. Elas são "de *P't'p't*", um ex-humano-verdadeiro (*b'ide pe hete*), que as deu aos homens e aos

deuses (não sei como nem porque). *Pēēpē* é o "Senhor das Coisas Boas" - *Me'e katē nã* -, o fogo, o milho, as plantas cultivadas. Outras árvores e espécies vegetais da mata estão associadas a certos espíritos seus "donos", que as plantam como fazemos com o milho: o açai, o tucum, a cueira, etc. Há o já citado "ex-milho" dos deuses", a bananeira-brava. E há, por fim, algumas espécies de árvores que são ditas *Mat dēmī-nēñã we*, deixadas ou abandonadas (na terra) pelos deuses, quando subiram com o firmamento: a castanheira, a *kapo'iwã* (uma árvore onde pousam os cotingídeos *moneme* e *irirĩ me'e*, passarinhos "das divindades"), o *payikã*, a árvore do paricã.

Vê-se, enfim e em suma, a presença insistente de um tema na cosmologia Araweté: o tema do abandono, da divisão do cosmos entre aquilo que "foi" (*thā te*) e aquilo que "ficou" (*opitã*) ou "a penas existe" (*tkā te*) - aquilo que foi abandonado. A raça humana é a mais notável espécie destes seres abandonados. Mais notável porque, apesar de ter ficado, seu destino é ir: dos humanos, ao contrário do resto de seres que *tkā*, existem ou estão (na terra), se diz que são *thā me'e rĩ*, "os que irão". Esta é, afinal, a marca da diferença do humano dentro do mundo: o tempo o constitui em sua essência. Os animais têm "espírito" (*hā'o we*) e têm um "princípio vital" (*ĩ*); mas não "irão". Os da terra são da terra; os do céu, do céu. Só os humanos estão entre a terra e o céu, o passado e o futuro; só eles não "morrem de verdade" (*ĩmanĩ nete*).

O abandono da humanidade é menos uma queda desta que uma subida dos deuses. Deixados para trás, os homens são, propriamente, essa ausência da divindade. Ao contrário de tantas cosmologias do continente, que concebem a Cultura e a condição humana como conquista sobre o território de uma Natureza ou animalidade origi

nais, como um estado estável que se define como positividade negadora da Natureza (e esta como anti - e ante-Cultura), os Araweté produzem o humano como separação de uma Sobrenatureza, como "abandonado" de uma condição sobre-humana, extra-cultural, originária. Ao contrário assim de cosmologias como as Jê, que põem a Cultura como o que os animais não (mais) têm, para os Araweté os homens se definem por não (mais) serem o que os deuses são. Seu problema, então, não é distinguir-se do animal, mas transformar-se no divino. O outro do homem não é o animal, mas o deus; a Cultura não é presença, mas espera. Na verdade, os homens é que são os outros dos deuses, seu resto abandonado. Feitos entretanto de tempo, existindo no intervalo entre o já-não-mais e o ainda-não, é para este último que se voltam: a cosmogonia prepara uma escatologia.

#### 4. DEUSES E ESPÍRITOS: ESPÉCIES E MODOS DE MANIFESTAÇÃO

Dentre todos os grupos Tupi-Guarani conhecidos, creio serem os Araweté aquele que povoa mais densamente o cosmos, em termos qualitativos. Obtive os nomes de dezenas de tipos diversos de seres celestes, terrestres e outros. O grau e modo de presença de cada um destes tipos na vida Araweté, porém, é muito variável, bem como seu estatuto existencial. Dentro, por exemplo, da categoria dos seres-Maí, há desde espécies de divindades bem definidas, que habitam aldeias próprias e têm funções determinadas na vida religiosa do grupo, até modificações (no sentido spinozista) particulares de uma substância-Maí, que surgem em visões oníricas de um xamã. Há alguns Maí que são personagens centrais de mitos cosmogônicos e etiológicos - quando então, no tempo interno do mito e

nas glosas, são concebidos como indivíduos, ligados por relações de parentesco; mas se podem concebê-los, em outras ocasiões, como uma multidão<sup>40</sup>. Há divindades masculinas e femininas. Há uma ex -

---

(40) Assim, por exemplo, a divindade que ergueu o céu, *Aranãmĩ*, é concebida como um indivíduo, no mito. Atualmente, ele tem duas mulheres, no *Maĩ pi*: *Kadĩne kãmĩ*, "mulher-canindê" e *Odlđĩ kãmĩ*, "mulher-odldĩ" (um passarinho). Mas se perguntarmos se *Aranãmĩ* é um indivíduo (se ele é *cĩpẽ me'e*, "único"), se é um só *Aranãmĩ* que desce à terra para comer mel, trazido pelos xamãs -, responderão que não, que são "muitos" (*pawẽ*). O mesmo se diga das divindades femininas casadas com este ser uno-múltiplo. O que me parece, é que o modelo que subjaz a este uso conceitual é o do "dono de aldeia" Araweté, ou o chefe de parentela. Assim, os "muitos" *Aranãmĩ* que descem à terra são, na verdade, *Aranãmĩ wĩ*, "os de *Aranãmĩ*"; isto é, seu "pessoal", os de sua aldeia ou parentela, substancialmente identificados a/com ele.

---

tensa série de deuses com nomes de animais (em sua maioria pássaros), acrescidos de sufixos que os caracterizam como divinos e antropomorfos. Há divindades que vivem junto com os *Maĩ hete*, estando ou não envolvidas no processo de transformação das almas dos mortos; outras vivem apartadas e são canibais, perigosas. Há as que são conspícuas no discurso e prática religiosa; e há as que nunca descem à terra, e das quais sabe-se pouco mais que o nome.

Os *Maĩ*, ao contrário dos espíritos da mata e da água, são antes de tudo música: *marakã*. Não são cantores, como cantados. Ao discorrerem sobre as características de uma divindade, os Araweté invariavelmente citam trechos famosos de canções dos xamãs (ou melhor, dos deuses - as canções são "postas", *marã*, pelos deuses), que são a fonte imediata de informação cosmológica. Todos os espíritos celestes e subterrâneos parecem poder ser identificados por seus cantos - mesmo quando não são nomeados nestes. Isto é, certos refrões e temas estão associados a determinados deuses,

e se repetem de xamã para xamã, com pequenas (mas importantes) variações. A forma de comunicação dos deuses com o vivente é essencialmente o canto: é cantando (ou cantados) que eles descem à terra, é cantando que os xamãs os encontram no céu. A música ou canto dos deuses só tem como contrapartida, dentro do gênero *marakã*, as canções inspiradas ao matador pelo inimigo morto - a "música dos inimigos", cantada nos cauins alcoólicos<sup>41</sup>. A presença dos

---

(41) Embora se possa distinguir entre "música" (*marakã*) e "canto" (*onĩña*), não existe música não-vocal entre os Araweté. Tudo isso será analisado no capítulo VI).

---

*Maĩ* no discurso cotidiano Araweté é avassaladora; as canções xamânicas se transformam facilmente em sucessos populares, e a todo e qualquer propósito se citam os *Maĩ* como modelos de ação, de ornamentação corporal, como padrão de interpretação de eventos, e fonte de novidades. Esta "obsessão" pelos *Maĩ*, como já indiquei no capítulo I, está associada à importância dos mortos, que vêm à terra com os deuses.

Tanto entre os *Maĩ* quanto entre os espíritos terrestres, encontramos seres que são "Senhores" (*Nã*) de espécies animais, vegetais e domínios naturais. Mas, com a possível exceção de *Me'e Nã*, a "Coisa-Jaguar", *Maĩ* que tem como animais de estimação e intimidação os jaguares, os espíritos celestes não são "Senhores" de coisas importantes, ou pelo menos não é essa sua forma de presença na vida Araweté<sup>42</sup>.

---

(42) A noção de *nã* - que não deve ser confundida com seu homônimo *nã* = jaguar - é o cognato do *jara* Guarani, o *zara* tenetehara, o *iar* ou *ijar* Wayãpi, etc. Esta é uma noção complexa, que tem correspondentes em inúmeras línguas não-Tupi (cf. por exemplo o Suyã *kande*, que Seeger, 1981:181 traduz por "dono - controlador"; ou o Yawalapíti *wokoti*, que traduzi por "dono-representante" e



aproximei da raiz indo-européia \**potis*, na análise de Benveniste - cf. Viveiros de Castro, 1978a:38-9). Ela evoca ainda temas clássicos da cultura amazônica, como a noção de "Mestre dos Animais" (Reichel-Dolmatoff, 1973:104-ss.) e os "donos" da mata e da água (Kaplan, 1981:7-9). O termo *ñã* conota idéias como a de liderança, controle, representação, responsabilidade, propriedade de algum recurso ou domínio. O *ñã* é sempre um ser humano ou antropomorfo. Mas há ainda outras idéias envolvidas. O *ñã* de algo é alguém que tem esse algo em abundância. E, sobretudo, o *ñã* é alguém que é definido pelo algo de que é o senhor. Nessa última conotação, ele é ao mesmo tempo o "representante de" (metáfora) e o "representado por" (metonímia) esse algo. É o caso, por exemplo, da sinédoque *yíakã ñã*, "senhores do diadema", para designar a comunidade masculina (ver supra, p. 150). A noção jurídica de "propriedade", no caso dos Araweté, é o aspecto menos importante, e nem sempre presente, no uso do termo.

Os Araweté não parecem conceber de modo geral o cosmos como consistindo em um conjunto de domínios (e seus seres) justapostos, possuídos por diferentes *ñã* com quem o homem precisa se entender ou lutar - ao modo dos Tenetehara (Wagley & Galvão, 1961:107-9) ou dos Wayãpi (Gallois, 1984a). Pelo menos, esta não é a ênfase de sua cosmologia - e remeto aqui à minha análise da noção de *éka hete me'e*, os seres "realmente existentes", o que significa, inter alia, seres que não têm *ñã*, isto é, não são animais de estimação de (ou árvores plantadas por) espíritos. Como se verá, porém, há numerosos espíritos terrestres que são *ñã*. Mas toda a minha interpretação da cosmologia Araweté consiste exatamente em mostrar a maior importância dos deuses celestes - que, ao contrário do que se vê nos Wayãpi, ou nos Kayová (Schaden, 1962:121) não são senhores da raça humana.

---

Em troca, apenas entre os deuses celestes encontramos uma categoria especial de seres que contrasta nitidamente com os seres-*ñã*. Tratam-se dos deuses que são '*ã*', "comedores" de determinados tipos de alimento, que devem ser trazidos à terra pelos xamãs, em ocasiões de consumo cerimonial destes produtos. Cada alimento da classe definida como "comida dos deuses" (*Mat dēm̃-do*) - que coincide com os alimentos ditos "xamanizáveis" (*ipeyo pi*) - tem divindades específicas associadas. A exceção mais notável são os *Mat hete*, e os mortos, que comem de tudo. Tanto estes espíritos '

"comedores" quanto aqueles que vêm à terra apenas "passear" (*ipohote*) podem surgir nos cantos xamanísticos noturnos, em qualquer ocasião; mas os da primeira categoria costumam aparecer mais na época em que abundam ou se preparam os alimentos de sua preferência.

Todas as cerimônias coletivas Araweté são organizadas sob essa forma: um banquete místico dos deuses e mortos, ao qual se segue a refeição humana (pois os deuses tomam do alimento *ipeye hã iwe*, "mediante o poder xamânico", deixando intacta sua substância). Não se trata portanto de comensalidade, mas de prelibação divina do esforço produtivo da comunidade - isto é, de uma estrutura sacrificial. As "comidas dos deuses" são sempre aquelas que resultam da produção e consumo do grupo local como um todo; a noção se refere assim menos a certas espécies de alimento que à forma coletiva de produzi-los e consumi-los: os cauins doce e alcoólico; os festins de peixe, mel e açai; os jabotis e os guaribas; o mingau de batata-doce. Os deuses devem vir também comer da anta e do veado - animais que, pela quantidade de carne que fornecem, são repartidos e consumidos por mais de uma seção residencial. A única espécie de caça que, mesmo quando abatida em quantidade, nunca é objeto desta prelibação celeste, são os queixadas - alimento próprio dos humanos (não há porcos no céu), e carne sobre a qual não pesa nenhum tipo de restrição<sup>43</sup>.

---

(43) *Iarad'* e *Mo'iroco*, os Senhores dos Queixadas, não vêm naturalmente comer de seus animais de estimação. O que caracteriza um "dono" de espécie animal é que ele não come esta espécie - ele "cuida" (*ipa't'*) dela, e parece controlar sua reprodução. Os *ñã* destes alimentos consumidos coletivamente e pelos deuses, quando os há, são sempre espíritos de nosso nível cósmico. E não há nenhum animal ou planta cujo Senhor é um espírito celeste que seja objeto destes festins.

---

Na medida mesma em que esses deuses-comedores não são os Senhores das espécies alimentares consumidas, eles não dispõem de poderes diretos de sanção contra a humanidade, no sentido, por exemplo, de bloquear a obtenção desses produtos, ou de produzir doenças, caso não sejam trazidos à terra pelos xamãs para comerem. Tanto quanto eu saiba, apenas a "Coisa-Onça" celeste e seu parceiro Moroptcē, o Senhor das cobras, ambos "comedores-de-jaboti", podem se enfurecer e soltar seus animais contra os humanos, se estes se mostram demasiado negligentes em os convidarem para banquetes deste alimento. Mas ainda aqui isto não é uma razão para que sejam chamados. Não me parece haver, neste sistema de oferta alimentar aos Maē, um motivo de apaziguamento, propiciação ou coisa semelhante. Os deuses vêm porque vêm, porque os Araweté gostam que eles venham - gostam de ouvir seus cantos quando descem à terra, e ouvir o que eles e os mortos falam para os vivos. É verdade, porém, que por vezes alguns cantos noturnos dos xamãs eram interpretados como transmitindo uma "raiva" dos Maē por não estarem havendo festins de tal ou tal produto, na época apropriada; eles ameaçavam o xamã, no céu, de o devorarem. Tal ameaça é muito comum, e não se confina a este contexto de vontade divina de vir festejar na terra com os alimentos produzidos pelos humanos. Não obstante, parece claro que esta sua condição de "comedores" e estes banquetes divinos são signos da posição canibal dos deuses.

Os perigos místicos associados a determinadas espécies de alimento remetem a outro sistema, que é o das "flechas" contidas na carne dos jabotis e no mel, o da "dor" contida nos peixes e no cauim, e o do "espírito" da anta e do veado. Note-se que todas essas coisas são também "comida dos deuses" - e que o xamanismo sobre elas, que traz as divindades para o festim,

é duplicado por um xamanismo de neutralização destes perigos, por meios "mágicos" (i.e. sem intervenção dos deuses). Não há dúvida que a superposição entre o xamanismo de neutralização dos perigos alimentares e a vinda dos deuses sugere alguma implicação entre essas práticas. Pois os xamãs só "dispersam as flechas" do jaboti e do mel, etc., nas ocasiões em que tais produtos são consumidos coletivamente, não quando um particular os come. A impressão que tive, contudo, é que se tratava, antes, de tornar o produto aceitável para o consumo divino que apenas para o humano

Nos capítulos seguintes examinaremos a forma processual destas cerimônias, bem como a questão dos perigos alimentares e do xamanismo. O que queremos destacar aqui é que tais ocasiões de produção e consumo coletivo de alimentos são um dos dois únicos tipos de situação em que a aldeia ou grupo local Araweté emerge como unidade. À parte talvez o caso da pescaria com o timbô, que implica equipes de trabalho mais amplas que uma seção residencial, nenhum dos alimentos dos deuses exige, para sua produção, a coordenação econômica do grupo local. São os deuses, sua presença ou sua volta, que fundam e sancionam a sociedade como unidade. Nestas cerimônias, o que está em jogo são as relações entre os viventes, como totalidade indiferenciada, e os "estrangeiros": deuses e mortos. Tais banquetes místicos coletivos marcam o ciclo anual Araweté, de um modo e num espírito semelhantes àqueles de que falava Schaden quanto aos Guarani, para quem

"as atividades econômicas aparecem, não raro, como simples pretexto para a realização de cerimônias de contato com o sobrenatural... (...) ... o ciclo econômico anual... é antes de mais nada um ciclo da vida religiosa" (1962:46)

A outra ocasião em que o grupo local se constitui como unidade é na comemoração da morte de um inimigo ou de um jaguar, quan

é duplicado por um xamanismo de neutralização destes perigos, por meios "mágicos" (i.e. sem intervenção dos deuses). Não há dúvida que a superposição entre o xamanismo de neutralização dos perigos alimentares e a vinda dos deuses sugere alguma implicação entre essas práticas. Pois os xamãs só "dispersam as flechas" do jaboti e do mel, etc., nas ocasiões em que tais produtos são consumidos coletivamente, não quando um particular os come. A impressão que tive, contudo, é que se tratava, antes, de tornar o produto aceitável para o consumo divino que apenas para o humano

Nos capítulos seguintes examinaremos a forma processual destas cerimônias, bem como a questão dos perigos alimentares e do xamanismo. O que queremos destacar aqui é que tais ocasiões de produção e consumo coletivo de alimentos são um dos dois únicos tipos de situação em que a aldeia ou grupo local Araweté emerge como unidade. À parte talvez o caso da pescaria com o timbô, que implica equipes de trabalho mais amplas que uma seção residencial, nenhum dos alimentos dos deuses exige, para sua produção, a coordenação econômica do grupo local. São os deuses, sua presença ou sua volta, que fundam e sancionam a sociedade como unidade. Nestas cerimônias, o que está em jogo são as relações entre os viventes, como totalidade indiferenciada, e os "estrangeiros": deuses e mortos. Tais banquetes místicos coletivos marcam o ciclo anual Araweté, de um modo e num espírito semelhantes àqueles de que falava Schaden quanto aos Guarani, para quem

"as atividades econômicas aparecem, não raro, como simples pretexto para a realização de cerimônias de contato com o sobrenatural... (...) ... o ciclo econômico anual... é antes de mais nada um ciclo da vida religiosa" (1962:46)

A outra ocasião em que o grupo local se constitui como unidade é na comemoração da morte de um inimigo ou de um jaguar, quan

do a comunidade masculina se reúne em torno do matador-cantador e do espírito do inimigo morto. Em poucas palavras: só os deuses, os mortos e os inimigos são capazes de contrabalançar o pluricentrismo disperso, sociológico e econômico, dos Araweté. Eles criam, por assim dizer, a categoria dos *b̄de*.

Vejamos agora as espécies e tipos de espíritos distinguidos pelos Araweté. À parte uma grande divisão entre os seres celestes, terrestres e da água, não é fácil estabelecer critérios taxonômicos, sobretudo para a população celeste. Há vários possíveis, e que não se recobrem: seres "mitológicos" (que remetem a ciclos míticos) X "outros"; "Nomes de humanos" X "Nomes de animais"; "espécies" X "indivíduos"; "os que vivem com os *Māt̄ hete*" X "outros"; "comedores" X "não comedores" ... Acrescente-se que a qualidade de informações que tenho sobre cada tipo de *Māt̄* varia muito; para alguns, nada sei senão seus nomes, e nomes que não posso traduzir (se são traduzíveis).

Esta lista, ademais, é aberta. Não só porque certamente não obtive "todos" os nomes de *Māt̄* existentes, como porque isso é impossível, uma vez que o discurso xamanístico parece capaz de criar constantemente novas modificações da Divindade. Desta forma, enumero os espíritos de uma forma aleatória, detendo-me sobre aqueles de que sei mais - o que reflete, sem dúvida o estado histórico da importância destes seres no tempo em que vivi com os Araweté, os interesses das pessoas com quem conversei, e minha própria curiosidade. A quantidade e complexidade de associações que subjaz ao discurso sobre os *Māt̄* escapa-me em larguíssima medida; mesmo assim, a enumeração abaixo poderá dar uma idéia da importância dos espíritos na cosmologia Araweté.

#### I. Os "seres celestes" (*Iwã hã*)

I.1. Seres de "tipo-Mał"

1. Mał hete e suas manifestações, designadas por termos de parentesco ("filhos", "filhas", etc.). Associados ao trovão e aos raios. Moram no zênite e no centro do cosmos. Seus animais de estimação prediletos são as andorinhas (tapērā) e os japus (yapť).

2. Aranāmł, o que ergueu o firmamento. Dito hėwā oho, "testa grande", porque o uso do diadema de arara expõe sua testa; e kėpe oho, "costas grandes", porque anda curvado. Não é canibal. Vem à terra comer o mel de xupê (iwaħo) e o jaboti. Seguiu por último na subida dos céus, sustentando o disco celeste ("como o motor de popa de uma canoa", comparam os Araweté). Mora com os Mał hete, tem duas mulheres (cf. nota 40, supra).

3. Heħede'a, sobrinho (ZS) do anterior, que também ergueu os céus. É associado ao tapē, gavião-tesoura<sup>44</sup>.

---

(44) Animal que não deve ser morto, ou caímos das árvores e morremos. O tapē, entre os Kaapor, é animal familiar do xamã, e para os Tembė estaria ligado à feitiçaria (Huxley, 1963:217-8). Para os Apapokuva, é a ave de Tupã, e está ligada à chuva (Nimuendaju, 1978:75).

---

4. Marairā, sua esposa Mo'irewo ("miçanga perfumada") e filha Māñato. É comedor de mel, jaboti e do cauim fermentado.

5. Awerıkā - Senhor dos pés de bacaba; foi um dos últimos a subir no tempo do dilúvio, ficou numa tocaia no alto de um pé de bacaba. Ele é evocado em uma encantação para chamar o vento e fazer as roças queimarem bem.

6. O grupo de Ñā-Mał, "Onça-Divindade" ("é apenas seu nome", dizem os Araweté, não tem nada a ver com os jaguares); Miko ra'i, "Filho do Gambā" (idem...), e Tiwawł. Este último é chamado de błde cĩ mōñĩ hā, "fabricador de nossos ossos", porque os recom põe e nos ressuscita, após sermos devorados pelos Mał hete. Es-

tas três divindades estão estreitamente associadas aos *Maṭ hete*, junto a quem moram. A primeira, como já mencionamos, é criadora dos animais.

7. *Yic̄ire aço*, que significa "jacaré grande" - mas não tem nenhuma relação especial com o animal. Principal tomador do cauim alcoólico, é dito *hemiyika me'e*, "provido de esposas". Espírito licencioso, marca o tom da festa do cauim.

8. *Iapidact̄*, o principal comedor do mel de xupé.

9. *Morop̄ct̄*, o Senhor das cobras, que traz enroladas em seus cabelos. Tomador do cauim alcoólico, quando fica embriagado solta as cobras do cabelo, e elas rondam a aldeia na festa do cauim. Vem também comer jaboti, quando então recolhe seus animais de estimação e os leva de volta para o céu. Esta Medusa mora apartada dos *Maṭ hete*, junto com seu "parceiro" (*ap̄ḥi pihã*) *Me'e Nã*, "Coisa - Jaguar", a principal divindade comedora do jaboti. Outro nome para este último ser é *Maṭ c̄iye hã*, "o que faz medo aos deuses". Ela está associada a outras formas celestes de jaguares, como a "Avô Onça" e a "Onça monstruosa". O sonho de um xamã com quaisquer destes jaguares indica o desejo da "Coisa-Jaguar" comer jaboti, e deve levar à realização de caçadas cerimoniais.

10. *Maṭ paraçt̄pe*, o principal comedor dos guaribas. É o Senhor dos morros altos de pedra, no céu. Os pedrais mais pequenos são de outros deuses, como *Maṭ p̄k̄t̄*, o "deus comprido" e suas esposas *Moirã'z̄* e *Iwã payo'ṭ*, que vivem a cantar e dançar nesses morros.

11. *Haka od̄t̄ mo-Maṭ*, "Socô-tornado-Divindade". É o deus que vem comer os peixes mortos a timbó.

12. *Iriwo morod̄t̄ tã*, Senhor dos Urubus, faz seus brincos e diademas com as penas do urubu-branco. Ele é quem recebe as almas



dos mortos antes de entrarem no céu, soprando em suas faces para "revivê-las". Esta divindade come do veado e da anta. Seus domínios "fecham" o *Ma'ł pi*, isto é, estão no nível mais baixo do céu, juntamente com as aldeias de outros deuses-"pássaros", como *Kano<sub>ho</sub> od'ł mo-Ma'ł*, "Harpiá-tornada-Divindade", *Iwa<sub>d</sub>'ł ti pehã*, "habitantes-junto-às-araras-pretas" e os *Ara'ł ti pehã*, "habitantes-junto-às-maitacas". Estes últimos moram em morros no céu, e vêm comer do jaboti. Ainda bem próximo ao patamar terrestre está *Da'ł nã*, o "Senhor dos Passarinhos", que habita o nível da copa das árvores mais altas. Próximos também são os domínios de *Orokoro'ã mo-Ma'ł*, "Caburé-tornado-Divindade", cujo canto está associado à chegada de inimigos.

13. Dentre os deuses canibais mais perigosos, estão os *Ayiri ti pehã*, "habitantes-junto-aos-papagaios", os *Teredetã* e os *Iwã p'łd'ł pa*, "moradores-do-céu-vermelho", que moram apartados, em "outros céus".

14. Há outros deuses-"pássaros" que vêm à terra mas não parecem comer de nenhum alimento especial, como os *Kararã ti pehã*, "habitantes-junto-aos-mergulhões" e os *Čitã'ž*, senhores dos periquitos.

15. Há os *Ita oho pehã*, "habitantes-junto-às-pedras-grandes", deuses associados aos inimigos *Towaho*; são seus "companheiros de dança" (*anãwe*). Tomam do cauim alcoólico. Não têm nádegas<sup>45</sup>.

---

(45) Um tema que evoca dois grupos de seres míticos que vivem na terra, os *Yičire pa* e os *Pa'ł*, os primeiros identificados aos Araweté, os segundos aos brancos. Estas duas tribos se entredevoraram as nádegas. Os *Pa'ł* são concebidos como grandes tecnólogos, senhores do ferro, de máquinas e outros artificios. Ambas as tribos estão extintas, creio.

---

16. *Ayirime* ou *Tato-Ma'ł*, "Deus-Tatu". Diz-se que, quando

se come o focinho dos tatus, isto nos inspira sonhos em que esta divindade nos faz cantar (cantá-la).

17. Há quatro espécies de divindades femininas que são ditas "as que trazem as sementes do milho" ou "fazedoras do milho". São elas que, xamanisticamente, fazem o milho se plantar e colher por si, no céu. Não costumam vir passear à terra. São *Tap̄dōkã kãñĩ*, "mulher-marimbondo", *Mamãya-yo kãñĩ*, "mulher-mamangaba", *Kawawa-yo kãñĩ* ("mulher-kawawa", uma vespa) e *Moiyiawad̄do* (=?).

18. Há uma série de divindades associadas a fenômenos naturais ou a espécies vivas, que não costumam vir muito à terra. Assim *Iwito yari*, a "Avô Vento"; *Madide toti*, "tio (MB) de *Madide*", senhor do raio<sup>46</sup>; os *Topĩ* e suas filhas *Topĩ naiyid̄ĩ*, que são se-

---

(46) Este *Maĩ* pertence a um grupo familiar que inclui *Madide* e o BS desta *Iwayiko*. Eles são personagens de um mito em que *Madide* fica presa dentro de um tronco de pau-preto, e seu tio o fende com um raio.

---

nhores da inflorescência do coco-babaçu (*iwoĩ*) e estão associados ao raio de um modo que não compreendi; há o *Payikã*, "Paricã", há o *Nata'i ĩiri oho pihã*, "o-que-mora-junto-ao-broto-grande-do-babaçu", senhor dos macacos-prego.

19. Há ainda *Teperẽ* e seu filho *Moia'iwoti* ("o que floresce as castanheiras"?). Seu animal de estimação é o gavião acauã. Ele é personagem de um mito em que morre, é enterrado e se ergue do túmulo. Seu canto fala nos vermes que o devoravam. Ele é o responsável pela existência de pedras soltas nas cachoeiras e pelas lâminas de pedra que se despregam nos lajeiros - ele explodiu ou queimou (*hapi*) as pedras. Seu canto não deve ser repetido por meninos prẽ-pũberes, ou seus pêlos não nascem<sup>47</sup>. Estes deuses não

---

(47) Veremos adiante o tema da "queima" - *hapi* - dos cabelos pelo espírito de

certos animais. *Tepere* parece ser um personagem associado ao mesmo tempo com o podre (vermes) e o queimado (pedras que explode), fusão que encontramos também no Gambá mítico, de cujo pêlo queimado, durante uma queimada de roça de -sastrada, se origina o mel. Mas não há nenhuma associação clara entre este animal e o deus *Tepere*.

---

comem nenhum alimento, apenas passeiam na terra.

20. E há ainda vários deuses cujo nome é formado pelo nome de um animal seguido de *-rerekẽ*, "portador", "o-que-traz-consigo", como *Tukãhãyi rerekẽ*, o "portador-da-tocandira", que é um dos ocupantes da "canoa" dos *Ma'* quando esta desce à terra para pegar os agonizantes; ou *Uruwã rerekẽ*, "portador-do-pássaro-*uruwã*"; etc. Outro modo comum de formação de nomes de *Ma'* é fazer um nome de animal ser seguido de *peye*, "xamã" - isto é, "o-xamã-do-(animal)". Muitos destes tipos de deuses parecem criações individuais de xamãs, que efetivamente nomeiam pela primeira vez, em suas visões oníricas, estas manifestações singulares da Divindade. Por exemplo, o *Mamãñã-yo peye*, "Pajé-da-mamangaba-eterna", que apareceu num festim de jaboti em 1983, foi-me identificado como tendo surgido pela primeira vez no canto de um xamã falecido, tempos atrás<sup>48</sup>. "*ƒpapã-papã te ké, peye...*", disse-me alguém: "como dão

---

(48) A mamangaba é uma espécie de abelha solitária ou vespa, muito feroz, que faz seu ninho em troncos podres, e está, de modo geral, associada à podridão e à morte. A "mamangaba-eterna" pousa sobre a pele velha das almas dos mortos, que fica esticada ao sol enquanto os *Ma'* *hete* se banqueteiam com a carne.

---

nomes, os xamãs"...

E há ainda muitos outros deuses, de que só sei o nome, como *Hewo'ƒ kãñĩ*, "mulher-minhoca", *Maro*, *Moinai'o*, *Irawadƒ*. Os nomes dos deuses, ou "nomes de deuses" (*herai* há *Ma'* *de*, "nomeado segundo um deus") são uma categoria importante de nomes pessoais Arawe

tê. Juntamente com os nomes de inimigos, os nomes de deuses são a principal fonte de nomes próprios.

Há, por fim, alguns espíritos que, celestes, não são *Maĩ* propriamente:

## I.2. Os "que moram no *Maĩ pi*" (*Maĩ pi hã*)

1. A primeira classe é a dos *Awĩ peye*, "Pajês dos inimigos"; os mais importantes são os *Towaño peye*, que vêm comer o mingau de batata-doce, e o *Kamarã peye*, "xamã dos brancos", cujo canto menciona facões, espelhos e machados; ele é dito ser o "que trouxe o machado de ferro para os deuses".

2. E há o mais perigoso canibal do cosmos: *Iaracĩ*, ou *Kapewa*, ou *Ipĩ'ã ohõ* ("Fígado grande"). Estes espíritos moram à margem de um enorme rio celeste, que corre exatamente sobre o Xingu. Eles comem o fígado e os miolos das vítimas, humanas ou divinas. Eles são *Maĩ yokã hã*, "matadores de deuses". Seu nome não deve ser pronunciado em voz alta, exceto por aqueles que já mataram algum inimigo. Eles são comedores de açaí ("comedor-de-açaí" é a maneira usual de nomeá-los). No tempo do açaí e do mel de xupê, os xamãs podem "cantá-lo", isto é, ele desce à terra. Tão logo a aldeia ouve o canto sinistro de *Iaracĩ*, que fala em devoração de fígados humanos, em grandes panelas onde vai-nos cozinhar, todos fogem incontinenti para a mata, onde passam dias colhendo açaí e mel. De volta, faz-se um grande banquete de açaí adoçado com o mel, que é comido pelo espírito. Esta pajelança de açaí não pode ser assistida por ninguém; só após a subida do espírito é que se sai de casa e se come. Os festins de açaí adoçados com outros tipos de mel são comidos por outros seres, como os *Maĩ hete* e os *Awĩ peye*. Os *Iaracĩ*, bem como todos os demais canibais celestes,

não podem ser mortos pelos xamãs, ao contrário dos espíritos terrestres malignos.

## II. Os deuses do mundo inferior (*Iwi kati*)

Já mencionamos os *Tarayo*, que moram em ilhas no rio subterrâneo. Eles são freqüentemente invocados no combate aos *Āñĩ*. A outra raça subterrânea, os *Motĕnãõo*, é-me pouco conhecida.

## III. Os espíritos terrestres (*Iwi pa*)

### III.1. A raça dos *Āñĩ*

Já falamos dos *Āñĩ*. Junto com esse tipo de espírito os Araweté classificam vários outros, e especialmente três, chamados de *totĩ*, "tio materno" (posição que conota familiaridade e parceria sexual), pelos *Āñĩ*:

1. *Koropĕ*, o "Curupira". Caçador, canibal, mora no oco das castanheiras.

2. *Karõã*, o "Caruara". Senhor dos Morros (*iwiti ñã*), tem grandes plantações de taboca de flecha. Também é feroz e canibal.

3. *Yirĕpadĕ*, o "Jurupari". Senhor das cueiras, cujos frutos carrega em fieiras às costas. Senhor dos açazeiros, castiga quem os cortar (os Araweté não comem o palmito do açai).

Estes três tipos de espíritos costumam atacar os acampamentos de caça, e devem ser mortos pelos xamãs. Além deles, há uma extensa série de "donos" de árvores e acidentes naturais:

4. *Iwirã ñã*, "Senhor das árvores", parece ser quem planta as árvores sem dono próprio da floresta.

5. *Yuara'i ñã*, "Senhor do tucum". Este espírito treme, e cheira mal. Ele causa convulsões e tremores em recém-nascidos. As mulheres grávidas não devem ter relações sexuais perto de um pé de tucum, ou seus filhos sofrerão de convulsões (*hadĩ*).

6. *Iwiahõ ñã* ou *Kopĕ'ĕ ñã*, Senhor dos cupinzeiros.

7. *Itō'ō nã*, Senhor de um tipo de solo, o lodo seco que se cresta nas áreas inundáveis da mata, quando as águas baixam.

8. *Īhã nã*, Senhor das formigas *ĩhã* (grandes, vermelhas e fezes).

9. *Itã nã*, Senhor das Pedras. Todos os espíritos acima (4-9) (com exceção de *Yuara'i nã*, perigoso para as grávidas), são perigosos para os pais (homens) de recém-nascidos; eles furam seus pés com flechas, se estes se aventuram a andar fora da aldeia<sup>49</sup>.

---

(49) Uma crença idêntica, para a mesma categoria de espíritos, mas ameaçando as mães, se encontra entre os Mbyá - Schaden, 1962:93.

---

Junto com estes acima (i.e. do (4) em diante), mais dois ou três tipos de espíritos, o *Hukarohō nã*, "Senhor das Clareiras" e o *Orokoyi'i nã*, "senhor da árvore *orokoyi'i*" formam um grupo especial. Eles são as entidades definidas vagamente como *me'e nã*, "donos de coisas", que são vistas pelos aprendizes de xamãs. É comum os homens Araweté se reunirem à noite, para sessões coletivas de intoxicação por tabaco. Os que não são xamãs (*peye ĩ*), ao desmaíarem ou "serem mortos pelo fumo", não vêem os *Mał*, mas estes "donos de coisas" terrestres. Este tipo de experiência é claramente concebida como preparatória para a visão dos *Mał*, e como inferior a esta. Os "donos de coisas" são, em geral, vistos como perigosos, mas não tanto quanto os *Āñĩ* e seus "tios", que costumam tocar os homens e raptar as mulheres Araweté, e que só podem ser enfrentados por xamãs. Nenhum dos espíritos terrestres canta, nenhum se pinta; portam sempre grandes flechas de ponta de taboca. São definidos como *ika hete me'e*, "selvagens". Não obstante, diz-se que os *Āñĩ* e seu grupo têm grandes plantações de mandioca - não de milho, note-se. Isto me parece marcar os espíritos terrestres (*Āñĩ*

7. *Itô'ô ñã*, Senhor de um tipo de solo, o lodo seco que se cresta nas áreas inundáveis da mata, quando as águas baixam.

8. *Īhã ñã*, Senhor das formigas *ĩhã* (grandes, vermelhas e fezes).

9. *Itã ñã*, Senhor das Pedras. Todos os espíritos acima (4-9) (com exceção de *Yuara'ĩ ñã*, perigoso para as grávidas), são perigosos, para os pais (homens) de recém-nascidos; eles furam seus pés com flechas, se estes se aventuram a andar fora da aldeia<sup>49</sup>.

---

(49) Uma crença idêntica, para a mesma categoria de espíritos, mas ameaçando as mães, se encontra entre os Mbyá - Schaden, 1962:93.

---

Junto com estes acima (i.e. do (4) em diante), mais dois ou três tipos de espíritos, o *Hukarohõ ñã*, "Senhor das Clareiras" e o *Orokoyi'ĩ ñã*, "senhor da árvore *orokoyi'ĩ*" formam um grupo especial. Eles são as entidades definidas vagamente como *me'e ñã*, "donos de coisas", que são vistas pelos aprendizes de xamãs. É comum os homens Araweté se reunirem à noite, para sessões coletivas de intoxicação por tabaco. Os que não são xamãs (*peye ĩ*), ao desmaia rem ou "serem mortos pelo fumo", não vêem os *Mał*, mas estes "donos de coisas" terrestres. Este tipo de experiência é claramente concebida como preparatória para a visão dos *Mał*, e como inferior a esta. Os "donos de coisas" são, em geral, vistos como perigosos, mas não tanto quanto os *Āñĩ* e seus "tios", que costumam tocar os homens e raptar as mulheres Araweté, e que só podem ser enfrentados por xamãs. Nenhum dos espíritos terrestres canta, nenhum se pinta; portam sempre grandes flechas de ponta de taboca. São definidos como *ĩka hete me'e*, "selvagens". Não obstante, diz-se que os *Āñĩ* e seu grupo têm grandes plantações de mandioca - não de milho, note-se. Isto me parece marcar os espíritos terrestres (*Āñĩ*

e cia.) com uma natureza masculina, que reforça sua definição de raptos de mulheres.

Os mesmos espíritos que ameaçam os pais de recém-nascidos desempenham porém um papel positivo importante. Os *Iwirã ñã*, *Ihã ñã* e *Itõ'õ ñã* são aqueles que sopram sobre o rosto do homicida para revivê-lo, quando este entra em estado de morte temporária, após seu feito. Eles se associam, assim, ao espírito do inimigo morto, que também conclama o matador a que se erga e dance<sup>50</sup>.

---

(50) O sopro ressuscitador é a técnica dos pajés sobre os desfalecidos, e a do Senhor dos Urubus sobre as almas recém-chegadas ao céu. Sei pouco sobre o resguardo e "morte" do homicida, e não sei ainda a que atribuir este papel dos espíritos do tipo *Iwirã ñã* no caso. Uma hipótese possível é que sua participação na couvade, como ameaça, e no homicídio, como auxílio, poderia estar caracterizando o matador como o inverso de um pai. Em segundo lugar, sua presença parece excluir exatamente qualquer intervenção dos *Maí* no complexo do resguardo do matador - pois os *Maí* temem um matador.

---

Por fim, habitam ainda a terra as *Iwi yari*, as "Avós Terra", raça de velhas gordas que cozinham e comem os cadáveres humanos, associando-se assim à necrofagia dos *Ñĩ* (que, no entanto, moqueiam os mortos), e replicando o canibalismo celeste dos *Maí hete*, onde cabe às "avós *Maí*" (*Maí dari*) nosso duplo cozimento - o próprio, pré-consumo, e o segundo, o banho efervescente em que somos ressuscitados.

### III.2. *Ayaraetã* e o mel

Estes seres não são propriamente "donos" do mel, mas como que manifestações ou hipóstases do próprio mel, e particularmente do mel de xupé (*iwaño*), o mais abundante na região<sup>51</sup>. Eles - ou

---

(51) O mel de xupé, *iwaño*, é produzido por abelhas negras, sem ferrão mas com uma mordida relativamente dolorosa, que se grudam nos cabelos e nos corpos suados. As colméias de xupé são muito grandes, com aparência de um ninho de



cupins, uma entrada em forma de tubo protuberante (é o "pênis" do *iwaho*), e estão sempre localizadas em árvores altas, como jatobás e castanheiras. Uma colméia destas pode fornecer vários litros - cerca de dez - de um mel escuro.

ele, pois a falta de marca de número em Araweté, mais o caráter sempre uno-múltiplo dos seres espirituais, torna difícil distinguirmos - são chamados de "pais do mel xupê" (*iwaho rí*), que é como se chamam também as abelhas em geral ("pais do mel" - e *rí*). Eles "chegam com o mel" ou "trazem o mel" (*iwaho rero-wahē*, forma causativo-comitativa). São carecas, sem nenhum pêlo no corpo - certamente porque as abelhas o cortaram todo -, e começam a vaguear pela mata, seguindo o curso dos rios, a partir do meio da estação seca, sempre à noite.

*Ayaraetã* é um "comedor de mel", mas de natureza diferente dos *Maí* que descem à terra para isso. Ele é perigoso; quando aparece deve ser morto pelos xamãs; e sua manifestação causa uma dispersão ou fuga (*tyã thē*) da aldeia para a mata, para colher mel. Se ficarmos na aldeia, os *Ayaraetã* capturam nossas almas, guardando-as para sempre dentro de seu grande chocalho *aray*, onde se fica eternamente comendo mel: um destino que não parece agradar aos Araweté, que preferem ser devorados pelos *Maí hete* e morarem no céu.

Os *Ayaraetã*, seres masculinos, costumam também aparecer em sonho às mulheres, falando com uma voz fina (eles não cantam): "tome, eis o meu sêmem; tome, eis meu cocho cheio de mel, que trago aqui comigo". O *iwaho*, assim, é o sêmem deste espírito, que tem uma preferência especial, como todos os espíritos da mata, por capturar mulheres. Os *Ayaraetã* são sempre definidos como senhores de inumeráveis aves de estimação; e nossas almas, capturadas, também são seus *hemimã*.

Estes espíritos parecem ter um duplo ou equivalente, os *Towãñietã* (a raiz *towã* significa "do lado oposto"), que residiriam ou viriam do Oeste, ao passo que os primeiros partem do Leste. Suas moradas são nos confins da terra, como as dos Senhores dos Queixadas. Estes últimos, porém, jamais as deixam, enquanto os *Ayaraetã* só se recolhem no fim da estação chuvosa, quando o mel termina. A outra semelhança entre os *Ayaraetã* e os donos dos porcos é que, quando relampeja no horizonte, é sinal de que *Ayaraetã* começa sua caminhada, em meados de setembro.

Os *Ayaraetã* são "extratores de almas", deles se diz que nos "esvaziam" (*hentê*), nos "emagrecem" (*mokoiyí*) e nos "envelhecem" (*motaplnã*), extraíndo nossas almas do envelope corporal. A isto os Araweté comparam a habilidade deste espírito em extrair os filhotes de arara e periquito dos ocos mais altos das árvores (cf. a situação elevada da colmeia de xupé). Ele ainda nos *mo-a'owe*, "transforma em espectro". E, caso encontremos um desses seres na floresta, durante uma expedição de coleta de mel, devemos dar o produto a ele, ou nos mata.

Vários casos de morte são atribuídos a uma extração da alma por *Ayaraetã*; tais roubos de alma, característicos deste ser melífero e dos Senhor das Águas, devem ser enfrentados pelos xamãs, que recapturam e reconduzem as *ĩ* para seus donos, na operação dita *imone*, de que trataremos mais tarde<sup>52</sup>.

---

(52) Há quem defenda uma teoria segundo a qual, após a morte, uma parte da nossa persona sempre segue com os *Ayaraetã*, enquanto outra vai para os *Mat*, e outra vira espectro. Não há porém unanimidade quanto a isso.

---

O sistema de aparição dos *Ayaraetã* e posterior dispersão da aldeia no mato é bastante semelhante ao caso das manifestações do

*Iaracé*, o canibal celeste. Mas *Ayaraetã* não recebe o mesmo respeito e temor que este último; além do mais, pode e deve ser morto, a pauladas, quando se acerca da aldeia ou de um acampamento, e o xamã o identifica. Nisso é como os *Ñĩ* e o resto dos espíritos terrestres.

#### IV. O Senhor da Água

Este é figura conhecida nas cosmologias sul-americanas, onde de quase sempre desempenha um papel importante. Em Araweté recebe vários nomes: *Iwikatihã*, "O-do-lado-de-baixo"; *I pa*, "Habitante da água"; *Mat damirã pe*, "Ex-mão-de-pilão dos deuses" (possível referência ao mito de criação dos peixes - cf. supra, p. 224) ; *Ptda oho nã*, "Senhor dos Trairões". Estes espíritos moram no fundo dos rios, e, embora canibais e muito perigosos, não são selvagens, como os *Ñĩ* e congêneres. A raça dos *Iwikatihã* mora em aldeias, e possui muitas plantas cultivadas (especialmente tubérculos, que são "deles mesmos", i.e. não foram doados por *Ptpt*). Seus animais de estimação são as ciganas (*opisthocomus* sp.), que voam barulhentosamente sobre o teto de suas casas, na beira do Ipi-xuna, como fazem as araras e galinhas na aldeia Araweté. Não se podem matar estas aves. *Iwikatihã* controla também os trairões e peixes em geral, e durante as pescarias de timbô canta-se um canto que procura convencer o Senhor da Água a liberar sua "criação". Seu nome nunca deve ser pronunciado quando se está pescando ou nadando.

*Iwikatihã* tem uma relação especial, de vingança e de desejo, com o sexo feminino. As mulheres menstruadas não devem se banhar em água corrente, ou o Senhor da Água provoca inundações, além de introduzir magicamente no corpo da culpada fusos e pentes (objetos tipicamente femininos), matando-a. Ele costuma também copu

lar com as grávidas, durante o sono-sonho, e esta mistura de sêmen humano e do Senhor da Água produz monstros ou abortos, quando não mata a mulher. Outra forma de ataque de *Iwikatihã* é o rapto, em corpo e alma, de mulheres que se vão banhar sozinhas. Em todos estes casos, as infelizes não têm acesso ao céu; elas ficam "trançadas" na casa do Habitante da Água, que é por isso chamado de *kãñĩ nerô-howapi hã*, "o que encerra as mulheres".

Este espírito pode também capturar a alma-princípio vital (*ĩ*) de crianças pequenas, quando estas, no banho, escapam das mãos da mãe e mergulham a cabeça n'água, assustando-se. Uma das atividades mais comuns dos xamãs é a recondução das almas infantis à sua sede.

Os Araweté chamam, semi-jocosamente, *Iwikatihã* de "nosso cunhado" (*ĩre rado'i*), por essa predileção que demonstram por suas mulheres. Ao contrário dos *Ãñĩ* e similares, *Iwikatihã* parece ser objeto de um maior respeito pelos Araweté. Não obstante, pode ser morto, não canta, e não vem à terra tomar de alimento humano: não é um *Maĩ*. Seu papel na cosmologia Araweté é menor que seus correspondentes Tenetehara (*ywan* - Wagley & Galvão, 1961:107-9), Kayabi (*karuat*, Grünberg, 1970:156), Wayãpi (*moyo*, a sucuri, Campbell, 1982: 276-7) e de outras culturas (Roe, 1982), embora mantenha o mesmo complexo "aquático" de associações: hiper-sexualidade, poder de enviar doenças, horror ao cheiro de sangue (cf. ainda: S.Hugh-Jones, 1979:127, Menget, 1977:173).

## 5. OBSERVAÇÕES GERAIS E SUGESTÕES COMPARATIVAS

Esta é a população do cosmos Araweté. Os capítulos que se seguem procurarão mostrar sua participação efetiva na organização

da vida e da morte. Apenas quando tivermos analisado o complexo ' do xamanismo, os cantos dos deuses, e sobretudo a noção de alma - que é, também para os Araweté, "a chave do sistema religioso" (Schaden, 1962:111, dos Guarani) -, é que poderemos estabelecer uma cosmologia mais que puramente descritiva.

Mas algumas observações podem ser feitas:

(1) Em primeiro lugar, há muita coisa que não posso explicar. Nem sempre (ou quase nunca) é clara a relação entre as divindades "comedoras" e seus alimentos. Se, por exemplo, a "divindade -socó" come peixe, como seu pássaro epônimo (Tigrisoma gen.), não sei porque Aranãmĩ come mel e jaboti, mas não guaribas, etc. Mais ainda, afora algumas associações relativamente estáveis, todo o sistema parece depender essencialmente do que eu ousaria chamar de caprichos oníricos dos xamãs, bem como das circunstâncias econômicas. Assim, por exemplo, numa noite do mês de janeiro de 1983 um xamã importante trouxe à terra um Uruwã-*yo rerekẽ*, um Maĩ cujo animal de estimação ou (mais propriamente) emblema é o pássaro uruwã (provavelmente um caprimulgídeo). Como se estava em uma época de grandes caçadas de jaboti, o canto henoẽ, "nomeou" os jabotis, isto é, referiu-se à expedição de cata de jabotis que seria efetuada no dia seguinte - manifestou seu desejo de comer. Ressalvada minha falta de conhecimento etnográfico, só posso dizer que não há nenhuma associação óbvia entre o uruwã e os jabotis. Há vários exemplos desse tipo.

No caso dos deuses, portanto, toda classificação não parece refletir mais que um estado transitório de um sistema em constante fluxo e renovação. Por isso, não sei também explicar porque, em geral, alguns deuses descem à terra mais que outros, porque uns são "comedores" e outros não. Este é o mesmo tipo de problema que

eu encontrava em tentar estabelecer as razões para a escolha de um morto-epônimo para cada aldeia abandonada; e o mesmo que encontraremos ao discutir por que certos mortos retornam à terra nos cantos xamanísticos, e outros não.

A cosmologia prática - isto é, os conteúdos ideológicos concretos que informam os rituais e discursos Araweté - aparece então, para mim, como o somatório contingente das versões criadas pelos xamãs e lembradas pela comunidade. À parte, evidentemente, alguns princípios gerais estáveis - e entre os quais se encontra exatamente esse poder fabulador dos xamãs, enquanto tal -, que posso identificar, não tenho como ir mais longe, que construisse uma taxonomia cosmológica arquetonicamente equilibrada e plena de significações<sup>53</sup> - estou aqui diante do que já chamei de "desco

---

(53) Uma dificuldade semelhante àquela constatada e pensada por Carneiro da Cunha (1981) para a escatologia Krahô: as "zonas livres" ou "áreas abertas à fabulação", onde impera a fantasia individual, em torno de um núcleo estrutural pobre ou restrito. No caso Araweté, não é apenas a escatologia que padece (ou se beneficia) dessa fluidez; é o discurso cosmológico como um todo. E mais: a generalização proposta pela autora, de que o Além se transforma em área de fabulação livre nas sociedades que diferenciam radicalmente os vivos dos mortos - onde os mortos são outros, não-humanos, e a sociedade das almas uma imagem especular inviável da sociedade dos vivos (op.cit.:172) -, esta generalização não se aplica aos Araweté. Embora não se possa dizer, a rigor, que a escatologia Araweté seja usada como "prêmio ou sanção" para os vivos (p. 162 - a autora parece ter como horizonte de contraste o tema "africano" do culto de ancestrais), o estatuto ontológico/metafísico dos mortos e dos deuses Araweté não se esgota no jogo especular Eu/Outro e numa filosofia da oposição privativa Sociedade/Natureza, de tipo "binário-digital", booleana. Em outras palavras, os Araweté não são nem Tallensi, nem Timbira. Creio que a diferença essencial reside na posição enunciativa do discurso cosmológico, dos Jê para os Tupi-Guarani; nos primeiros, o lugar do xamã é menor ou marginal - enquanto lugar estruturante da sociedade; nos segundos, é absolutamente central. Assim, a criação cosmológica Araweté não se realiza nas "bordas", nas áreas deixadas à fabulação, mas ocupa posição eminente na vida social e reli-

giosa do grupo. Os paralelos Tupi-Guarani são muitos, e vêm desde as clássicas citações dos cronistas sobre o "assim falam os nossos pajés", "o que vêem os nossos caraíbas" (Thevet, *apud* Métraux, 1979:106-7, 110), até as variadas teologias elaboradas pelos chefes religiosos Guarani, de que Schaden e Cado-gan dão testemunho. Teremos ocasião de retornar a isto.

---

lamento" das séries cosmológica e sociológica.

(2) E há ainda outra questão. Como explicar a proliferação heteroclita da população divina Araweté? Por que, sob a categoria *Ma't*, encontram-se entidades tão díspares, em sua conceituação e em seu modo de existência? E afinal, para que tantos deuses?... À parte algumas considerações já feitas, e que não vão muito longe - como a de que a multiplicidade aberta da série celeste parece replicar a variedade de raças na série terrestre, com os *Ma't hete* e os Araweté nas posições centrais -, resta muito a dar conta<sup>54</sup>.

---

(54) Os Araweté não são absolutamente os únicos Tupi - muito menos os únicos índios ou culturas do mundo - a povoarem o universo terrestre com uma variedade de raças inimigas (ver Cap.III). Ver em Laraia, 1972:149-50 as "tribos" distinguidas pelos Akuawa e Kaapor. Mas só eles parecem "transportar" essa situação para o nível celeste, na mesma intensidade, dentre os Tupi-Guarani.

---

Não é possível, em primeiro lugar, tomar os seres-*Ma't* como "duplos" celestes-invisíveis de tudo o que existe no mundo visível, seja como "donos", seja como "hipóstases espirituais"; a noção de *Ma't* não chega a este grau de liberdade ou abstração que encontramos, por exemplo, nos conceitos Kamayurá e Kayabi de *mama'e* (Lins, 1985), ou no *ijar* Wayãpi. Em segundo lugar, embora pareça caber aos xamãs a criação de grande parte desse panteon, os seres - *Ma't* não são seus espíritos "familiares", "protetores" ou coisa semelhante - ao modo do que se costuma encontrar em outros Tupi-Guarani -, nem estão associados a xamãs específicos.

Por outro lado, a quantidade de deuses com nomes de, ou derivados de, animais (metafórica ou metonimicamente), parece-me de ver ser interpretada não como uma "antropomorfização" ou "espiritualização" de espécies animais, mas antes como uma modificação-animal, uma "animalização" do conceito-substância de Divindade. Sugeriria então, talvez contrariamente às etimologias ou à mitologia Araweté, que o caso não é o de "Harpia(s) tornada(s) divindade", mas de uma afecção-Harpia da Divindade. Posso estar forçando uma hipótese; não obstante, arriscar-me-ia a afirmar que a noção de Mał hete como o correspondente celeste dos błde permitiria tal interpretação. Ela é a modificação ou modulação-humana da substância-Divindade: a divinização do homem é a humanização do deus. A diferença entre os homens e os deuses não é o espaço de um culto, mas o momento de um devir, cujo eixo é a morte. E, se mesmo os deuses com nome de animal são "humanos" (błde, antropomorfos), é porque a divinização (odł mo-Mał) é, em geral, uma humanização.

Há muitos nomes de deuses que não posso traduzir, embora es teja convencido de que tenham um significado. Mas há outros que quase certamente são nomes pessoais, intraduzíveis (ao menos para os Araweté atuais), como o são vários nomes pessoais de viventes. Creio que o que se dá é um verdadeiro processo de criação nominal, nomeação ou batismo, de visões divinas pelos xamãs.

(3) De um ponto de vista comparativo, pode-se observar muita coisa. Não cabe aqui a análise sistemática de todo o complexo de deslizamentos semânticos que ocorrem em alguns conceitos básicos, referentes aos seres ou forças espirituais, entre as cosmologias Tupi-Guarani. Mesmo assim, vale notar que certas noções, que em geral possuem uma natureza mais abstrata ou classificatória, nos Araweté recebem uma definição particular e "específica". Por



exemplo, a noção de *Āñĩ*, que designa um tipo de espírito bem definido; enquanto nos Tapirapê, Parintintin e Kayabi, seus cognatos' designam os espíritos da mata em geral; para os Wayãpi, o conceito é mais abstrato ainda, parecendo conotar a força espiritual dos pajês, dos Senhores da natureza, etc. (Wagley, 1977:168-173; Kracke, 1983:10-ss.; Grünberg, 1970:156; Campbell, 1982:259; Gallois, 1984a, b). Em todos estes grupos, porém, e nos demais - onde o conceito tem uma abrangência menor (Urubu, Akuawa, Asurini, Guaraní) -, a referência focal e constante é sua associação ou identificação a duas noções: espectro dos mortos, e posição de inimigo<sup>55</sup>.

---

(55) Trata-se do famigerado "Anhangá" ou "Aignan" dos Tupinambá e dos missionários, aproximado ao Diabo. Métraux (1979:47-50), sempre em busca de significados ao mesmo tempo originais e puros, inequívocos, discordava da identificação entre os "Anhangá" e as almas errantes dos mortos na terra, proposta pelos cronistas. Apoiando-se em mitos Tupinambá, Apapokuva e Tenetehara, afirma que os seres tipo-Anhangá são apenas personagens da mitologia, espíritos malfezidos terrestres; e que a identificação com os mortos deveu-se a uma homonímia entre *añanga* e os termos para alma viva ou morta (*ang*, *anguera*). Sem podermos decidir sobre o parentesco semântico destas palavras, o fato é que os materiais contemporâneos identificam ou associam os "Anhangá" aos espectros dos mortos - mesmo nas línguas em que não há relação de similaridade entre os respectivos termos, como em Araweté (*Āñĩ* e *-a'owé*), Wayãpi e outras. Em Tenetehara, ademais - um dos exemplos de Métraux -, *azang* são mesmo os espíritos dos mortos (Wagley & Galvão, 1961:107). Nimuendaju (1978:73-4; 62), que distingue claramente os *Anãy*, seres mitológicos, do *anguãry*, espectro terrestre de morto, sugere que os primeiros seriam moldados na figura dos Kaingang, i. e., do inimigo maior dos Apapokuva. O que tudo isto parece indicar é que a relação dos "Anhangá" com os mortos não tem base "etimológica", mas "metafísica" - os mortos (ou melhor, seu espectro terrestre) são pensados como inimigos, como "outros". Daí este "espírito da morte" (como Huxley, 1963:203 chama o *anyang* Kaapor) ser uma mescla de imagens de selvageria, belicosidade, podridão, aparência cadavérica - conforme cada cosmologia. Que o conceito de *añã* ou *anyang* tenha chegado a conotar, além de espírito associado aos mortos, noções como de força mágica, para os Wayãpi (e mesmo força mágica positiva), is

to indica apenas a ambivalência radical da posição de Outro na cosmologia Tupi-Guarani.

Seria fastidioso seguirmos a trajetória de outros termos Araweté, como *Koropé*, *Yimipadé*, etc. Eles também tendem a ser mais "particularizados" que em outras cosmologias. Basta observar o percurso da noção de *Karoã*, os espíritos montanhesees canibais Araweté: a protoforma \**Karugwára* vai transformar - se no Trovão Tapirapé (*Kanawana*), no Senhor das Águas Kayabi (*Karuat*), no Arco-Iris Guarani (*Karugua*), em termo geral para "Sobrenaturais" em Tenetehara (*Karowara*), e em força-"mana" Akuawa (*Karowara*) e Kaapor (*Kamawa*)...

---

(4) Em contrapartida, a noção Araweté de *Maé* parece ter recebido um desenvolvimento semântico que veio preencher parcialmente esse lugar de operador lógico, classificatório ou causal, que em outras cosmologias recai sobre noções como *karowara*, *mama'e*, e outros. Os cognatos Tupi-Guarani da forma \**Mahira* tendem a significar algo como "heróis culturais" ou criadores, embora haja variações importantes e transformações significativas. Assim, por exemplo, os *Ma'it* Kayabi são as almas dos xamãs falecidos, residentes no céu, que descem para auxiliar os xamãs vivos. Nisso, os *Ma'it* se aproximam do Trovão (*Kanawana*) Tapirapé, junto a quem vão residir as almas dos xamãs (Grünberg, 1970:157-8; Wagley, 1976: 257). Entre os Araweté, os *Maé hete* estão associados tanto ao trovão quanto às almas dos mortos (xamãs ou não). Os "Maíra" Tenetehara, Akuawa, Urubu e Asurini são seres distantes dos humanos, remetendo ao tempo mítico, fora do alcance dos xamãs.

O certo é que, se os *Maé* Araweté mantiveram algumas das associações presentes nos demais "Maíra"<sup>56</sup>, receberam determinações

---

(56) E condensando, ademais, traços dos "Maíra" com os dos "Tupã" de outras cosmologias - não só por sua associação com o trovão, mas por essa relação com as almas celestes dos mortos: é o deus do trovão *Hyapu-guasú* que recebe as almas dos Kayová (Schaden, 1962:121). Aqui, como no caso dos "Anhangá", a cosmologia Araweté - e outras - muança as famosas críticas de Nimuendaju, Mé-

traux e Cadogan, contra as interpretações quinhentistas de "Tupã" como "Deus".

---

suplementares fundamentais.

(5) Em primeiro lugar, somente entre os Araweté se encontra o sistema de "descida" dos Mał para comerem, como estrutura ritual central da vida religiosa. Isto transforma radicalmente o papel do xamanismo entre os Araweté: ao contrário da imensa maioria dos xamãs Tupi-Guarani da Amazônia, a cura não é a atividade principal do xamã. Sem deixar de ser importante, ela é superada, conceitual e praticamente, pelo trabalho de condução dos deuses à terra, para comerem ou apenas "passearem". Os Mał não interferem de modo decisivo na terapêutica - como já disse, não são "auxiliares" ou "familiares" dos xamãs, embora ajudem na captura dos Āñĩ. Ao contrário, em muitos casos os xamãs precisam "curar" os vivos dos Mał, que apreendem as almas que vagueiam em sonho pelo céu.

O xamã Araweté, assim, é menos um "curador" que um "rezador-cantador"; ou seja, apresenta maiores afinidades com o complexo Guarani que com seus congêneres amazônicos (Nimuendaju, 1978 : 92-ss.; Schaden, 1962:99-ss.), embora não tenha os atributos especiais de "divinização" que encontramos diretamente nos Guarani e indiretamente em outras sociedades.

(6) Os Mał se fazem muito mais presentes na vida Araweté que seus correspondentes Tupi-Guarani. Um motivo comum em outras cosmologias, que consiste em situar os "Mał" como apartados dos humanos, fora do contato xamanístico e acessíveis apenas aos mortos, não se acha entre os Araweté. Os Mał são, de fato, os que "nos abandonaram"<sup>57</sup>, mas retornam freqüentemente. Isto, como já foi

---

(57) Schaden menciona a etimologia mais famosa, senão fantasiosa, da forma

Tupinambá *Mair*, por Teodoro Sampaio: *mbae ira*, "o apartado, o solitário, o que vive distante"... O que nos remeteria a toda a clássica discussão sobre o sagrado-santo como "apartado", definidor da Religião (Steiner, 1967, Douglas, 1971:69). Schaden sugere ainda que o termo *Kayová Pai*, que designa o chefe religioso, não se liga à forma "pajé", mas sim a *mbair* - i.e., "Maíra" (1962:105). O que, pelo menos, é consistente com a definição Araweté dos *Maí* como sendo poderosos xamãs.

---

observado, é função direta (ou vice-versa) da presença da alma celeste dos mortos na vida cotidiana e ritual Araweté, maior que a usual entre outros Tupi-Guarani (e aqui mais uma vez estamos mais próximos dos Tupinambá e Guarani atuais que dos Tupi-Guarani amazônicos - e mais próximos dos Shipaya). Tal ênfase mantém a cosmologia Araweté orientada segundo um eixo vertical, diminuindo a importância dos espíritos terrestres e aquáticos, "Senhores" da natureza. A relação dos humanos "consigo mesmos" - isto é, com os *Maí* e as almas celestes, seu destino - prevalece diante da relação da Sociedade com a Natureza. Sem perder os "traços" característicos da cultura amazônica: espíritos da mata, senhores de animais, dono das águas, etc., a cosmologia Araweté os subordina à população celestial, diversificada e rica<sup>58</sup>.

---

(58) Assim, a população celeste dos Parintintin não conhece grande diferença, apesar de sua importância no xamanismo - são apenas o "Povo do Céu" (Kracke, 1984b); o que mais se aproxima da situação Araweté é a cosmologia Asuriní (Müller, 1984), onde, porém, a possibilidade de subsunção dos muitos espíritos a categorias mais gerais é maior que no caso Araweté - e onde há um conjunto de "seres mitológicos" (entre eles os *Mahira*) fora do alcance dos xamãs e do cotidiano. No caso Asuriní, igualmente, apesar da classificação de Müller no que toca às formas de presença dos espíritos na vida do grupo, permanece enigmático o sistema semântico formado pelos espíritos.

---

(7) É possível, como vimos para os Araweté, e para outros

Tupi-Guarani, estabelecer um sistema de oposições entre os deuses ou heróis celestes ("Maíra", "Tupã", etc.) e os espíritos da mata ("Anhangá"), que estaria associado à dualidade da alma humana, uma celeste e incorruptível, a outra terrestre, corruptível e "corruptora" (mã). Mas tal estrutura, embora pertinente (cf. supra, p. 218 ), e que será desenvolvida nos capítulos seguintes, esconde algo essencial, no caso específico dos Araweté, a saber: a ambivalência ou ambigüidade constitutiva dos Maí hete, face à Sociedade ou ao "Eu", sua posição extra-cultural.

A avaliação ambivalente do estado "pré-cultural" da humanidade é comum entre os Tupi-Guarani. Antes da separação dos "deuses" e dos homens, não havia fogo nem plantas cultivadas; mas também pouco morte, e trabalho<sup>59</sup>. Os Araweté projetam, de certa forma ,

---

(59) Assim, para os Tenetehara (Wagley & Galvão, 1961:136); para os Wayãpi , ver Gallois, 1980:278-ss, que comenta um mito especialmente interessante, onde fica claro que a Cultura é uma "compensação" pela perda da imortalidade e da cooperação da Natureza com o homem; o mesmo deceptor que furta a Idade de Ouro aos homens é quem lhes dá ensinamentos técnicos-culturais. E H. Clastres, interpretando a ampla bibliografia sobre a "Terra sem Mal" Guarani, mostra a "desordem ideal" que prevalecia antes da disjunção homens-deuses (1978:90, passim). O tema "prometeico" da oposição imortalidade/cultura, a disjunção na diacronia entre deuses ou estado imortal e humanidade ou posse do fogo pode ser visto também na cosmologia Yanomami (Lizot, 1976:38).

Há que observar, porém, que algumas mitologias Tupi não parecem conceber o "estado de Natureza" como contendo qualquer positividade; assim os Tapirapé e os Kayabi (Wagley, 1977:176-ss.; Grünberg, 1970:179-ss.). Mas praticamente todas as cosmologias em questão tematizam a "Vida Breve" (Lévi-Strauss, 1964 : 155-171) e o motivo da troca de pele ligado à imortalidade perdida e desejada

---

tal estado para o futuro, igualmente. Ou seja, eles determinam os Maí hete, símbolo desse passado-futuro (dessa não-presença constitutiva da condição humana), com o máximo de ambigüidade: cani-

bais esplêndidos, inimigos-Araweté, deuses-selvagens, cantores-comedores.

Tal estatuto ambíguo dos Ma'i, problema central deste livro, pode ser visto com nitidez em sua dupla condição de "cantores" e "comedores". Os Ma'i associam ou condensam os dois pólos da oralidade, fundamentais na cosmologia Tupi-Guarani: falar e comer, que no caso dos Ma'i hete em particular tomam seus valores máximos: o canto e o canibalismo (ou o "comer cru", maneira oblíqua de chamá-los de jaguares)<sup>60</sup>; pólos esses que outras cosmologias da mesma

---

(60) Assim, se os Ma'i hete se opõem aos Ān'i, e se estes últimos conotam o podre, os deuses conotam, não o cozido, mas o cru, metáfora perfeita da "ambivalência" divina: se, conforme as observações de Lévi-Strauss, o podre é uma "transformação natural" e o côzido uma "transformação cultural", o estado bruto do alimento, que poderá se transformar em qualquer direção, é o cru, pura potencialidade.

---

família opõem radicalmente.

(8) Esses deuses "comedores-cantores" se distinguem bem dos espíritos do nível terrestre, que são "donos" da natureza e não cantam. Todos estes últimos (sempre com exceção do Senhor dos Queixadas, que os Araweté dizem ser "quase um Ma'i" - Ma'i c'ipé't) são perigosos, definidos como canibais e/ou raptadores de mulheres. Isto é, eles são, não-ambiguamente, inimigos. Com eles a única relação é de guerra e morte; estamos, literal e metaforicamente, à sua altura. Já os deuses celestes são imortais, ou antes, não se cogita matá-los, mas trazê-los à terra ou irmos para o céu. Mas, são canibais, além de causadores de morte por doença - visto desejarem para si os humanos (mais especialmente as humanas, como sempre). Ao contrário do que se dá com os espíritos terrestres, entre os homens e os deuses o desejo é recíproco.

O que significa isso, essa multiplicidade de determinações contraditórias sobre a figura dos deuses? Se observarmos que, de todos os Tupi-Guarani, os Araweté são os únicos a claramente não situarem os Maí em posição "paterna" - donos, criadores ou heróis culturais da raça humana -, uma hipótese se impõe: os deuses são os afins. A afinidade é a partida que se joga no tabuleiro entre o céu e a terra. Os mortos são as peças, o canibalismo o movimento.

O canibalismo divino dos Maí hete se constitui, a meu ver, como a afirmação nuclear da cosmologia Araweté. Tudo se passa como se o complexo da antropofagia Tupinambá tivesse sofrido uma translação, uma projeção sobre um eixo ao mesmo tempo vertical e diacrônico, entre os Araweté. Uma operação em tudo semelhante à aquela que H.Clastres observou para o tema da Terra sem Mal, das migrações Tupinambá à ascese dos Guarani atuais (1978:109-ss). E é isto que temos a compreender - talvez com isto compreendamos a antropofagia Tupinambá.

Voltemos entretantes à terra.

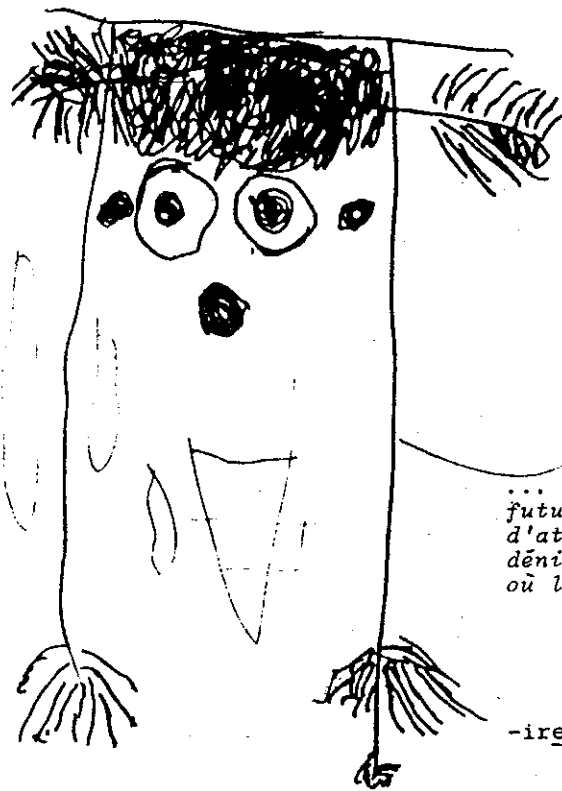




CAPÍTULO V

ENTRE SI:

RITMOS E ESTRUTURAS DA VIDA SOCIAL



... c'est à dire rejetant, dans un futur ou dans un passé également hors d'atteinte, la douceur, éternellement déniée à l'homme social, d'un monde où l'on pourrait vivre entre soi.

(Lévi-Strauss)

-ire parã we - somos todos misturados.

(Toiyi)

## I. TEMPO, ESPAÇO; MORFOLOGIA, ECONOMIA, POLÍTICA

O movimento entre o céu e a terra, os deuses e os homens, conhece tempo e lugar. Ele se compõe com os ritmos econômico-sociais, as oscilações entre chuva e seca, mata e aldeia, noite e dia, casas e pátios. Vejamos como os Araweté concebem e ocupam essas dimensões do tempo e do espaço, carregando-as de significação.

Se eu perguntava a qualquer pessoa por que era justamente na estação das chuvas, quando a mata fica tão desagradável de se percorrer (opinião de que eles partilhavam), que os Araweté deixavam suas aldeias e acampavam, em pequenos grupos, por dois ou mais meses no meio da floresta, a resposta invariável era: "ora, no tempo das chuvas não há milho, e os jabotis moram no mato...".

Apesar do tom de enfado irônico com que me davam a explicação, ela não é tão óbvia assim: afinal, os jabotis moram no mato o ano todo, os Araweté não. O que ela indica são os valores associados aos ritmos da vida. Os Araweté moram em aldeias por causa do milho. Sua morfologia social conhece duas fases ou movimentos pendulares, de concentração e dispersão, que pulsam em ciclos curtos e longos, do dia ao ano. A economia do milho é que estabelece o ciclo lento ou longo; é ela que orienta e nomeia os movimentos mais globais da sociedade. O milho concentra; é quase a única força que o faz. Inúmeras outras trabalham pela dispersão.

Nas primeiras chuvas de novembro-dezembro, planta-se a roça ("o milho", dizem). À medida que cada família termina de plantar, e de estocar farinha de mandioca, vão abandonando a aldeia e indo para a mata, onde passarão o tempo necessário para que o milho esteja em ponto de colheita. Os homens caçam, estocam jabotis, tiram mel; as mulheres coletam castanha, babaçu, larvas, frutas, tor

ram o pouco milho velho que conseguiram trazer. Esta época de "dispersão" (*ohĩ*) é chamada de *awacĩ mo-tiarã*, "fazer amadurecer o milho" - diz-se que, caso não se vá para a mata, o milho não cresce. Em fevereiro-março, após várias viagens de inspeção às roças, alguém finalmente traz os cabelos do milho verde para o acampamento, mostrando a maturidade da planta. Faz-se, aí, o último e grande *peyo* (xamanismo) do jaboti, e a primeira dança *opirahẽ* do ano - e se retorna à aldeia. É o "tempo do milho verde" (*awaĩĩ me*), o começo do ano Araweté.

As poucas semanas do milho verde são marcadas pela fabricação de mingau não-fermentado de milho (*kãyi*), e logo em seguida pela de cauim doce (*kã'ĩ hẽ'ẽ*), mingau menos espesso e de baixa fermentação. Realiza-se então o primeiro xamanismo do milho, ou descida dos deuses para comer o cauim - é o *kã'ĩ peyo*, dito ser a "contrapartida" (*pepi kã*) do xamanismo do jaboti realizado na mata, antes do regresso.

Esta volta à aldeia é progressiva e "desordenada" como todos os movimentos Araweté; mas apenas quando todos os grupos já chegaram é que se faz o primeiro *peyo* de cauim doce, a que outros se seguem. O milho de cada festa é colhido coletivamente na roça de uma família, mas processado por cada unidade residencial da aldeia. Ele marca, assim, a unidade do grupo local, e "abre" (*ĩpi-dawa*) o tempo do cauim<sup>1</sup>. Esta é também uma época em que as mulhe

---

(1) Ele equivale, portanto, ao *nẽmongaraĩ* ou *avati-mongaraĩ* dos Guarani, "batismo do milho" (Schaden, 1962:47), a concentração anual de um grupo Guarani. Como diz Nimuendaju (1978:107-8), esta é a única ocasião em que se pode ver um grupo Guarani reunido até o último homem. Corresponde também à cerimônia do Trovão Tapirapé e à Festa do Milho Tenetehara (Wagley, 1977:195; Wagley & Galvão, 1961:129-ss.). Mas ao contrário destas "festas do milho", o xamanismo do cauim Araweté não tem função propiciatória ou protetiva, pelo que pode saber.

res coletam e processam grandes quantidades de urucum - o vermelho da vida e da aldeia, enquanto o preto do jenipapo é a cor da mata e da morte. A partir de abril-maio, as chuvas diminuem, e se estabiliza a longa fase de vida aldeã, que em seus primeiros meses é marcada por caçadas coletivas, masculinas, de tatu, em dias alternados<sup>2</sup>, e pela faina incessante de processamento (pilagem e

---

(2) Como já disse antes (p.156), os Araweté definem as caçadas - e especialmente as coletivas - como tendo em vista uma espécie de animal; o que não impede, obviamente, que matem o que puderem.

---

torrefação) do milho maduro, que fornece a paçoca *mepi*, onipresente na dieta da estação seca.

De junho até setembro-outubro estende-se a estação do cauim alcoólico, que recebe seu nome: *kã'ẽ 'da me*. É o auge da seca. As noites são marcadas pelas danças *opírahẽ*, em que se cantam as canções dos inimigos. Estas danças noturnas se intensificam durante as fases em que se prepara o cauim - elas são chamadas *kã'ẽ mo-akó*, "fazer esquentar o cauim". O cauim alcoólico é produzido por uma família ou seção residencial, a cada vez, com o milho de sua própria roça. Podem haver vários festins de cauim durante a estação seca, oferecidos por diferentes seções residenciais. O cauim fermentado é uma festa noturna, consistindo em um grande *opírahẽ* em que os homens, servidos pela família anfitriã, dançam e cantam, bebendo até de manhã.

Na fase final de fermentação do cauim - o processo todo leva uns vinte dias - todos os homens e rapazes da aldeia saem para uma caçada coletiva. Retornam uma semana depois, no dia da festa, trazendo muita carne moqueada, o que dispensará todos de caçar por

vários dias, permitindo que curem a ressaca. Na véspera da chegada dos caçadores há uma sessão xamanística de descida dos deuses e mortos, para tomar o cauim. Embora essa prelibação espiritual do cauim seja igual à dos demais *peyo* alimentares, ela recebe outro nome: não é um *peyo*, verbo que significa "soprar" ou "fazer ventar" (referência ao movimento do chocalho do xamã), mas um *kã'ẽ dokã*, um "servir o cauim" aos deuses - uma vez que esta bebida, ao contrário dos outros produtos consumidos cerimonialmente, é servida por alguém, que dela não toma, aos demais.

As festas do cauim fermentado costumavam reunir mais de uma aldeia, e ainda são o momento culminante da sociabilidade Araweté, onde se junta a maior quantidade de gente, por mais tempo. Elas marcam a concentração máxima dos Araweté, a situação de maior densidade física do grupo. Pois a grande dança coletiva é realizada por um bloco compacto de homens, de braços entrelaçados, enquanto as mulheres e crianças, que em sua maioria não dançam, ficam sentadas à volta do grupo de dançarinos: toda uma aldeia, ou mais de uma, concentrada no pátio do dono do cauim.

A partir de julho-agosto começa paulatinamente a aumentar a frequência e/ou duração dos movimentos de dispersão. Nesta época, muitas famílias se mudam para as roças, mesmo que elas não distem muito da aldeia, e ali acampam por uma quinzena ou mais: é a estação de "quebrar-arrancar o milho" (*awact moł*), quando se colhe todo o milho restante e se o armazena em grandes cestos, depositados sobre jiraus na periferia da roça. E dali vão-se abastecendo de milho até o final da estação seca, quando os poucos cestos restantes são levados para o novo sítio de plantio, onde as espigas são debulhadas para semente (a debulha pode ser feita na aldeia)<sup>3</sup>.

---

(3) Aproximadamente 1/7 do milho assim estocado servirá para a semente. A

quantidade de cestos (cada um com cerca de 60-70 kgs.) por roça depende do tamanho desta. Em 1982-3, as menores roças davam 10 cestos, as maiores, abertas por cinco famílias, davam 35 cestos. Note-se que boa parte do milho plantado no ano anterior já tinha sido consumido, à época do armazenamento.

---

Essa temporada na roça reúne em um acampamento mais de uma família conjugal - seja porque a roça pertence a uma seção residencial pluri-familiar, seja porque os titulares de roças próximas decidem acampar juntos. Durante a faina da quebra do milho, os homens em geral saem todo dia para caçar, enquanto as mulheres colhem as espigas, fazem farinha, tecem; esta é também a época da colheita do algodão. A fabricação dos cestos, dos jiraus e a armazenagem do milho, porém, são tarefas masculinas.

Tais temporadas na roça são vistas como muito agradáveis; depois de cinco ou seis meses de convivência aldeã, os Araweté parecem ficar inquietos e entediados. Nos acampamentos de roça as pessoas ficam mais à vontade, conversam livremente, os velhos contam mitos, estórias e fofocas, sem temor do escárnio dos vizinhos de aldeia<sup>4</sup>.

---

(4) Como já disse (p. 77), nunca participei da dispersão de "amadurecer o milho", nas chuvas. Mas pelas descrições que me eram feitas dessa época, imagino que o tom geral da vida na mata deva ser semelhante a essas temporadas na roça; com a diferença que os grupos de acampamento na época das chuvas parecem ser maiores que os grupos das roças, e que não há nenhuma atividade ligada à agricultura.

---

Durante o auge da estação seca, dificilmente se passa mais de uma semana sem que um grupo de homens decida realizar uma expedição de caça, quando dormem fora de uma a cinco noites. São comuns, igualmente, a partir de agosto, excursões de grupos de famílias, para pegar ovos de tracaçã, pescar, caçar, capturar araras.

Exceto nos meses de março a julho, é muito raro haver dias em que todos os grupos familiares estão dormindo na aldeia.

Um dos limites mais claros à duração destas excursões, masculinas ou familiares, é a quantidade de paçoca de milho levada para a mata. A farinha *mepi* fica imprópria para consumo após mais de uma semana de fabricada; e como os Araweté não concebem passar sem ela (ver p. 164), é raro essas dispersões irem além de uma semana.

A partir de setembro a estação do cauim fermentado começa a dar lugar ao tempo do açaí e do mel, produtos cuja coleta é marcada pela dispersão e abandono da aldeia, devido à "chegada" dos espíritos *Iarae* e *Ayaraetã* (ver capítulo anterior). Mesmo antes que estas visões xamanísticas se manifestem, as famílias começam a passar o dia na mata, individualmente (caso do açaí) ou em grupos (mel). Em outubro-novembro, com as águas em seu nível mais baixo, fazem-se as pescarias com timbô, que também levam à dispersão da aldeia em grupos menores. Todos estes produtos, como vimos, dão ensejo ao *peyo*, são "comida dos *Ma*".

O xamanismo do açaí e do mel, nesta época, é feito na aldeia; o do peixe poder ser realizado na mata, caso o sítio de pesca diste muito da aldeia.

O vetor de dispersão criado por essas atividades de coleta e pesca, porém, é mais uma vez contrabalançado pelas exigências do milho. Em setembro começa a derrubada das roças novas; no final de outubro a queimada; e logo às primeiras chuvas de novembro-dezembro, o plantio. No caso de roças mais distantes, o período de plantio pode levar as famílias a acamparem por uns poucos dias na roça. Na derrubada, porém, os homens vão e voltam no mesmo dia. A queima das roças se faz em um dia ou dois, e é comum deixá-la a

mulheres e crianças, ou mesmo pedir a outras pessoas que o façam, caso a família titular deseje sair em excursão na época. Para evitar que as chuvas caiam antes do tempo, impedindo a boa queima das roças, os Araweté dizem que se deve caçar e fazer o xamanismo dos guaribas, que tem o poder de atrasar as chuvas<sup>5</sup>.

---

(5) Não sei porque; nunca assisti ao peyo do guariba, nem ao do mel e do açai; o primeiro não se realizou nos anos de 1981-3; os segundos se deram em outubro de 1982, quando eu estava fora da área.

Os Araweté dizem que a fumaça das roças queimando é que traz as chuvas, pois irrita os Mat, toldando seus domínios celestes.

---

Em dezembro-janeiro começa a estação de xamanismo do jaboti. Como os Araweté não se dispersaram para o amadurecer do milho, nos anos em que estive com eles, este peyo foi diversas vezes realizado na aldeia. Mas ele é característico da situação de vida na mata. Na mata, os xamãs trazem os deuses para comer o mel e o jaboti, nos meses de dezembro a fevereiro. Um dado importante é que os jabotis "xamanizados" na aldeia são cozidos; mas o peyo "verdadeiro" do jaboti, dizem os Araweté, é feito na mata, e os animais são moqueados.

No final do ano, por sua vez, o esgotamento dos estoques de milho leva à colheita e processamento da mandioca, para a farinha usada na mata.

Este é o ciclo anual Araweté, que sumário, com detalhes adicionais, à página seguinte: um constante oscilar entre a aldeia e a mata, a agricultura e a caça e coleta, a estação seca e a chuvosa; ou, como poriam eles, entre o milho e o jaboti. A vida na aldeia está sob o signo do milho, e de sua forma mais elaborada, o cauí fermentado; a vida na mata sob o signo do jaboti e do mel. Mas há mais valores envolvidos nessa oposição central entre



### CICLO ANUAL ARAWETÉ

	JAN	FEV	MAR	ABR	MAI	JUN	JUL	AGO	SET	OUT	NOV	DEZ	
Regime de águas	chuvas fortes, águas altas			chuvas esparsas, baixam as águas			seca, tempo rai ocaionais			rio no nível mais baixo		primeiras chuvas	
Modo de vida, movimentos	MATA → dispersão → mata → aldeia			concentração → roça → aldeia			ALDEIA → ciclos curtos de dispersão, aumentando → mata → aldeia → roça			MATA → dispersão → aldeia → mata			
Atividades econômicas, alimentação	caça, coleta			colheita do milho verde			processamento milho maduro			DERRUBADA		QUEIMA PLANTIO	
							armazenagem do milho em jiraus			coleta do açai, mel		processamento mandioca	
							colheita do algodão			pescaria com timbó			
	jaboti, mel, castanha, caba, cupuaçu			mingau de milho			farinha mepi			farinha de mandioca			
	farinha de mandioca			cauim doce			batata doce, carã						
	jabotis			tatus			tatus, mutuns, porcos, jabotis			jabotis, guaribas			
							cauim alcoólico						
Atividades cerimoniais	PEYO			BOKA			PEYO						
	(optrahē)			caçadas do cauim alcoólico			OPFRAHĒ			dispersão do mel e do açai, pesca			

mata e aldeia, chuva e seca.

Na aldeia, embora todos estejam "reunidos" (*oyo ofpe oho* , literalmente: "fazer-se um, grande"), a interação efetiva entre os diferentes grupos domésticos é episódica e frouxa - exceto nos cerimoniais. Na mata, e sobretudo na época do "amadurecer o milho", as famílias que acampam juntas interagem de modo muito mais intenso - quando menos porque os abrigos de acampamento não têm paredes. Na aldeia, a unidade mais conspícua é o casal, a família conjugal, que ocupa casas individuais. A mata, ao contrário, é o espaço e o momento em que se atualiza uma instituição central dos Araweté: a relação de *ap<sup>h</sup>hi-pihã*, troca de cônjuges. Na aldeia , então, temos uma maior extensão de contatos, mas menor intensidade, e o relativo fechamento da unidade conjugal; na mata, uma menor extensão, mas maior intensidade de relações interfamiliares ; e a abertura do casal.

Pode-se dizer que, no contexto de vida aldeã, a mulher predomina sobre o homem, na medida em que a aldeia é função do milho e o milho é "coisa das mulheres". Se, como mostrei anteriormente' (p. 162), a mandioca é plantada pelos homens, e consumida durante as chuvas, na mata, domínio masculino da caça e coleta, temos a equação:

VIDA NA ALDEIA

(Mulher:Homem)::(Agricultura:Caça)::(Milho:Mandioca)

No contexto de vida na mata, a oposição pertinente seria entre caça e coleta, ou mais exatamente entre os dois produtos mais importantes dessas atividades: a carne e o mel. A divisão de trabalho na mata leva os homens a caçarem, as mulheres a coletarem . Ora, embora o mel seja obtido pelos homens, ele o é "para as mu -

lheres" (*kãñĩ ne*), que o consomem em primeiro lugar - ao contrário da carne, consumida primeiro pelos homens (*supra*, p. 155). O mel está associado, por uma série de metáforas, à sexualidade feminina. Assim, teríamos:

VIDA NA MATA

(Homem:Mulher)::(Caça:Coleta)::(Carne:Mel)

Onde o elemento englobante agora é o homem, não a mulher<sup>6</sup>.

(6) A atribuição do plantio da mandioca ao homem se encontra também entre os Tenetehara, onde a mulher planta os demais cultígenos (Wagley & Galvão, 1961: 58). Os autores não destacam o milho, nesta oposição. Mas podemos observar que a Festa do Milho é uma das duas cerimônias principais dos Tenetehara, realizada para proteger o milho dos *azang*; ela se opõe à Festa do Mel, que tem função de propiciar a caça. Podemos estabelecer então que:

Festa do Mel:Caça:(Homem)::Festa do Milho:Milho(Agricultura) :  
(Mulher)

Cabendo observar, contudo, que as festas do Mel e do Milho dos Tenetehara não se superpõem às dos Araweté. Entre os primeiros, a Festa do Milho se faz no auge das chuvas, durante a maturação do milho; tem uma conotação de iniciação dos adolescentes, e tem forte associação com o xamanismo. A Festa do Mel se faz no fim (auge) da estação seca, envolve convite a outras aldeias, e não está ligada a xamanismos. Nos Araweté, a "Festa do Milho" se desdobra em duas o *peyo* do cauim doce e o *dokã* do alcoólico; a primeira marca o fim das chuvas, a segunda se dá durante toda a estação seca. E os xamanismos de mel, embora comecem no auge/fim da seca, se prolongam durante toda a estação chuvosa. Por fim, o xamanismo é importante nos dois casos; mas é o cauim que envolve convite a outras aldeias, não o mel. Mantém-se, entretanto, uma oposição entre o milho e o mel, que parece central no pensamento Tupi-Guarani. Quando chega o milho verde, dizem os Araweté, o mel "se esvazia" (i.e., as colméias); e quando começa o mel, cessam as cauinagens.

Se articularmos todos os elementos apresentados até agora, temos um feixe de oposições:

MATA	ALDEIA
chuva	seca
caça-coleta	agricultura
jaboti	milho verde
mandioca	milho
mel	cauim
cru, moqueado	cozido, fermentado
homens	mulheres
<i>ap̃hi-pihã</i>	casal
dispersão	concentração
intimidade	distância
<i>peyo</i>	<i>dokã, op̃rahẽ</i>

Sistema esse que, como todos os anteriormente esboçados (e aos quais deve ser comparado - ver pps. 193,218), tem um valor muito relativo, indicando tendências associativas que reconstruí; ademais, ele mascara figuras recursivas, como as oposições Homem/Mulher que indiquei na página anterior. Sobretudo, há situações que transcendem esse modelo simples. Assim, principalmente, a festa do cauim fermentado, momento culminante da vida aldeã, parece fazer uma síntese entre os valores "alimentares" e "psico-sociais" da mata e da aldeia: seu foco são os homens, não as mulheres; seu objetivo é o cauim fermentado, mas ele é precedido por uma caçada, e seguido pelo consumo de carnes em que o moqueado é a forma de preparo; uma das principais regras de formação das linhas de dançarinos é a relação de *ap̃hi-pihã*, e as poucas mulheres que dançam o fazem, em geral, com seus *ap̃no*, seus "namorados" da mata; a concentração física se transforma em uma intimidade efetiva; e a dança/canto guerreiro (*op̃rahẽ*) é precedida ou acompanhada pelo *dokã*, isto é, pelo xamanismo de descida dos deuses. As oposições enfeixadas acima valem mais para o ritmo cotidiano, não cerimonial.

Adiante, faremos uma análise mais detalhada das "estruturas alimentares da vida religiosa" Araweté, onde se verá o funcionamento concreto do cauim e outras refeições coletivas. Agora, vejamos a morfologia e o uso do espaço aldeão, e os ritmos do cotidiano.

A dependência do modo-aldeia em relação ao cultivo do milho se mostra já no sistema de formação de uma aldeia nova. Se toda roça foi antes mata, toda aldeia foi, antes, roça, leito do milho. Quando um grupo decide mudar-se para outro lugar, abre primeiro as roças de milho, e se instala no meio delas. Aos poucos, as plantações vão recuando, e resta uma aldeia. A forma espacial resultante reflete uma variedade de fatores, desde contingências micro-topográficas até a ordem de chegada e instalação das famílias. Não há, portanto, um plano aldeão, uma expressão simbólica espacial de uma pré-concepção ideológica. Mas há, é claro, um efeito espacial de uma certa concepção do viver em sociedade.

A primeira impressão que dá uma aldeia Araweté - conheci duas - é a de um caos, ambiental e lógico. As casas são muito próximas umas das outras, não obedecendo a nenhum princípio de alinhamento; os fundos de umas são os pátios fronteiros de outras; caminhos tortuosos atravessam a aglomeração urbana, entre moitas de árvores frutíferas, pés de curauã, troncos caídos, buracos enormes (de onde se tira o barro para as paredes das casas), montes de detritos. Cascos de jaboti e resíduos de milho estão em toda parte; o mato cresce livremente onde pode, as fronteiras entre o espaço aldeão e a capoeira circundante são pouco nítidas. Do ponto de vista de uma aldeia do Brasil Central, vê-se uma favela.

Toda a população Araweté ocupava, em 1982-3, uma aldeia de 45 casas, das quais 13 habitadas pelos moradores da aldeia da mar

gem direita do Ipixuna, que se transferiram em fins de 1981. A aldeia se ergue em uma "terra alta" da margem esquerda do rio, entre uma curva deste e um igarapé que passa a noroeste, desaguardo a jusante. O terreno é relativamente plano, com as instalações do Posto em nível mais baixo, na direção do rio. As chuvas do inverno formam grandes poças, tornando a circulação entre as casas difícil.

Apenas 3 das casas eram ainda construídas no estilo tradicional<sup>7</sup>; elas estavam sendo progressivamente substituídas por ca-

---

(7) "Um arcabouço de madeira, preso a três esteios e um travessão. O teto e as paredes laterais, abobadados, são cobertos com folhas de palmeira babaçu. As paredes frontal e costal, bem como a vedação da porta são feitas de esteiras trançadas, superpostas. Essa casa de plano retangular, sem separação de teto e paredes laterais, é caracterizada pelo tamanho diminuto da porta ... " (B.Ribeiro, s/d.:17-18). Esta forma de casa é chamada a *hete*, casa verdadeira. Ela contrasta com dois outros tipos de construção, tradicionalmente: a a *rúwá oho*, "casa de face grande", que é um tipo mais usado nos acampamentos de roça, estrutura semi-fechada com folhas inteiras, maduras, de babaçu; e o *tapi hete*, o "tapiri" de acampamento de caça, que consiste simplesmente em algumas folhas de babaçu dispostas sobre uma vara estendida entre duas árvores. As casas no estilo moderno, à moda regional, são chamadas *tapi oho*, "tapiri grande", ou *iwi ríkāy*, "cercado de terra". Ver exemplos destas formas no Caderno de Fotografias, entre as páginas 128 e 129.

---

sas de taipa, de planta retangular e cobertas com folhas de babaçu. Alguns dos princípios das casas tradicionais foram mantidos, não obstante: a ausência de janelas e o pequeno tamanho da porta. Muitas dessas novas casas possuem divisórias e cômodos internos, usados como quarto de dormir ou chiqueiro de jabotis; as portas trazem fechaduras, moda difundida a partir do exemplo das casas do Posto. (Ver uma planta da casa Araweté atual, os croquis das duas aldeias, e um mapa dos setores residenciais, às pp.281-84).

O fogo de cozinha costuma também ser instalado fora, na frente da porta. Os moradores de uma casa formam uma família conjugal monogâmica: um casal e os filhos pequenos (de ambos, ou da mulher com homens já mortos - ver adiante), isto é, até 10-12 anos. Nessa idade, os meninos constroem pequenas casinhas iguais às dos pais, próximo a estas, e ali dormem sozinhos, embora continuem a usar o fogo familiar, pois só os casados têm fogo de cozinha. As mulheres dormem na casa paterna até pouco antes da puberdade, quando devem deixá-la e se casar - os pais morrem, se uma filha menstrua na casa de origem.

É difícil definir a que membro do casal pertence a casa. O homem a constrói, a mulher a limpa e mantém. E se alguns costumes, como esse dos rapazes fazerem suas casas, ou o das trocas temporárias de cônjuges, quando são as mulheres que se mudam para a casa do novo parceiro, parecem indicar uma identificação masculina da casa, a residência pós-marital imediata é, idealmente, "uxorilocal"; o marido faz sua casa na seção da esposa<sup>8</sup>. O divórcio, mu

---

(8) O tecnônimo mais usado pelos homens para se referirem aos outros homens é independente da forma de residência, a expressão "(nome da mulher)-*pihã*", que significa "companheiro" ou "o que reside com" a mulher nomeada. Isto parece sugerir que os homens se concebem, efetivamente, como morando junto às mulheres; eles se definem e se ligam através delas.

---

to freqüente entre casais sem filhos, leva nesses casos ao abandono da casa pelo marido.

Cada residência possui, como parte de seu território, um pátio ou terreiro - *hékã* -, uma área mais ou menos limpa de mato em frente ou ao lado da porta. É ali que ficam alguns instrumentos - pilões, tachos, panelas -, é ali que se trabalha de dia, torrando milho, fazendo flechas, tecendo esteiras e roupas. Ali se

cozinha, na estação seca. O pátio é o lugar de reunião das famílias para conversar e comer, à noite, e lá se recebem as visitas. É muito raro se verem pessoas entrando em casa alheia - exceto as irmãs da mulher, durante o dia. À noite trancam-se as portas, vedam-se pequenas aberturas, para que espíritos, sobretudo o espectro de mortos, não entrem.

Embora cada casa conjugal tenha seu próprio pátio - uma área mais ou menos indefinida em torno ao fogo doméstico e pequenos trechos nos arredores plantados de mamoeiros, tabaco, etc. -, existe uma clara tendência ao agrupamento de blocos de casas à volta de um pátio comum, ou melhor, à fusão de diferentes pátios conjugais em uma área contínua. A aldeia Araweté se constitui como uma constelação desses pátios, ou grupos de pátios, maiores, que são a unidade padrão da sociabilidade cotidiana. Estas seções ou blocos residenciais parecem ter como modelo, ou forma tendencial, em termos do ciclo de desenvolvimento do grupo doméstico, a família extensa uxorilocal. Mas os arranjos efetivos são muito variados; as fronteiras de cada "seção" são fluidas, e o grau de inclusão de diferentes casas em um mesmo *hékã* ou conjunto de pátios contíguos depende do contexto e do ponto de vista de quem classifica. Há algumas casas que não dividem (ou somam) seu pátio com outras; e há famílias extensas, que agem unitariamente em outras situações, dispersas pela aldeia.

As seções residenciais podem ser divididas em dois tipos, conforme sua composição dominante: as ocupadas por famílias de duas gerações de membros casados; e os conjuntos formados por grupos de irmãos, reais ou classificatórios, de ambos os sexos. O primeiro tipo forma unidades espacial e socialmente mais integradas - as casas de fato voltam-se para um pátio comum. O segundo é com



posto, antes, de pátios próximos ou contíguos. Estes blocos ou seções residenciais se entrelaçam, havendo casas "ambivalentes", que fazem a transição entre seções contíguas, por abrigarem um casal que remete a dois grupos de siblings espacialmente localizados. Como é bastante comum o casamento de grupos fraternos, uma seção residencial pode-se apresentar compactamente interligada.

Nos pátios pluri-residenciais, ou nas regiões de contigüidade de pátios de irmãos, há uma casa "focal", seja pela posição espacial, seja por pertencer ao casal-chefe da família extensa; seus ocupantes nomeiam o pátio ou região - havendo uma tendência a se usarem mais os nomes das mulheres. Um pátio ou seção residencial é uma unidade de concentração de vários atributos: proximidade espacial, maior freqüência de comensalidade entre as casas, cooperação econômica. Mas é uma unidade relativa ou "estatística", isto é, ela resulta da superposição mais ou menos intensa de diferentes planos de relação e interação entre seus membros. Um pátio comum ou seção é, assim, uma espécie de campo gravitacional, uma área de densificação de matéria social, sem limites cristalinos. Isto se coaduna com a estrutura social Araweté, que se funda e se esgota na parentela bilateral; a residência pós-marital depende do peso político dos parentes envolvidos, e não chega a constituir seções residenciais fixas, matrilaterais<sup>9</sup>; inexistem quais-

---

(9) Ao contrário; se a tendência pós-marital imediata é a residência uxorilocal, a longo prazo o que se observa é um movimento de recomposição e reunião espacial de grupos de irmãos, de ambos os sexos, que atraem seus cônjuges - isto quando a troca de irmãs ou o casamento de grupos de siblings não forma desde o início, ou paulatinamente, essa situação. A lógica residencial Araweté é extremamente complexa, e a "regra" uxorilocal está claramente subordinada às conjunturas concretas, como veremos.

---

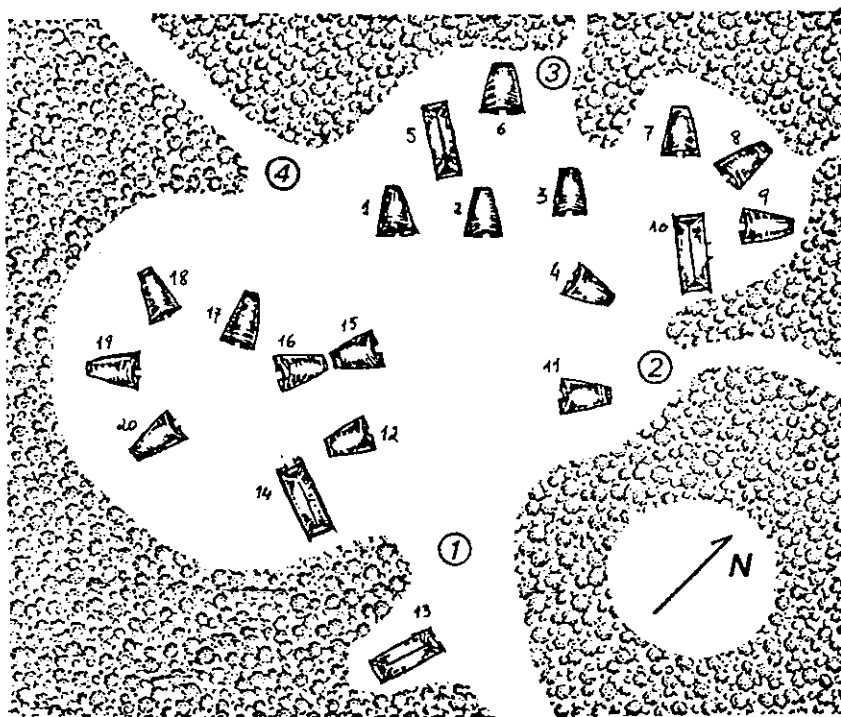
quer grupos definidos a priori, por regras de filiação ou aliança; o casuísmo terminológico, a teoria da múltipla paternidade, os inúmeros re-casamentos, tudo isso cria um campo de manobra sutil, móvel e inesgotável. Toda unidade social Araweté - com exceção da família conjugal com filhos pequenos - é contextual, e toda regularidade depende da possibilidade de se fazer coincidir ou ressoar o maior número de relações entre um grupo de pessoas.

No que diz respeito à situação das roças, há uma razoável correspondência entre situação residencial e agrícola. As seções formadas por famílias extensas de duas gerações adultas (casadas) abrem uma só roça, identificada pelo nome do casal mais velho. Nas seções compostas por irmãos casados, sem filhos adultos, cada casa abre sua própria roça, com uma tendência a que estas se mantenham próximas. Essa diferença replica a diferente forma espacial dos dois tipos de seção residencial, o primeiro consistindo de casas voltadas para um pátio comum, o segundo de pátios justapostos, contíguos. E há casas que, isoladas ou não, quanto à situação de seu pátio, abrem pequenas roças apartadas - são famílias extensas em embrião. (Ver Apêndice III).

Nas páginas seguintes, estão os croquis da aldeia do Posto em 1983, da aldeia abandonada em 1981 (que parece mais próxima da situação tradicional), e por fim um esboço de recorte da aldeia atual em oito "setores" de casas que, embora englobando mais de um "pátio", são áreas densamente conectadas. Estes setores correspondem às genealogias apresentadas no Apêndice II; como se vê, eles se superpõem em vários pontos, e não são unidades conceituadas como tais pelos Araweté.

O que cabe sublinhar aqui é o pluricentrismo da aldeia Araweté, a ausência conspícua de um espaço público, comum ou central,

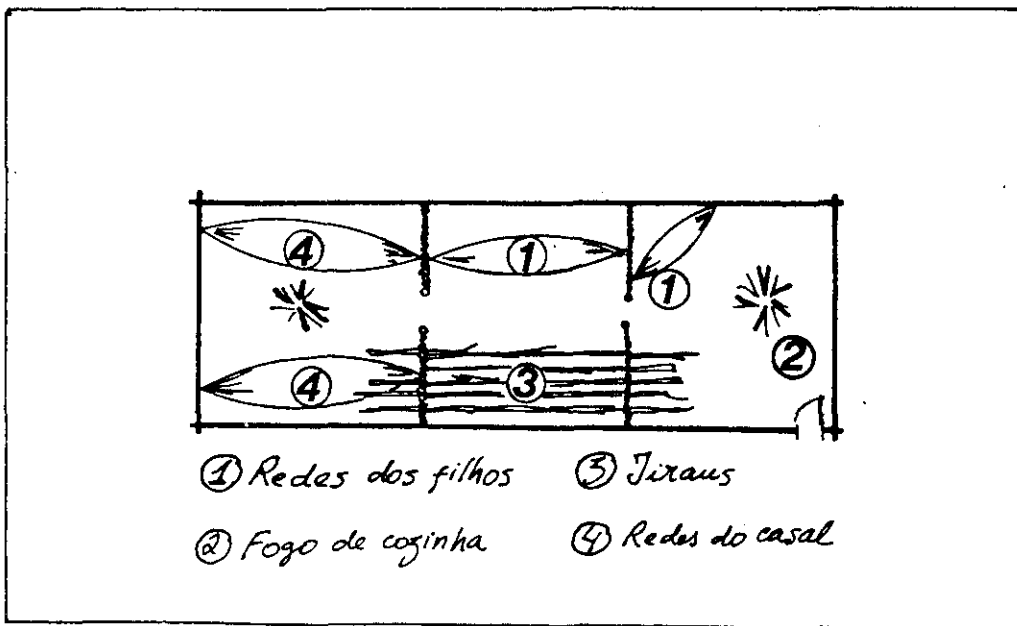
## ALDEIA 1981 (MARGEM DIREITA DO IPIXUNA)



- 1 - caminho de caça  
 2 - saída para roças  
 3 - saída para roças e cacimbas  
 4 - saída para o rio, cacimbas, aldeia do Posto

Os números das casas remetem à folha 9 das genealogias (Apêndice II). Notar a concentração das casas 7-10 em torno de um mesmo pátio, e assim também para o grupo 14, 16-20. As casas de 1 a 6 apresentavam-se "desorientadas" ou autônomas, como a 15, 11-12, e 13. O espaço central entre as casas 1, 2, 4, 11 e 15 era o pátio do xamanismo do cauim doce. Ao longo de 1981, as famílias se foram mudando para a aldeia do Posto, e a correspondência dos números aqui e os das casas da aldeia do Posto (página seguinte) é:

Aqui:	Aldeia do Posto:	Aqui:	Aldeia do Posto:
1	20	10	10
2	37	11-12	28
3	1	13	29
4	43	14	30
5	42(casamento)	15	44
6	19	16	24(casamento)
7	34	17	33
8	36/23(recasamento)	18	34(casamento)
9	26	19-20	9



Aldeia do Posto

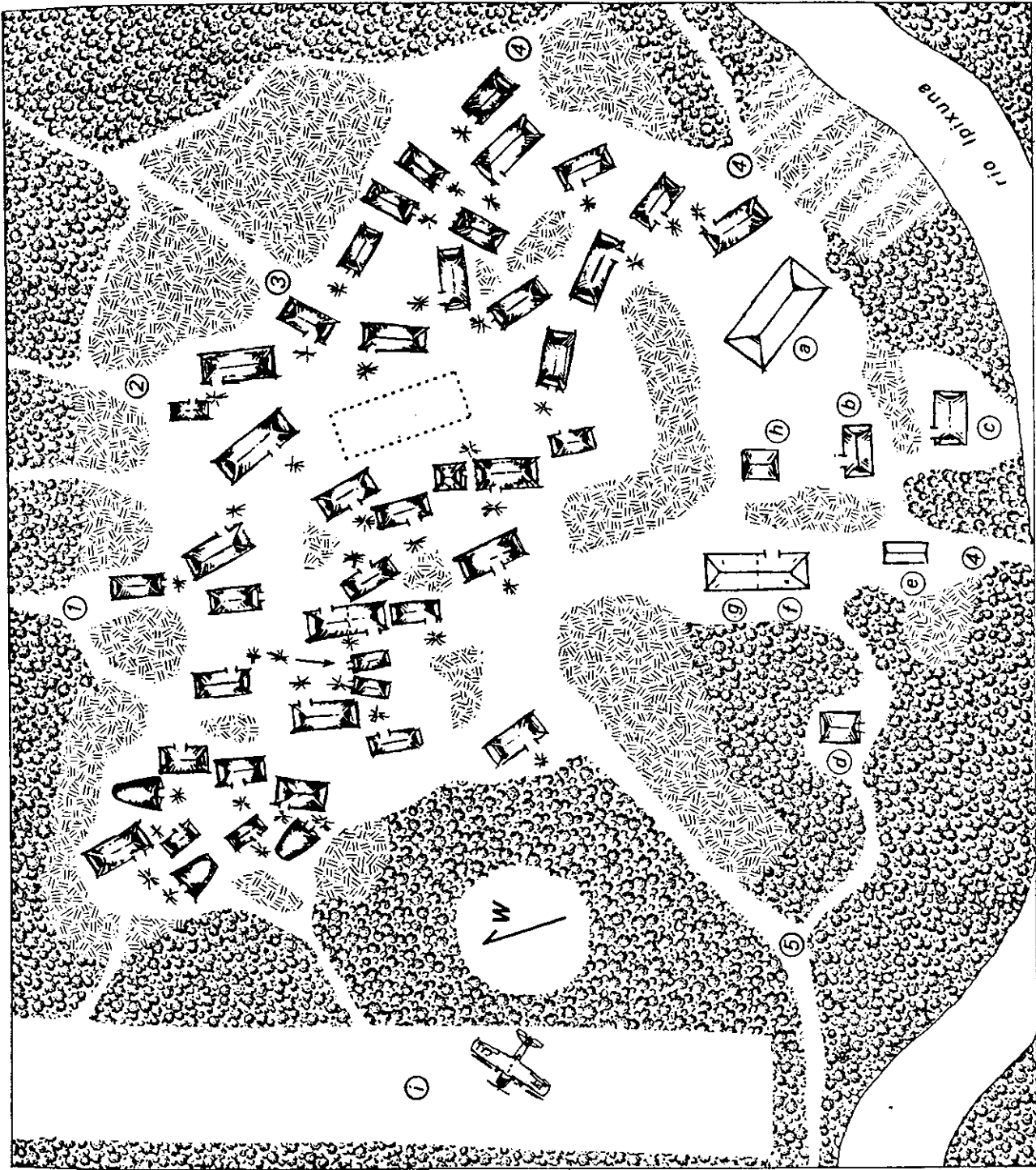
Araweté

dezembro 82

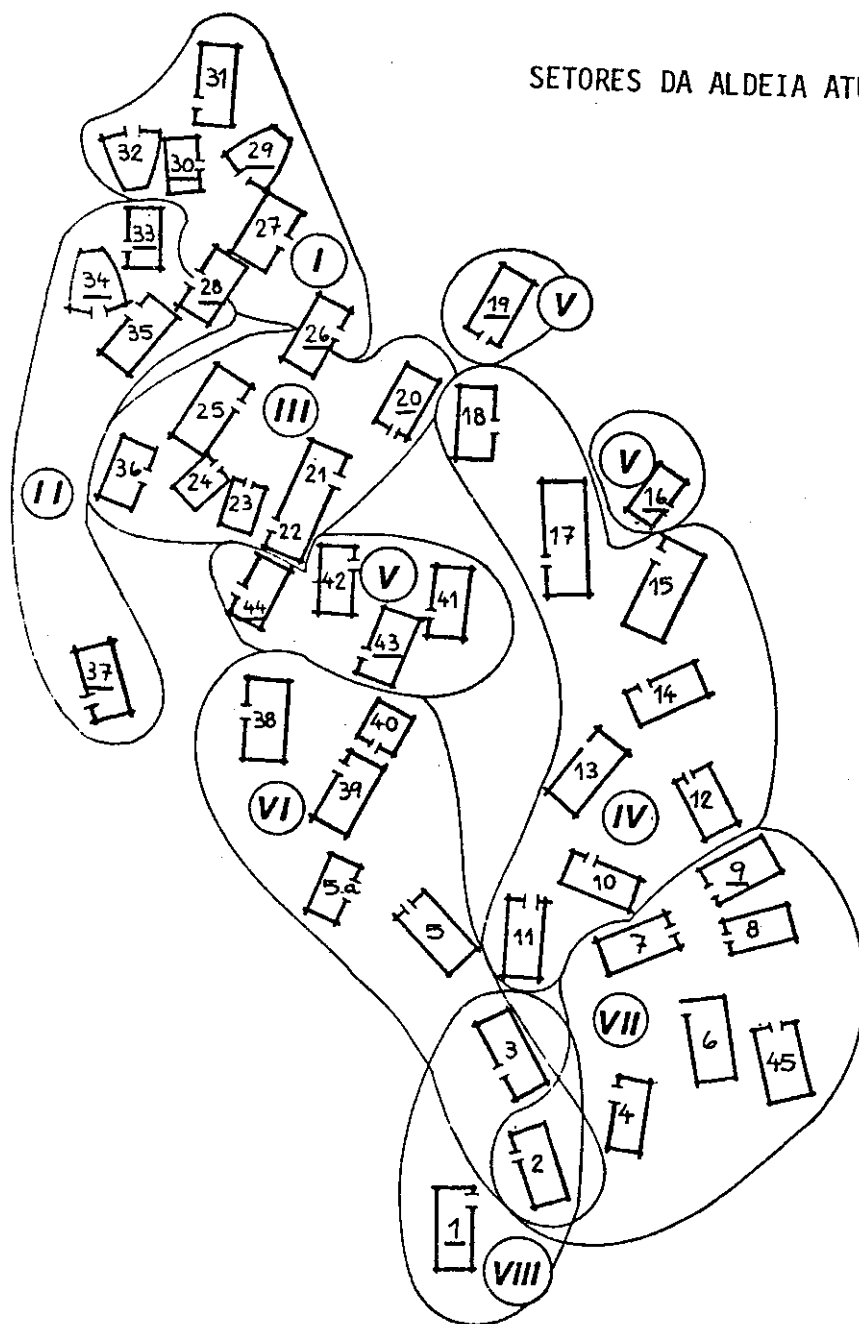
- roça da FUNAI
- mata, capoeira
- plantações de frutas, fumo, e urucum
- casas de paredes barreadas e teto de palha
- casas tradicionais de palha de babaçu
- local das fogueiras
- pátio do xamanismo alimentar
- ⓐ casa do chefe do Posto da FUNAI
- ⓑ casa ocupada pelo antropólogo
- ⓒ casa da farinha
- ⓓ casa dos trabalhadores da FUNAI
- ⓔ casa do gerador
- ⓕ casa de rádio e
- ⓖ enfermaria
- ⓗ cozinha dos brancos
- ⓓ pista de pouso
- ① saída para casa
- ② saída para roças, igarapé
- ③ saída para roças velhas
- ④ saída para antiga aldeia e porto
- ⑤ saída para cacimba, roças

dezembro 82

ALDEIA DO POSTO ARAWETE



SETORES DA ALDEIA ATUAL



a que já me referi na Introdução (pps.74-ss). A aldeia Araweté parece um composto de pequenas aldeias (mesmo a aldeia menor, de 1981, dá essa impressão), núcleos de casas voltados para si mesmos. Os "campos gravitacionais" dos pátios ou seções trabalham exatamente no sentido de impedir a formação de um centro único, equidistante espacial ou socialmente de todas as casas.

Existe contudo, é verdade, um lugar "central" na aldeia. Trata-se da área que engloba os pátios das casas 13 e 14, e um terreno à frente destes. Ali o intervalo entre as casas da aldeia é maior, e por ali passa uma via de circulação entre o rio e as casas mais afastadas, bem como entre os blocos mais compactos a leste e oeste. (Ver página 283). Neste "meio da aldeia" (*tã pite*) realizam-se as pajelanças do cauim doce, do mel, do jaboti e outras - e isto independentemente de quem seja o "dono do milho", o xamã encarregado, ou o "líder" (ver adiante) da expedição de caça ou coleta. As razões aduzidas pelos Araweté, quanto à escolha dessa área, são duas: ali é um lugar amplo, onde se podem enfileirar as panelas com o alimento (que é o modo de as dispor); ele corre no sentido Leste-Oeste, e nenhuma casa bloqueia o horizonte do nascente. Esta é a trajetória de descida dos deuses e dos mortos; os raios de sol, de manhãzinha, indicam o *képepe*, o caminho do xamã e dos espíritos vindos para a cerimônia.

Em contrapartida, a cerimônia do cauim fermentado (e as danças que a precedem), aquela concebida como a mais importante pelos Araweté, é sempre realizada no pátio da família que preparou a bebida, nunca neste "centro". É naquele pátio, igualmente, que se realiza a cauinagem mística, dos deuses. O pátio do cauim é o "centro" da aldeia, na festa.

O valor do espaço central-comunal, portanto, parece muito

restrito. A estrutura cerimonial Araweté, se une efetivamente a comunidade aldeã, não chega porém a constituir um centro afetado de valores sócio-religiosos. A "diametralidade" envolvida na descida dos deuses - eixo Leste-Oeste - não divide a aldeia de nenhum modo significativo, subordinada como está a uma dimensão mais fundamental: Céu/Terra, deuses/homens. E a "concentricidade", por sua vez, não vai além desta situação mediana da área de xamanização alimentar.

O xamanismo cotidiano tampouco constitui um espaço público. O templo de um xamã é sua casa. É ali que ele sonha, ali que ele começa e termina o transe, ali que ele canta à noite, saindo para seu pátio quando os deuses descem à terra. Se ele precisa devolver a alma de alguém que foi retida pelos *Ma'* ou levada pelo Senhor da Água, vai ao pátio do "paciente", ou ao rio, partindo sempre de sua casa. Assim, entre os Araweté não só não encontramos as "casas-grandes" cerimoniais dos Guarani, Asuriní, Tapirapé, Tupinambá do Maranhão, como tampouco o difundido sistema das "to-caias", pequenas construções de palha, na mata ou na aldeia, onde os xamãs entram em reclusão, recebem os espíritos e os mortos, curam os doentes - sistema que se acha nos Wayãpi, Kayabi, Asuriní, Suruí, Akuáwa, Parintintin, Shipaya, Tupinambá. A "tochaia" Araweté é a casa conjugal.

Tudo isto parece sugerir um traço essencial da morfologia Araweté: a aldeia é uma forma derivada ou subordinada - um resultado, jamais uma causa. A aldeia é função do milho; e ela é também a justaposição de unidades menores, não seu centro organizador. Ela é, por assim dizer, o produto do equilíbrio temporário entre as forças centrípetas dos diversos pátios ou seções, o momento de sua neutralização relativa - uma vez que a força centrí-



peta dos pátios implica um movimento centrífugo da comunidade aldeã: concentração-dispersão. Cada pátio, por sua vez, tem como forma atômica a casa conjugal. Os blocos multi-familiares são, ou o desdobramento de uma casa conjugal no tempo (família extensa), ou a contigüidade temporária de futuros pátios autônomos (grupo de irmãos sem filhos adultos). Uma morfologia metonímica, ousaríamos dizer, se comparada com a ordenação metafórica das aldeias centro-brasileiras ou das malocas do Noroeste amazônico, onde o lugar do grupo doméstico depende de sua posição relativa a um centro eminente e englobante. Nos Araweté, cada casa é um caso - o grupo doméstico é o elemento subordinante, a aldeia o produto subordinado<sup>10</sup>.

---

(10) Essa subordinação lógica do todo à parte, paradoxal como pareça, é uma estrutura que podemos encontrar em outras sociedades Tupi-Guarani. Ela está articulada a alguns temas cruciais, a saber: a chefia da aldeia está em continuidade lógica ou real com a chefia do grupo doméstico; inexistem ou são pouco importantes os rituais "sociológicos" pan-aldeões, em que fossem tematizadas relações sociais globais; e há todo um processo de mascaramento da afinidade, que se desdobra na projeção do lugar de afim para o exterior do Social ("endogamia" real ou ideológica).

Tal situação de englobamento hierárquico da aldeia pelo grupo doméstico contrasta dramaticamente com a concepção Bororo (que podemos considerar, nesse aspecto, uma hipóbole da visão Jê) da aldeia como uma entidade conceitual que pré-existe e subsiste a seus grupos componentes, e mesmo às suas condições de efetuação física - o exemplo da aldeia de Pobjari, composta de um só homem, que reconstruiu o círculo aldeão e situou sua casa na posição conveniente, mostra bem isso (Crocker, 1979:253). A concepção Araweté tem paralelos claros com formas Carib (Basso, 1977:15-16) e com outros grupos do norte amazônico.

---

A força concentradora das seções residenciais Araweté não leva, naturalmente, a um processo tipo "buraco negro", posto que o ciclo doméstico implica a diferenciação contínua das seções re-

sidenciais: da forma atômica das casas conjugais, passando pelo momento "ótimo" da família extensa de duas gerações adultas, até a fase pré-dispersão do grupo de irmãos maduros, com filhos quase em idade de casar (fase esta que parece ser precedida de um período de reconcentração do grupo de siblings, que se segue à dispersão uxorilocal - cf. nota 9, supra). Por outro lado, a estrutura' de casamento dos Araweté parece favorecer o fechamento relativo das parentelas: casamentos oblíquos, ciclo curto de reciprocidade matrimonial, repetição ou redundância de alianças, todo um leque de fatores que, não só minimizam o impacto estrutural da "regra" uxorilocal, como trabalham pela indefinição ativa da diferença consanguíneos/afins, e pela manutenção de uma grande capacidade de reprodução social em condições de baixo efetivo populacional e de isolamento territorial.

Antes de abordarmos o parentesco, porém, prossigamos analisando a morfologia concreta Araweté, vendo como se põe a questão da relação cotidiana entre as casas ou seções, as formas de cooperação produtiva e consumo, e o problema do lugar da "chefia" do grupo local. Pois é claro que o multicentrismo sociológico não exclui interações a nível aldeão; a vida cotidiana não é a simples coexistência de unidades familiares que se ignoram<sup>11</sup>.

---

(11) Não tenho condições de descrever a morfologia e composição dos grupos que excursionam na época das chuvas. Seguindo informações dos Araweté, porém, - bem como analisando as equipes familiares que saíam para a mata durante o fim da estação seca - pode-se reconstruir o quadro seguinte: (1) a seção residencial, e especialmente aquelas formadas por famílias extensas uxorilocais, tende a excursionar em conjunto, e a se compor com as seções contíguas; (2) os casais jovens, no entanto, podem decidir juntar-se ao grupo de outra seção onde esteja um casal com quem entrarão em relação de troca de cônjuges; (3) os casais jovens, ainda, tendem a formar sub-unidades de acampamento, na base de associação masculina para a caça, e segundo laços de troca de cônjuges ;

(4) há circulação de famílias entre diferentes acampamentos; (5) a aldeia, normalmente, se fragmenta em três ou quatro grupos, sendo um deles consideravelmente maior que os outros.

Desde o interior da casa conjugal até o nível da aldeia, pode-se conceber um conjunto de círculos de inclusão progressiva, e que marcam contextos de interação social:



O ritmo do cotidiano Araweté varia, evidentemente, conforme a época do ano. Mas podemos descrever um dia típico-ideal da estação seca.

Os Araweté acordam tarde: ainda há muitas casas fechadas por volta das seis e meia da manhã. Afora alguns homens que saíram antes do sol, para caçar mutum, é só lá pelas oito horas que a aldeia começa a se movimentar. As famílias comem algo em seus terreiros; alguns vão visitar o Posto; outros passeiam por seções vizinhas, informando-se dos planos dos demais; outros se quedam trabalhando: nessa época, desde cedo as mulheres descaroçam e batem os flocos de algodão, fiam e tecem. A família então decide o seu dia. O homem sai para caçar, em geral com dois ou três companhei-

ros; se não, vai ajudar a mulher a torrar milho no tacho do Posto, ou vai com ela à roça, buscar milho e batata, aproveitando para caçar nos arredores. Ao meio-dia a aldeia está vazia. Quem foi à roça e já voltou recolhe-se à casa, e dorme.

O forte calor da tarde começa a amainar às quatro; a aldeia se reanima. As mulheres pilam milho, recolhem lenha, buscam água, à espera da volta dos caçadores. Os homens que ficaram na aldeia ajudam no serviço do milho, ou trabalham na feitura e manutenção de suas armas.

Entre as cinco e sete horas, já escurecendo, vão chegando os caçadores. Sozinhos ou em grupo, entram apressados, silenciosos, de cabeça baixa, ignorando ostensivamente os comentários que sua carga desperta nas seções por onde passam. Só param no terreiro de suas casas. Vão-se então banhar, enquanto as mulheres armam as fogueiras para a refeição noturna. Quando a caçada do dia foi abundante, a animação toma conta de todos. Quem não está ocupado em cozinhar passeia pelos pátios, observando o que lá se prepara. Meninos e meninas correm, dançam e brincam pela aldeia, juntando-se aqui, dispersando-se acolá; as araras gritam terrivelmente, e seus donos começam a recolhê-las aos "poleiros" no teto das casas.

Nas primeiras horas da noite começa o período da máxima sociabilidade: a "ronda gastronômica" de pátio em pátio, para o consumo da produção do dia. Quando a carne é muita, essa circulação se estende até as dez horas ou mais da noite, cada família convidando, sucessivamente, as outras para partilharem de sua refeição. Gritos agudos e prolongados, com uma modulação peculiar da voz, convocam moradores de outras seções para comer o tatu, o porco, o mutum que se prepara. São sempre os homens que gritam, cha-

mando homens e mulheres, por seus nomes pessoais ou por apelativos de parentesco. As famílias vão-se reunindo no pátio do anfitrião, trazendo ou não seus filhos, conforme as estimativas que fazem da comida disponível<sup>12</sup>. Cada casal que chega traz seu cesto

---

(12) Os meninos ainda solteiros, mesmo que morem em casa própria e que tenham caçado algo, nunca são convocados ou convocam outros a comerem, dessa forma ritualizada. Dependem de seus pais, em ambos os casos. As crianças participam bem menos dessa ronda alimentar noturna, comendo principalmente da cozinha paterna. Chamar (ou ser chamado) a uma refeição coletiva é sinal de maturidade e de visibilidade social, e é algo que os rapazes recém-casados têm vergonha em fazer.

---

com paçoca de milho. Caso se trate de um tipo de caça que é precedida do consumo do pirão *namo pi re*, os recém-chegados despejam parte da farinha trazida em um cocho, onde ela vai-se juntar à farinha dos anfitriões e ao caldo do cozimento. Pronto o pirão, amassado por um dos homens convidados (mais raramente pelo anfitrião), os homens se aglomeram em torno do cocho, e cada qual pega o que pode, voltando para junto da esposa, com quem partilha o bocado. Todos se sentam em esteiras, no chão, perto da carne; tagarela-se, ri-se, a balbúrdia é geral. Em seguida se parte a peça de caça, põe-se os pedaços no cocho; novamente os homens correm até ele, indo repartir o que "capturaram" com sua família. O estilo de pegar a parte que cabe a cada convidado é, para dizermos o mínimo, bastante informal: avança-se, literalmente, sobre a comida; não há precedências, etiquetas, refinamentos: ao contrário<sup>13</sup>. A família anfitriã come junto com todos, tendo reservado

---

(13) Perto do comedimento e solenidade das refeições comunais Asuriní (segundo impressões de quem esteve com os dois grupos), ou daquilo que diziam os cronistas dos Tupinambá - que mantinham "admirável silêncio" e compostura às re-

feições, em contraste com seu desregramento nas bebedeiras de cauim (Léry , 1972:91) -, o modo Araweté resalta como francamente "selvagem". Mas este comportamento tumultuário e predatório, individualista, diante da comida oferecida por outros pátios, não me parece destituído de significação, pura "in formalidade"; é demasiado regular para ser simples desordem. Seria antes uma modalidade de "relação jocosa", uma estrutura cerimonial de hospitalidade. Uma espécie de rapto ritual da noiva, digamos, onde a violência revela/oculta o que está em jogo: a reciprocidade. Ora, os *Mat*, descendo à terra para comer, se comportam da mesma maneira: eles empurram o xamã, e devoram desordenadamente a comida. Tenho poucas dúvidas de que a "selvageria" Araweté nas refeições comunais ("parecem bichos", diziam sempre os brancos do Posto) seja uma figura do canibalismo; mais uma vez, os deuses são o modelo. Vale notar, ainda, que esse comportamento sô caracteriza as refeições que envolvem mais de um pátio ou seção, não a etiqueta cotidiana.

---

antecipadamente um pedaço do animal trazido (para ser comido mais tarde). Mas ela é em geral servida pelo homem que parte as peças de carne; não compete jamais na disputa por seu bocado.

Outras caças, menores - jabotis e mutuns -, são consumidas' em ordem inversa. Nesses casos, em vez do consumo inicial do pirão de milho pré-torrado e pilado, come-se o *iyi*, mingau grosso feito com milho pilado e cozido na hora, na água de cozimento da carne. O milho do *iyi* é dos anfitriões. Após a partilha da carne, o mingau é posto em duas panelas, uma para os homens, outra para as mulheres, que se sentam em círculos, separados, e o comem pausadamente. As carnes e refeições de *iyi* envolvem sempre menos gente que os festins de tatu, porco, paca ou peixe, que se acompanham do pirão.

A quantidade e a identidade dos convidados são estabelecidas de modos sutis, que envolvem um cálculo da comida de que se dispõe, da comida disponível na aldeia como um todo, da memória dos convites anteriores, do prestígio real ou desejado de quem convida, etc. O fato é que as formas de comensalidade são sempre, co

mo em toda sociedade, indicadores exatos mas complexos do estado social de uma comunidade. É preciso notar que os Araweté, contudo, não elaboram estruturas fixas de troca alimentar (do tipo "paga - mento em alimentos", etc.), que marcassem simbolicamente papéis e posições na estrutura social. Aqui como em outros domínios, a ideologia da mutualidade (cuja outra face é a competição) prevalece sobre o fato da reciprocidade (e a exigência de cooperação) , impedindo sua regulação cerimonial explícita e fixa. A repetição metonímica - comer o mesmo, de casa em casa - prevalece sobre qual quer complementaridade metafórica. (À parte o sistema do cauim alcoólico, onde o dono da bebida se contrapõe aos caçadores - mas essa função circula por toda a aldeia, no correr da estação seca).

Os círculos de sociabilidade que tracei à página 289 correspondem a diversos momentos e contextos de comensalidade. A casa é o lugar da partilha do casal, e este ali permanece quando a comida é escassa na aldeia, a caça trazida foi pouca, ou quando se quer comer em paz alguma delicadeza - bacaba fora de época, por exemplo. A preparação de alimento no terreiro, por sua vez, implica uma "sinalização" aos demais residentes da seção residencial , e quase sempre envolve um convite a um ou mais membros desse grupo para partilhar da refeição. Este é o nível mais usual de comensalidade, ao qual se costumam ater as pessoas: cada família de uma mesma seção come sucessivamente no fogo de todas as demais famílias. No caso de várias casas da aldeia matarem caça - o que costuma acontecer nos dias de expedição coletiva masculina -, dá-se então essa ampla comensalidade, a ronda alimentar que envolve, às vezes, todos os aldeões, mas de modo desigual: isto é, uma família pode ser convidada a vários outros pátios, enquanto outra

apenas a poucos, ou mesmo comer apenas dentro de sua seção. A quantidade de convites que se recebe, o número de pátios que se frequenta são índices seguros da posição social que se desfruta na aldeia.

Por fim, o consumo alimentar que envolve o xamanismo prêvio, apoiado como está em um esforço coletivo, idealmente pan-aldeão, de obtenção do alimento (no caso do cauim fermentado, a caçada coletiva é a contrapartida do milho e do trabalho do "dono do cauim" - ver adiante), marca as situações de máxima comensalidade e sociabilidade. Nesses banquetes, praticamente todos comem em todos os pátios, e é isto que os define como cerimônias: a integração máxima da aldeia, que se dá, caracteristicamente, como uma visitação em série dos diferentes pátios.

Atualmente, o espaço do Posto é usado para um outro tipo de partilha alimentar: a divisão da carne crua de caça grossa morta por um caçador - veado, anta, porco. (Possivelmente, em outras aldeias, isso seria feito no espaço mais "público" que houvesse: beira do rio, etc. O Posto, como indiquei na Introdução, toma/cria estas funções de espaço coletivo). O caçador, nesses casos, jamais preside à divisão da carne (assim também para os Kaapor - Huxley, 1963:89). O primeiro homem de prestígio que aparece faz isso; uma atividade exclusivamente masculina, e que mantém o estilo tumultuário e individualista das refeições coletivas. O caçador permanece deliberadamente alheio à partilha, e não é incomum que não receba nenhum pedaço. Em troca, porém, será convidado a comer em todos os pátios que levaram carne<sup>14</sup>. Outra forma de divi

---

(14) É sob esta forma enfraquecida - e específica para o caso de caça grossa - que encontramos o tema Achê-Guayaki do interdito que pesa sobre o caçador, quanto a comer da carne que matou (P.Clastres, 1974:99-ss.); interdito este,



por sua vez, uma "forma generalizada" da oposição central do ritual antropofágico Tupinambá: o matador é o único que não come do inimigo morto (H. Clastres, 1972:80). Por outro lado, a tendência que se encontra entre os Araweté, de que o anfitrião come depois - ou se serve depois - dos convidados, parece sugerir esta mesma idéia de alienação entre o caçador e sua caça.

---

são da caça é realizada na mata: se um homem, de um grupo de caçadores, não teve sorte, os demais, ou o mais afortunado, dividem sua presa com ele; é muito comum ver-se gente entrando na aldeia com bandas (*iweyere*) de paca, porco, etc. Também nesses casos, se a quantidade permite, o doador será convidado a comer na casa do recipiendário.

Quando uma família sai em excursão para a mata, pode pedir a outra que prepare alguma quantidade de farinha de milho, de que possa usar imediatamente ao voltar. Em troca desse serviço - feito pelas mulheres -, os excursionistas lhes dão alguns jabotis ou outra carne que trouxeram da mata. A família que viajou assume, as sim, a posição masculina, de provedora de carne; a que ficou, a posição feminina, de processadora do milho.

Não existem outras "regras" de divisão da carne ou de reciprocidade alimentar - afora o contexto cerimonial dos cauins. As mulheres cabe o tutano dos ossos; os velhos tendem a receber, pre ferencialmente, a cabeça dos queixadas. E, como já indiquei anteriormente (Capítulo III, n. 20), há certas partes de alguns animais que são comidas assadas, não cozidas, como é o normal: gordu ra do casco do tatu, seu rabo; e as carnes aderentes à carapaça dos jabotis. Essas partes são sempre comidas antes, e envolvem a presença de mais gente que a que será chamada para o consumo do cozido. Por fim, há que observar que certas categorias de parentes (ou melhor, posições genealógicas) são sempre chamados a comer, se um homem decide convidar não-membros da casa conjugal pa-

ra uma refeição em seu pátio: seus pais, os pais da esposa, seus filhos casados (e, por extensão, os cônjuges destes). No caso dos homens jovens em posição uxorilocal, o sogro é a primeira pessoa a ser chamada. Deste núcleo em diante, uma quantidade de circunstâncias específicas determina quem será chamado. Mas vale notar que a contigüidade espacial entre diferentes "seções" ou pátios é extremamente importante na formação de regularidades quanto a grupos de comer: entre um irmão real que mora do outro lado da aldeia e um "tio" classificatório, ou irmão idem, que moram próximos, estes últimos tenderão a ser mais freqüentemente chamados que o primeiro. Grosso modo, o eixo Leste-Oeste que separa as duas aglomerações mais compactas de casas da aldeia constitui também um divisor estatístico de freqüência de comensalidade - as exceções, porém, são tão importantes quanto a norma. E as casas próximas ao meridiano aldeão se beneficiam de sua posição central, comendo de ambos os lados.

Continuemos a seguir o percurso do cotidiano Araweté. Após as refeições noturnas, a aldeia começa a silenciar. As famílias voltam para seus pátios, onde se deitam a conversar, entre si ou com algum visitante que aparece. Por volta de meia-noite, quase todos já estão dentro de suas casas; a menos que uma dança *opírahē* esteja sendo realizada em algum pátio.

O *opírahē* é a única forma de dança conhecida dos Araweté; uma massa compacta de homens, dispostos em linhas, que se desloca lentamente em círculos anti-horários, cantando. Na linha do meio, e no meio desta, vai o cantador (*marakay*), que porta um chocalho de dança (*maraka'i*) para a marcação do ritmo. Exatamente às suas costas, vai um homem com uma função específica: é o *marakay memo'ohã*, o "ensinador do canto", em geral um velho, que propõe os te-

mas cantados, corrige as letras, não deixa o ritmo cair. As posições medianas e internas da massa de dançarinos são consideradas' mais "nobres" - o cantor é o ponto eminente. A posição relativa dos dançarinos é rigorosamente respeitada. Após um grupo de canções, os dançarinos se dispersam, sentando nas esteiras à volta do pátio, junto com suas mulheres. Passados alguns minutos, o cantor é o primeiro que se levanta, junto com (ou instigado por) o "ensinador"; o grupo então se refaz na mesma ordem. Cada linha é composta por homens com os braços entrelaçados, e ela segue praticamente "colada" à linha seguinte. Nas linhas da frente, em geral, seguem homens mais jovens. As mulheres podem vir-se juntar ao bloco de dançarinos, mas em sua periferia; passam o braço por baixo do de seu parceiro, segurando em seu ombro e ali repousando a cabeça; elas formam sempre no exterior do bloco, não ficando entre dois homens. Uma mulher dança com seu marido, ou com o seu *ap̄no*, parceiro sexual da mata; nesse caso, seu marido estará dançando com a mulher desse homem, no outro extremo da mesma fila, idealmente.

As ocasiões para um *op̄rahē* são variadas, como vário também é o grau de entusiasmo e participação nessas danças. Semelhante, em seu tom e forma processual, a todos os movimentos coletivos Araweté, elas são frouxamente organizadas, dispersivas e "progressivas". Apesar de ter um começo formal, que é o erguer-se do cantador, uma dança custa a "pegar"; as pessoas vão chegando aos poucos, o número de dançarinos varia muito ao longo da sessão (o núcleo se mantém constante, em geral; quem sai, voltando ocupa o mesmo lugar), e bem antes de o cantador encerrar a dança várias pessoas já se retiraram. Cada *op̄rahē* tem só um cantador por noite<sup>15</sup>.

---

(15) E, à parte o grupo mais central, em volta do cantador, todos conversam ' durante o canto, saem da toada, desafinam, murmuram ou trauteiam mais que cantam, etc. etc. A impressão é a de uma relativa bagunça, onde o cantador é um pólo de atração e organização, em relação ao qual variam as distâncias, físicas e/ou de envolvimento, dos demais participantes. Tal sistema, bem como sua falta de "climaticidade", não deixa de evocar a análise do "indian time" de Warm Springs feita por Phillips (1974).

---

Um *op̄rahē* pode ser organizado por simples diversão, por um grupo de jovens; ou pode estar dentro do ciclo das danças para "fazer esquentar" um cauim que se prepara, e que tem seu clímax no *op̄rahē* da noite da cauinagem; ele é a forma de comemoração, igualmente, da morte de um inimigo ou de uma onça; e parece ter tido outras funções<sup>16</sup>. Seu modelo, porém, é um sō, e claro: o *op̄rahē*

---

(16) Como seja, a de comemorar um casamento, ou melhor, marcar a introdução ' de um homem em outra aldeia ou seção residencial, conforme o paradigma uxori-local. Em meados de 1982, um rapaz que morava na seção de seus pais (casas 7 e 9), casou-se com uma menina filha do "chefe" da aldeia, e mudou-se para a seção da esposa, construindo a casa 24. Durante várias noites, enquanto o rapaz fazia sua casa, os jovens residentes de ambas as seções envolvidas encenam um *op̄rahē*, bastante desanimado é verdade, no pátio da seção da esposa. O recém-casado era o cantador. Os Araweté diziam que era assim que se fazia, antigamente, quando um homem ia para a aldeia da esposa.

---

é uma dança de guerra. Todos os participantes (homens) devem portar suas armas, ou ao menos uma flecha, que trazem junto ao peito, com as penas de harpia para cima; e os cantos são, quase todos, "música dos inimigos", canções que falam de guerra, morte, mortos, combates ancestrais ou recentes. O paradigma do cantador é o guerreiro, o homicida. A própria definição do cantador como "aquele que levanta (ergue) consigo os demais" (*wĩ nero-poĩ hã*) indica isso; este é o mesmo epíteto do chefe de guerra Wayãpi: "o que nos faz levantar" (*olo puã ma*; P. Grenand, 1982:222). Erguer-se para

dançar é se erguer para a guerra.

Nos momentos de maior participação e entusiasmo num *op̄rahẽ* - tipicamente na noite do cauim e, imagino, quando um inimigo havia sido morto - percebe-se a emergência de um sentimento coletivo muito forte, quando o ritmo hipnótico das canções, a estreita proximidade física, que faz com que sejamos dançados mais que dançamos, os cheiros, a escuridão, tudo isso gera uma massa rítmica unitária, que é ao mesmo tempo uma malta de guerra (para usarmos os conceitos de Canetti, 1981). A experiência "fenomenológica" do *op̄rahẽ*, onde se pode ver uma fabricação do social a partir do físico, de um modo que agradaria a Mauss, sugere que a dança Araweté, mais que uma representação estilizada da sociedade, é sua transformação em massa unificada em torno do matador-cantador, que ele, encarna a parte do simbólico, metáfora viva do homem-deus Araweté. Assim, se a morte de um membro do grupo dispersa os vivos, como veremos, a morte de um inimigo os une, os transforma em um.

No próximo capítulo veremos como os cantos de *op̄rahẽ* formam um sistema com os cantos xamanísticos. Nas danças cotidianas da estação seca, o cantador de cada noite é escolhido ad hoc, dentre os que gostam e sabem fazer esse papel - normalmente um matador. Já o cantador da dança do cauim alcoólico é determinado com antecedência: ele é o *tenetãmo*, líder, da expedição coletiva de caça que antecede a cerimônia. Já é tempo então de passarmos ao exame da questão da "liderança" Araweté, seu papel na produção social. Mas antes, encerremos o dia na aldeia.

Exceto na grande dança do cauim, os *op̄rahẽ* noturnos nunca vão além de uma ou duas horas da manhã - *pi heye*, o "longe da noite" Araweté. Deste período até as primeiras luzes da aurora, se

araweté: os deuses canibais

estende o domínio dos xamãs, e de seus cantos solitários. Enquanto os outros dormem, os xamãs cantam, horas a fio. A noite é a hora e a vez dos deuses e dos mortos; outra população toma o lugar dos viventes, nos pátios desertos. De manhãzinha ela se vai - a menos que seja um dia de peyo, de festa alimentar para os deuses, quando eles são trazidos de madrugada (que é o entardecer no mundo celeste), e ficam na terra até o sol já alto (que é a noite lá).

Vamos aos chefes.

## 2. O DIFÍCIL COMEÇO: OS TENETĀMŌ E TĀ NĀ

Já mencionei algumas vezes o caráter "desordenado" e "paulatino" dos movimentos coletivos Araweté, que é um equivalente dinâmico e etológico de seu multicentrismo espacial. Há que ver o que tal desordem traduz, e como é contornada.

Seja iniciar uma ação, desencadeando um movimento coordenado; seja juntar-se a um processo começado, reconhecendo-o enquanto tal - criar ou sancionar, em suma, uma descontinuidade no fluxo morno do cotidiano: eis aí um problema paralisante, para os Araweté. Dir-se-ia que têm um pudor das inaugurações, uma extrema relutância em começar junto; por outro lado, minúsculas atitudes manifestam uma espécie de vergonha em fazer como outrem, de um jeito que pareça um fazer porque outrem o fez. Uma espécie de desatenção deliberada, ainda, diante dos sinais de que algo se passa, e de que isso impõe uma escolha, seguir ou recusar seguir. Uma espécie de inércia ostensiva, digamos, uma hesitação perpétua em começar, fruto de um individualismo obstinado, sensível a qualquer "imposição" - mesmo que através do exemplo - da vontade ge-

ral, e não menos cuidadoso em impor a sua própria, tudo isso marca de uma forma indefinível o tom da vida grupal Araweté, que interpretam assim, a seu modo, a máxima nietzscheana sobre a vileza dos começos.

Na verdade, o que se passa é uma vontade de ocultar, de negar o fato de que há, afinal, concerto coletivo. Trata-se de algo mais profundo que um "horror à autoridade", ou uma recusa de qualquer diferenciação de um lugar de poder dentro do corpo social. Trata-se de resistir, por assim dizer, a legitimar esse corpo, organizá-lo, movimentá-lo harmoniosamente. Trata-se de estabelecer, não um máximo de semelhança entre todos, uma isonomia fundada num meson, lugar comum (Vernant, 1965:185-229), ágora ateniense ou praça centro-brasileira; mas sim de criar o máximo de diferença: de diferir, adiar-desviar, a resposta individual face aos estímulos sociais que a impõem. A "indiferença" Araweté que eu mencionava na Introdução - indiferença às marcações rituais intra-societárias, indiferença às "convenções" - é o efeito de uma multiplicação interminável de diferenças não-totalizáveis.

Por isso era muito difícil determinar o momento inicial de qualquer ação coletiva; tudo era deixado para a última hora, ninguém começava nada ... Eu tinha a impressão geral de que o "problema", para os Araweté, não era aquele clássico das "sociedades primitivas", a saber, o de encontrar um espaço para a irrupção da individualidade, sufocada por um mundo teatralizado de obrigações e papéis; o problema era fazer, dessas mônadas orgulhosamente inertes, que não conhecem medida comum, algo como uma sociedade.

Pois é exatamente por isso que o lugar conceitual e político da noção de tenetãmo, "líder", é ao mesmo tempo onipresente e discreto, difícil e indispensável. Sem um líder não há ação cole-

tiva; sem ele não há aldeia.

*Tenetãmõ* significa "em primeiro lugar", "o que segue à frente", "o que começa". Essa palavra designa o termo inicial de uma série qualquer, possuindo conotação espacial e temporal: o primogênito de um grupo de irmãos, o pai em relação ao filho, o homem que encabeça uma fila indiana na mata, a família que primeiro sai da aldeia para excursionar nas chuvas. A situação de *tenetãmõ* se seguem as que estão *ipite re*, no meio ou entre-dois, e as *taçipe*, que estão atrás ou por último (ver supra, p. 194). O líder Araweté, assim, é o que começa, não o que ordena; o que segue à frente, não o que fica no meio.

Toda e qualquer empresa coletiva Araweté supõe um *tenetãmõ*; não existe começo inocente, acordo "comum", em que todos estejam' na mesma relação com a tarefa. Uma coisa não começa se não houver alguém em particular que a comece. Mas, entre o começar do *tenetãmõ*, já de si relutante, e o prosseguir dos demais, sempre é posto um intervalo, vago mas essencial: a ação inauguradora é respondida como se fosse um pólo de contágio, não uma abertura legitimadora ou exortativa; e, não obstante, espera-se por ela.

O puro contágio - isto é, a propagação de uma atividade sem concerto, em que cada um faz por sua conta a mesma coisa - é a forma corriqueira e não-problemática de ação econômica Araweté. Um belo dia, por exemplo, duas vizinhas põem-se a preparar urucum - não por haver cerimônia em vista, ou por razões sazonais; apenas porque o decidiram. Em algumas horas, vê-se todas as mulheres da aldeia a fazer o mesmo. Um homem passa distraído num pátio alheio, vê um outro fabricando flechas; resolve fazê-lo também, e daí a pouco lá estão os homens sentados em seus pátios, fazendo flechas... Essa forma de propagação deve ser distinguida, na medida



do possível, daquelas atividades que dependem do ciclo anual, onde o sinal para a ação é dado pela natureza. E mesmo aí, a emulação é importante (afinal, a natureza é lenta): após um longo período de vida na aldeia, um grupo de famílias decide excursionar; no espaço de alguns dias, paulatinamente, vários outros grupos saem, cada qual numa direção. Como se de repente todos descobrissem que não agüentavam mais o tédio aldeão. Outras vezes, o "contágio" não é mais que vontade de sociabilidade: vendo um grupinho de mulheres a torrar milho no tacho do Posto, várias outras para lá se dirigem; se alguém passa a caminho da cacimba, com certeza atrairá gente pelos pátios que cruzar.

Essa forma de ação "coletiva" aparece como uma solução interessante para o problema do começar, uma vez que cada um faz a mesma coisa, ao mesmo tempo, mas para si: curiosa mistura de submissão ao costume e manutenção da autonomia<sup>17</sup>. Ela manifesta a

---

(17) Tal modo de propagação das atividades não se restringe à esfera econômica. A aldeia Araweté parecia passar por ciclos, desde no que tocava a modas superficiais (uma canção, uma brincadeira invadiam os dias), até esferas sociológicas. Assim, por exemplo, se um jovem se casava, logo em seguida toda a aldeia se punha a ensaiar ligações (o mais das vezes temporárias) entre os meninos e meninas na faixa dos 10-12 anos. Uma troca temporária de cônjuges, criando a relação de *ap̄hi-pihã* entre duas casas, produzia uma "hemorragia" para-matrimonial em que parceiros circulavam aceleradamente de casa a casa. Em ambos os casos, não se tratava de reequilibrar uma estrutura de alianças posta em movimento pelo evento inicial (ou não era assim necessariamente); simplesmente as pessoas punham-se a repetir o acontecido.

---

tendência Araweté à repetição simples, independente, das atividades, o que se coaduna com a autonomia dos pátios aldeões. Já as atividades que exigem um *tenetãmõ* envolvem uma manipulação sutil da diferença, e, mesmo que a forma de trabalho seja a cooperação'

simples, pressupõem um início formal - cabendo notar que entre um caso e outro, há numerosas gradações, e que aquilo que, do ponto de vista da aldeia como um todo, é "contágio", dentro de uma seção residencial pode depender de um *tenetãmõ*.

Várias atividades não são pensáveis sem um *tenetãmõ*: as caçadas coletivas, cerimoniais ou não; a colheita e processamento do milho, açaí, etc., para as festas do *peyo*; a escolha do sítio de roças pluri-familiares e o lugar de aldeias novas; uma dança *opírahẽ*, uma expedição guerreira.

Um *tenetãmõ* é alguém que decide (*odłcã*) quando e onde se vai fazer algo; e que sai na frente para fazê-lo. Quem propõe a outrem uma empresa é o *tenetãmõ* dela; quem pergunta: "vamos?", vai na frente, ou nada acontece<sup>18</sup>.

---

(18) A posição relativa dentro de um grupo é sempre respeitada. Se uma partida de quinze homens sai para uma caçada, na volta entram na aldeia na mesma disposição com que a deixaram, cada qual tendo os mesmos homens à sua frente e às costas. Já vimos essa preocupação posicional no caso do *opírahẽ*; ela se manifesta até mesmo numa rápida ida à cacimba, por um trio de meninas.

---

Ocasões diversas têm *tenetãmõ* diversos, o que faz circular a função de liderança (que em geral não é mais que esse fardo do começar) entre todos os adultos. O *tenetãmõ* de uma empresa pode ser aquele que teve a idéia dela, ou que sabe como levá-la a cabo: caçada, pescaria, coleta de mel. Tal posição pode caber a mais de um indivíduo, para a mesma tarefa: par de irmãos, pai e filho, trio de amigos. Ou a aldeia pode-se fracionar em diversos grupos, cada qual com seu *tenetãmõ*. Ao líder de uma empresa cabe a convocação dos demais, e o movimento inicial; aos poucos, os outros o seguem.

Esta é uma posição que os Araweté concebem como algo cons -

trangedora. Diz-se que um *tenetãmõ* é alguém que não tem "medo-vergonha" (*õiyē*) de se destacar, de convocar os outros, de propor empresas. E ele precisa saber interpretar o clima prevalecente da aldeia, antes de começar de fato, ou ninguém o segue. O processo efetivo de tomada de decisões é discreto e imperceptível - conversas aparentemente sem objetivo nos pátios noturnos, declarações sem endereço de que se vai fazer algo amanhã, combinações confidenciais de pequenos grupos de amigos, tudo isso termina por gerar um *tenetãmõ* específico para uma tarefa. O que parece haver é um "core-group" de líderes de famílias extensas que interpreta os fluxos de desejo econômico, e desse contexto sai o *tenetãmõ*.

Mas, para além dessa forma contextual de surgimento de posições temporárias e limitadas de *tenetãmõ*, toda a aldeia Araweté do Posto reconhece um homem, ou melhor, um casal, Yirĩnato-ro e Arado-hi, como *trē renetãmõ*, "nossos líderes", uma posição fixa e geral. O que isso significa?

Yirĩnato-ro é um homem de seus quarenta anos, casado com uma viúva dez anos mais velha. Eles têm duas filhas casadas, jovens, que moram na mesma seção, juntamente com uma outra "filha", um "genro", e um "irmão" casado (casas 21-22-24-25-36, no mapa à p. 284) - as conexões de parentesco sendo muito intrincadas (ver folha 3 das genealogias no Apêndice II). Esta seção abre uma só roça, e, por contar com o maior número de homens para a derrubada (5), ela é a maior da aldeia. Três outras casas dividem o mesmo pátio (20, 23 e 26), mas não trabalham na mesma roça. Este pátio é o mais animado da aldeia; não só ali sempre há muita caça - Yirĩnato-ro e seus genros são excelentes caçadores, e foram os primeiros a dominarem o uso das armas de fogo -, como o casal principal é aquele que mais freqüentemente costuma convidar outras

seções para banquetes coletivos. Yirĩnato-ro é um pajé muito respeitado pela beleza e originalidade de seus cantos, sendo quem, normalmente, realiza o *peyo* do mel e do açai, que envolve a perigosa presença do canibal *Iaracã*; mas ele "não sabe" trazer os deuses para a tomada do cauim alcoólico<sup>19</sup>. É também um bom cantador

---

(19) No próximo capítulo veremos os critérios de avaliação das qualidades dos diversos xamãs, bem como suas "especialidades". Yirĩnato-ro é um dos quatro xamãs mais respeitados, de um total de onze xamãs atuantes, havendo ainda três jovens em formação e um xamã "aposentado".

---

de *op̄rahẽ*, embora não seja um *morop̄'hã*, um matador. É um excelente artesão. Por fim, é um político hábil no tratar com os brancos.

Yirĩnato-ro, apesar do importante grupo de parentes de sua mulher, não é uma pessoa genealogicamente "bem dotada" - não possui um grupo de siblings forte atrás de si. Não obstante, é talvez a única pessoa da aldeia a tratar sistematicamente todas as demais por termos de parentesco, em vez da forma mais usual, pelo nome. Por outro lado, apesar de sua idade, sua situação geracional o coloca em termos de "irmão" ou "cunhado" face aos homens mais velhos do grupo, e portanto de "pai" ou "sogro" perante vários adultos.

Ele não faz discursos, não exorta a aldeia a trabalhar, e não dispõe de nenhuma autoridade visível sobre seus pares. Os jovens, porém, o respeitam bastante. Ele pertence a uma classe objetiva de "homens importantes" - líderes de famílias extensas, xamãs, anfitriões generosos, gente de quem os brancos escarnecem um pouco menos. Desde que a chefia do posto "descobriu" que ele era "o chefe" dos Araweté, contudo, sua posição de liderança veio pro

gredindo no sentido de uma situação de poder real, especialmente' poder redistributivo de bens como pólvora, chumbo, e outros imple<sub>me</sub>ntos. Ele também passou a ser usado como "capataz" para traba<sub>lho</sub>s coletivos, como a abertura da pista de pouso - nisso teve menos sucesso. E foi nesses contextos que ouvi as únicas acusa<sub>ç</sub>ões veladas contra ele - um homem até então sempre poupado da língua ferina da aldeia<sup>20</sup>.

---

(20) Certo dia o chefe do Posto, decidido a "transferir" para o interior da aldeia Araweté as funções públicas tomadas pelo espaço do Posto, entregou um grande tacho de torrar milho para Yirĩnato-ro, para que este o instalasse em seu pátio; já que ele era o "chefe", nada mais natural que este implemento fosse usado por toda a aldeia. Naturalmente, isso jamais ocorreu. Os membros de outras seções - e sobretudo os daquelas mais próximas, fisicamente, da casa de farinha do Posto - continuaram a usar as instalações dos brancos, dizendo que o tacho novo era "do pessoal do Yirĩnato-ro", e que eles não tinham nada a fazer lá... Isto é, o pátio do *tenetãmõ* não tem a menor possibilidade de se tornar espaço neutro, comunal. A entrega de munição a Yirĩnato-ro, por sua vez, produziu murmurações contínuas de desagrado. Acusava-se-o de favorecer seus genros e demais co-residentes - o que possivelmente era verdade, como verdade também é que o "chefe" chegou a estocar uma enorme quantidade de pólvora e chumbo, e que aumentou muito suas saídas para caçar - aumentando assim o número de festins que oferecia à aldeia.

Por outro lado, as acusações de avareza de Yirĩnato-ro quanto aos bens recebidos para redistribuição tendiam, em muitos casos, a poupá-lo, acusando sua mulher de ser aquela que *mo'e* o marido - que o convencia a ser avaro. Fundada ou não, esta acusação é consistente com o papel tradicional da esposa do caçador, que é o de tentar restringir os impulsos de generosidade do anfitrião orgulhoso. E, mais importante, ela sugere algo: que as mulheres são o vetor principal de fechamento dos pátios sobre si mesmos, suas principais titulares e controladoras. Dizer que o tacho de ferro era "do pessoal do Yirĩnato-ro" queria dizer que ele era da Arado-hi...

---

Enquanto *tenetãmõ*, cabe a Yirĩnato-ro abrir as temporadas de coleta de mel, de pesca com timbó, e a dispersão do "amadurecer o milho". As pessoas sempre me respondiam, toda vez que eu

perguntava se, e quando, iriam fazer essas coisas: "o *tenetãmõ* é quem sabe", "esperemos *Yirĩnato-ro* decidir". Isso significava, não a espera de uma ordem, mas de um "estímulo", de um movimento que colocasse a atividade em causa dentro do horizonte coletivo de escolha. Não se tratava de esperar que ele começasse, mas de deixar tudo ficar como estava, até que ele começasse; aí, todos, i.e. cada um, decidiriam o que fazer...

E de fato, a primeira grande excursão/dispersão coletiva para a coleta de mel deu-se no dia em que *Yirĩnato-ro*, seguido por um terço da aldeia - sua seção e casais ligados a ele ou a seus genros por laços de *ap̃hi-pihã* -, foi para a mata. Quatro outros grupos, menores, tomaram direções diversas, cada qual liderado por um *tenetãmõ* que havia "marcado" uma determinada colméia. Antes desse dia, várias famílias já haviam saído para tirar mel; mas apenas no dia em que *Yirĩnato-ro* saiu, é que quase todas as famílias foram (quatro ficaram). Os grupos de caça em que ele era, ocasionalmente, o *tenetãmõ*, tendiam a congregar mais homens que quando outros estavam nessa posição. E ele, por sua vez, era líder de caçadas mais frequentemente que os demais. Tudo indica, ainda, que caberia a este homem o movimento inicial para a dispersão das chuvas. Não obstante, no inverno de 1983, quando nem ele nem a maioria da aldeia excursionou, um razoável grupo de famílias foi para o mato, ali se demorando um mês. Mas, se ele tivesse ido, diziam-me, então "todos" teriam ido... Como se os movimentos de *Yirĩnato-ro* fossem mais significantes que os de outras seções, tivessem uma relevância simbólica consciente, para além do "contágio" bruto e ostensivamente a-significante.

Mas na verdade, o âmbito das atividades em que *Yirĩnato-ro* agia formalmente como *tenetãmõ da aldeia* era mínimo. Só fui desco

brir que ele era "isso" quando aprendi a palavra e a função; antes, jamais suspeitei de qualquer eminência especial de sua parte. Sempre tive muita dificuldade em transmitir aos Araweté a idéia de chefia; não consegui descobrir o verbo equivalente a "mandar". A noção mais próxima era a de *mo-ka'ak̃*, literalmente "fazer pensar", i.e. convencer, lembrar, sugerir, conscientizar. E, quando eu por exemplo queria explicar qual a natureza da relação entre o chefe do Posto e o mítico Chefe da Ajudância da FUNAI em Altamira, o homem "senhor das espingardas", que as "dava" ao chefe do P.I., tinha que recorrer à palavra "*tenetãmō*" - e aí os Araweté "entendiam": "ah, sim, ele então anda na frente, quando ele e o Eliezer (chefe do P.I.) vão caçar..." A forma *morow̃'hã*, o cognato Araweté do *morubixaba* Tupinambá, significa apenas "velho, adulto, grande". Possui uma conotação de autoridade, mas abstrata - não se é *morow̃'hã* de alguém, grupo ou pessoa. Os velhos sabem, são gente de saber (*me'e koã hã*), e não têm medo-vergonha. Mas nem por isso são *tenetãmō* (embora o não ter medo-vergonha seja um dos atributos dessa posição) de qualquer empresa coletiva, qua *morow̃'hã*<sup>21</sup>.

---

(21) Na maioria das línguas e sociedades Tupi-Guarani (ver nota 38 do capítulo anterior) os cognatos de *morow̃'hã* - um composto formado do prefixo *moro-*, que indica que a raiz se refere a seres humanos, e de *-ow̃'hã*, "grande" - designam a posição de chefe. Kracke (1983:34, 245), que realizou um estudo detalhado da liderança Parintintin, procura deduzir o termo Kagwahiv *ruvihãv* de um conceito de "pai" (*ruv*), o que não me parece fundado etimologicamente. De toda forma, *morow̃'hã* para os Araweté designa uma classe vaga de adultos, que, aliás, têm o mesmo atributo de sabedoria que os chefes Parintintin - os quais *okokwahãv*, "sabem viver" (op.cit.:281).

---

O grau de autonomia política e econômica das seções residenciais Araweté é muito alto; a tal ponto que se torna difícil, se não impossível, descobrir "facções" na aldeia, a menos que se as

araweté: os deuses canibais

faça coincidir com as próprias seções ou "setores" mais densos de relação que indiquei no mapa à página 284. Mas estas unidades fluidas não disputam nada, isto é, não são grupos políticos voltados "para dentro" da sociedade - e sim unidades de dispersão, temporárias ou definitivas: aldeias em potencial.

As palavras e ações de Yirĩnato-ro, em que pesem sua definição como *tenetãmõ* e seu prestígio como xamã, não têm um valor se não relativo. Suas iniciativas, é fato, agregam mais gente, e parecem capazes de tirar da inércia e do "autismo" maior número de casas - mas isso se deve antes à grande aplicação do casal em estabelecer laços de troca de cônjuges com diferentes seções residenciais, que à posição formal de "chefia". Por outro lado, o próprio contexto que definiria o âmbito de ação de um *tenetãmõ* de aldeia, em vez de ser um de "unificação" do grupo local, é um de produção de dispersão: a iniciativa de abertura das temporadas de coleta de mel, pesca, excursões. Tais saídas da aldeia implicam sempre a fragmentação do grupo local - mesmo que, via de regra, o grupo que acampa junto com a família extensa de Yirĩnato-ro seja maior que aqueles que tomam outros rumos.

Yirĩnato-ro e sua mulher pertencem ao grupo meridional dos Araweté, aquele "recém-chegado" ao Ipixuna (ver supra, pps. 177-ss), e que não constitui uma unidade de qualquer espécie, atualmente. Yirĩnato-ro, há cerca de 20 anos, saiu do grupo setentrional, que se instalava no Ipixuna, e foi-se casar com sua atual mulher, em situação uxorilocal, no grupo do sul. Ele possui, portanto, ligações com os dois "grupos". Ao mesmo tempo, sua seção residencial é fortemente centrípeta, não estando inserida nos "setores" de pálios contíguos formados por siblings - ao contrário de outras seções de tipo família extensa, que são parte desses setores maio -



res (p.ex. a importante família de Marupã-no, formada pelas casas 11-12-13-17, que é parte do setor maior V, folha 5 da genealogia-Apêndice II). Nesse sentido, essa própria situação "isolada" da seção de Yirĩnato-ro, suas relações intensas mas "discretas" com outras seções, coloca-o talvez em uma posição estrategicamente mediana ou equilibrada. Sua seção, sozinha, não é capaz de se constituir em força de fissão relevante - por isso funciona, mesmo que frouxamente, como ponto de aglutinação.

Yirĩnato-ro, exceto enquanto membro da classe dos homens respeitáveis, nada tem a dizer sobre as decisões familiares quanto a fazer um cauim alcoólico - que envolvem uma longa negociação entre todas as seções da aldeia, sem mediações -; tampouco a ele cabe "abrir" a temporada do cauim doce (aquela que marca a re-união da aldeia após as chuvas), seja como "dono do milho", seja como xamã; o que não implica, evidentemente, que não possa fazê-lo. Qual, então, os fundamentos de sua "escolha" como *tenetãmõ*?

É porque Yirĩnato-ro e sua mulher são os *tã ãã*, os "donos da aldeia" - desta aldeia do Posto. Isto lhe transforma em *tenetãmõ*, e à sua mulher igualmente<sup>22</sup>. *Tã ãã* ou *tã nupã ãã*, "senhor

---

(22) Sua esposa, Arado-hi, seria considerada a *tenetãmõ* das mulheres, enquanto o marido o seria de todos os residentes. Arado-hi tem, de fato, alguma ascendência sobre a aldeia, mas nunca a vi "liderar" nenhuma atividade feminina global - o que pode-se dever ao fato de que, ao contrário das caçadas masculinas, não existe contexto em que as mulheres ajam coletivamente. Ela não era um pólo de contágio especialmente forte, tampouco. Não obstante, e apesar de seu temperamento algo volátil e sua língua afiada, era respeitada, além de ser capaz de pôr uma quantidade de "filhas" para lhe ajudar em tarefas como tecelagem, debulho de milho, etc.

---

do leito-solo da aldeia", é aquele casal ou casais que primeiro abriram uma roça no sítio de uma aldeia nova, à volta da qual fo-

ram-se agregando outras roças, e se somando outras casas. O *tã nã*, assim, é o fundador de uma aldeia. Esta posição pode, no entanto, desdobrar-se em uma outra, a de *tã nupã nã hã*, termo que não sei traduzir, mas que designa aqueles homens que, sob a direção do senhor da aldeia, derrubaram efetivamente a floresta, abrindo a roça: genros ou filhos, via de regra.

Eis então que o modelo sobre que assenta a noção de *tã nã* é o da roça aberta por uma família extensa, e onde há hierarquia de funções. As roças de famílias extensas são identificadas a um titular, o homem mais velho (ou casal). Este homem é quem seleciona a área a ser derrubada, e determina a sua extensão, pois ele é o *o'ipã hã*, aquele que faz a broca do mato baixo, indicando assim quais as árvores que serão tombadas. Apenas após essa broca e macação entram em cena os *iwirã mo-pẽ hã*, os "derrubadores da mata", que cortam as árvores. Esse serviço pesado é feito pelos homens mais jovens da família, filhos ou genros - ajudados, é verdade, pelo titular da roça. Tal participação, seguida pelo plantio familiar, garante a todas as famílias conjugais a propriedade conjunta da roça, ou antes, o direito conjunto à apropriação do milho, que é plantado sem divisões. A batata-doce, o cará, o tabaco, a mandioca são plantados em setores descontínuos, cada qual afeto a uma família conjugal. O casal titular da roça não dispõe de nenhuma forma de controle ou limitação sobre o abastecimento de milho por cada família conjugal, em que o homem derrubou a mata e a mulher plantou.

O *tã nã* é o "dono da aldeia" na medida em que esta se ergue em um espaço que ele abriu ou marcou, e que foi derrubado por sua família extensa. Toda aldeia é, assim, uma ex-roça (*ka pe*) de uma família. Ou de mais de uma; pois os Araweté mencionam algumas al-

deias em que havia mais de um *tã nã*, ou seja, em que a forma de abertura do sítio não foi aquela "vertical" (família extensa) mais comum, mas uma horizontal, em que duas famílias autônomas (encabeçadas por irmãos, ou cunhados) abriram roças contíguas.

Assim, vemos que não só a aldeia, mas sua chefia, são função do milho; e que a noção de *tenetãmõ* de aldeia não é mais que a consequência ou desenrolar temporal do movimento de começar uma aldeia nova. Por outro lado, o *tã nã*, tanto quanto eu saiba, não dispõe de nenhuma "propriedade" sobre o solo aldeão: não determina onde as famílias erguerão suas casas, onde farão suas roças, não é responsável por espaços "comunais" (que não existem), não coordena trabalhos públicos. O nome pomposo de "senhor da aldeia" parece corresponder a quase nada. Houve aldeias, por fim, em que a posição de *tã nã* não correspondia à de *tenetãmõ* para as expedições coletivas, dispersão das chuvas, etc. Os exemplos que tenho<sup>1</sup> indicam que foram casos em que o *tã nã* era homem já bem velho, e que o *tenetãmõ* era um dos *tã nupã nã hã*, um de seus filhos ou genros que derrubaram a mata<sup>23</sup>.

---

(23) As poucas atribuições do "dono de aldeia" Araweté contrastam com as funções redistributivas e diretoras do *ruvihãv* Parintintin, que divide as terras aráveis entre os membros do grupo, e parte a caça trazida (Kracke, 1978: 42 - 44). A primeira função, contudo, é ao mesmo tempo uma forma enfraquecida e generalizada da situação da roça comunal da família extensa Araweté, onde o líder determina um local onde todos os membros de sua família trabalharão - mas só eles.

A distinção *tã nã* / *tenetãmõ*, que poderia corresponder à distinção Kamayurã entre "representante (dono) da terra" e "representante das pessoas" (Bas - tos, 1978:61, n.19), não chega a constituir um sistema de co-liderança do tipo Parintintin (Kracke, op.cit.: 40).

---

Não sou capaz de determinar precisamente que conjunto de fatores subjaz à transformação de um homem ou família em *tã nã*. Das

26 aldeias sobre as quais pude obter informações, todas foram abertas por líderes de famílias extensas (pai/sogro e filhos/genros) ou por um dos irmãos de um grupo de siblings, que o acompanhou - i.e. os dois tipos de seção residencial que temos hoje na aldeia do Posto. Estas 26 aldeias correspondem a 17 *tã ñã* - e todos eram, ou xamãs de prestígio (doze), ou matadores (sete)<sup>24</sup>..

---

(24) Tudo sugere que, assim como para outros grupos amazônicos, a posição de "chefia", entre os Araweté, resulta da superposição de certos papéis, como os de xamã, guerreiro, líder de família extensa, e de uma disposição particular de personalidade; nenhum fator, por si só, é suficiente para determinar a chefia, que aparece assim como uma espécie de foco de condensação de atributos, e não como uma posição formal preenchida por critérios mecânicos. Ver o estudo de Kracke, 1978, sobre a chefia Kagwahiv-Parintintin; Wagley, 1977:118-124, sobre a ação coletiva Tapirapé, que registra o "problema de se tomarem decisões" devido ao "extremo igualitarismo" do ethos tribal. Cada grupo doméstico era uma facção, diz ele. Virgínia Valadão (com.pessoal) observa a mesma combinação "politética" de atributos para a chefia Tembê. Ver também: Basso, 1973: 107, 114, 124, sobre a liderança Kalapalo; Riviêre, 1984: 27-8, passim, sobre os povos da Guiana; Jackson, 1983: 65-8, sobre os Tukano (para o esquema ideológico Tukano tradicional-ideal, onde há uma "função" de chefe, v. C.Hugh-Jones, 1979).

---

A situação atual dos Araweté, notadamente o fato da aldeia do Posto ser uma fusão de remanescentes de diversos grupos, tendo uma população maior que a das aldeias tradicionais, certamente responde por um tão alto grau de autonomia das seções residenciais, e concomitante minimização do lugar de *tã ñã* e de *tenetãmõ*. O poder ou autoridade efetivos de um líder de aldeia tradicional terá sido maior - exatamente porque a grupo local era menor. Nesse caso, a posição de chefe derivaria, não tanto da situação "neutra" do grupo do líder - como é o caso de Yirĩnato-ro, cuja seção é ao mesmo tempo autônoma mas ampla, integrada mas extensamente relacionada - mas de sua posição eminente, como líder de família extensa. O que hoje é esta grande autonomia da seção residencial, no passado terá sido a autonomia do grupo local/aldeia. Não há dúvi-

vida, ainda, que a base do agrupamento local Araweté, e de sua chefia, é a família extensa que consegue ao mesmo tempo prender os filhos e atrair os genros, beneficiando-se do fato de que a residência uxorilocal é, como em todos os Tupi-Guarani, uma regra temporária ou de aplicação "política".

A importância dos *tã ñã* parece, de fato, ter sido maior no passado. Após declinarem os nomes das aldeias antigas, os Araweté em geral especificavam seus "donos": a aldeia era qualificada de , por exemplo, "Moko-ro *apa*", "de Moko-ro", e seus residentes eram designados genericamente como "Moko-ro *wĩ*", "o pessoal de Moko-ro". Como já indiquei antes, porém, elas não são nomeadas por seus chefes, mas pelos mortos que lá ficaram (e antes disso, por acidentes naturais). De qualquer forma, se é um "primeiro" que funda uma aldeia, é um morto que a termina; e ambos a identificam.

A autonomia dos grupos locais do passado, que hoje se exprime na força centrípeta das seções residenciais, não implicava uma composição fixa e estável de seus habitantes. Como já dissemos antes, a população das aldeias variava muito, e o sentimento de pertença a elas não parece ter sido forte (supra, pps.177-ss); o sistema de uxorilocalidade temporária levava a um constante movimento inter-aldeão, e assim também as mortes de parentes, e os ataques inimigos. Desta forma, exatamente porque a capacidade coesiva da estrutura social Araweté é muito baixa, é que o lugar de liderança emerge como pólo aglutinador ou campo gravitacional, cuja força de atração variará conforme uma série de fatores, desde a fase do ciclo de desenvolvimento do grupo local (i.e. dos diferentes grupos domésticos), até a personalidade do(s) líder(es). De toda forma, a tendência que emerge é uma em que, assim como o grupo doméstico subordina logicamente a aldeia (p. 287), assim tam-

bém a liderança da família extensa subordina o lugar da liderança aldeã; e, se a aldeia Araweté raras vezes é algo mais que uma justaposição de grupos residenciais auto-centrados, raras vezes o "senhor da aldeia" é mais que um chefe do seu grupo doméstico, que tem a capacidade de, tomando a posição serial de "primeiro" - *tenetãmõ* -, ordenar por contágio as demais seções<sup>25</sup>.

---

(25) Igualmente, as aldeias Araweté parecem ter variado (do ponto de vista estrutural), entre uma situação de máxima coesividade e mínima população - família extensa uxorilocal simples ou ampliada (filhos casados, irmãos solteiros' do casal líder) - e esta situação atual, de máxima população e coesividade mínima: justaposição de famílias extensas equi-potentes. Se fosse possível de terminarmos um tipo ideal de aldeia, ele consistiria na situação seguinte: grupo de siblings casados, com alguns dos casais já constituindo famílias extensas de duas gerações, e uma dessas famílias extensas ocupando o lugar de "senhora da aldeia". A aldeia da margem direita do Ipixuna, abandonada em 1981, estava bastante próxima deste modelo.

Ver Basso, 1973: 132-ss. para o valor "legitimador" e contagiante das ações dos anetaw, "donos da aldeia", entre os Kalapalo, análogo ao caso Araweté - conquanto mais formalizado.

---

A liderança de expedições guerreiras não parece ter sido, em nenhum momento, a razão ou o modelo da liderança aldeã. Pois, se o *tã ñã* Araweté está associado a algum outro papel específico, este é o de xamã. Os sinais para dispersão da aldeia: mel, pescarias, "amadurecer o milho", caçadas com vistas a um *peyo*, estão intimamente associados às visões xamânicas.

Quando vai-se aproximando a época de uma dada atividade econômico-cerimonial, os cantos noturnos dos diversos xamãs começam a mencioná-la, manifestando o desejo dos deuses, de comerem daquele alimento; ou pelo menos assim se interpretam as palavras frequentemente ambíguas dos cantos. Muitas vezes, após essa "preparação" do espírito da aldeia, uma noite *Yrĩñato-ro* cantava uma visão, e isto era tomado como sinal de que se realizaria a empresa

no dia seguinte, ou logo depois. Isto sancionava indiretamente - afinal quem canta são os deuses, não os xamãs... - os cantos dos xamãs que o haviam precedido, e ao mesmo tempo parecia conferir ' um caráter conclusivo à visão-canção de Yirĩnato-ro. Mas nem sempre se dependia dele. O fato é que, em suma, tudo se passa como se os clássicos "discurso da praça" e "fala formal" dos chefes , que não fazem senão dizer o que já se sabe, mas que ao mesmo tempo sancionam e põem em movimento a comunidade (do modo resumido e teorizado por P.Clastres, 1974: cap.2), fossem, nos Araweté, transferidos para o canto xamanístico. São os desejos dos deuses, expressos através dos xamãs, que criam as condições para o movimento coletivo dos Araweté. Assim, o "lugar comum" aldeão, o foco de onde emana a fala que concerne a todos, não é um centro para onde convergem as unidades domésticas, ou um pólo de organização isonômica, equidistante de todos. Distante, certamente: a praça Araweté não é deste mundo. E a voz que a anima é a palavra de um outro, a palavra do Outro: a voz dos deuses. Cada xamã, assim - e toda seção residencial possui ao menos um xamã<sup>26</sup> -, pode estar expri -

---

(26) Com a notável exceção do grupo de casas 26-32, que abriga um core-group de irmãos, nenhum deles xamã atuante. Este setor (I, folha 1 das genealogias) é o menos integrado da aldeia, dividindo suas alianças e freqüentações entre os setores II e III, ambos formados por famílias extensas bi-geracionais (o III é o de Yirĩnato-ro), cada uma com um xamã atuante.

---

mindu, através da voz dos deuses, a voz de seu grupo residencial. Eis então que muitas das decisões das seções residenciais Araweté, e/ou da aldeia como um todo, recebem um impulso exterior: o fardo de começar é transferido para os deuses. Ninguém decide, a rigor: é sempre um outro que começa; e quem desperta os homens de sua le turgia, quem é capaz de concertá-los, são essas vozes celestes ,

que enchem o espaço da noite.

Se a liderança guerreira não parece servir de modelo ao lugar de chefia do grupo local, e de coordenação da ação coletiva, isto tem suas razões. O *morop't'hã*, matador, é um símbolo focal da comunidade aldeã - as canções e danças *op'trahê*, do cauim, mostram isso. E os *tenetãmô* das expedições de guerra são sempre *morop't'hã*. O cantador-matador das danças, *marakay*, é o caso exemplar da figura do líder, daquele que "ergue consigo os outros", erguendo-se primeiro.

Ele está em contraste forte com o xamã. Cada noite pode comportar vários sólos xamanísticos, simultâneos ou consecutivos, independentes: cada xamã na sua casa. E cada *peyo* ou *dokã* de alimento ou cauim pode ser realizado por mais de um xamã ao mesmo tempo. Mas o cantador do *op'trahê*, canto de guerra, do pátio, é um sô, que conduz o uníssono de todos os homens. Os xamãs, assim, parecem justapor-se, e remetem às seções residenciais - no limite, ao casal, visto que a "unidade xamânica" é o pajê e sua esposa, dentro de casa -, enquanto o matador unifica e indiferencia; seu canto some na voz coletiva.

Mas um matador não é capaz da proeza do xamã, que capacita este último à função propriamente política de interpretar a vontade de seu grupo e de compô-la com a vontade geral, eludindo-se como posição enunciativa. Através de um xamã falam outros: deuses, mortos. O matador, ele é um outro: o inimigo morto, e um *Mat*. Isso o torna perigoso. Se o xamã é um "mediador", o matador será um "mediado". Mas tudo isto nos leva ao próximo capítulo, antes da hora.

O fato é que a base político-econômica da liderança Araweté é a situação de liderança de uma família extensa, e a capacidade



de exercer simultaneamente, dentro do grupo, a função de pai e sogro de homens mais jovens. Face ao padrão ideal de uxorilocalidade temporária, a "função-sogro" é anterior, logicamente, à "função-pai". Por sua vez, a ausência de quaisquer mecanismos estruturais entre a família extensa e a aldeia fazem com que o líder de uma constitua a outra, ou antes, que a aldeia se forme em torno de uma família e de seu líder, que é concebido como fundador e fundamento do grupo local (este é também o caso dos Parintintin, dos Kaapor, dos Wayãpi; e dos grupos guianeses, dos Tukano... Ver Kracke, 1978:33; Huxley, 1963:77; Gallois, 1980:38; Riviêre, 1974:72-ss.; C. Hugh-Jones, 1979:46). Mas situações como a dos Araweté hoje, concentrando diversas famílias extensas "eqüipotentes", produzem um enfraquecimento da chefia, tendendo a transformá-la em lugar virtual e residual, ocupado por um "funcionário" a cargo da difícil - mas indispensável, se se precisa ou quer ficar juntos - tarefa de começar, movimentar os disjecta membra do corpo social.

Se a base material da liderança é a posição-sogro<sup>27</sup>, sua ba

---

(27) Yrĩnato-ro é o homem que tem maior número de "filhas" casadas uxorilocalmente (três, e mais sua "filha" Maria-hi, que mora no mesmo pátio - casa 26 - mas que forma outra unidade de roça), e o maior número de "genros", em geral, dispersos pela aldeia.

---

se simbólico-metafísica é uma figura complexa em que se mesclam e se opõem os atributos do xamã e do guerreiro. Se, quanto ao primeiro aspecto, temos a fundamentação de uma estrutura de autoridade onde o controle das mulheres é o elemento essencial, quanto ao segundo aspecto não é mais a vida (reprodução) o campo de jogo, e sim a morte; e ali, a "autoridade" se funda na alteridade, na relação com o Outro: deuses, mortos, inimigos. O problema todo - que para os Tupi-Guarani, a meu ver, significa um esforço de trapa -

araweté: os deuses canibais

cear as regras do primeiro jogo, pondo suas cartas no segundo tabuleiro - é o de encontrar a relação entre esses dois pólos, a autoridade e a alteridade, o Mesmo e o Outro; a questão da "liderança" é um efeito dessa relação<sup>28</sup>.

---

(28) Cada sociedade Tupi-Guarani parece pender, na determinação do lugar da autoridade, ora para o pólo-xamã, ora para o pólo-guerreiro (matador); e isto traduz diferentes orientações escatológicas.

---

Cabe notar, por fim, que as três posições: líder de família extensa, xamã, guerreiro, correspondem às três esferas de atividade para as quais os Araweté precisam de um *tenetãmõ* (*supra*, p.304): escolha de sítio de roças e aldeias; xamanismo alimentar; guerra e dança. Passemos agora a analisar a estrutura cerimonial Araweté, o cauim e os *peyo*, de forma a ver em ação o jogo entre os valores sensíveis dos alimentos e os valores sociais das posições rituais. Em seguida, o parentesco.

### 3. AS FORMAS ALIMENTARES DA VIDA RELIGIOSA OU VICE-VERSA

Essas categorias de "dono", "líder", "xamã" e "cantador" articulam a organização cerimonial Araweté, que é simples: o "benzimento" (*peyo*) de alimentos e o "serviço" (*dokã*) de bebida alcoólica, comidos-tomados pelos deuses e mortos e em seguida pelos homens. No caso do cauim alcoólico, a cerimônia prepara uma dança guerreira (*opérahẽ*). Vejamos agora o sistema formado pelos valores sociológicos, temporais, espaciais e alimentares dessa organização cerimonial.

(A) O Sistema do Milho

Como já podia ser observado nas primeiras páginas deste capítulo, os alimentos à base de milho cozido obedecem a uma ordenação temporal, ao longo do ciclo anual: a partir da colheita do milho verde, há uma progressão (onde os termos vão ocupando períodos cada vez mais largos), que vai do menos fermentado e mais substancial até o mais fermentado e menos substancial, do rápido ao lento, do sólido ao líquido, do quente ao frio, do pouco ao muito, do informal ao cerimonial, do auto-consumo ao "hetero-consumo". Ou seja:

(1) *kāyi* ("caldo de milho") - mingau grosso de milho verde, pilado e cozido na hora, não-fermentado; comido privadamente ou com vizinhos de seção residencial. Sua consistência é a de uma papa, e os grãos são apenas levemente esmagados. Considerado muito nutritivo, comido quente.

(2) *kā'ĩ hē'ẽ* ("cauim doce") - mingau ralo de milho (verde ou semi-seco), preparado de véspera; a pilagem é mais forte que no *kāyi*, mas se deixam alguns grãos inteiros, que serão mastigados pelas mulheres para fermentarem. Usam-se pelo menos duas panelas, passando-se o caldo de uma para a outra, durante a mastigação (feita depois de arrefecer o caldo). Leva maior quantidade de água que o *kāyi*, e portanto rende mais panelas. Este cauim deve ser mexido antes de tomar, para que a massa (*hati*) entre em suspensão; uma parte dela é comida antes. O cauim doce, de baixa fermentação, pode ser preparado informalmente, para consumo de uma seção residencial ou um festim maior; nunca se o consome sem convidar alguém. Ou pode ser fabricado por toda a aldeia, como parte de uma cerimônia de *peyo*. Comido frio.

(3) *kã'ẽ* 'da ("cauim azedo") - bebida de média-alta fermentação, feita de milho (seco). É pilado, cozido e mastigado durante vários dias (15-20), face às enormes quantidades de milho processadas. Ao final, exige uma mistura cuidadosa das paneladas de "safras" diferentes, para homogeneizar a bebida. A massa dos grãos é separada do caldo, e comida coletivamente durante o período de preparação do cauim. O cauim alcoólico, portanto, é só líquido(*tũ*). Ele não é considerado comida, pois tomá-lo dá fome - e é normalmente vomitado. Esta bebida só é processada em ocasiões cerimoniais, sempre por uma só família a cada vez, a qual não toma dele, mas o "serve" (*dokã*). Na festa, as mulheres tomam muito pouco dessa bebida - ela é "coisa dos homens", apesar de mastigado por elas (enquanto o cauim doce é tomado por ambos os sexos). Tomado frio, embora a fermentação que o transforma seja um processo "quente".

O primeiro tipo de mingau não é objeto de *peyo*. Os dois outros entram em um sistema ritual que passamos a descrever.

Após todos retornarem à aldeia, vindos da dispersão das chuvas, uma família anuncia que fará um *dawoçĩ*, uma colheita coletiva de milho de sua roça, para um cauim doce. Ela se torna, assim, a *tenetãmõ*, líder, e *awacẽ ñã*, "dona do milho" dessa festa. Uma manhã, o dono do milho grita para os aldeões, convidando-os a lhe seguirem, colher milho. Lã chegando - vão homens, mulheres e crianças, cada qual carregando um cesto *pehi*, em meio a muita alegria e animação -, a família do dono é a primeira a quebrar uma espiga. Todos então começam, divididos por unidades conjugais. Escolhem um ponto da roça, e vão descrevendo um círculo, quebrando as touceiras e colhendo o milho, até retornarem ao lugar de partida. Por fim - isso dura cerca de duas horas -, o *tenetãmõ* considera o ser

viço encerrado, e parte de volta, seguido pelos demais.

Uma vez na aldeia, cada família inicia a debulha e preparação do milho. Uma parte dos grãos é torrada e pilada, produzindo cerca de dois litros de paçoca *mepi*<sup>29</sup>; o restante, que é o princi

---

(29) Se o milho ainda está muito verde, faz-se, em vez da *mepi*, a farinha propriamente dita, *awact ko't*, de milho pilado cru e depois torrado. Esta farinha é bem mais úmida que a *mepi*, podendo ser consumida pura (enquanto a primeira é sempre acompanhamento de algo).

---

pal, servirá para fazer o mingau. Passa-se o dia todo na faina de pilar, cozinhar e mastigar o milho, e isso segue noite adentro. No final desta tarde, cada mulher vai ao pátio dos donos do milho e entrega à mulher de lá metade da paçoca ou farinha que produziu, guardando para seu consumo a metade restante. A família dona do milho também faz farinha e cauim - este último em quantidade maior que a das demais casas. No fim do dia, os donos do milho recebem cerca de 20 litros de farinha. (No caso de roças de mais de uma seção residencial, todas as famílias que ali plantaram recebem farinha).

Entrementes, o dono do milho (novamente, este pode ser qualquer um dos homens que abriram uma roça pluri-familiar, mesmo um genro do titular) deve providenciar um xamã para o "benzimento" do cauim, no dia seguinte - a escolha é contingente, do ponto de vista do parentesco, além de depender da disposição psicológica e preferências dos convidados (alguns xamãs gostam mais ou menos de benzer os diferentes alimentos). Independente do convite, ainda, um ou mais xamãs podem-se apresentar na hora do *peyo* - visto que são os deuses que comandam a descida. O essencial é que o dono do milho não pode ser o xamã.

Na manhã seguinte, pouco antes da aurora, o *tenetãmō* traz suas panelas para o pátio "central" que já referi (p.285). Faz tempo que já se ouve o canto do xamã, dentro de sua casa - ele o começara dentro da noite. Aos poucos, atendendo à convocação gritada do líder, vão chegando homens estremunhados e sonolentos, e depositam suas panelas em fila, adiante e atrás das do dono de mi lho, que ficam assim em posição mediana. Esta fila deve estar exa tamente ajustada aos primeiros raios do sol; nenhuma casa deve fa zer-lhe sombra. As famílias vão-se então reunindo à volta da fi-leira de panelas, estimando seu número<sup>30</sup>; mas ficam a uma distân-

---

(30) Eles gostavam de comparar a extensa fila de panelas - às vezes mais de 50 - a uma vara de queixadas: "*tayaho piké!*"...

---

cia razoável (*hatã we*, semi-longe) delas, encostadas nas paredes das casas que circundam este pátio. Ninguém está decorado, e muitos nem aparecem.

O xamã sai então de sua casa, ereto, cabeça baixa, cantando de olhos fechados, com seu charuto e seu chocalho *aray*. Segue len tamente pelo caminho que leva ao pátio, sempre acompanhado de per to por sua mulher, que reacende seu charuto a cada momento. Em certos lugares do caminho ele pãra e se agacha, cantando. Chegando no pátio, executa uma volta (anti-horária) em passos rápidos, em torno da fileira de panelas, semi-agachado, batendo forte com o pé direito no chão - é o movimento *opiwani*, que indica que os deuses estão chegando à terra. Todo o seu trajeto, da casa ao pátio, é descrito no canto, como correspondendo à caminhada do céu à terra, em que ele vem trazendo os convidados celestes; ele, que vinha à frente (*tenetãmō*) dos espíritos, ao entrar na aldeia (pátio) passa para trás, e os convidados tomam a dianteira.

Nesta volta ritmada ao redor das panelas, o xamã pode ser acompanhado por sua esposa ou alguma *ap<sup>h</sup>i*, parceira sexual, que segura em seu ombro (como as mulheres fazem na dança *op<sup>r</sup>ahê*) e segue seus movimentos. Essa posição honorífica é também uma proteção contra o princípio maligno do alimento benzido, que está sendo "dispersado" (-wa) pelo xamã: no caso do cauim, é uma força abstrata chamada *i peye we*, "coisa xamânica".

Após a volta, o xamã inicia uma lenta série de movimentos em torno das panelas, batendo o chocalho de alto para baixo, aparrando-o com a mão esquerda, voltado para o cauim - esse gesto é o *peyo* propriamente dito. Ele representa visualmente um "pôr em contato" os deuses, vindos do alto, e o alimento pousado no chão; o chocalho traz os deuses. Em certos momentos, o xamã inverte a direção dos passes, sacudindo o *aray* para longe do cauim - é a dispersão da malignidade da comida. A seqüência não é necessária, os passes podem entremear-se.

A certa altura do *peyo* - cantando continuamente, afora rápi das pausas para fumar e tomar fôlego - o xamã vira-se de costas para as panelas, e se agacha. Esta é a hora em que os deuses e os mortos estão comendo. Já se passou bastante tempo desde o começo do *peyo*; quase ninguém resta no pátio, a única presença constante é a mulher do xamã, sua auxiliar ou zeladora. A maioria dos aldeões foi-se pintar e decorar. Este momento da festa não é dos homens, mas dos deuses. Além disso, não convém ficar muito perto das panelas - os deuses estão lá, atropelando-se à volta do cauim, em purram o xamã, bebem, cantam e se divertem.

Mas algumas pessoas ficam, em geral mães com filhos de colo. Sobre estas, o xamã pode vir fazer o *peyo*, que tem funções protetivas ou restauradoras: repor uma alma mal-ligada ao corpo,

fechar o corpo da criança<sup>31</sup>. As mulheres, objeto da "benção" ou

---

(31) Essas operações terapêuticas, bem como os cantos xamanísticos, serão descritos no Capítulo VI.

---

apenas carregando os filhos que o são, mantêm um ar alheado e vago; mas repetem de tempos em tempos, falando, as frases cantadas pelo xamã: é o Mañ moyitã, expressão que significa "acalmar os deuses" (acalmá-los por palavras, como se faz com alguém enraivecido). Essa repetição falada, que evoca uma litania, é freqüente nos contextos em que um xamã atua sobre algo, e só as mulheres a enunciam; ela parece caber à esposa do pajé durante os solos cotidianos, dentro de casa. E por vezes se desenvolve em ligeiros comentários ao que está sendo cantado, especialmente se um morto entra em cena: fala-se dele como estando ali, ou melhor, comenta-se o canto do xamã como... a impressão que eu tinha era a de uma des cansada troca de impressões, entre as mulheres, sobre uma notícia trazida pelo xamã. Os homens, se os há presentes, pouco falam.

A aldeia como um todo, presente ou ausente do pátio, ostenta uma impassibilidade só quebrada por essas repetições faladas, feitas aliás em um tom estranhamente neutro. De resto, conversa-se, ri-se, e se chega ao ponto de pedir à mulher do xamã uma bafurada do seu charuto, antes que ela o entregue reaceso ao marido... Mas todos estão perfeitamente alertas para o conteúdo do canto, e para sua forma: julga-se esteticamente esta, pondera-se "teológico-socialmente" aquele. E se o guarda na memória por muito tempo, às vezes anos.

O xamã inicia então sua volta para casa, no mesmo estilo com que saiu; apenas, os movimentos opiwani se intensificam, e seu canto se torna mais alto, entrecortado pelas batidas com o pé e



os gemidos produzidos pela expulsão brusca de ar dos pulmões. Dentro da casa, o canto vai diminuindo, até morrer.

A essa hora, oito-nove da manhã, já estão todos com seus melhores brincos, untados de urucum, emplumados com a penugem da harpia, as mulheres com os colares de *ẽĩñã*. O dono do milho volta ao pátio central, abre sua panela, e grita para que todos venham. Rápida e tumultuariamente se esgota o cauim do dono: como sempre, os homens se acotovelam e tiram cuias cheias de mingau, indo então tomá-las junto às esposas, que ficam afastadas. Panela por panela, vai-se tomando o cauim, ali no pátio. O "dono do milho" é obrigatoriamente convidado a tomar de todas as panelas; pois a cada uma se repete o convite, feito pelo dono de cada panela, aos demais - afora o patrono do mingau, porém, cada homem convida apenas uma parte dos circunstantes a tomar do cauim feito por sua mulher; mantêm-se, em geral, os círculos da comensalidade cotidiana: cada um sabe da panelada que fez, e das que come.

Em contraste com o longo *peyo*, a tomada do cauim pelos humanos não dura mais que uma hora. Acabou-se a festa. O dono do milho, então, convoca todos os homens para uma caçada coletiva; ele é o *tenetãmõ* da expedição do "fazer digerir o cauim" (*kã'ẽ mo-yawẽ*). Idealmente, quando à noitinha voltarem os caçadores, o *tenetãmõ* deverá ter matado muita caça, para que possa oferecer um festim pantagruélico, onde a farinha que recebeu é usada para o pirão *namo pi re*. Na verdade, sua família poderá passar vários dias sem ter que fazer farinha, comendo da que recebeu como "pagamento" (*pe pi kã*) do cauim.

A festa do cauim doce contrasta sistematicamente com a caunagem alcoólica, e isso na própria avaliação dos Araweté. A primeira "não é tão boa" quanto a segunda, pois nela "não se dança".

Quando uma família decide fazer um cauim alcoólico, avisa a toda a aldeia, e pede quanta panela houver, de todas as casas. Inicia então a tediosa labuta de preparar o mingau. Marido e mulher pilam milho, cozinham-no, a mulher mastiga e coa o mingau. Deve manter abstenção sexual durante todo esse período, senão o cauim não fermenta<sup>32</sup>. O homem sai menos para caçar, e vai todo dia

---

(32) O mesmo se dá na fabricação do cauim doce, mas que dura só uma noite. As mulheres menstruadas não podem mastigar o cauim, e se a dona do milho tem suas regras durante a fabricação do *kã'ẽ* 'da ela pede a uma irmã para substituí-la temporariamente. Em julho de 1981 um grande cauim, já pronto, foi todo jogado fora, porque sua dona abortou. "Muito sangue no cauim", disseram; ele não pres-tava mais.

---

ã sua roça buscar milho. As panelas cheias vão sendo enfileiradas dentro da casa, ao longo das paredes: a abundância de panelas recebidas pelos Araweté após a instalação da "cantina reembolsável" da FUNAI (supra, pps. 72-ss.) levou a um aumento considerável da quantidade de cauim produzido. Numa das festas calculei que se tomou cerca de 300 litros da beberagem.

Ninguém de fora deve olhar o cauim fermentando, ou interfere no processo. Às noites, como já referi, dança-se no pátio do futuro anfitrião, para "fazer esquentar o cauim" - uma referência não só ao cozimento cotidiano do mingau, mas ao processo de fermentação, que libera considerável quantidade de calor e que se descreve como uma "fervura" (*ipipo*), por espumar. As manhãs são marcadas pelo consumo coletivo do *hatí pe*, o bagaço azedo do cauim, que é separado do líquido. O "dono do cauim" (*kã'ẽ ñã*, título que contrasta com o do dono do cauim doce, que é um "dono do milho" ) grita todo dia, ao nascer do sol, para essa refeição.

Entrementes, o dono do cauim convida um homem para ser o cantador da festa. Este *marakay* será também o *tenetãmõ* da caçada coletiva que precede o cauim. Alguns dias antes da festa, quando todo o mingau já foi processado e está fermentando, o dono avisa ao *marakay* que é tempo de sair para a expedição *kã'z mo-ra*, "fazer azedar o cauim". Ele estipula o número de dias de duração da caçada, conforme o estado do mingau. Certa manhã, o casal dono da festa vai à casa do cantador, levando duas cuias com a bebida semi-fermentada. O marido serve o cantador, a mulher, sua esposa. Enquanto os homens estiverem fora, a esposa do cantador é a *tene-tãmõ* da aldeia, que fica reduzida à comunidade feminina e ao dono do cauim. Este é o único que não pode excursionar, pois deve realizar a operação *kã'z moyo pepé*, "trocar-misturar o cauim", i.e. homogeneizar o grau de fermentação de cada panela, misturando as mais e menos azedas, retirando ainda a espuma formada e velando para que algumas paneladas não "apodreçam" (*itoyo*) por excesso de acidez. Essa operação não deve ser vista por ninguém. (Ela contrasta com a mastigação e mistura simultâneas do cauim doce, feitas ambas pela mulher, sem restrições visuais).

Após servidos o cantador e sua esposa, aquele se apresta a partir. Vai de pátio em pátio, convocando os homens da aldeia. A cena é singularmente discreta e "tímida", feita de anti-clímaxes contínuos. Os interpelados mal respondem, não olham para o *tene-tãmõ* - como esse não olhava para o dono do cauim, quando este o informou do tempo que deveria ficar na mata - e o seguem aos poucos, subrepticamente, depois que ele já deixou a aldeia com seus parentes próximos, conforme a "lei da inércia" Araweté. A intenção parece ser a de imperceptibilizar a saída dos caçadores.

Liderados pelo *tenetãmõ*, os homens acampam juntos, ou se di

videm em dois acampamentos<sup>33</sup>. Com o correr dos dias, vão deslocar

---

(33) Quando os caçadores se dividem em grupos, na mata, definem a relação entre esses acampamentos como *iwirã dẽ ne hã*, "os que estão em outra árvore", metáfora que evoca o costume dos guaribas, em que bandos chefiados por machos distintos ocupam árvores próprias. Tal figura, usada também para especificar a diferença F/FB em relação a Ego, reveste-se de significação adicional no contexto das caçadas do cauim, pois o guariba macho é o protótipo do *marakay*, do cantor. O ideal, diz-se, é que se o bando de caçadores se divide, deva fazê-lo segundo a liderança do *marakay*, de um lado, e do *marakã memo'o hã*, o "ensinador do canto", por outro (ver supra, p. 296).

---

do esses acampamentos para cada vez mais perto da aldeia. Uma tarde, então, o dono do cauim vai "levar a notícia" (*herapẽ hedeha*) aos caçadores de que estes podem voltar, pois o cauim já está misturado e pronto. Exatamente como o xamã do cauim doce faz com os deuses, ele, na volta da mata, segue na frente dos caçadores, mas ao se aproximar da aldeia toma um atalho e entra discretamente em sua casa, deixando os excursionistas tomarem a frente.

Enquanto os homens estão na mata, a aldeia é das mulheres. Lideradas pela esposa do *marakay*, elas se dedicam a torrar milho e a recolher lenha para a carne que virá. Toda noite, realizam uma "inversão ritual": fazem uma dança *opirahẽ* no pátio do cauim, para "esquentá-lo", lideradas pela esposa do líder da caçada, que é a cantadora. Esta dança, porém, é um simulacro-substituto das danças masculinas: desorganizadas, dominadas por um clima pueril e jocoso, elas sofrem de uma carência básica: não existem cantos "femininos" Araweté. Toda música Araweté vem dos deuses ou dos inimigos mortos, e só quem pode ser o "autor" dessa voz do Outro são os homens - xamãs e guerreiros. As mulheres podem e gostam de cantar os cantos "masculinos", de guerra ou de xamãs, mas não podem dizê-los pela primeira vez. Assim, em suas danças na ausência dos

homens, simplesmente arremedam a dança e repetem cantos de guerra alheios. Se por acaso restou algum homem na aldeia - velho, aleijado, ou o xamã do *dokã* -, este é sempre chamado para ser o cantador ou o "ensinador do canto" para as dançarinas. Mas nunca, entretanto, o homem que por definição fica na aldeia, isto é, o dono do cauim: nem ele nem sua mulher dançam, cantam ou tomarão do cauim.

Além do dono do mingau, um outro homem pode resolver ficar na aldeia, para "servir o cauim" (*kã'z dokã*) aos deuses; ou alguns caçadores voltam antes, expressamente para isto<sup>34</sup>. Esta ceri

---

(34) E também para aproveitar a ausência dos maridos e "cercar" alguma mulher que deseje. Durante o *kã'z mo-ra* as mulheres atingem um alto estado de estimulação (verbal) erótica mútua, e, como o dono do cauim está sob interdito sexual, "caem" sobre os poucos homens restantes. O tema das conversas e brincadeiras femininas, nesse período, gira sempre em torno de metáforas e analogias associando o cauim e o sêmen: numa ocasião em que eu e mais dois homens ficamos na aldeia, as moças batiam às nossas portas trazendo cuias, e pedindo para enchê-las com nosso sêmen (Ver adiante).

---

mônia se realiza, idealmente, na véspera da chegada dos caçadores, no pátio do dono da festa; é a primeira vez que as panelas são retiradas de sua casa.

O serviço do cauim azedo se realiza à noite, entre 2 e 4 da madrugada, a hora típica da atividade xamanística. A aproximação do xamã é idêntica ao *peyo* do cauim doce. Mas as panelas não são benzidas em conjunto, enfileiradas; elas são trazidas uma a uma de dentro da casa, pela dona do cauim, e postas sobre as pernas do marido, que está sentado sobre um pilão à guisa de banquetea. Após ter sido "esvaziada" pelos deuses e mortos, a panela volta para a casa, e é substituída. O dono do cauim azedo, como o do doce,

não pode ser o xamã<sup>35</sup> que traz os deuses; seu papel aqui é o de

---

(35) Ou xamãs; toda operação xamanística pode ser realizada por mais de um *peye*. A diferença é que nos benzimentos de cauim doce, jaboti, mel, etc., os xamãs benzem ao mesmo tempo o alimento, enquanto no *dokã* eles se sucedem, de uma noite a outra ou até na mesma noite.

---

segurar as panelas, enquanto os visitantes celestes são servidos pelo xamã. O dono do mingau e o xamã são referidos pelo mesmo nome de função: *kã'ẽ dokã hã*, "servidores de cauim" - o primeiro aos caçadores, o segundo aos deuses/mortos. O xamã é um duplo do dono do cauim, que vai "levar a notícia" aos visitantes do *Mať pi* - ambos anfitriões/mediadores.

O desempenho do xamã nesta cerimônia é algo diverso daquele dos *peyo* alimentares, pois se trata aqui de uma bebida alcoólica. Seu canto é mais violento, seus movimentos mimetizam o cambalear trôpego e os sobressaltos bruscos dos deuses ébrios. A fronteira entre a narração citacional da palavra alheia (estilo enunciativo dominante nos *peyo*) e uma "incorporação" da divindade se torna mais difícil de traçar, visto que a voz do xamã se modula com os gemidos de saciedade e a rouquidão tonitroante de seus convidados.

Há uma superposição complexa, que explica em parte essa situação. Os *peyo* alimentares encenam uma refeição coletiva divino-mortuária, a qual, como as refeições humanas que a seguem, não envolve cantos - exceto no sentido de que os deuses só "falam" ou são falados cantando. Já o *dokã* é uma cauinagem mística, e portanto envolve um invisível *opťrahẽ*, isto é, uma dança e canto guerreiros, que acontece ali, no pátio do mingau. No entanto, a estrutura formal dos cantos xamanísticos do cauim azedo é idêntica à dos demais *Mať marakã*, e não à dos cantos de guerra/cauim. A diferença quanto aos outros *peyo* é temática e de elenco: fala-se de

cauim e não de jabotis, etc., descem outros deuses. Apesar do tom mais violento, vocal e gestual, os passes com o chocalho são iguais aos dos outros *peyo* (o que se dispersa aqui é o *daõĩ nahi we*, "coisa-dor de cabeça", que há no cauim). Em suma, o xamã encaixa em um cauim divino, e funde parcialmente em sua pessoa o lugar de "servidor" e de "servido", dono e convidado, homem e deus/morto. Mas ele não reproduz um *opirahẽ*, ele o descreve: não canta os supostos cantos deste cauim invisível. Preserva-se assim, mediante um embutimento metalingüístico, a diferença entre a "música dos deuses" e a "música dos inimigos", fundamental na cosmologia Araweté.

Esse *dokã* é assistido e comentado pelas mulheres, que depois narram a seus maridos quem veio tomar o mingau. O cauim azedo será então, quando for tomado pelos homens, definido como *Mat̃ dẽm̃-do pe*, "ex-comida dos deuses" - a mesma expressão que se usa para os mortos celestes, ex-comida dos *Mat̃* e futuros-comedores do alimento humano.

Caso nenhum homem tenha ficado para o xamanismo, este pode ser levado a efeito durante a própria noite da cauinagem, o que é considerado irregular e perigoso, pois os deuses se enfurecem com a luz das fogueiras e derrubam os xamãs, fulminando-os com seu relâmpago invisível. De toda forma, os deuses devem vir tomar o cauim<sup>36</sup>, e especialmente *Yiõĩre aõo*, divindade lasciva que é o

---

(36) É possível, embora impróprio, haver um festim coletivo de cauim doce sem que se realize um *peyo*; e o mesmo para com os jabotis e outros alimentos. O consumo coletivo de mel e açai, porém, exige um *peyo*; não obstante, estes produtos podem ser consumidos privadamente, o que não sucede com o cauim alcoólico, obrigatoriamente coletivo - e portanto obrigatoriamente prelibado pelos deuses.

---

araweté: os deuses canibais

*tenetãmõ* na descida dos convidados celestes, e que sempre vem acompanhado, a dançar com uma alma morta feminina. Já os *marakay* dos cauims místicos a que assisti foram, todos, não deuses propriamente ditos, mas almas de guerreiros Araweté, mortos na guerra e/ou matadores - não sei se isso é regra, mas sucedeu quatro vezes. Isto, naturalmente, se coaduna com a equação *marakay*=guerreiro.

No dia do cauim, no fim da tarde, os homens chegam da caçada. Se sua saída foi discreta e progressiva, a volta é retumbante e compacta. Perto da aldeia, os primeiros esperam os retardatários chegarem, e aguardam o cair da tarde. Todos então se banham, e põem-se a fabricar seus *terewo*, cornetas espiraladas de folíolo de babaçu, de som grave e cavo. Prontos, seguem caminho, soando os *terewo*, que se ouvem de muito longe. As mulheres se apressam a banhar e se embelezar, e acendem as fogueiras. Os homens chegam então, na mesma ordem em que partiram, o *marakay* à frente. Tão logo adentram a aldeia, porém, cessa o *terewo* e se dispersam, silenciosos e compenetrados como de costume, indo direto para seus pátios. As carnes moqueadas que trazem são postas sobre moquêns ou jiraus adrede preparados. Come-se um pouco. Logo se ouve o dono do cauim a convocar todos - e em primeiro lugar o *marakay* - para uma prova prévia (*haĩ*) da bebida. Cai a noite. As famílias vão para seus pátios decorar-se; esta é a ocasião em que os Araweté se apresentam mais enfeitados, e sobretudo o cantador, com o diadema *yatakã*, a cabeça emplumada, o rosto com o padrão *yêrtã* feito com as peninhas de cotinã e resina perfumada, o corpo coberto de urucum. *Maĩ herĩ*: "como um deus", dizem. O dono do cauim, entre tanto, funcionário da comunidade mais que anfitrião honrado, não se pinta ou decora.



Por volta das nove horas o *marakay* se levanta, em seu pátio, e começa a convocar os demais para irem ao cauim - chama primeiro, ou apenas, seus *marakay rehã*, aqueles que dançarão a seu lado, posição previamente combinada, na mata, e que cabe a alguns de seus *ap̄hi-pihã*, parceiros de troca de esposa. Em seguida chama o *memo'ohã*, o "ensinador do canto", matador-cantador experiente que ficará às suas costas.

Aos poucos, após a chegada do cantador, que ocupará com sua família o lugar mais próximo à porta da casa do anfitrião, as famílias vão-se instalando em esteiras à volta do pátio. E aos poucos começa a dança da forma já descrita na página 296-7. O movimento dos dançarinos é constantemente interrompido pelo dono do cauim, sua esposa e filhos, que empurram cuias cheias de cauim pela boca dos homens; cada linha é servida por vez. É ponto de honra para cada um tomar de um só gole todo o conteúdo da cuia (meio litro). Os rapazes sem filhos, que se alinham na frente do bloco, são os maiores bebedores. Aqui, ao contrário das demais situações de "hospitalidade alimentar" Araweté, os homens são quase-agressivamente servidos pelos anfitriões, permanecendo "estáticos" enquanto os donos do mingau giram à sua volta, dando-lhes a bebida exatamente o inverso daquelas situações em que os homens se projetam sobre um recipiente de comida (ou cauim doce), tiram o que podem e se dispersam para dividir o bocado com a família, sob o olhar alheio do anfitrião.

As panelas se esvaziam rapidamente, e vão sendo amontoadas num canto. Aqui, ao contrário do cauim doce, todos tomam de todas as panelas, sem saber de que casa vieram, pois o cauim é do dono e sua esposa. Como já foi mencionado, nem este, esta e seus filhos tomam a bebida; eles são os "servidores". Diz-se que parentes pró

ximos do casal devem tomar "muito pouco" dela, igualmente; sobretudo se dividem o mesmo pátio e se plantam a mesma roça. Esta regra indica dois princípios: na medida em que é formulada em termos de conexões genealógicas de substância, ela coincide com o círculo de *íkqako*, de restrição alimentar por doença de parente; e sugere ainda que tomar do cauim bochechado por uma irmã, filha ou mãe é uma espécie de incesto por via oral. Por outro lado, na medida em que a regra se observa com mais rigor no caso dos parentes que ocupam a mesma seção residencial, ela indica que o cauim é uma "exo-bebida" por definição: ao contrário dos alimentos (e cauim doce), em que os primeiros a serem chamados são os mais próximos, e onde a comensalidade obedece a círculos de densidade des crescente, da casa conjugal à aldeia, o cauim inverte a figura - o cantador, encarnação pontual dos dançarinos, nunca pode ser da mesma seção que o dono do cauim; e só quem não bebe são aqueles que sempre comem juntos.

E a situação atual, de reunião de todos os Araweté em uma só aldeia, atenua um princípio que, dizem eles, era essencial à cauinagem: o *marakay* sempre deveria vir de uma aldeia outra que a do dono do cauim. As festas do cauim reuniam mais de uma aldeia (idealmente, todas aquelas que compunham um bloco territorial, as *tã dẽ*), e os homens das aldeias convidadas formariam o núcleo principal dos dançarinos do *opẽrahẽ*. O dono do cauim, portanto, encarnava pontualmente a aldeia anfitriã, o cantador as aldeias convidadas; os co-residentes do dono do cauim estariam, assim, numa posição intermédia, tomando "menos" mingau que os convidados, semelhantes nisso à situação dos parentes do casal anfitrião. O sistema tradicional amplificava o que se vê hoje, mas não de modo rigoroso. Pois os co-residentes da aldeia do cauim também saíam

para caçar - antes como agora, apenas o dono do mingau deve ficar para a fermentação - e eram liderados pelo *tã ãã*, dono da aldeia. Na aldeia de onde viria o cantador, este era o líder da caçada. A oposição principal, hoje como antes, é entre a casa do cauí, que ocupa uma "situação feminina", e o resto da sociedade ou tribo; o pólo marcado invariável é o grupo doméstico, o pólo "não-marcado" (embora focal na festa) é o não-grupo doméstico, de extensão contextual ou historicamente variável: aldeia, bloco territorial, tribo.

De fato, em 1981, quando os Araweté ainda moravam em duas aldeias, houve um cauí em cada uma, nos quais alternaram-se os cantadores conforme a regra.

Voltemos à festa. Com o passar do tempo os dançarinos vão -se embriagando, e algumas mulheres se animam a dançar<sup>37</sup> com seus

---

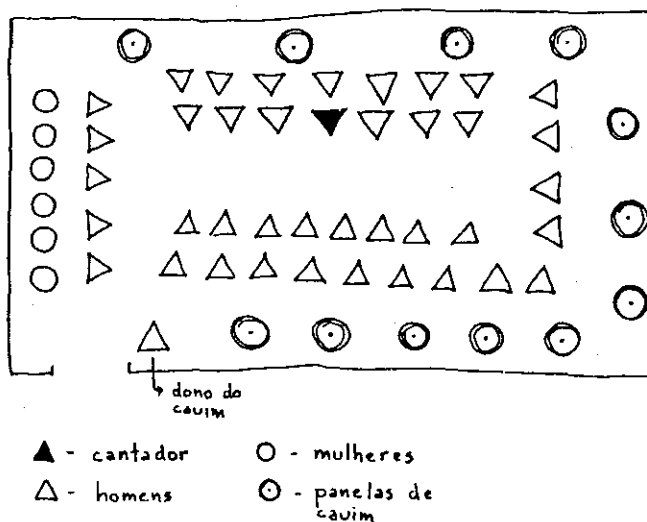
(37) As menstruadas não dançam, pois estão "cheirando mal".

---

"namorados". Os homens, sem mais lugar em seus estômagos, vomitam o cauí que lhes é implacavelmente servido. Enquanto isso, em palcos paralelos à cena da dança, um xamã pode estar "fechando o corpo" de uma criança de poucos meses, para que seu pai possa tomar cauí sem prejudicá-la; outros xamãs podem estar servindo o mingau aos deuses; o chocalho do cantador, os chocalhos dos xamãs, os cantos de uns e de outros se misturam; os homens gemem e estertoram, de tanto cauí. Alguns, bêbados, começam a chorar (*ode'a*) desesperadamente, os mais velhos porque se lembram dos filhos mortos, outros apenas balbuciam frases sem nexos. Quando se está bêbado (*ka'o*), dizem, espigas de milho ficam a girar diante dos olhos. Para alguns, enfim, a culinagem termina com o *heti*, uma espécie de transe furioso em que o dançarino começa a uivar e se debater,



A do canto dentro da casa, à tarde, assim:



Ali ficam cantando e bebendo até que o sol se ponha. Só então se transferem para o pátio, onde mantêm a mesma formação, imóveis, sem dançar, cantando até que o cauim se acabe. Exaustos - nem todos agüentaram esta segunda rodada -, dispersam-se; é o fim da festa.

Durante o cauim, ninguém come nada - a clássica disjunção cauim/comida que já era notada para os Tupinambá<sup>38</sup>.

(38) Léry 1972:91; Cardim 1978:104; Abbeville 1975:239, todos contrastam a moderação e o silêncio Tupinambá durante o comer com os excessos e a cantoria no beber (cauim), e se surpreendem com a mútua exclusão entre o cauim e a comida (para europeus da civilização do vinho à mesa, de fato isso devia saltar aos olhos). Beber, fumar, cantar entram em um contexto; comer, em outro. O que vale destacar aqui é a oposição latente: bebida + palavra (canto) X comida + silêncio, que reenvia ao que considero uma polaridade oral básica Tupi-Guarani: cantar X comer (cf. *supra*, pps. 260-1).

No dia seguinte, porém, as mulheres dos caçadores vão até

a casa da dona do cauim (e em primeiro lugar a esposa do cantador), e lhe entregam parte da carne moqueada trazida por seus maridos, levando de volta as panelas emprestadas. Na casa do cauim, um grande jirau-moquém substitui as panelas do mingau: essa carne é o *kā'z pepi kā*, "pagamento do cauim". Nos próximos dias toda a aldeia se alimentará com essas carnes, que são aferventadas, visto que estão duras e secas, antes de se as consumir. Dentro do mesmo espírito observado no caso da farinha dada no cauim doce, os donos do cauim convidam os membros da aldeia para comer da carne que receberam - o "pagamento", assim, é parcialmente neutralizado, pois quem deu caça termina por comer dela no pátio do ex-dono do mingau.

Este é o sistema social do milho. Como deverá ter ficado claro, não existem donos fixos destas festas, e tampouco cantadores. Elas não parecem trazer prestígio especial a seus patrocinadores, e muito menos vantagens materiais ou alimentares. A circulação de patrocínios não segue ordem pré-estabelecida, nem cálculos óbvios de reciprocidade. As oposições centrais que estruturam o cauim alcoólico se condensam nas figuras do cantador e do dono do cauim, e envolvem os termos seguintes:

MARAKAY	KĀ'z NĀ
caçador, líder dos homens, levava-os para a mata	cozinheiro do mingau, fica com as mulheres, "leva a notícia"
dançarino: "o que se ergue"; principal receptor do cauim, principal doador de carne	não dança; servidor do cauim, receptor da carne
emblema: enfeites, chocalho e armas	não se enfeita; seu instrumento é a cuia de servir o cauim
comida, moqueado	bebida, fermentado
Homens, estrangeiros, aldeia	Mulheres, aldeia, grupo doméstico

Ap̄hi-pihā como unidade básica de formação das linhas de dançarinos	Casal (família) como unidade de servidores do mingau
Maē como seu modelo	Xamã como seu "duplo"
"marakā mē hā": "doador do canto"	"kã'ē mē hā": "doador do cauim"
Matador: encarna ambigualmente a função-Inimigo	Nutridor: encarna ambigualmente a função-Mulher

A última oposição exige um desenvolvimento importante, especialmente no que diz respeito à posição ambígua do dono do cauim, que permite entrever uma série de valores simbólicos desta bebida.

O dono do cauim ocupa uma posição feminina: dedicado ao milho, não caça, não canta, não bebe. Por outro lado, seu papel pode ser concebido como uma síntese de dois estados masculinos perigosos e parcialmente contraditórios: o do pai em couvade, e o do homem em trabalho de fabricação de filho. Como o primeiro, ele não pode ter relações sexuais, e não sai da aldeia; mas como o segundo, ele "esquenta" o cauim, cozinhando-o e zelando por sua boa fermentação, como um homem deve esquentar o feto com injeções frequentes de sêmen (*had' mo-akē*, "fazer-quente a criança"), um processo demorado e indispensável à boa gestação<sup>39</sup>. E os donos do

---

(39) Seguindo esse paralelismo metafórico, poder-se-ia dizer que as danças noturnas que "fazem-quente o cauim", durante sua fabricação e fermentação, correspondem ao papel de *dē mō*, "ajudar a completar" o feto, realizado por outros homens além do "genitor social", principal fabricante do filho.

---

cauim (casal) são como os "donos da criança" (termo que descreve os pais de recém-nascidos), que devem estar atentos ao que ocorre com suas "fabricações" (*hēm' mōñē*).

Os Araweté jamais traçaram paralelos explícitos entre a fermentação do cauim e a gestação - deixemos isso claro. Mas há

uma série de associações indiretas e complexas entre estes processos e seus elementos. Em primeiro lugar, tanto a fermentação quanto a concepção-gestação se fazem através da mulher, e são processos de "transformação" (*heréwã*) de uma matéria-prima: o sêmen masculino, substância da criança, é "transformado" no útero materno; o milho cozido com água se transforma em cauim na boca da mulher (e nas panelas). Do mesmo modo, uma menstruada não pode mastigar o cauim, e um aborto "aborta" o mingau (cf. nota 32).

Mas há inversões e deslocamentos entre os processos. No caso da concepção, o homem é a figura dominante, seu sêmen é a substância exclusiva da criança - a mulher é um *hiro*, um saco: uma panela... No caso do cauim, o homem é claramente um auxiliar da mulher, seja porque o milho é um produto feminino, seja porque a saliva "fecundante" (sabem os Araweté) é da mulher - e o homem zela pela fermentação nas panelas. Por outro lado, se na concepção o sêmen forma a criança, na fermentação o que se transforma é um equivalente do sêmen. O cauim é como o sêmen: os pais de criança pequena não podem ter relações sexuais nem tomar cauim alcoólico: a criança se encheria com o esperma paterno (mesmo que tenha ido para a barriga de outra mulher que sua mãe), e com o cauim tomado pelos pais (mas as mulheres quase não bebem), se engasgaria e morreria "afogada" com estes líquidos.

Já se vê uma outra associação inversa sêmen/cauim: o sêmen vai dos homens para as mulheres, mas o cauim vai das mulheres - que o mastigam, que dele quase não bebem - para os homens. A *cauina* é a única ocasião em que as mulheres - ou o casal em posição feminina - servem os homens. Cheios de cauim, os dançarinos "incham" (*éwo*), e dizem ficar barrigudos como as grávidas. Um processo curioso de "inseminação artificial", onde o cauim surge



como uma espécie de sêmen feminino, contrapartida e equivalente do sêmen masculino (seria por isso que as mulheres nos pediam cuias cheias de sêmen? - cf. n. 34). Talvez por isso, para marcar a natureza "espermática" do cauim, é que se exija a presença de um homem no processo de sua fabricação, mas colocando-o em situação feminina: o dono do cauim, inseminador "feminino" dos homens, que dá o milho e recebe caça, como as mulheres com os homens... O esperma, disse-me uma mulher, é "azedo como o cauim".

É preciso lembrar, ainda, que a boa fermentação da bebida exclui o gasto de sêmen por seu dono: fermentação exclui fecundação, para que não se somem processos igualmente "quentes", e sobretudo para que o esperma masculino natural não contagie (*mo-wā*, "passar para") o sêmen feminino artificial que é o cauim, caso contrário os homens estariam se "auto-inseminando" realmente - situação desastrosa: o cauim poluído pelo sêmen do dono "apodrece" (o acúmulo de processos "quentes" se inverte em podridão, a fermentação degenera), e a barriga dos dançarinos pode romper-se (*éwa*), isto é, os homens teriam um "parto" mortal<sup>40</sup>.

---

(40) O cauim tem ouvidos. Durante a fase de sua preparação, ninguém na aldeia deve pronunciar o verbo *éwa*, "romper, explodir, rachar", ou a bebida ouve e pode ter a idéia de fazer isso com os homens. O cauim é uma entidade "feroz" (*nā rā hetĩ*), e nisso se aparenta a outros alimentos/seres de ouvidos finos e vingativos: não se pode falar em xamanismo da anta e do veado perto da carcaça do animal a ser "benzido", ou seu espírito (*ha'ō we*) se vinga queimando (*hapi*, sapecar, queimar os pêlos, explodir algo pelo fogo) o culpado. A oposição aqui é: o fermentado degenera em podre (cauim) e "apodrece" quem o toma, pois a barriga estufa e explode como a de um cadáver putrefato; e o moqueado degenera em emissor de fogo, carbonizador, pois a anta e o veado só recebem *peyo* quando moqueados - ver adiante. Há uma série de "audições perigosas" na cultura Araweté.

O aborto da dona do cauim de 1981, que estragou mingau e festa, foi por sua vez atribuído à própria fabricação da bebida: uma coisa "abortou" a outra. As

grávidas não devem preparar o cauim ácido, pelo menos nos primeiros meses de gestação, quando é necessário muito sêmen para consolidar o feto, que é uma coisa "verde" (não-madura) - *daõí* - e friorenta. A suspensão das relações sexuais na fase da fermentação mata o feto de frio; inversamente, a gestação dentro da mulher retiraria a força fermentativa do cauim nas panelas. A mulher, no cauim, é um ser "fecundante", não um "fecundado" - salivante, não inseminado.

As menstruadas não podem mastigar o cauim porque seu sangue também contagiaria a bebida, e isto teria o mesmo efeito sobre os homens que se eles houvessem copulado com ela (com uma menstruada): a morte por *ha'iwā*, doença causada por contágios sexuais perigosos.

---

Esse processo de inseminação oral dos homens pelas mulheres não deixa de evocar o famoso complexo da "menstruação masculina", em geral associado ao culto das flautas sagradas, que se encontra na Oceania, na "área do Jurupari" (NW Amazônico - ver S. Hugh-Jones, 1979: *passim*), talvez no Alto Xingu (Bastos, 1978: 176), e que deu tanto o que falar (Bettelheim, 1971). Complexo este que possui associações com o canibalismo (Gillison, 1983), e que costuma ser interpretado, classicamente, como uma espécie de prestidigitação político-metafísica em que os homens capturam o poder reprodutivo natural das mulheres e o transformam em criatividade-geratividade mística masculina (p.ex., C. Hugh-Jones, 1979:153-ss). Não é este o caso, aliás menos espetacular e discursivamente elaborado, da cauinagem Araweté. Em primeiro lugar, os sistemas de "menstruação masculina" enfatizam uma oposição real homens/mulheres, e um ideal de auto-suficiência masculina, de parte nogênese imaculada. A "inseminação" dos homens pelas mulheres Araweté envolve, exatamente, uma atribuição de poderes "fecundantes" às mulheres - visto que são os homens os detentores da substância genésica única, o esperma - e parece operar antes por um esforço de neutralização-compensação das diferenças de gênero que por sua

exacerbação. Pois este sêmen feminino possui seu simétrico e inverso, o mel, espécie de "fluido vaginal masculino", como veremos.

A cauinagem possui uma forte tinta erótica, aos olhos Araweté - eu, só enxergava a embriaguez. Mas se diz que os dias subsequentes à festa são marcados por intensa atividade sexual, pois o cauim dá fome alimentar e desejo sexual. Ele prepara, assim, uma inseminação real das mulheres pelos homens.

Mas o cauim é mais coisas que este sêmen-anti-sêmen. Por seus efeitos estupefacientes, ele é comparado ao timbô (*at̃ma*), veneno de pesca: "na cauinagem ficamos como os trairões, bêbados com o timbô". Diz-se que o cauim é "matador" (*yokã hã*) de gente como o timbô é "matador de peixe". A comparação é exata, pois o timbô não é propriamente um veneno, mas um narcótico; os peixes, se não forem capturados enquanto tontos, "revivem" (*t̃perã̃y*) e escapam. Esse caráter de veneno atenuado do cauim recebe expressão proverbial: "o suco da mandioca nos mata de verdade; o milho não". Existe contudo um cauim venenoso, o *tiēwa*, que seria feito com grãos de espigas cujo sabugo é vermelho (que nunca são usados no cauim comum). Esta poção é administrada aos assassinos de gente do próprio grupo, pelos parentes do morto; eles o tomam inadvertidamente, e morrem aos poucos, por emagrecimento<sup>41</sup>.

---

(41) Os Tapirapê, que não usam o cauim alcoólico, mas apenas o "doce" (levemente fermentado), possuem no entanto um equivalente desta bebida mortal: é o *kawiô*, o "cauim ruim", que provoca vômitos violentos, e que é administrado como purgativo-purificador para os matadores de feiticeiros. Ele é o foco, igualmente, de uma cerimônia de redistribuição econômica, onde as pessoas que o bebem - situação "humilhante" - têm o direito de receberem bens dos que se abstêm. Há dúvida sobre se o *kawiô* seria feito de milho ou de mandioca brava. Cf. Wagley, 1977: 75-77. Os Araweté só recordam um caso de administração de *tiēwa*, há muitos anos atrás.

---

Outra associação do cauim é com o leite materno: diz-se que o leite é "o cauim das crianças". Por isso, os pais de crianças ' ainda sendo amamentadas precisam submetê-las à operação de "fechar o corpo", pelos xamãs, para que eles possam tomar cauim, ou este "leite dos adultos" passaria para o corpo da criança, como já mencionamos. Essa equação cauim=leite se compatibiliza com a posição nutriz das mulheres em relação aos homens, na cerimônia ' da cauinagem. Outra prática reforça essa situação "infantil" dos homens no ritual: é comum as mães alimentarem seus bebês (e aves de estimação) com comida previamente mastigadas por elas - como o cauim é mastigado pelas mulheres.

Sêmen estéril, veneno suave, leite azedo: o cauim é uma bebida ambígua e sobredeterminada. Ele é um "anti-alimento", como po ria Lévi-Strauss<sup>42</sup>: em vez de nutrir, dá fome; ingerido, deve ser

---

(42) O sistema Araweté do cauim, do mel, tabaco, veneno, e as qualidades de fermentado, cru, queimado, etc. remete, obviamente, ao vasto complexo simbólico descoberto e analisado por Lévi-Strauss (especialmente L.-S., 1967b), que e vito citar sistematicamente apenas porque meu material etnográfico é pobre, so bretudo no que se refere à mitologia.

---

vomitado. Ele forma sistema com o tabaco, também um anti-alimento, usado muitas vezes em sessões coletivas de intoxicação, onde todos vomitam. (E usado também durante a cauinagem, para "ajudar a vomitar" a bebida). Mas ao contrário do cauim, o tabaco tira a fo me; e em vez de nos "inchar", ele nos "alisa" (*mo-kawo*) por dentro, nos "afina" (*mo-kuityaho*) e nos "torna leves" (*mo-wewe*), efeitos essenciais para o contato com as divindades. O tabaco, porém, também é "matador de gente": xamãs novatos e mulheres costumam des maiar e ter convulsões por excesso de tabaco: "morrem" (*imanẽ*) , mas "não de verdade". Esse é um tema recorrente: o cauim nos mata,

mas não de verdade; o tabaco idem; e quando morremos "mesmo", tam pouco é "de verdade", pois os deuses nos ressuscitam - com o uso de tabaco. O tabaco é um transformador ativo, o cauim um transformador passivo, e estes anti-alimentos têm seus equivalentes em codificação sonora e social: o tabaco e o chocalho aray são o emblema do xamã, ambos instrumentos de contato com o mundo dos deuses e criadores; o cauim e o chocalho maraka'i o são do cantador. O chocalho de dança é um instrumento "passivo", apenas acompanha o canto, não cria ou transforma nada. E talvez agora possamos entender porque foi durante uma cauinagem que os homens foram transformados em animais, mediante o xamanismo (tabaco mais aray) de Ñã-MaĒ:

Cauim: Homens —> Animais :: Tabaco: Homens —> Deuses
--

Modos respectivamente passivo e ativo de transformação, o primeiro regressivo (Cultura —> Natureza), o segundo progressivo (Cultura —> Sobrenatureza). (Ver supra, pps.224-5, para o mito de criação dos animais: ali, o tabaco de um deus transforma os homens, bêbados de cauim, em animais)<sup>43</sup>.

---

(43) A "força regressiva" do cauim pode ser indiretamente constatada no tratamento "infantil" a que estão submetidos os dançarinos - alimentados pelas mulheres com uma "comida" mastigada. E a força progressiva do tabaco se mostraria exatamente no devir-divino daqueles que o empregam: os deuses, como sugeri anteriormente (p. 195, nota 10), são adultos diante dos viventes, simples crianças.

---

Os Araweté diziam-me que não se dançava, por ocasião do peyo do cauim doce, "porque não se ia caçar". De fato, vai-se caçar, depois do consumo do cauim doce, para "digeri-lo" - enquanto se vai caçar antes do cauim alcoólico, diferindo ao máximo seu consumo, para fermentá-lo<sup>44</sup>.

(44) Não há um termo Araweté específico para "fermentar". A raiz 'da significa "azedo", "amargo", "fermentado" e "alcoólico". "Fermentar" o cauim se diz *mo-ra*, "fazer-azedo". Enquanto processo, a fermentação é um "ferver" ou "borbulhar": *i-pipo*, forma que constrói também o verbo "cozinhar" (com água): *mo-pipo*.

Por sua particularidade de ferver sem fogo, a fermentação do cauim se aproxima de uma outra água mágica Araweté; aquela da "bacia das almas" no mundo celeste, depressões circulares de pedra (semelhantes àquelas em que os peixes ficam presos na estação seca e são mortos a *timbô*) onde borbulha uma água efervescente na qual os mortos são postos a reviver, trocando de pele.

"Digerir" é também um verbo geral, *mo-yawê*, "fazer passar", como passa uma nuvem no céu, uma dor de cabeça, etc. Este verbo pode ser usado no sentido de "voltar a si", reviver, como sinônimo de *tperây*; o Senhor dos Urubus sopra no rosto das almas recém-chegadas ao céu, "to *mo-yawê*", para despertá-las.

Já se deve ter notado que uma série de atividades cerimoniais ligadas ao milho atribuem à ação humana um poder causativo sobre os processos a que este vegetal está sujeito, natural ou artificialmente: a dispersão das chuvas "faz amadurecer" o milho; as danças "fazem esquentar o cauim"; a caçada "faz azedar" o cauim. Essa idéia, expressa no uso sistemático do prefixo causativo *mo-*, sugere que o milho tem algo de ser animado ou consciente: não só o cauim tem ouvidos, como já mencionei, mas os grãos de milho, plantados, gritam (*yapokây*) pela chuva.

Os dois cauims parecem se organizar sistematicamente em uma série de contrastes:

<i>KĀ'Ī 'DA</i>	<i>KĀ'Ī HĒ'Ē</i>
Consumo maximamente diferido	Consumo minimamente diferido
Caçada antes da festa, demorada, para fermentar a bebida	Caçada depois da festa, rápida, para digerir o mingau
<i>Pepi kā</i> : Cauim X Carne (dada depois do consumo do cauim)	Cauim X Farinha (dada antes do consumo do mingau)
Dono não bebe, serve	Dono é o principal convidado
Dono ≠ <i>tenetāmō</i> da caçada	Dono = <i>tenetāmō</i> da caçada
Panelas dentro de casa, festa no pátio do dono	Panelas no pátio comunal, refeição idem
Benzimento <i>dokā</i> serial das panelas, em situação "alta" (colo do dono)	Benzimento conjunto da fila de panelas, postas no chão

Noite (tarde, não-sol)	Madrugada-Manhã (sol nascente)
Mulheres servem e cuidam dos ho <u>m</u> ens, quase não bebem	Homens pegam o cauim e bebem com suas mulheres
Casa anfitrião X Aldeia	União-justaposição das casas con <u>ju</u> gais
Foco no cantador: <u>op̄rahē</u> , <u>awĩ</u> <u>marakã</u>	Foco no xamã: <u>Maʔ</u> <u>marakã</u> , <u>peyo</u>

Um sistema que deverá ser incluído em outro mais amplo, onde se verá que o cauim doce se aproxima das demais refeições cerimoniais, e que portanto o cauim alcoólico ocupa posição única.

Quando eles diziam que no peyo do cauim doce "não se dança ou canta porque não se vai caçar", em contraste com o kã'ẽ 'da, o que parece estar implícito é uma associação entre essa caçada cerimonial do cauim e uma expedição de guerra. O cantador do cauim é o líder da caçada, e sua posição, em ambos os momentos, é a do guerreiro-matador. Ora, um dos epítetos dados aos awĩ, inimigos, é kã'ẽ 'da nãhĩ, "tempero", ou, como se poderia dizer, é o "molho" do cauim - aquilo que dá sabor ao cauim, que o "anima". Se lembrarmos que a primeira coisa dita pelos Tupinambá quando capturaram Hans Staden é que o matariam "cauim pepica" - em Araweté seria kã'ẽ pepi kã, "em troca de", "como equivalente do" cauim -, isto é, que ele seria devorado após uma cauinagem (Staden, 1974:82), bem, isto me parece suficiente para sugerir um "horizonte canibal-guerreiro" para o cauim alcoólico Araweté. O pepi kã da festa são os animais moqueados trazidos pelos caçadores; o op̄rahē Araweté é uma dança em torno do cantador-matador, como o poracê Tupinambá era uma dança em torno do prisioneiro de guerra (Staden, 1974:89), que devia, aliás, cantar nas celebrações antes de sua morte.

De fato, o clima excessivo, a reunião pan-aldeã (idealmente), a associação bebida-canto de guerra, tudo isso aproxima a

cauinagem Araweté das famosas bebedeiras pré-canibais Tupinambá , e possui numerosas equivalências com cerimônias guerreiras Tupi-Guarani<sup>45</sup>. A caça e a guerra, como já observei (p.208), estão

---

(45) Como sejam: a "dança das cabeças" Parintintin (Kracke, 1978: 45), o *yawot si Kayabi* (Grünberg, 1970: 169-ss.). A cauinagem Kaapor (Huxley, 1963: 124-6 ) parece ter sido antes um meio de celebrar a paz que de comemorar a guerra. A cauinagem Shipaya é especialmente interessante, por estar dissociada do canibalismo, praticado pelo grupo, estando em contrapartida ligada à vinda das almas dos mortos para beber (Nimuendaju, 1981: 22-3, 32-37). A vinda dos mortos para o cauim é central no caso Shipaya, enquanto para os Araweté é um momento anterior à festa, cujo contexto é guerreiro e "canibal". De toda forma, registre-se que apenas os Araweté, dos Tupi-Guarani atuais, apresentam essa vinda dos mortos para cauinarem, e nisso se aproximam dos antigos Shipaya, Juruna e Takunya pé, mais que dos Tupi-Guarani próprios. A cauinagem Guarani atual está dissociada de qualquer implicação guerreira e, na medida em que se pode distingui-la do "batismo do milho", parece depender de manifestações místico-oníricas individuais, comandadas em seguida pelo xamã, nas quais cantos são dados a indivíduos, e então cantados pelo grupo (Nimuendaju, 1978: 95-ss. Para os Kayová, ver Meliã, F. & G. Grünberg, 1976: 241-ss.).

---

claramente associadas no pensamento Araweté: *hēmñnã* é presa de caça ou de guerra; para os animais, os Araweté são *awĩ*, inimigos - exceto para a onça, que, ela, é que é *awĩ*, e nós seus *hēmñnã*. Por isso é que se dança sobre a morte de uma onça como sobre a de um inimigo<sup>46</sup>.

---

(46) Um tema clássico dos Tupinambá (Cardim, 1978: 27; Thevet, 1953: 156), a que retornaremos (e também dos Bororo). Os Araweté, ao contrário dos Tupinambá (Staden, 1974: 84) e, por exemplo, dos Txicão (Menget, 1977: 156), não pensavam no inimigo como um "animal de estimação", e sim como caça morta; certamente porque, ao contrário dos dois outros grupos, eles não tinham o costume de guardar prisioneiros.

---

O cauim alcoólico, em suma, é uma cerimônia de guerra; e o caráter ambivalente desta bebida me parece refletir o estatuto am



bíquo de seu recipiendário principal: o matador-cantador. Mas fi quemos por aqui, passando aos outros sistemas de xamanismo e consumo alimentar ritual.

(B) Xamanismo de carnes e méis: valores

O sistema de xamanismo e consumo dos produtos à base de milho caracteriza inequivocamente a fase de vida em aldeia; todos os demais produtos "benzidos" podem sê-lo na aldeia ou na mata. O cauim alcoólico, termo culminante da série do milho, entra em sistema com outros alimentos e formas de consumo. Enquanto bebida (*ti*, líquido), masculina mas preparada pelas mulheres, insubstancial e fermentada-azeda, opõe-se ao mel, também um "líquido", obtido pelos homens mas oferecido primeiro às mulheres, muito substancial (*çewe*, cf. p. 165, nota 27) e comido cru<sup>47</sup>. Ademais, o

---

(47) A idéia de que o mel é um alimento cru (*wi*, que significa também sangue) só pôde ser deduzida indiretamente, quando eu notava os Araweté observando os brancos a ferver o mel para estabilizá-lo. Eles diziam: "mas o mel não carece de ser cozido..." Não sei se o mel é classificado como vegetal (como generaliza Lévi-Strauss, 1967b: 27-8); ele parece ser uma categoria única, para os Araweté.

---

mel pode servir de "tempero" (*ãhĩ*) para bebidas como o açai, enquanto o cauim alcoólico é que precisa de "temperos" - os inimigos mortos. E por fim, se o cauim é "azedo como o sêmen", o mel é doce como a vagina. Comer mel nos "amolece" (*mo-tíme*) como uma relação sexual; dá sono. E o mel de xupê, especialmente, faz nossa barriga roncar - o mesmo sintoma provocado por uma cópula incestuosa. O simbolismo sexual do mel é múltiplo e ambivalente. Do ponto de vista das mulheres, ele é o sêmen do espírito *Ayaraetã*,

que se provado em sonho acarreta a expropriação da alma e seu aprisionamento no chocalho do espírito - onde as almas femininas ficam eternamente comendo mel e sendo "comidas" pelo espírito. Do ponto de vista masculino, o mel age como uma vagina, é "gordo" como ela. Embora as mulheres sejam sempre as primeiras a provar o mel (e se um homem topa uma colméia na mata, ao caçar sozinho, traz mel para sua esposa), os homens também abusam dele - enquanto o cauim não, as mulheres raramente o provam.

O caráter melífero do sexo feminino se evidencia de maneira "crua" na tradição jocosa Araweté, onde nomes de espécies de mel são usados como metáforas do "gosto" de cada vagina da aldeia, e como sinédoques para cada mulher<sup>48</sup>; e estes, como direi... "vulvô

---

(48) Conforme a forma tradicional de designar o gênero feminino por seu sexo: *hamã*, vagina. Assim, se eu perguntava por que fulano e sicrano brigaram, a resposta era: "*hamã ne*", por causa de mulher. O penchant rabelaisiano dos Araweté recorre a outras metáforas para as vaginas da aldeia, conforme sua "aparência"; mas os nomes de méis são os mais usados, e definem o gosto ou efeito delas sobre o homem.

A talvez universal associação do mel com a sexualidade, explorada por Lévi-Strauss (1967a), fica especialmente patente no caso dos tabus alimentares Parintintin, onde o mel é o único alimento cujos efeitos malignos passam entre cônjuges, ou através de relação sexual (Kracke, 1981: 117) - enquanto que outros alimentos, por assim dizer, seguem a linha do sêmen, visto que os tabus 'definem o círculo dos parentes de substância, não afins - e a substância de parentesco Tupi-Guarani é o sêmen. A associação simples mel-sêmen, apontada por Kracke (op.cit.: 121-2), parece-me mascarar a natureza "feminina" do mel - na medida em que a mulher é (nos Tupi e quase sempre alhures) o gênero sexualmente marcado. Para o valor do mel no pensamento Suyã, onde ele tem a curiosa propriedade de ser símbolo de si mesmo, ver Seeger, 1981: 222-3; a "doçura" do sexo ali também ressalta (op.cit.: 105).

---

nimos" entram na construção de tecnônimos masculinos jocosos - por exemplo, "*Aĩĩĩ e pĩhã*", "marido do mel-do-guariba", que designa

um homem da aldeia (usado em sua ausência...).

Mas se o cauim é um sô, os méis são muitos. A maioria é nomeada segundo animais (mel do guariba, do jacu, do veado, do tuca no, da onça, da cutia, do papagaio...); há muitos sinônimos e metáforas; e, assim como eles "nomeiam" mulheres, há méis que são 'chamados por nomes femininos: "mel de fulana", "de sicrana", etc. Nesse caso, o critério parece ser a preferência que essas mulheres demonstravam (a maioria são mortas) pela espécie de mel. Há méis venenosos e eméticos, como "mel dos Ānĩ"; outros fazem cair nossos cabelos, como o "mel da saúva"; outros os eriçam, como o "mel do quati"; outros fazem os fetos se agitarem na barriga da mãe, e despertam a fecundidade masculina, como o "mel de fogo". As expedições coletivas para tirar mel sempre envolvem ambos os sexos, e as colméias de xupé são as que reúnem maior número de pessoas. Os homens derrubam a árvore onde se prende a colméia, ou, mais comumente, erguem um andaime e a desprendem do tronco. Nesse caso, antes se incendeia (hapĩ) a entrada "fálica" (hakāy, pênis) da colméia, para entorpecer as abelhas. Durante as expedições ao mel, ninguém pode fumar: exclusão absoluta entre o mel e o tabaco. O mel tem "flechas", e se fumarmos ele ferirá nossa boca<sup>49</sup>.

---

(49) Yérĩ kočo, onde kočo é um verbo que descreve o movimento de enterrar, enfiar, usado também para a penetração sexual. A oposição mel/tabaco, nesse contexto de extração do xupé, parece assimilar (e conseqüentemente separar) a colméia cheia de abelhas, com uma ponta fumegante a modo de um charuto, e os homens ao pé da árvore, que se fumassem se encheriam de abelhas ferozes?

---

Tombada a árvore ou a colméia, os homens se precipitam para o mel, em meio a uma nuvem de abelhas furiosas. Retiram às pressas os favos, e os levam para suas mulheres, que guardam distância prudente. O mel, então, é comido in situ, puro e cru -diferimento

mínimo do consumo, em oposição ao demorado processo fermentativo' do cauim. Mas ele pode também ser parcialmente guardado para um *peyo*, um benzimento coletivo - seja puro, seja misturado ao açai: os cocos são macerados em água quente, e a papa espessa é engrossada e adoçada com mel.

Não pude assistir, por estar fora da aldeia, ao xamanismo ' de mel com açai realizado em 1982. Mas as descrições que recolhi permitem uma reconstituição esquemática. O xamã que trouxe o "comedor de açai" (o canibal celeste *Iarac̃*, que só come açai com mel de xupê)<sup>50</sup> dá o sinal para a dispersão ("fuga" - *tya ihẽ*) da

---

(50) Não se faz xamanismo ou refeição coletiva de açai sem tempero com mel; mas a recíproca não é verdadeira.

---

aldeia. Na volta, três a cinco dias depois, prepara-se a mistura açai-mel, em cada casa. As panelas são então levadas, no fim da tarde, para o pátio do xamã (no caso, o "chefe" da aldeia, *Yiriña to-ro*). De madrugada, com todos trancados em casa, pois este é um momento perigoso, o xamã e sua mulher (que dança com ele, protegendo-se assim) vão ao pátio. Ele dispersa as flechas do mel, traz em primeiro lugar o "comedor de açai", e depois os deuses que comem mel. Na manhã seguinte, convoca a todos para comerem a mistura, o que é feito de forma semelhante à do cauim doce: o dono de cada panela chama outros para beber; a panela do xamã é a primeira, e ele comeria de todas - é, assim, o *tenetãmõ* desta cerimônia.

Outras versões dizem que as panelas são postas no mesmo "pátio" do cauim doce, não no do xamã, que continua a ser, porém, o *tenetãmõ*. Os benzimentos de mel, em geral, envolvem duas operações: a dispersão das flechas, e a descida dos deuses. Os cantos xamanísticos que recolhi, destas cerimônias, são semelhantes às

demais visitasões de deuses e mortos<sup>51</sup>.

---

(51) Exceto pelo perigo envolvido no xamanismo do mel (puro ou com açai), que não é aliás maior que o dos benzimentos dos jabotis, da anta e do veado, os Araweté não parecem destacar de modo especial essa cerimônia. Nos diários de João Carvalho (Carvalho, 1977), no entanto, este sertanista registra que foi durante a "Festa do Mel" que se processou, em outubro de 1977, uma troca geral de cônjuges da aldeia, e que isso não era fortuito. Para mim, os Araweté negaram qualquer conexão necessária entre uma coisa e outra; o movimento registrado por Carvalho teria sido devido a uma recomposição de relações conjugais, após as mortes da época do contato.

---

Assisti a vários benzimentos de jaboti, em dezembro-janeiro de 1982-3. Após cantarem por várias noites o desejo dos deuses virem comer deste alimento, e especialmente *Me'e Nã*, a "Coisa-Onça" que é a divindade-*tenetãmõ* neste *peyo*, os xamãs ou líderes de seções residenciais decidem que chegou a época das caçadas coletivas de jaboti *i-peyo pi*, "para benzimento". Cada expedição, que pode durar de dois a sete dias, é liderada por um *tenetãmõ* (mesmo que grupos distintos de caçadores tomem direções diversas), que deve ser o xamã da cerimônia posterior, ou providenciá-lo - e nesses casos (quando o *tenetãmõ* não é xamã) deverá ser algum homem de sua seção residencial.

A volta da caçada não é marcada pela pompa (para padrões Araweté) da volta dos caçadores do cauim; eles chegam tão discretamente como saíram. Na mesma noite da chegada, abrem-se os jabotis, assam-se os cascos e cozinha-se a carne. As carnes assadas, aderentes ao casco, são comidas então, no sistema de "ronda alimentar" que já descrevi; as panelas com a carne, o fígado e os ovos são guardadas. Na madrugada seguinte, o *tenetãmõ* ou (se ele for o xamã) um parente seu coloca suas panelas no pátio do cauim doce, e convoca as demais casas a fazê-lo. O *peyo* que se segue é

idêntico, em sua forma processual, ao do benzimento do cauim doce. Apenas, as pessoas ficam ainda mais longe das panelas que naquele caso; a "coisa xamânica" dos jabotis é mais perigosa que a do cauim, e *Me'e Nã* - que come os fígados e ovos, deixando a carne para os outros deuses que a seguem - é um ser violento e feroz, que deve ser "apaziguado" (*mo-apapi*) pelo xamã em seu trajeto de descida. O xamã desce abraçado a ela, convencendo-a a comer dos jabotis. Em seu canto, esta Coisa-Onça e os demais deuses referem-se a nós humanos com o epíteto depreciativo de *yaac' dad' a re*, "os comedores de pequenos jabotis".

Após o benzimento, as panelas são retiradas do pátio, e levadas para serem requeentadas nos fogos domésticos, em cada terreiro. A essa hora todos já estão pintados e decorados como no cauim doce. Dã-se especial importância à emplumação da cabeça com a penugem da harpia, que protege contra a "oncização" do cosmos desencadeada pela presença de *Me'e Nã*<sup>52</sup>. Começa-se então a chamada pa-

---

(52) Toda vez que um xamã sonha com esta divindade, ou com as outras onças celestes, *Nã iari* ou *Nã now' hã*, deve avisar a toda aldeia de manhã, e especialmente os pais de crianças pequenas (se estes não ouvirem o canto noturno), para que eles as emplumem. A plumagem da harpia afasta as onças que estarão certamente rondando a aldeia - pois é isto que o sonho pressagia ou indica. Se bem entendi, esta decoração está associada a um bater de asas do *kano'ho ra'o we*, o "espírito da harpia", que amedronta as onças. Se as onças parecem ter preferência pelas crianças, a harpia é um animal diferentemente relacionado com a fecundidade: mulheres que comem de sua carne não mais menstruam, e ficam estérteis.

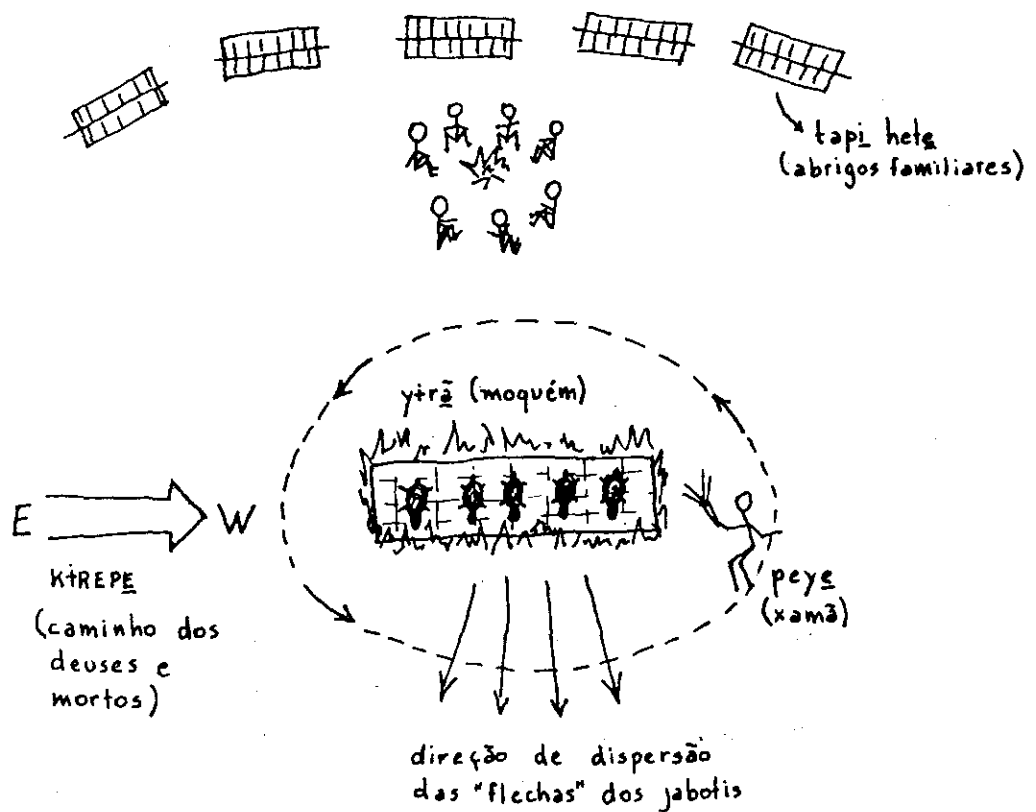
---

ra comer. Cada casa convoca as outras, numa ronda alimentar onde o *tenetãmõ* deve ser, ao mesmo tempo, o que convida mais gente e é mais convidado - mas seus jabotis não são necessariamente os primeiros a serem comidos. Como sempre, os homens é que partilham e

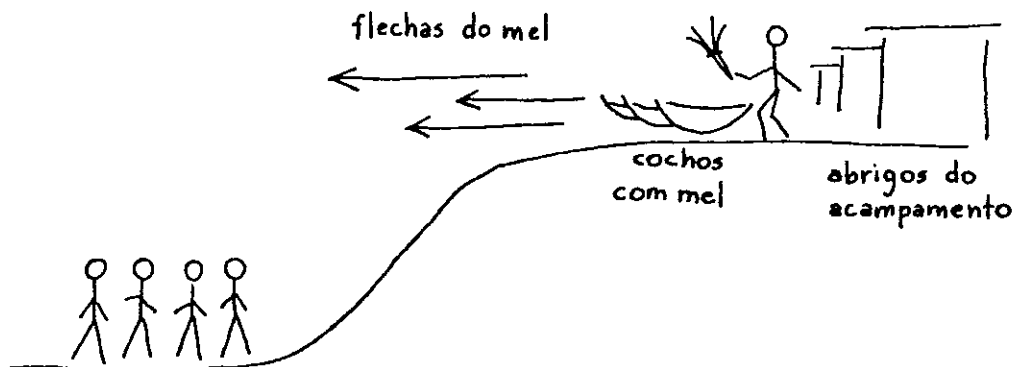
"capturam" a carne, levando-a para junto das esposas.

Mas estes *peyo* de jabotis cozidos na aldeia não são o "verdadeiro", dizem os Araweté. O autêntico é feito na mata, e os jabotis são moqueados, benzidos sobre um moquém e não dentro de panelas. Os jabotis, como o mel, têm "flechas" farpeadas invisíveis, que precisam ser dispersadas pelo xamã; mas apenas os moqueados têm isso, pois elas residem nos cascos. Os jabotis consumidos cozidos têm somente a "coisa xamânica" (*i-peye we*), menos perigosa. O xamanismo do jaboti na mata exige um posicionamento distante e seguro das pessoas, longe das flechas. O esquema que desenhei sob orientação de Iwākāñĩ é:

TEYTPĀ (acampamento)



As flechas dos jabotis saem, assim, pela frente dos animais postos no moquém. Os não-xamãs ficam "do lado da traseira" (*hewł ti*) dos jabotis. É interessante compararmos esse esquema espacial com aquele vigente no caso do xamanismo do mel. Quando este é feito na aldeia, as pessoas ficariam trancadas em casa; mas na mata, nos xamanismos das chuvas, a oposição pertinente não é, como no caso dos jabotis, cabeça/traseiro, e sim alto/baixo ("pois o mel não tem traseiro", disse-me alguém...):



Um esquema que parece replicar a situação "alta" do mel em relação aos homens: as pessoas procuram um declive (*haimi*) ou sítio mais baixo que o nível do acampamento, e ali aguardam a dispersão das flechas do mel, por cima de suas cabeças.

As expedições de caça de guaribas ou de pescaria com timbõ também parecem obedecer à sistemática dos jabotis. O *tenetãmõ* é o xamã ou um seu parente próximo; os animais devem ser moqueados, e postos em um jirau no espaço "comunal" (caso de *peyo* aldeões) ou em um lugar qualquer do acampamento na mata que esteja a uma boa distância dos abrigos familiares e possa orientar-se pelo eixo



em que essa operação não depende de um esforço coletivo de produção<sup>53</sup> - eram considerados muito perigosos. O espírito desses ani-

---

(53) Méis, jabotis, guaribas, peixes, cauím doce - tudo isso pode ser consumido privadamente, sem que o tratamento de neutralização das forças malignas dos alimentos seja necessário. Estas só parecem ser ativas quando se trata de uma produção e/ou consumo coletivos, que, por sua vez, envolvem descidas de deuses e mortos à terra. (E por isso o cauím alcoólico, que do ponto de vista da malignidade substantiva, imanente, é menos perigoso que as carnes e os méis, é sempre benzido). As razões de ordem sócio-teológica prevalecem claramente sobre as teorias bromatológicas Araweté; e por isso o "xamanismo alimentar", aqui, é muito mais um complexo sacrificial de comensalidade que uma operação mágico-médica de enfrentamento dos perigos da Natureza, ao modo clássico na América do Sul. Ver supra, p. 257.

---

mais, durante a operação xamanística, fulgurava (*twerā*), encandearva a terra (*iwi meni-meni*) e podia queimar aqueles não-xamãs que a presenciassem. Dois homens da aldeia, que mostram falhas na cabeleira, teriam sofrido esse acidente por descuido: o *hapí*, incêndio de seus cabelos pela luz do espírito da anta e do veado, um fogo terrestre destruidor<sup>54</sup>.

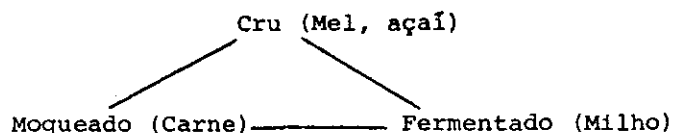
---

(54) Esse efeito é semelhante ao produzido pelo espírito do inimigo morto sobre seu matador: ele faz cair (*moye*, soltar, desprender) os cabelos da franja do assassino. Mas não pude saber se isso se deveria a qualquer fogo místico; o verbo usado sugere que não. O tema da queda dos cabelos associado à carne do veado se encontra entre os Urubu-Kaapor (Huxley, 1963: 96): não se deve cantar ou falar durante seu consumo.

---

Não sei onde e como se processavam os benzimentos da anta e do veado, nem sobre que relação haveria entre o caçador e o xamã. Apenas estes animais produzem o *hapí*; o espírito dos guaribas e dos peixes, se não forem mortos, acarretam fortes dores abdominais.

Na medida em que o *peyo* ideal das carnes é aquele em que elas são moqueadas, temos que o "triângulo culinário cerimonial" Araweté opera com os pólos:



Enquanto o cozimento em água marca o consumo cotidiano ou a comensalidade "profana". Vale notar, porém, que os três termos envolvem uma conjunção água-fogo: o cauim exige enormes quantidades de água para seu cozimento prévio à fermentação; a mistura de mel com açai é feita com água morna (um "cozimento" atenuado)<sup>55</sup>;

---

(55) Desconheço se as refeições coletivas (com *peyo*) de mel puro, sem açai, exigem sua mistura com água, como se costuma fazer em outras sociedades (Tenete hara, p. ex. - Wagley & Galvão, 1961: 129).

---

o moqueado é fermentado antes de ser consumido. De toda forma, o triângulo Araweté é "obtusângulo", visto que os valores Fermentado e Moqueado afastam-se maximamente do Cru, enquanto termo mediano e ambivalente: um tende ao podre, outro ao queimado, como vimos (n. 39).

Observe-se por fim que as carnes moqueadas são duras e secas; contêm o mínimo de suco (enquanto o cauim é puro *ti*), e sua substancialidade (*õewe*) é pequena, se comparada ao cozido. O mel é o que mantém o máximo de substancialidade. O moqueado e o fermentado, ademais, supõem um diferimento do consumo; o mel pode ser comido imediatamente.

araweté: os deuses canibais

O milho e o fermentado estão associados à posição feminina; a carne e o moqueado à masculina. E o mel é ambíguo, intrinsecamente, fluido sexual "epiceno".

(C) Conclusões

A organização cerimonial Araweté só faz intervir o papel de "dono" (ñã) nas cauinagens, ou seja, onde o milho está envolvido. Só nestes casos, igualmente, existe uma troca alimentar (farinha, carne), mas que tende a ser "cancelada" pelo oferecimento de banquetes onde o ex-dono do cauim devolve os produtos recebidos aos que os entregaram a ele. Nas demais refeições coletivas que envolvem a vinda dos deuses, a tendência é a de uma indiferenciação ou unificação da comunidade, em que todos produzem e consomem a mesma coisa. Nestes casos, o papel relevante, o de *tenetãmõ*, tende a se confundir com o de xamã - enquanto no caso dos cauins o xamã aparece mais bem como um "duplo" ou equivalente do dono, mas que não pode ser ele.

A cerimônia do cauim alcoólico é a mais complexa, por envolver três funções: dono do cauim, cantador, xamã; a primeira associada à posição feminina e à agricultura, a segunda à caça e à guerra, a terceira aos deuses. Neste sistema, a oposição principal é entre o dono do cauim e o cantador-guerreiro; o xamã é um desdobramento da posição do dono, e o foco é o cantador. Nas outras cerimônias, o foco é a posição de xamã, e a oposição principal é entre os humanos e os convidados celestes: os primeiros aparecem como uma espécie de "dono" generalizado do alimento prelibado pelos deuses e mortos, e representados pelo xamã. O ponto de unificação da comunidade, no caso do cauim, é o cantador; nos demais, o xamã.

O que ressalta dessa estrutura simples é que as cerimônias

Araweté são orientadas para fora. Não refletem ou elaboram diferenças internas à sociedade dos vivos: não têm funções iniciatórias, não opõem segmentos globais da sociedade, não consagram posições. Não há donos de festas, nem xamãs fixos, nem cantadores: essas posições circulam aleatoriamente dentro do grupo. O resultado é que a diferença essencial organizadora é entre os *bʔde*, como totalidade indiferenciada, e a posição de Outro, exterior: o que unifica e indiferencia os viventes, a sociedade humana, é sua diferença para com o Outro - inimigos e deuses-mortos. O protótipo do cantador do cauim é um guerreiro matador; e à sua volta unifica-se a sociedade. Apenas, um matador é outra coisa que um Sujeito, uma encarnação do Nós coletivo: ele possui uma cumplicidade secreta com seu inimigo morto. Quem canta, no *opérahē*, é este inimigo; ele é o "ensinador do canto". Nesta cerimônia, portanto, o dono do cauim encarna a posição do Mesmo, do Eu Araweté; os homens e seu cantador unificam-se num devir-Inimigo. Mas, ao mesmo tempo, este guerreiro-inimigo é "como um deus".

Nas demais cerimônias, onde a guerra não é tematizada, o *xamã* representa a comunidade humana face aos deuses e mortos; ele é o *tenetãmõ* de uma unidade indiferenciada. Mas um xamã tampouco é um Sujeito, uma imagem da interioridade. Em sua capacidade de se dividir, de separar seu corpo de sua alma, o xamã tem uma afinidade secreta com os mortos. E seu lugar nas cerimônias do *peyo* é essencialmente ambíguo: ele "representa" ao mesmo tempo a comunidade dos viventes e os visitantes do Além: por sua boca de humano (*i-toyo me'e rĩ iwe* - "por aquilo que apodrecerá", dizem os Araweté) quem fala são Outros: deuses, mortos.

Xamãs e guerreiros, imagens do Outro; e ao mesmo tempo lugares de unificação e encarnação da sociedade. Este é o paradoxo A-

raweté: que seus "ideais de Pessoa" reflitam o que eles não são - inimigos, mortos, deuses.

Que esses lugares sejam masculinos, isto sugere uma característica importante da cosmologia Araweté: o espaço do Mesmo, da Sociedade, é feminino, em relação ao mundo masculino do Outro. Note-se aí a posição feminina do dono do cauim, e o devir-Inimigo dos dançarinos do *opirahẽ*, homens que vêm de fora (da mata, de outra aldeia). Na qualidade de "comida dos deuses", por sua vez, os humanos estão para estes assim como as mulheres para os homens. Aqui vemos que, ao contrário de outras visões sul-americanas, em que as mulheres remetem ao exterior do social, seres ambíguos entre a Natureza e a Cultura, o Nós e o Inimigo, são os homens que encarnam a mediação entre o Eu e o Outro, e as mulheres remetem para o interior da sociedade. A predileção especial de todos os espíritos do cosmos pelas mulheres Araweté indica que o domínio do humano é essencialmente feminino. (Ver Lévi-Strauss 1984: 104, sobre a comutabilidade da relação Natureza/Cultura e mulher/homem, contra interpretações substancialistas e universalistas).

O sistema cerimonial Araweté exprime, enfim, uma indiferenciação interna do corpo social - que vai da justaposição metonímica de suas partes, no cotidiano, a uma unificação metafórica baixo uma figura ambígua, no cerimonial -, e põe em cena uma só oposição constitutiva: entre o interior da Sociedade e seu exterior, onde este último prevalece e orienta a ação - os humanos alimentam os "outros". Mas para que haja sociedade, afinal, é preciso haver diferenças internas; se elas não se exprimem cerimonialmente, nem por isso deixam de existir. Aqui se coloca então o tema do parentesco, do casamento, da nomeação, do ciclo de vida. Como os Araweté vivem essas diferenças, entre si?

## 4. PARENTESCO E OUTRAS COISAS, SUBSTANCIAIS E AFINS

O universo social Araweté se organiza, numa primeira aproximação, conforme uma diferença simples entre o campo dos parentes, gente que comunga de uma identidade de substância, e o dos não-parentes, categoria de exclusão, que congrega os "outros": afins reais, potenciais e, no limite, gente com a qual não se tem "nenhuma" relação - quase inimigos. Assim dois pares conceituais básicos estruturam esse universo: *dĩ/amĩte*, lit. "outro igual"/"outro diferente", e sua especificação típica: *anĩ/tiwã*, "parente" (i.e. irmão)/"não-parente" (i.e. primo cruzado). Fundada como está na parentela bilateral ego-orientada, a sociedade Araweté não constitui, sobre essas oposições, nenhum tipo de segmentação global fixa, como unidades de troca matrimonial. Nisso ela se aparenta à maioria das sociedades sul-americanas, onde os sistemas terminológicos de duas seções e as equações de fusão bifurcada convivem perfeitamente com o kindred bilateral e a inexistência de metades exogâmicas. Como muitos Tupi-Guarani e alguns outros povos (Caribe), por outro lado, os Araweté permitem o casamento oblíquo dentro do campo dos "parentes", em gerações adjacentes (FZ/BS, MB/ZD) ou alternadas. A singularidade da estrutura de parentesco Araweté reside em outro lugar: no elevado desenvolvimento de uma instituição que se pode encontrar alhures, mas não com as características e os efeitos Araweté - refiro-me ao sistema da "amizade", isto é, do estabelecimento de laços interpessoais ritualizados entre não-parentes, distintos da afinidade. No caso Araweté, esta amizade "in-formal" tem como traço definidor a mutualidade sexual, ou partilha de cônjuges: é a relação de *apĩhi-pihã*. A vigência desta instituição, em seu aspecto de relação sexualizada, mina de

modo (a-)sistemático a diferença simples entre parentes e afins . O sentido ou efeito do sistema *ap̄hi-pihã* pode ser resumido em uma frase: os Araweté subordinam a afinidade à "fraternidade", a reciprocidade à mutualidade (emprego estes dois termos na acepção que lhes dá Lévi-Strauss no clássico artigo sobre o "átomo do parentesco" - 1958: 60).

Não podendo, desnecessário dizer, furtar-se à necessidade incontornável da troca matrimonial, diluem-na sob uma variedade de artifícios, dos quais o principal ou mais engenhoso (se comparado p.ex. à aliança oblíqua) é esse: mais que algo que se troca, um cônjuge é pensado como algo que se partilha. O resultado geral é o expresso em um dogma da etno-genealogia Araweté: "somos todos misturados". O que não deixa de ser surpreendente, face à existência, no plano do conceito, das oposições tão nítidas entre "nós" e "outros", "irmão" e "primo cruzado/afim potencial".

A noção de mistura exprime um fenômeno importante: é difícil encontrar na aldeia alguém que tenha um só genitor reconhecido. A colaboração seminal, e suas conseqüências terminológicas, é a regra. Ora, como a substância da pessoa provém exclusivamente do sêmen, e como os diferentes genitores de um indivíduo podem ser ou não "parentes-irmãos" (os *ap̄hi-pihã*, por definição, não são *anĩ*), o resultado é uma mistura. A "patrilinearidade" latente na teoria da concepção se dissolve, as vias de classificação se multiplicam, e até mesmo a regra canônica mínima do *kindred* se esboroa: sequer dois irmãos "reais" possuem um campo terminológico idêntico, devido à colaboração diferencial de genitores.

Estabelecer uma genealogia Araweté, e representá-la, é tarefa insana. Prospectivo ou retrospectivo, um tipo de "casuismo" impera soberano, diante das versões conflitantes sobre quantos e

quais são os genitores de alguém (uma vez que os tecnônimos dos homens não dizem muito sobre a situação real), da extensa sequência de casamentos sucessivos de todos (o que deixa marcas variáveis na terminologia), das trocas definitivas ou temporárias de cônjuges, das regras ad hoc de conversão de "irmãos" em "ex-irmãos", logo em cônjuges... A depopulação pós-contato, ademais, produziu um remanejamento amplo da situação conjugal; mas o número de casamentos tecnicamente incestuosos sempre foi relativamente alto - e isso apesar da estrutura de parentesco se distinguir pelo pequeno número de categorias interditas. Acrescente-se a isso a torção geracional global de um sistema onde são frequentes os casamentos oblíquos.

O vocabulário de parentesco Araweté é muito extenso. Mas, normalmente, os nomes pessoais são mais usados na comunicação cotidiana, como vocativos ou referência. Assim, começemos por examinar o sistema de nomes pessoais Araweté.

#### (A) Onomástica Araweté

Há poucas restrições quanto ao uso ou menção dos nomes pessoais na fala Araweté, e elas não remetem a posições de parentesco: chamam-se pais, sogros, cunhados, cônjuges pelo nome. Na verdade, há apenas duas restrições: não se evoca o nome da infância de um adulto em sua presença - isso produziria "medo-vergonha" (*čiye*) e "raiva" (*mo-irã*) no nomeado - e não se diz o próprio nome, em contextos verbais onde o sujeito da enunciação é o sujeito do enunciado: ninguém se auto-nomeia. Por outro lado, os nomes de infância (*hadl me he re*, "do tempo de criança") de vários adultos estão embutidos nos tecnônimos de seus pais, e ali não sofrem res



trições de menção, exceto pelo "epônimo", que evita nomeá-los, mas esta evitação não é tão imperiosa quanto a de auto-nomeação; e uma pessoa pode dizer o próprio nome se estiver citando o discurso de outrem - o caso típico é o canto xamanístico, onde deuses e mortos podem interpelar o xamã por seu nome, que assim se "auto-nomeia" (*odf ntê*)<sup>56</sup>.

---

(56) "O que é que é seu, mas que quem usa são os outros? - Seu nome". Assim propunha uma velha charada infantil de que me lembro. E que se aplica com muito mais rigor no caso Araweté, onde quem usa o "seu" nome são os outros, e em duplo sentido: seja porque quem o pronuncia (*mara*, põe-atualiza) são sempre os outros, seja porque seu nome de infância nomeia seus pais. Esta impossibilidade (pois é disto que se trata) de se auto-nomear evoca o sistema Yanomami, onde, no fundo de todo o gigantesco aparelho de proibições onomásticas, jaz a recusa de dizer o próprio nome (Lizot, 1973:67). Ao contrário dos Yanomami, porém, nenhum tabu pesa sobre o nome dos mortos. E a recusa de auto-nomeação contrasta, nos dois casos, com o que encontramos no Alto Xingu, onde o que se proíbe é o uso do nome dos "outros": dos afins, enquanto o próprio é livremente usado. Quando digo que uma pessoa só se nomeia no discurso citado, quero dizer que ninguém responde, se lhe for perguntado seu nome, e que tampouco se pode substituir o "embraiador" da primeira pessoa do singular *he* por seu nome próprio, ou colocá-lo em aposto. De resto, fora do canto xamanístico, é raro alguém citar o próprio nome.

---

Cada pessoa recebe apenas um nome (*erai*) na infância, e o portará (*hereka*, trazer, portar) até que lhe nasça o primeiro filho. Esta regra é obrigatória para as mulheres. Os homens, entretanto, podem passar a ser denominados tecnonimicamente através da esposa, desde o casamento. A forma usada é "X-*pihã*", "companheiro de X" (nome da mulher)<sup>57</sup>. Quando nasce o primeiro filho, o casal

---

(57) Onde *pihã* se analisa em *pi-hã*, "que reside junto a", forma que conhece o pretérito *pi he re*, "ex-companheiro" (de fulana), base de alguns nomes pessoais vigentes.

"joga fora" (*heti*) seus nomes de infância e muda (*heriwã*: virar, transformar) para os tecnônimos: "Y-ro" e "Y-hi", "pai" e "mãe" de Y (nome da criança). A cada filho que nasce, em princípio, os pais podem ser re-nomeados conforme seu nome; acumulam assim tantos tecnônimos quantos são, vivos ou mortos, seus filhos. Na prática, porém, apenas um ou dois tecnônimos (mas há casos de três) tendem a ser empregados pelo resto da vida e da morte, e em geral o nome do primogênito é o que se mantém. O primeiro filho é considerado um "nominador" (*herai he re*) dos pais. Ele é nomeado muito mais rapidamente que os filhos subseqüentes, a escolha de seu nome é objeto de maiores cuidados, e sempre se pensa no nome que os pais terão, ao se nomear seu filho. De certa forma, o que se está realmente nomeando são os pais, permitindo que deixem seus nomes de infância e atinjam o status de adulto: os tecnônimos são nomes mais "próprios"; uma vez que se os obtêm, os nomes de infância viram automaticamente fonte de vergonha para seus ex-portadores: "não são bons de se ouvir", dizem. Não existem, entre os Araweté, nenhum outro método ou ocasião de mudança de nomes que o nascimento de filhos, e nenhuma outra fonte de nomes: nem puberdade, nem sonho, nem homicídio, como é tão comum entre outros Tupi-Guarani.

É para as mães mais que para os pais, contudo, que o nascimento de um filho é essencial para a troca de nome: enquanto estes podem deixar seus nomes de infância via casamento, aquelas só o fazem quando têm um filho. E assim, o casamento é para o homem o que o filho é para a mulher. Poder-se-ia explicar essa diferença pelos diferentes momentos e movimentos de cada sexo no romper sua situação "infantil": num sistema uxorilocal, o casamento tira o homem de sua origem e o transforma num "residente junto à" mulher; para a mulher, é o nascimento do primeiro filho que efeti

vamente corta o "cordão umbilical" que a liga à mãe; é a partir daí que ela deixa de ser um apêndice da economia doméstica materna, e se volta para a própria casa<sup>58</sup>.

---

(58) Embora a expressão "*he pihã*" possa ser usada para designar o cônjuge, independentemente de sexo, os homens raramente a usam. E as mulheres nunca são referidas tecnicamente como *pihã* de seus maridos. As formas "esposa" (*he miyika*) e "esposo" (*herekĩ*) de X ou Y só são usadas como descritivos de parentesco, nunca como técnicos, i.e., como nomes pessoais.

---

Um homem, não obstante seu técnico obtido pela paternidade (social - ver *infra*), continua a ser chamado, alternativamente à forma "pai de Y", pelo técnico "companheiro de X" - ou melhor, "companheiro da mãe de Y", pois este é agora o nome de sua mulher. Assim, por exemplo, *Payikã* passou, após seu casamento com *Morehã*, a ser chamado de *Morehã-pihã* (ou ainda por *Payikã*). Nascida *Hewe ye*, *Morehã* virou *Hewe ye-hi*; *Payikã* virou *Hewe ye-ro*, ou ainda *Hewe ye-hi-pihã*.

O técnico via esposa tende a ser mais usado entre os homens, enquanto a forma "pai de Y" tende a ser usada por mulheres e crianças. No contexto da aldeia, porém, estas formas variam livremente, ou idiossincraticamente. Alguns homens são mais referidos como "pai de Y", outros como "companheiro de X". Entretanto, pude observar que no ambiente exclusivamente masculino dos acampamentos de caça, como no caso da expedição do cauim de 1981, a forma *pihã* era exclusiva e sistematicamente usada, inclusive para aqueles rapazes que, por ainda não terem filhos, na aldeia podiam ser chamados pelo nome de infância. Igualmente, quando um homem põe-se a convocar os demais para uma expedição coletiva, usa a forma *pihã* - enquanto que para chamá-los a uma refeição, alterna livremente as formas. A forma *pihã*, assim, é tanto um nome pessoal

quanto uma forma "formal" de tratamento entre homens. Ela sublinha, sublinhando o vínculo matrimonial, que a relação entre os homens se faz através das mulheres - e isso não conota apenas, sequer sobretudo, afinidade: irmãos se tratam assim, e mesmo um pai chama desse modo seu filho<sup>59</sup>. É antes como se o que definisse um

---

(59) Um filho, porém, jamais chama seu genitor de "companheiro da (mãe)"; usa sempre o vocativo *papāy* e o termo de referência *he ro*, ou o nome do pai da forma "pai de X". Já o marido da mãe, não genitor, pode ser nomeado da forma anterior, mesmo que seja um FB de Ego, conforme o costume do levirato. Mas ainda aqui a tendência é se usarem, como vocativos, termos de parentesco, não nomes pessoais. O pai (social) e a mãe são as pessoas menos frequentemente designadas por nomes pessoais, sem que haja aí qualquer interdito.

---

homem, para um outro, fosse sua condição de conexo a uma mulher. Note-se, por fim, que a forma *pihā* não reflete a situação residencial real ou atual dos assim nomeados: o rapaz que leva a esposa para residir no seu setor residencial é igualmente nomeado através dela. A "residência" junto à mulher é uma situação abstrata, que me parece exprimir, contudo, o valor axial da posição feminina na organização da vida social Araweté. Após a morte de um homem, a forma *pihā* desaparece; o nome pessoal que persiste é aquele que exprime a condição de "pai de Y". Por outro lado, alguns homens vivos são designados - meio jocosamente, por suas esposas atuais - como "Y-*pihere*", "ex-marido de Y (uma morta)".

Tudo isto não quer dizer que a paternidade, e a possibilidade de ser nomeado como "pai de Y", não sejam fundamentais para a ascensão à condição adulta. Tanto assim é, que há vários casos em que homens tomaram nomes (definitivos) a partir de filhos que teriam sido gerados por outros homens, ou nos quais sua colaboração seminal foi pequena. Nesses casos, tratavam-se de homens que ain-

da não haviam tido filhos próprios e que, casando-se por exemplo com viúvas em estado de gravidez avançada ou com filhos de peito, "ergueram-seguraram" (*hopl*) a criança ou a "fizeram crescer" (*mo-hi*). Por outro lado, também é comum se formarem tecnônimos masculinos por derivação de tecnônimos femininos construídos a partir de filhos há muito mortos e que o marido atual sequer chegou a conhecer. Finalmente, os casamentos sucessivos, por vez ou divórcio, podem levar à acumulação diferencial, não-transitiva, de tecnônimos gerados pelo nascimento de filhos. Assim, por exemplo, o homem Tayopi-ro é o mesmo Tarani-no, mas as mulheres Tayopi-hi e Tarani-hi são distintas, esposas sucessivas que teve, e nas quais gerou Tayopi e Tarani<sup>60</sup>.

---

(60) E assim as situações nominais são muito complexas, não permitindo que se deduzam conexões genealógicas reais (ou alegadas) da tecnonímia. Por exemplo: o chefe da aldeia, Yirĩnato-ro, "pai de Yirĩnato", casou-se com a viúva Arado-hi, "mãe de Arado". Arado, criança morta muito antes desse casamento, foi "feita" pelo finado Arado-ro. Yirĩnato-ro pode porém ser designado como Arado-ro, já que é marido de Arado-hi. Pode ainda ser chamado de Yirĩnato-hi-pihã, Arado-hi-pihã. Sucede que sua filha com Arado-hi, Yirĩnato - que o chama de "pai", considerando-o como tal para todos os efeitos - é tida pela opinião geral, e tacitamente por Yirĩnato-ro, como fruto da semente de dois outros homens, um vivo e outro já falecido, a quem ela também chama de "pai". São estas conexões agnáticas genéticas que são levadas em conta, no cálculo matrimonial, apesar da menina chamar de "irmão" a homens que poderão ser seus futuros maridos, posto que ela o faz a partir do reconhecimento do Yirĩnato-ro como "pai". Este homem e Arado-hi têm outra filha, Ararĩnã-kãñi, sobre cuja paternidade não há dúvidas; não obstante, essa menina (i.e. seu nome) não é usado como tecnônimo dos pais, correntemente. O que a tecnonímia consagra, a rigor, é a posição de pater, não a de genitor. Se um homem pode receber um tecnônimo segundo um filho que não "fez", em troca não será referido pelo nome de um que fez, mas cuja mãe residia com outro homem. Embora de maneira menos clara, a tecnonímia feminina consagra a "mãe-nutriz", ao lado da "mãe-matriz". Assim é que, quando Awara-hi morreu em 1982, deixou uma filhinha de um ano, Awara. Esta passou a ser praticamente criada na casa vizinha, onde morava sua imã Nã-Mai-hi, já

velha. Esta, embora não pudesse amamentar a menina (o que foi feito por várias mulheres da aldeia), tomou-a a seu encargo. Em alguns meses Nã-Maí-hi começou a ser chamada de Awara-hi, em parte como crítica velada (...) ao pai de Awara (Awara-ro) e à nova esposa deste, que se "encostaram" na velha senhora para cuidar da criança. Mas esta "homonímia" (pois a finada continuou a ser conhecida, entre outros tecônimos, como Awara-hi) provavelmente se consolidará no futuro, como em outros casos semelhantes que tive de desembrulhar nas genealogias.

---

A nomeação das crianças (e de seus pais) não é objeto de nenhuma cerimônia pública, e não há nominadores pré-determinados, por posição de parentesco ou outros critérios. Contudo, a maioria dos nominadores (*herai he re*: o que nomeou)<sup>61</sup> que me foram aponta

---

(61) Como se diz do primogênito do casal (cf. supra). Mas este filho, ou seu nome, podem ser alternativamente referidos por uma cláusula temporal. Assim, por exemplo, a mulher Iapii-hi, cuja mãe é chamada de Maria-hi, é designada como "Maria-hi *me he re*", que se poderia glosar por: "aquela do tempo em que Maria-hi passou a ser chamada assim" - pois seu nome de infância é Maria.

---

dos eram homens de meia-idade, ou velhos - e que tinham parentesco próximo com um dos cônjuges (irmão, MB, avô, pai). Haveria, segundo alguns, um ritual de nomeação. O nominador, fumando, pega a criança, põe-na sobre seu joelho, e após alguns minutos diz a fórmula: "*aye te* (nome da criança)" - lit. "chega, está pronto (e diz o nome)". Das várias crianças que nasceram e foram nomeadas entre 1981-3, no entanto, apenas uma foi submetida a este ritual (a que não assisti). As outras receberam seus nomes informalmente, fora de qualquer ocasião precisa: foram passando a ser chamadas por seu nome.

É muito comum, porém, que mulheres importantes sejam consultadas, e sejam responsáveis por nomes dados. Os avós da criança, de sua parte, têm sua palavra a dar na escolha do nome. Mas os

pais - que também podem escolher por conta própria o nome - sempre opinam, e podem recusar as sugestões. Só há uma regra sempre seguida, e portanto fundamental: não pode haver duas pessoas vivas com o mesmo nome, na tribo (durante o último período de separação dos Araweté, um caso de homonímia teve de ser corrigido, tão logo se teve notícia do fato). Isto se aplica aos nomes de infância dos adultos vivos, "jogados fora"; eles não podem ser dados a crianças, enquanto seus antigos portadores estiverem vivos. Em outras palavras: um nome, para ser conferido, tem de ser, ou "inédito", ou de um morto.

O repertório de nomes pessoais Araweté é extenso e aberto a inovações. Ele remete a três classes que se recobrem parcialmente, ou melhor, a três critérios. Uma criança pode ser nomeada "conforme um ancestral" (*pérowt' hã ne*), "conforme um inimigo" (*awĩ ne*) ou "conforme uma divindade" (*Mat de*). E há uma classe residual pequena, de nomes inventados por outros critérios que não os dois últimos (os "nomes de ancestrais" formam, por princípio, um repertório fechado).

O primeiro critério, ou explicação do nome, significa que a criança é batizada para repor em circulação o nome de alguém morto há tempos, e que a escolha de seu nome foi feita com esta intenção explícita - mesmo que, em sua forma, o nome remeta aos "nomes de inimigos" ou os "de divindades". A criança é pensada como substituindo (*hekowtñã*) ou trazendo de novo (*hereka yípe*) um antigo portador (d) e seu nome, que é definido como "primeiro" (*ipi hã, tenetãmõ*). Pode haver mais de um "ancestral" que usou o nome, mas a escolha é feita tendo-se em vista uma pessoa em particular. O que se repõe, a rigor, é uma tríade real ou virtual: a criança e seus pais, pois o nominador da criança é igualmente concebido como no-

minador dos pais (um primogênito nunca é nomeado pelos pais, que, jovens, recorrem a um parente mais velho).

A noção de "ancestral", aqui, não tem conotação genealógica direta; *pírowt'hã*, neste contexto, significa apenas "gente anti-ga", ou mais propriamente, morta. A posição exata de parentesco entre os homônimos não é levada em consideração; e o "ancestral" epônimo pode bem ser uma criança que morreu sem deixar descendentes.

Não consegui entender plenamente esse processo de reposição de nomes. Ele não parece ter uma intenção mais que afetivo-comemorativa. Não há nenhuma idéia de re-encarnação de almas via nome, ou de repetição cíclica de papéis ou posições terminológicas<sup>62</sup>; o

---

(62) Se a criança, crescendo, lembrar de algum modo alguém morto, não há porque ser necessariamente seu epônimo. As semelhanças com os mortos, especialmente comportamentais, são muito observadas, e servem de base a apelidos jocosos, a criança sendo chamada pelo nome (de infância ou de adulto) do morto-modelo. Por outro lado, se a criança recebeu o nome de infância de um adulto, pode-se, também jocosamente, chamá-la pelo tecnônimo de seu *ipihã* ("pai de fulano"). O que isto implicaria - que seu filho receberá o nome do filho do epônimo - não se verifica nas genealogias, e não se formam ciclos nítidos de nomes.

---

que se repõe é o nome, que entre os Araweté tem uma função de individualização, não de classificação. Um indivíduo escolhe, para as crianças que é chamado a nomear, os nomes que evoquem pessoas que lhe sejam caras. É comum que um casal decida re-utilizar o nome de um filho morto jovem, ou que os avós sugiram que o/a neto/a receba o nome de um FB ou uma MZ. Não tenho exemplos de crianças que receberam nomes de infância de seus MB ou FZ, o que parece sugerir uma tentativa de evitar transmissão cruzada - coisa que não chega, no entanto, a fundar "linhagens" ou metades onomásticas. Não há critérios geracionais. A explicação geral para a razão de



se escolher um determinado nome era sempre: "*herai pētāmō*" - "por que (fulano) assim quis nomear".

Um nome pode ser re-atualizado, tanto em memória daquele que o portou, quanto para repor o nome (tecnônimo) de seus pais. Muitas vezes o que se tem em mente é que voltem a haver os X-ro e X-hi, nem tanto a criança em si; isto é especialmente claro quando o nome escolhido remete a um morto jovem e sem filhos.

Embora a determinação singular do nome "conforme um ancestral" dependa das inclinações (momentâneas ou duradouras) do nominador, parece haver alguma espécie de ordem. Em primeiro lugar, um nome pode puxar outro, e filhos subseqüentes de um casal podem ser nomeados conforme os siblings do casal-epônimo. Em segundo lugar, os nomes tendem a circular dentro de grupos de irmãos de mesmo sexo. É preciso ainda que transcorra um período razoável - mas indeterminado - de tempo até que um nome seja re-utilizado, exceto nos casos de filhos de um mesmo casal, quando a criança morta mal chegou a usar o nome. Por fim, não é incomum que um nominador procure reproduzir, na medida do possível, as relações terminológicas reais ou potenciais que mantinha com o epônimo, no nominando; ele evita dar, em suma, nomes de seus parentes paralelos a parentes cruzados. É costume se dar o nome de um "filho" ao filho de uma mulher que está na categoria de "esposa", ou de uma antiga esposa para uma "neta" (categoria casável). Isso não significa uma reprodução sistemática das relações terminológicas, e a nomeação não afeta ou guia a terminologia de parentesco, ao modo Txicão ou Jê. E não há nenhuma relação especial, no futuro, entre o nominador e o nominado - a única "relação" (afora o parentesco próximo que costumam ter) é negativa, no sentido de que o nominador jamais pode dar seu nome ao nomeado, posto que ambos são vivos.

Por fim, o que se pode dizer é que os nomes circulam dentro das parentelas, constituindo um estoque utilizável dentro deste agrupamento fluido que é o kindred. O "direito" que tem uma pessoa de dar determinado nome de morto a uma criança - ou melhor ainda, o direito que tem um casal a usar este nome como tecnônimo - é uma questão mais ou menos controversa, e depende da definição contextual dos limites da parentela. Aqui, os paralelos mais claros são com o sistema Txicão (Menget, 1977: 253).

Nada mais consegui determinar: o exame das genealogias não me permitiu encontrar nenhuma figura significativa e, ressaltando uma muito possível incompetência técnica, permaneço atribuindo à fantasia individual a escolha dos nomes pessoais "conforme um ancestral", dentro dos vagos limites acima indicados. Acrescente-se que há nomes "conforme ancestrais" que reaparecem quatro ou mais vezes nas genealogias, enquanto outros só uma vez, e isto independentemente da posição ou conectividade genealógica dos portadores dos nomes "populares" e "impopulares".

A classe dos nomes conforme um morto é heteróclita. Ela abriga nomes que os Araweté não sabem traduzir, i.e. que são "apenas nomes" pessoais; muitos destes devem ter sido inventados, ou remetem a etimologias arcaicas. A maioria dos nomes de ancestrais, porém, tem significado: nomes de ancestrais míticos (que por sua vez podem ter ou não significado), nomes de animais (sobretudo pássaros), de plantas, de objetos, de verbos ("apagou", "escanchar"), de qualidades ("vermelho", "único"), e até termos de parentesco ou classe de idade ("minha avó", "moça", "meninota", "finado pai") - além dos nomes de inimigos e de divindades. Estas duas últimas classes, juntas, formam cerca de 70 por cento do repertório onomástico Araweté; o que não deve ser confundido, entretanto, com o

triplo critério de escolha de nome. Assim, de uma amostra de 219 nomes pessoais sobre cujos motivos de atribuição eu pude me assegurar, 94 foram conferidos "conforme um ancestral", 82 "conforme um inimigo" e 43 "conforme uma divindade" - i.e. respectivamente 43%, 37% e 20%. Sucede, porém, que dos 94 nomes dados por causa de um morto, 34 eram definidos como nomes de inimigos ou de divindades, e o restante remetia a outros significados<sup>63</sup>. Nos 109 no-

---

(63) Curiosamente, os Araweté sempre negavam a derivação óbvia de certos nomes pessoais a partir de animais, plantas ou objetos. Ou melhor: sempre que eu tentava me assegurar de que um nome pessoal era o mesmo de, digamos, uma árvore, me diziam: "não, não tem nada a ver, é diferente" (*katete ki* - ver supra, p. 208, n.20), isto é, era um nome pessoal, e que teria sido conferido em memória de um ancestral. Não obstante, são frequentes as brincadeiras em que se designa um animal ou objeto pelo tecnônimo do adulto que portava o nome de infância "homônimo". Assim, por exemplo, chamava-se o chocalho *aray* de "*Iriwipai-ro*", pois *Aray* é o nome de infância deste homem. Ou se chama o vento de "neto da *Madipai-hi*", pois o nome de infância desta mulher é *Iwito-yari*: "Avô Vento" (aliás, um nome "conforme uma divindade"). A relação dos nomes pessoais com o de deuses e inimigos, por seu lado, é sempre reconhecida. De toda forma, nenhuma restrição pesa sobre o uso do próprio "nome" na medida em que este designe um objeto ou entidade. O homem que se chamava *Aray* pode usar tal palavra para mencionar o chocalho. Nada temos aqui de semelhante ao banimento das raízes onomásticas que se encontra entre os Yanomami (Lizot, 1973), ou aos circunlóquios que um alto-xinguano precisa fazer para mencionar objetos cujo nome designa também um afim (Viveiros de Castro, 1977: 191). A restrição reside no fato da enunciação do próprio nome (de infância ou tecnônimo), não na palavra em geral. Que se possa dizer o próprio nome no discurso citado, isto sugere exatamente que o "problema" Araweté é evitar a coincidência do sujeito do enunciado com o da enunciação - ver supra, p. 64-5.

Apelidos temporários são muito comuns, menos comuns os permanentes. Uma brincadeira que fez furor em setembro de 1982 consistia em chamar as pessoas de "filhote de (um animal)", conforme suas reações evocassem o comportamento da espécie. Os apelidos permanentes aludem a traços físicos ou eventos que marcam uma pessoa: "queixudo", "narigudo", "comprida", "pelada" (uma mulher, que, raptada pelos Kayapó, fugiu nua para a aldeia), e são especialmente usados co-

mo "tecnônimos" jocosos ou insultuosos para terceiros: o "marido da pelada", o "filho da nariguda"... Já vimos o caso dos "nomes das vaginas" (p. 352), que, além do mel, descrevem características imputadas à genitália da apelidada: "ar raia" (pela semelhança entre esse peixe e os lábios vaginais), "ouriço de castanha" (pela amplidão da vagina), "dente de macaco" (porque cortaria o pênis), etc.

O uso dos nomes de ancestrais míticos (Miriakā, Moikato) é o único caso em que a expressão "conforme um ancestral" tem valor literal e pode não significar que se esteja re-pondo o nome de um morto genealogicamente determinável, homônimo. Tais nomes são comuns, mas são poucos. De resto, nem sempre se tem clara a diferença entre um ancestral mítico, um inimigo, e um ser-tornado-divindade.

A onomástica Araweté distingue nomes masculinos e femininos, seja pela afixação do morfema *kāñĩ* (mulher, fêmea) a uma raiz, seja pelo costume de se atribuírem certos nomes (intraduzíveis ou "significativos") a cada sexo, regularmente. Assim, o nome "Castanha-do-Pará" (Ñi) é masculino, "Quati" (Kacĩ) é feminino, etc. As formas em *kāñĩ* - em posição inicial ou final - são extremamente produtivas, formando nomes em todas as classes: nomes de mortos, de inimigos, de divindades.

mes, ou raízes onomásticas que formam tecnônimos, atualmente em uso na aldeia, a proporção se mantém: 33 nomes de inimigos, 52 de ancestrais, 22 de divindades; e dos nomes de ancestrais, 16 remetem às duas outras classes semânticas.

Os nomes pessoais que remetem à noção de "inimigo" formam igualmente um conjunto heterogêneo. Ali se incluem nomes de inimigos míticos, nomes de tribos inimigas, nomes pessoais de inimigos - ouvidos pelas mulheres raptadas pelos Kayapõ, que voltaram - palavras de línguas estrangeiras que os Araweté sabem, ou não, nada terem a ver com "nomes pessoais", e algumas construções complexas, metáforas que evocam os inimigos e a guerra, que me parecem ter sido extraídas dos cantos comemorativos da morte de um inimigo. Neste conjunto se incluem os vários nomes ou expressões em português, muitas vezes tornadas irreconhecíveis na pronúncia Arawe-

té<sup>64</sup>. Os nomes pessoais, portanto, não precisam ser derivados de

---

(64) Assim os nomes Ayiwa, Fire, Kinay, Kanoé, Māwei, remetem, respectivamente, a "Osvaldo", "José", "Funai", "Canoa" e "Mano Velho" (apelido do enfermeiro do Posto). Outros, ditos serem extraídos dos kamarā, são-me irreconhecíveis: Mirā, Patekā, Morekati ... E há o caso do nome Maria, considerado de origem Kayapó, visto ter sido ouvido por uma velha raptada por esses Índios, como nome pessoal de uma menina Kayapó. E há até mesmo o caso do nome, de som e sabor tão tipicamente Araweté, de Karayo, que traduz a interjeição "caralho!", abundantemente empregada pelos funcionários do Posto - e cujo significado os Índios sabem qual é ... Alguns dos apelidos dados aos Índios pelos brancos vieram substituir os nomes pessoais: Ceará, Capanga. O nome "Funai" foi dado a uma criança por um funcionário do Posto, a pedido da mãe - pois não é incomum que as mães perguntem aos brancos que nome devem dar aos filhos, o que evoca um costume Ya nomami (Lizot, 1973:61). Entre os nomes "de brancos" existe ainda o de Toroti, que evoca "Gorotire", tantas vezes ouvido no rádio do Posto - e que é o nome de uma aldeia Kayapó.

---

nomes individuais ou pessoais de inimigos; eles evocam de um modo geral o universo dos inimigos, dos outros, e é o que importa. Note-se que o consumo de nomes de inimigos não traduz o desgaste do repertório dos nomes ancestrais, seja pela impossibilidade de se usarem nomes que remetam a ancestrais alheios, seja pelo abandono do nome dos mortos. Trata-se antes de uma forma onomástica que traduz a experiência Araweté, e possui portanto uma historicidade essencial. Esta é, ainda, a classe mais aberta à inovação.

Os nomes Maí de, "segundo uma divindade", não podem deixar de traduzir a heterogeneidade do panteon Araweté, já comentada anteriormente. E praticamente todos os nomes de divindades celestes e subterrâneas, genéricos (Maí), específicos (Aytrá ti pehá) ou "individuais" (Aranāmi, Moinai'o), podem ser encontrados como nomes pessoais. Não se usam, porém, a maioria dos nomes dos espíritos terrestres, com exceção do Senhor dos Queixadas (Yarayi-kāñi

= "mulher-Yarad̄t̄") e do Dono da Água, mas nesse caso apenas metáforas ou circunlôquios (Māi damirā pe kãñĩ). Alguns deuses canibais do céu podem nomear crianças (como Teredetã) - só não se usa o nome impronunciável do canibal *Iarac̄t̄*. Nesses "nomes de divindades" incluem-se igualmente criações individuais surgidas em cantos xamanísticos, e formas descritivas que evocam serem divinos (p.ex. Kãñĩ kiçã yo, "mulher desenhada eterna"), além de nomes intraduzíveis que são sumariamente explicados como "*Māt̄*", e que não sei se se referem a divindades antropomorfas, a palavras surgidas em cantos xamanísticos, metáforas, etc. (Iwāmayo, Apid̄ima).

Todos os três conjuntos de nomes e/ou critérios de atribuição podem ser acionados a partir de visões xamanísticas, direta ou indiretamente. Assim, quando é um xamã o nominador, ele poderá se apoiar em seus cantos noturnos para encontrar o nome de uma criança; outras pessoas, porém, podem-se aproveitar das palavras alheias. E os nomes "conforme as divindades" são mais frequentemente - quando não remetem explicitamente a um homônimo morto - conferidos por inspiração xamanística.

Por fim, há nomes considerados inventados, i.e. que não remetem a nenhuma das classes anteriores. Atualmente há apenas dois: Na'i, que não tem tradução, e Kãñĩ-bid̄i, "mulher-mentira". Por "inventados" (*émarā te*, "(o nominador) simplesmente o criou") entenda-se isso, visto que a criação nominal é constante, mas sempre referida aos conjuntos mencionados.

Após sua morte, o nome pessoal de um indivíduo é usualmente seguido pelo sufixo *-reme* (menos comumente, *-am̄i*), "finado", que segue aliás também os designativos de parentesco. Nos cantos xamanísticos em que os mortos se fazem presentes, e são nomeados, este sufixo é obrigatoriamente não-usado. Ele conota ausência ou

distância, e pode ser aposto ao nome de pessoas há muito afastadas da aldeia<sup>65</sup>. Os nomes de infância dos mortos adultos são li-

---

(65) Estes sufixos se aparentam, assim, aos -txua e -ye Krahô (Carneiro da Cunha, 1978: 75).

---

vremeiramente mencionados, desde que não na presença de algum parente próximo; mas a persistência do tecnônimo é a regra, inclusive nos cantos xamanísticos. Já no único exemplo disponível de um canto de guerra onde um morto Araweté é nomeado, é-o por seu nome de infância, e seguido do sufixo -ami - mas ali, como veremos, quem está falando é um inimigo.

As três classes de nomes estão em distribuição aleatória - embora, em termos de critérios de escolha, haja uma tendência a se nomearem os primogênitos (logo, os pais) "conforme um ancestral", sem que isso indique qual o conjunto semântico a que o nome remete. Podemos assim resumir o sistema onomástico Araweté em dois princípios básicos:

(1) A tecnonímia marca o status de adulto, casado (homens) ou com filhos (ambos os sexos). O nome pessoal de um indivíduo plenamente desenvolvido, assim, é o nome de outra pessoa, que permite o abandono do nome de infância. Os nomes de infância, i.e. os não-tecnônimos, são portanto nomes com uma vocação instável, deslizante: são nomes que se deixará de ter, ou que serão conferidos a outrem após a morte do portador, ou nomes de outros que formam o próprio nome-tecnônimo. Índices máximos de individualização, são no entanto nomes transitórios e transitivos. Isto é compatível com as duas regras mínimas e básicas da nomeação: não se "usa" (se fala ou se dá) o próprio nome; dois vivos não podem portar o mesmo nome.

(2) O repertório onomástico e os critérios de nomeação remetem a uma tríade: mortos, inimigos, divindades. A noção de "re-posição" dos nomes de "ancestrais" não traz consigo nenhuma intenção de re-posição da pessoa epônima, e seu valor evocativo é, neste sentido, o mesmo que se acha nos dois outros conjuntos ou critérios. Desnecessário dizer que o portador de um nome "de inimigo" ou "de divindade" tampouco é considerado uma encarnação de seus "epônimos" - mesmo porque muitos desses nomes não são retirados de nomes pessoais na origem. Não há nenhuma relação privilegiada do portador de um nome como Aranam̄ com a divindade Aranãm̄, aqui ou no Além. A aparente contradição entre o primeiro critério de nomeação, onde, em geral, se procura re-por os nomes de pessoas queridas (mas isto não é "regra"), e os outros dois, onde se evocam inimigos e divindades perigosas, se dissolve se considerarmos que o sentido subjacente a todos os critérios e conjuntos é um só: os nomes evocam os outros - deuses, inimigos, mortos -, são uma memória da exterioridade que cerca o mundo dos vivos. Ao "se chamarem" entre si, os Arawetê estão, mais uma vez - e aqui radicalmente - usando o nome dos outros. A marca máxima da individualidade - o próprio nome pessoal - a fonte das "identidades", assim, vem de fora, da tríade que forma a figura do Outro: deus-morto-inimigo. Mesmo na relação a si, em suma, continua-se entre outros - é isso que os nomes Arawetê significam.

Apesar de sua simplicidade, a onomástica Arawetê tem paralelos e contrastes evidentes com outros sistemas sul-americanos. Ela sugere com clareza que a cosmologia deste povo se inclui entre aquelas em que os nomes e as identidades vêm de fora, remetem ao exterior da Sociedade, onde a morte e a alteridade são diretamente constitutivas da Pessoa - e nestas cosmologias, os nomes pes-



soais parecem tender a uma função individualizadora. Tais sistemas onomástico-metafísicos contrastam com aqueles em que os nomes e identidades vêm de dentro, remetem para a essência distintiva do social, e constroem personagens - e aqui, os nomes tenderiam à função classificatória. Sistemas "canibais", digamos assim, onde os nomes vêm dos deuses, dos inimigos mortos, dos animais consumidos; onde se obtêm os nomes do Outro - versus sistemas centrípetos ou "dialéticos", onde os nomes designam relações sociais, podem definir grupos corporados com uma identidade coletiva, e são contrapostos a "antônimos" especulares que têm a função de construir, mediatamente, o sujeito-nome; e onde a transmissão inter-vivos é essencial para a continuidade social<sup>66</sup>.

---

(66) Uma distinção que, nem por necessitar maiores qualificações, deixa de ser reencontrada alhures, e talvez constitua uma escolha metafísica geral. Assim, comentando a análise da pessoa Samo (África) por F. Héritier, Lévi-Strauss observava justamente essa oposição, entre o sistema Samo, em que nomes e identidades vêm de dentro, e os sistemas dos "caçadores de cabeças tradicionais", cujo móvel fundamental é a captura de almas e nomes fora da sociedade (L.-Str., org., 1977: 73); suponho que ele esteja se referindo à Indonésia, Melanésia e aos Jívaro e Mundurucu.

Haveria que construir o sistema de transformações entre as onomásticas (e teorias conexas sobre alma) sul-americanas, de modo a se perceberem suas implicações metafísicas e seu valor estratégico para a apreensão das diferentes "topologias sociais" envolvidas, o modo como articulam as relações entre Interior e Exterior do socius, como se inscrevem na temporalidade, o que intentam. O contraste evocado acima sugere extremos de um continuum que se estende entre os sistemas Tupinambã, Txicão, Yanomami (e Jívaro, se considerarmos a aquisição de almas como análoga à de nomes) de um lado, e os sistemas Timbira-Kayapó e Tukano do outro. Os casos Bororo e Xavante parecem intermediários.

Já foi exaustivamente descrita a importância fundamental da execução de um inimigo na onomástica Tupinambã - que beneficiava não só o matador, mas uma quantidade de parentes seus, e que tornava o cativo de guerra um "bem simbólico" a circular entre membros do grupo como prestação matrimonial ou marcador de outras obrigações. (Ver Métraux, 1979:142-ss; 1967; Fernandes, 1963:279;

1970:201-ss; as melhores fontes são Thevet, 1953; Cardim, 1978; J. Monteiro in HCJB, VIII:393-ss). O inimigo morto era, por assim dizer, o "nominador" dos a dultos Tupinambá, que lhes permitia deixar seus nomes de infância - sua morte equivaleria assim ao nascimento de um filho para os Araweté (e Kaapor, Sirio no, que também usam tecnônimos filiais). Só após obter um nome por esta via é que um rapaz podia casar (e ter filhos legítimos) e beber cauim - Cardim, 1978: 103-4; HCJB, VIII:409; Thevet, 1953:134. (Outra inversão nos Araweté, on de só após casar é que um homem troca de nome). A obtenção e acumulação de no mes "sobre a cabeça dos contrários", como diz Cardim, era um móvel essencial da guerra Tupinambá - havia homens com mais de cem destes "apelidos" (HCJB, VIII:409; cf. tb. Staden, 1974:172) -, a qual então não pode ser explicada em termos de uma teoria recuperativa da vingança. (E é por isso que Fernandes pre cisa tomar a "re-nominação" - renominação e renome - como uma função derivada da guerra, cujo móvel seria a vingança restauradora). Seria interessante contras tar essas cadeias de "nomes de guerra" Tupinambá com os "name-sets" Jê e Txi cão, e aproximá-las dos necrônimos Bororo. Mas há poucas informações sobre o significado e os critérios de escolha do nome tomado pelo matador - o certo é que não era um tecnônimo, nem um título. (Não creio, como faz Fernandes 1970:212 apud uma passagem ambígua de Cardim, que as formas honoríficas Abae tē, Morubixaba, etc. com que eram tratados os matadores renomados fossem os nomes pessoais adquiridos pela execução de cativo. O repertório variado de no mes pessoais Tupinambá é mencionado em Métraux (1979:97, via Abbeville), e cer tamente inclui nomes de adultos, logo de matadores. Uma passagem de Staden (1974:170) indica que nomes de avós eram usados para batizar crianças).

Sobre o rito de re-nominação do matador, Soares de Souza (1971:323) a ponta um aspecto crucial - era o próprio matador quem se nomeava:

"Costuma-se, entre os Tupinambá, que todo aquele que mata con trário, toma logo nome entre si, mas não o diz senão a seu tem po, que manda fazer grandes vinhos; e como estão para se pod rem beber, tingem-se à véspera à tarde de jenipapo, e começam à tarde a cantar, e toda a noite, e depois que têm cantado um grande pedaço, anda toda a gente da aldeia rogando ao matador, que diga o nome que tomou, ao que se faz de rogar, e, tanto que o diz, se ordenam novas cantigas, fundadas sobre a morte daque le que morreu, e em louvores do que matou..." (eu grifo).

O que sugere a função de singularização radical do nome Tupinambá: é o sujeito que escolhe e profere o próprio nome. Este proferimento parece associado ao complexo da "oralidade" canibal: não só o beber cauim, ato permitido apenas a

quem já matara inimigo, era o contexto em que estes nomes eram proferidos e os feitos de bravura contados e cantados (Jácome Monteiro afirma que somente nas vinhaças comemorativas os nomes eram proferidos), com aquela arrogância verbal que tanto exasperava os europeus (Thevet, 1953:92; Anchieta, 1933:129; CPJB, III:133), como os batoques labiais eram insígnias de honra que autorizavam a discursar em público, sendo tanto mais numerosos quanto mais inimigos se havia matado (HCJB, VIII:409). Conhece-se o simbolismo verbal do batoque entre os Jê, igualmente (Seeger, 1980b:cap.2).

Sobre a escolha destes nomes: Florestan talvez tenha razão em dizer que o nome tomado pelo "sacrificador" não provinha diretamente da vítima, e era de livre escolha do matador (1970:311-2); mas vale registrar duas passagens de Anchieta que ele não cita (CPJB, II:115; CPJB, III:259), onde se diz claramente que o nome tomado era o nome da vítima. Ainda em favor de outra hipótese levantada e descartada por Florestan (1970:311, n.553), uma aproximação destes fatos com os cantos de matador Araweté - onde não há re-nominação envolvida - poderia indicar que era o espírito do morto que re-nomeava seu matador. Pois como veremos, o sujeito do enunciado do canto de guerra Araweté é o inimigo, e é ele quem ensina o canto a seu matador. A clássica explicação (Métraux, Florestan) da troca de nomes pós-execução - ela teria o objetivo de proteger o matador da vingança do morto - parece-me parcial e contraditória. A questão era menos a de trocar de nome que a de adquirir nome novo; e os nomes eram tomados para causar medo (Staden, 1974:170), não por causa do medo. As indicações de que o nome da vítima era conferido a uma criança envolvida no rito, entre os Guarani antigos (Métraux, 1979:97, questionadas depois em Métraux, 1967:74), bem como aquelas de Anchieta já referidas, podem fundar hipóteses mais complexas que a de uma intenção de "burlar a alma" do morto, indubitavelmente presente em outras ações (Cardim, 1978:119-20). Vale a pena, ainda, referir o costume de se dar o próprio nome a pessoa que se estimava (Évreux, 1929:244), manifestação de uma amizade que envolvia também os vocativos "minha esposa", "meus dentes" (e outras partes de Ego), e a partilha do mesmo prato (CPJB, III:478-9) - uma inversão sistemática da inimizade, onde o comer junto se mudava no comer o outro, a doação do próprio nome em obtenção violenta de um nome próprio sobre uma parte do outro: sobre "sua cabeça", diziam os cronistas. Metonímias eloquentes.

A onomástica Guarani moderna depende do xamanismo e está vinculada a uma origem divina do nome-alma, seja em termos de reencarnação de mortos ou seres celestes (Apapocúva, Kayová) ou não (Mbyá). Os nomes Guarani, embora entrem em "classes" (remetem a diferentes divindades e posições celestes), possuem uma forte conotação de inividualização: cf. a ligação entre o nome pessoal e as

"rezas" para os Nandeva, onde "não há duas pessoas com a mesma reza" (Schaden, 1962:123). (Em geral, ver: Cadogan, 1959:39-ss; 1965; Nimuendaju, 1978:53-5; Schaden, 1962:112-3). A cosmologia Guarani opera com uma polaridade radical entre nome-alma-canto, de um lado, e corpo-espectro-comida, de outro. Nos Tupinambá já se podia ver uma exclusão entre re-nome e canibalismo - o matador não comia do inimigo (Gandavo, 1980:139; Fernandes, 1970:211; mas ver Métraux, 1967:74). E como se viu, havia estreita conexão entre proferimento do nome, canto (não "reza", mas canto de guerra), e bebida, todas essas coisas "espirituais".

Se os nomes "próprios" Tupinambá se originavam nos inimigos, e os nomes Guarani vêm dos deuses ou mortos reencarnados (cp. com o uso estruturalmente "atenuado" de ambas as fontes/critérios pelos Araweté), os nomes de outros TG se reportam ao domínio da animalidade. Não como simples repertório onomástico, o que se encontra em tantos povos, mas como critério de nominação. Assim, invertendo a disjunção nome/comida, os Aché nomeiam os filhos a partir do animal que a mãe consumiu preferencialmente durante a gravidez (ou que determinou como epônimo, dos comidos). Tal carne dá a "natureza" (*bikwa*) e o nome da criança. Essa transmissão conjunta de nome e substância se transforma, quando a carne consumida pela mãe é a de um morto do grupo (os Aché são "endo"-canibais), em uma "re-encarnação" da alma-ove do finado; não há aí transmissão de nome, como no caso do *bikwa* animal. De toda forma, o que Tupinambá e Guarani separavam, os Aché juntam: substância e nome/alma (P. Clastres, 1972:338-9; mas notar que o bre, canto do caçador, reintroduz a disjunção em outro nível: quem canta é a quele que, por ter matado, não pode comer a caça, só falar de sua proeza). Entre os Siriono, tão logo uma mulher entrava em trabalho de parto, o pai devia ir, literalmente, caçar um nome para o filho - saía à mata, e o animal que matasse dava nome à criança (Holmberg, 1969:195-6). Esta "caça ao nome" evoca de perto figuras Sanumá e Bororo (Ramos & Peirano, 1973, um excelente exercício comparativo). Os Wayãpi, por sua vez, trazem em sua maioria nomes de animais, conferidos conforme semelhanças psico-fisiológicas entre bicho e criança (P. Grenand, 1980:41). Para os Nandeva-Guarani, tais semelhanças remetem exatamente ao oposto do nome-alma: ao *atsyguá*, porção terrestre da pessoa, ligada à comida e geradora do espectro (Nimuendaju, 1978:55).

De todos os recursos da exterioridade, a animalidade é o único que os Araweté não usam para a nominação - os poucos nomes que também designam animais são rigorosamente "des-referencializados", como vimos.

Os Parintintin, que crêem na encarnação de divindades em crianças, nomeiam as estas conforme aquelas (quando isso ocorre). O xamã que sonha a concepção é tido como um "genitor-associado" da criança. Ele cumpre assim função análoga à

do caçador Aché, que matou a caça-epônima para a mãe comer (Kracke, 1983:25; P.Clastres,1972:252). Há poucos dados, por fim, sobre outras onomásticas TG; na maioria delas há nomes de infância, quase-apelidos, e há trocas de nome por iniciação pubertária, casamento, sonho, homicídio (Wagley, 1977:142-ss; Grünberg, 1970:127,136-7; Kracke, 1978:45, Laraia, 1972:81-ss).

De um modo geral, pode-se dizer que a onomástica TG típica recorre, como fonte ou critério, ao extra-social: natureza, inimigos, deuses. E que os nomes têm uma função essencialmente individualizadora. A ênfase dos sistemas de nomenclatura "canibais" parece ser menos na classificação que na individualização; menos na conservação de um repertório de nomes, ao modo Jê (Timbira: Ladeira, 1982:42-3, passim), que na aquisição de nomes novos; menos na transmissão visa da por esta conservação que na re-nomeação pessoal e intransferível; menos nos conjuntos sincrônicos que nas séries diacrônicas; menos na referência mitológica que na história social e pessoal, menos na continuidade com o passado que na abertura para o futuro; menos, enfim, na articulação onomástica de identidades complementares internas ao grupo que na captura de distintividades suplementares no exterior.

Vejam-se as semelhanças do sistema Tupinambá com o dos Txicão, onde a captura de inimigos que funcionam como nominadores privilegiados das crianças, por trazerem uma memória alheia, era um móvel importante da guerra (Menget, 1977:84,254-ss): não se tratava apenas de substituir um morto do grupo, mas de obter também "identidades" suplementares. O sistema Yanomami apresenta outras características; além da simbólica da caça ao nome (na verdade, caça ao espírito de um animal que deve entrar no corpo da criança - Ramos & Peirano, 1973: 9-10), destaca-se o gigantesco consumo de nomes pessoais, sempre reinventados, uma vez que os nomes de mortos (e as raízes lexicais que os formam) saem da língua, face à proibição estrita de se pronunciarem nomes de finados. O nome pessoal Yanomami é marca absoluta de individualização, e desaparece com seu portador. A recusa em se auto-nomear está ligada a isto: dizer o próprio nome é evocar a própria morte, pois um indivíduo só o é plenamente quando morto (Lizot,1973; Clastres & Lizot,1978:114-16). Ora, toda morte Yanomami é concebida como um ato canibal: a alma da pessoa foi devorada por um espírito ou inimigo humano (Lizot,1976:9). Assim, aqui o sistema onomástico-canibal Tupinambá sofre uma inversão múltipla: a criação nominal se faz para não se usarem os nomes dos mortos devorados por inimigos (nos Tupinambá, obtinham-se nomes por se matarem inimigos depois devorados por companheiros, e o nome de um morto do grupo, devorado por inimigos, era evocado pelos seus). Aqui, os inimigos criam nomes porque abolem nomes. "*Aboli bibelot d'inanité soncre*", o nome individual Yanomami só significa finalmente na sua não-enunciação.

Tal inversão da função-canibal é consistente com outra: entre os Yanomani, o exo-canibalismo espiritual e agressivo se desdobra em um endo-canibalismo ósseo e comemorativo. Aqueles que comem as cinzas do morto afirmam seu direito, por este gesto, a exercerem a vingança guerreira, são os sujeitos da vingança. Entre os Tupinambá, o ritual canibal e os diálogos entre matador e cativo indicam, ao contrário, que aqueles que comem, por vingança, o inimigo prisioneiro, fazem-no para se afirmarem como objetos possíveis da vingança do grupo inimigo (ver Carneiro da Cunha & Viveiros de Castro, 1985). Há aí toda uma dialética da honra e da ofensa, da memória e da vingança, do nome e do sangue, do sujeito e do objeto, que permitirá articular o sistema Yanomani ao Tupinambá (ver a tese de Albert, 1985, que só pude folhear, mas de que estou certo ser a primeira análise a fazer justiça à complexidade da simbólica guerreira Yanomani).

Uma verdadeira comparação entre os sistemas acima e as onomásticas Jê-Bororo está fora de questão, por ora. A começar porque elas apresentam consideráveis diferenças entre si (ver Da Matta, 1976:123-30, e o exame detalhado do caso Xavante, onde fica clara a diferença com os Timbira, por Lopes da Silva, 1980), e apresentam uma grande complexidade estrutural. Mas creio que se pode, para os Suyã, Timbira e Kayapó, e sem violentar demasiadamente os fatos, dizer que elas se baseiam na exclusão mútua dos laços de substância e dos laços de nomenclatura; que os primeiros remetem para o exterior e a impermanência (periferia, natureza, morte), os segundos para a interioridade e a continuidade (centro, cerimonial); que as relações de nomenclatura potencial comandam a terminologia de parentesco, e que o sistema "semi-complexo" de casamento (terminologias tipo Crow-Omaha) é acompanhado por um sistema "elementar" de troca onomástica, onde a separação irmão/irmã e a uxorilocalidade seriam negadas por uma espécie de "incesto onomástico" (troca de nomes entre irmãos cruzados) e uma "endogamia onomástica" (a política de "não perder nomes", conservá-los no segmento residencial de origem); que a transmissão inter-vivos dos nomes é essencial, formando conjuntos de "homônimos" e/ou fundando uma rede de relações, direitos e deveres ao redor dos nomes, que marcam laços internos ao grupo; que a onomástica, conquanto possuindo inúmeros aspectos individualizadores, é antes de tudo um sistema de classificação, de posições ou relações; e que o lugar do Outro, do "morto", é o oposto do de um homônimo - é um "antônimo", o amigo formal, sujeito a evitações onomásticas e/ou sexuais (Lave, 1979; Seeger, 1981:136-146; Melatti, 1973:40, 1979:48; Carneiro da Cunha, 1978:77-ss., 1979; Verswijver, 1983/1984; e as reinterpretações e discussões in Ladeira, 1982, Lopes da Silva, 1980, Lea, em preparação). Tudo se passa como se aquilo que os Tupinambá, Araweté, e as sociedades endogâmicas das Guianas (Caribe, Piaroa) fazem ao nível das trocas matrimoniais (casamento oblíquo, repetição de alianças, endogamia lo

cal), os Jê fazem em termos de nomes, e assim também os Tukano, exogâmicos e com uma ideologia de perpetuação masculina da sociedade via ciclos curtos de reposição nominal e ritos de renascimento pubertário que excluem o elemento exógeno, feminino (são patrilocais; ver C.Hugh-Hones, 1979:133-4, 161-5) - mas este é um ponto que exigiria maior reflexão. Se os TG, como outros povos da Amazônia, são endógamos e dispõem de neutralizadores da uxorilocalidade inexistentes entre os Jê, são, ao contrário destes, "exonímicos", carecendo de obter nomes fora, não mulheres. E, ao jogo dialético do par homônimo/antônimo, nomeador/amigo formal, produtor da síntese pessoal típica dos Jê, eu contraporá a síntese disjuntiva individual da heteronímia Tupi-Guarani: a nomeação pelo Outro, o inimigo, o animal o deus, o morto. O antônimo é o epônimo. Essa heteronímia é função de uma mais generalizada heteronomia da metafísica Tupi-Guarani: o "centro", o fundamento da sociedade lhe é exterior, no tempo e no espaço - exílio do sentido para um Além.

Existem, é claro, os Bororo para complicar, com seu sistema de necrônimos, onde a simbólica do canibalismo é clara: os nomes do aroe maiwi, substituto-duplo do morto, são tomados do alimento do animal predador que ele deve matar em vingança do morto. O caçador humano é a caça da caça, a caça um caçador; o morto a ser vingado é o jaguar, enquanto bope (devir); e é o que o jaguar comeu, enquanto nome-aroe (ser) - Viertler, 1976:60-8; 1979; Crocker, 1977a, b; Ramos & Peirano, 1973. E os Xavante, onde, embora encontrem-se inequivocamente os temas Jê, a importância da obtenção de nomes "de fora" é considerável (Lopes da Silva, 1980: 39-ss, 57-9, 120-ss).

Os Jívaro, com seu motivo de acumulação de almas mediante homicídios sucessivos, garantia da imortalidade pessoal do guerreiro (Harner, 1962; 1973), apresentam analogias profundas com a metafísica Tupinambá, onde a imortalidade substantiva também dependia da morte alheia. E as cabeças-troféus Jívaro parecem ocupar o lugar de emblemata conferido aos nomes Tupinambá. Voltaremos a isso.

#### (B) Terminologia de relação

A terminologia de relação Araweté é lexicalmente abundante, e ao lado de termos classificatórios proliferam termos descritivos, que exprimem, sobretudo, uma distinção entre consangüíneos "reais" versus "classificatórios". Tipologicamente, trata-se aqui

de uma terminologia "iroquesa", com fusão bifurcada nas três gerações centrais. Não é um sistema de duas seções, como o dos Parintintin (Kracke, 1978:14-15) ou o dos Wayãpi (P.Grenand, 1982: 101-ss.), visto que se distinguem os termos de parentesco dos de afinidade - não há equações do tipo MB=WF, FZH=MB, etc. - havendo ainda a marcação de afinidade real versus potencial, em alguns casos.

O universo do parentesco, como já mencionamos, opera com dois classificadores gerais: *dẽ*, "semelhante" ou "equivalente", e *amẽ* ou *amẽte*, "diferente", outro. O termo genérico para "parente" é *anĩ*, que em sua acepção focal denota os irmãos de mesmo sexo de Ego. E o para "não-parente" é *tiwã*, que em sua acepção mínima designa os primos cruzados de mesmo sexo.

*Tiwã* é um termo culturalmente ambíguo. Ele possui uma conotação agressiva, e não se costuma usá-lo como vocativo para um outro Araweté, ou em presença do "referente". Ele indica uma ausência de relação, uma espécie de vácuo que pede preenchimento - um *tiwã* é um afim ou um *apĩhi-pihã* potencial; *tiwã*, termo recíproco, são pessoas que não se tratam por termos de parentesco ou afinidade, apenas pelo nome pessoal. Ele é, assim, um termo de relação que indica não-relação. Por outro lado, *tiwã* é como o espírito do inimigo morto trata seu matador; é ainda o vocativo com que os Araweté se dirigem aos brancos cujo nome desconhecem. Aplicado a não-Araweté, ele particulariza a "relação" genérica e absolutamente negativa que há entre o "nós" (*bfde*) e o inimigo (*awĩ*). Chamar alguém pelo vocativo *awĩ* é impensável, pois *awĩ* é uma categoria geral de seres matáveis, e com eles não se fala; chamar um inimigo de *tiwã* é criar este mínimo de relação que reconhece ao outro a situação de humano, de *bfde*, de outro sujeito<sup>67</sup>. Um *tiwã*



---

(67) Se os Araweté não se dirigem a nenhum estrangeiro como *awĩ*, isso não impede que apliquem uma série de apelidos aos brancos que os visitam, nos quais o termo *awĩ* é usado como referência: "inimigo magro", "inimigo da cabeça mole" (um missionário que usava chapéu de feltro), "inimigo preto", etc. Um *awĩ*, portanto, é sempre um objeto, jamais um interlocutor, um sujeito outro.

---

é alguém que está na fronteira entre a alteridade absoluta e genérica dos inimigos e a identidade coletiva daqueles que são "semelhantes", os irmãos, ou que têm uma relação com Ego qualificada, particular: cunhado, sogro, etc. *Tiwã* é, propriamente, o outro, o não-eu em posição de sujeito; termo que faz a mediação entre o geral e o particular, o alheio e o mesmo, o inimigo e o irmão, ele é ambíguo e dotado de movimento: ou extrai um inimigo da generalidade, ou instaura um Araweté na potencialidade<sup>68</sup>.

---

(68) O espírito do inimigo morto, como veremos, se torna parte da persona do matador. Se o vocábulo *anĩ* deixa-se claramente derivar do Tupinambá *anama*, parente, parentela (Lemos Barbosa, 1956:424), a etimologia de *tiwã* é problemática. Embora a posição lógica do *tiwã* Araweté evoque o estatuto do "cunhado-inimigo" Tupinambá (*tobayara*, *tovaja*, etc.), não creio que o termo derive dessa raiz; provavelmente, é um cognato das formas Tupinambá e Guarani *atuasaba*, *tuasap*, *tyvasa* (Léry, 1972:231; Évreux, 1874:86, Nimuendaju, 1978:109), que foram traduzidas por "aliado", "sócio", "compadre", e sobre cujo sentido original há dúvida. Léry dá a entender que era um termo de tratamento entre uma espécie de amigos formais, em que haveria mutualidade ("haveres em comum") mas com proibição de troca matrimonial. Évreux define o *tuasap* como um hóspede - no contexto, especificamente, era como um anfitrião chamava os franceses que moravam em sua casa, e que se podiam unir sexualmente às suas filhas ou irmãs. Entre os Apapokuva, *tyvasa* são os compadres por nomeação dos filhos - não tenho dados sobre a situação das pessoas assim ligadas quanto a casamento ou sexo. De toda forma, mesmo em Léry o termo se aplica a estrangeiro-hóspede (aparece no famoso "Colóquio"), i.e. um ser "liminar", entre o inimigo e o patrício. A ser legítima a associação *tiwã-atuasaba*, teríamos que os valores psicológicos da palavra se invertem, de positivos para os Tupinambá a negativos ou ambíguos para os Araweté; manteve-se, porém, a marcação de uma "alteridade especial". E

veremos logo adiante que é dos *tiwã*, não-parentes, que saem a maioria dos *ap<sup>h</sup>-hi-pihã*, parceiros sexuais.

A forma Araweté para "inimigo", *awi*, também é de origem incerta. Poder-se -ia supor uma derivação, consistente, da raiz \**aba*, homem: \**aba* -> \**awa* -> \**awã* -> \**awé* -> *awi*; mas sucede que já existe um derivado desta proto-forma no interrogativo *awã*, "quem?". A possível raiz que subjazeria às formas Tupinambá para "cunhado" e "inimigo" se encontra em Araweté: *-owãy*, "fronteiro", "oposto", "outro lado". A forma \**he rowãñã* não existe. Não obstante, um Araweté sempre justificava o uso da referência *tiwã*, quando não no sentido mínimo de "filho de MB ou FZ", dizendo que a aplicava porque o assim referido era "do outro lado da terra" (*iwi rowãñã ti hã*), i.e. que pertencia a um sub-grupo territorial distinto do seu, e que não havia ligação pertinente de parentesco entre eles. A noção de *tiwã*, portanto, está associada à idéia de "estrangeiro", "de outra terra".

A tão lembrada identidade lexical entre "cunhado" e "inimigo" (Huxley, 1963: 274; H. Clastres, 1972) parece de fato demonstrável para algumas línguas Tupi-Guarani, mas não para outras. Ela não é necessária, no entanto, para que se perceba a relação feita pelos Tupinambá entre o afim e o inimigo: uma relação, como se sabe, que não era de identidade, visto que o complexo do cativo pressupunha a transformação do inimigo em afim.

As formas cognatas de *amé* e *améte* são muito difundidas na semântica de parentesco TG. Entre os Parintintin, encontramos *amotehe* como designando os primos cruzados de ambos os sexos, os membros da outra metade exogâmica, e por fim os Índios não-Parintintin. E o cognato de *ãé* significa, como em Araweté, "irmão do mesmo sexo" (Kracke, 1984b:101). Adianto que não tentarei, nas páginas que seguem, nenhuma comparação sistemática com o copioso material terminológico TG de que hoje se dispõe; tampouco creio ser útil retomar a antiga discussão de Wagley, Galvão, Philipson, MacDonald, etc. sobre o(s) sistema(s) de parentesco "Tupi-Guarani" (ver Bibliografia).

A distinção entre termos de "parentesco" e de "afinidade" não corresponde a nenhuma distinção idêntica em Araweté, e tampouco à nossa diferenciação ocidental entre consangüíneos e afins. Eu a utilizo para indicar que há um sub-conjunto lexical que só surge para Ego a partir de seu casamento, ou de seus siblings. Veja mos a lista dos termos de "parentesco" e seu espectro de aplicação (exceto quando indicado, os termos são usados por falantes de

ambos os sexos; e estão transcritos na forma não-possuída, absoluta, o que é possível para todo o campo da terminologia):

Geração + 2 (e acima):

- (1) *Tamōy* - FF, MF; qualquer homem que os pais de Ego chamem de *papāy* ("F") ou de *tamōy*. Vocativo: *he ramōy*.
- (2) *Barī* - FM, MM; qualquer mulher que os pais de Ego chamem de *māy* ("M") ou de *yari*. Voc.: *he yari*.

Geração + 1:

- (3) *To* (poss. *he rē*) - F. *Te'eme* é a forma para "finado pai".
- (3a) *To dē* - FB; todo homem que o pai chame de "irmão" (cf.).
- (3b) *To amē* - MH; todo homem que a mãe chame de *apēno* (cf.) ou *herekē dē* ("ZH"); todo homem que o pai chame de *apēhi-pihā* (cf.)

O vocativo para todas essas formas é *papāy*.

- (4) *Toti* - MB; todo homem que a mãe chame de "irmão", ou o pai de *tado'i* ("WB"). Voc: *he toti*.
- (5) *Hi* - M. Poss. *he hi*.
- (5a) *Hi dē* - MZ; toda mulher que a mãe chame de "irmã" (cf.).
- (5b) *Hi amē* - FW; toda mulher que o pai chame de *apēhi* (cf.) ou de *hayēhi* ("BW"); toda mulher que a mãe chame de *apēhi-pihā*.

O vocativo para essas três categorias é *māy*.

- (6) *Bade* - FZ; toda mulher que o pai chame de "irmã", ou a mãe de *tado'i* ("HZ"). Voc: *he yade*.

Geração 0:

- (7) *Anē* - B (FS, MS), FBS, MZS; em princípio, qualquer homem que os homens na categoria (3) e as mulheres na categoria (5) chamem de "filho" - homem falando. Z (FD, MD), FBD, MZD; em

- princípio, qualquer mulher na categoria de "filha" para (3) e (5) - mulher falando.
- (7a) *Hečĩ'i* - eB, FeBS, MeZS; regra de extensão idêntica a (7) - homem falando. eZ, FeZD, MeZD; idem - mulher falando. Notar que o princípio Tupi-Guarani de idade relativa dos siblings de mesmo sexo não se aplica na geração de Ego, exceto obviamente no caso de FS, MS (h.f.) e FD, MD (m.f.). Voc: *he rečĩ'i*.
- (7b) *Či'i* - yB, FyBS, MyZS; ibidem - homem falando. yZ, FyZD, MyZD; idem - mulher falando. Voc.: *he čĩ'i*, ou *tiwidĩ* (h.f.), ou *čĩ'i'ĩ* (m.f.).
- (8) *Heni* - Z (FD, MD), FBD, MZD; em princípio, qualquer mulher que (3) e (5) chamem de "filha" - homem falando. Voc.: *he reni*.
- (9) *Čiwi* - B (FS, MS), FBS, MZS; em princípio, qualquer homem na categoria de "filho" para (3) e (5) - mulher falando. Voc.: *he čiwi*.
- (10) *Tiwã* - MBC, FZC. Raramente usado para caracterizar relações entre sexos diferentes, ele significa propriamente: MBD, FZD; e qualquer mulher que um (3) chame de *čĩpe* ("ZD") ou uma (5) chame de *pe'ĩ* ("BD") - homem falando. E MBS, FZS; e qualquer homem que um (3) chame de *y'i'ĩ* ("ZS") ou uma (5) de *pe'ĩ* ("BS") - mulher falando. É mais comum entre homens; e costuma ser substituído por descritivos do tipo: "filho do irmão da mãe" (*toti ra'i re*), "filho da irmã do pai" (*dade memi re*); idem para as primas cruzadas. Aplica-se ainda a qual - quer pessoa que ambos os pais (F, M) chamem de *tiwã*. Os vocativos para essa categoria são flutuantes: *he tiwã* é forma rara, usam-se normalmente os nomes pessoais. As formas *ap'hi*

(de homem para mulher), *ap<sup>h</sup>no* (mulher para homem), que conotam acessibilidade sexual, podem ser usadas, mas se aplicam também a outras categorias de parentesco, e costumam ser acionadas apenas após ter havido contato sexual entre os primos cruzados.

Geração - 1:

- (11) *Ta'i* - S, BS, qualquer homem que um (7) chame de *ta'i* - homem falando. Forma poss. *he ra'i*. Vocativos: *ap<sup>h</sup>*, *had<sup>h</sup>*.
- (12) *Haiyi* - D, BD, qualquer mulher que um (7) chame de *haiyi* - homem falando. F.poss. *he raiyi*. Voc.: *ap<sup>h</sup>*, *had<sup>h</sup>*.
- (13) *Memi* - S, D, ZS, ZD, qualquer pessoa que uma (7) chame de *memi*. F.poss. *he memi*. Vocativos iguais a (11) e (12). Existe ainda a forma vocativa *mapawe*, usada por homens e mulheres velhos para seus "filhos" reais ou classificatórios, que conota o "caçula" de uma série de filhos, mais propriamente o último filho tido pela pessoa, antes de ficar estéril.
- (14) *Yi'i* - ZS, qualquer homem que uma (8) chame de *memi* - homem falando. Usa-se também a forma descritiva (referencial) *he reni pa re*, "filho (lit. "ex-habitante") de minha irmã". Voc.: *he yi'i*.
- (15) *D<sup>h</sup>pe* - ZD, qualquer mulher que uma (8) chame de *memi* - homem falando. Mesma forma descritiva de (14). Voc.: *he d<sup>h</sup>pe*.
- (16) *Pe'ž* - BS, BD, qualquer pessoa que um (9) chame de *ap<sup>h</sup>* - mulher falando. Voc.: *he pe'ž*.

Geração-2 (e seguintes):

- (17) *Hããmõnõ* - SS, SD, DS, DD; em princípio, qualquer pessoa que um (11) ou (12) chame de (11), (12) e (13) - homem falando.

As formas descritivas *ta'i apa pe*, lit. "de um filho", ou *haiyi pa re*, "filho de filha", são usadas também, e especialmente quando se tratam de "filhos" e "filhas" classificatórios (na primeira ou segunda geração) - posição casável. O vocativo *he rããmônõ* tende a só ser usado para aqueles parentes que não estão no horizonte de casamento possível.

- (18) *Hēm̄dad̄do* - SS, SD, DS, DD; extensão idêntica a (17) - mulher falando. Idem para os descritivos e vocativos. Os "filhos" de (14), (15) e (16) são *tiwã*, não-parentes, e recebem designações descritivas.

Os termos que implicam a efetuação passada ou presente de relações sexuais e/ou maritais de Ego e seus siblings são:

Geração + 1:

- (1) *Hati* - WF, HF - qualquer homem chamado de "pai" por um cônjuge ou uma *ap̄hi* (h.f.) e *ap̄no* (m.f.). As posições de BWF, ZHF não recebem designativos, a menos que Ego tenha tido relações reconhecidas com o cônjuge de seu sibling. Voc.: *he rati*.
- (2) *Haço* - WM, HM - qualquer mulher chamada de "mãe" por um cônjuge, etc. Vocativo: *he raço*.

Geração 0:

- (3) *Temiyika* - W. Forma poss.: *he remiyika*. Vocativos: *mit̄ parã* (lit. "mutum listrado", i.e. a fêmea do mutum-pinima), *taȳhi* (quando a esposa já tem filho).
- (4) *Terek̄* - H. Forma poss.: *he rerek̄*. Vocativo: *tad̄no* (quando já há filhos).
- (5) *Had̄'i* - WB, ZH; homens que a W chama de "irmão" e maridos

de "irmãs" - homem falando. HZ, BW; mulheres que o marido chama de "irmã" e esposas de "irmãos" - mulher falando. Este termo designa, em sua forma indeterminada, uma relação entre afins de mesmo sexo e geração; mas as formas possuídas ou vocativas conhecem uma diferenciação curiosa: *he rado'i* (lit. "meu -ado'i") designa o cônjuge do sibling, e *tado'i* (forma logicamente absoluta da raiz -ado'i) designa o sibling do cônjuge: ZH/BW versus WB/HZ<sup>69</sup>.

---

(69) Sobre o valor das iniciais *t-* e *h-*, cf. supra, p. 184, nota 1. A raiz desse termo para "cunhado" se reencontra em Parintintin (*itayro'y* como "brother in law" para h.f. - Kracke, 1978:15) e em Wayãpi (*e-lailo'i* como FZS e MBS, cf. P.Grenand, 1982:103).

---

Nos casos de troca de irmãs, onde ZH=WB e BW=HZ, o tratamento que prevalece é a forma pronominal possessiva.

- (6) *Hayĩhi* - BW (h.f.), WZ; esposa de quem Ego chama de "irmão", "irmãs" da esposa de Ego. Voc.: *he rayĩhi*.
- (7) *Hayĩhi-pihã* ("companheiro da *hayĩhi*") - WZH, B (h.f.). O emprego deste termo como referência e vocativo para os irmãos casados de Ego é considerado mais "próprio" que os termos de parentesco da categoria (7). Ele não só exprime o casamento possível de pares ou grupos de siblings de mesmo sexo (onde WZH=B), como sublinha a equivalência de dois irmãos face à mesma mulher, que se exprime no levirato e, de modo geral, no acesso sexual potencial às esposas de irmãos.
- (8) *Herekĩ dĩ* ("equivalente ao marido") - ZH (m.f.), HB. Este termo não é usado como vocativo. Ele indica, correlatamente a (7), a equivalência de homens para duas irmãs, e a mesma equação possível ZH=HB; compatível outrossim com a prática do sororato e (mais rara) de poliginia sororal. Notar a ausên-

cia de termo para HBW.

Geração - 1:

- (9) *haiyime* - DH; marido de qualquer "filha" de Ego - homem falando. Voc.: *he raiyime*.
- (10) *Ta'itati* - SW; esposa de qualquer "filho" de Ego - homem falando. Voc.: *he ra'itati*.
- (11) *Memirerekz̃* - DH; marido de qualquer "filha" para Ego feminino. Voc.: *he memirerekz̃*.
- (12) *Memitati* - SW; esposa de qualquer "filho" de Ego feminino. Voc.: *he memitati*.

Neste grupo de termos é clara a formação descritiva, a partir das formas para D, S (h.f.) e C (m.f.). Exceto o sufixo (11), "marido", os outros não têm significado autônomo.

Termos sem conotação geracional:

- (13) *Ap̃hi* - denota qualquer mulher em posição casável; ou com a qual se pode, se teve, se tem ou se quer ter relação sexual. Dentro do campo dos parentes e afins, inclui as "avós" (*dari*), a FZ (*dade*), as MBD e FZD (cf. *tiwã*), as ZD (*d̃pe*), as "netas"; e as BW e WZ (*haỹhi*). Mais propriamente, uma *ap̃hi* é a esposa de um *ap̃hi-pihã*, mulher partilhada sexualmente com um não-irmão: i.e. uma *ap̃hi* não pode ser designada simultaneamente como *haỹhi*.
- (14) *Ap̃no* - denota qualquer homem equivalente a (13) para Ego feminino. Correlativamente, as posições de parentesco e afinidade incluídas são: "avós", MB (*toti*), os MBS e FZS (*tiwã*), os BS (*pe'z̃*), os "netos"; e os ZH e HB. Como em (13), um *ap̃no* é idealmente o marido de uma *ap̃hi-pihã*, i.e. uma não-



-irmã que compartilha seu marido com Ego.

- (15) *Ap̄hi-pihã* - Não-*an̄i* que compartilham cônjuges; termo recíproco. É no entanto muito mais usado entre homens que entre mulheres. A própria forma do termo, com o sufixo *-pihã*, indica que a origem dessa terminologia é masculina: é o único caso em que mulheres se entre-referem como *x-pihã*. Isto é compatível com a idéia Araweté de que a iniciativa de estabelecimento de relações de *ap̄hi-pihã* é dos maridos<sup>70</sup>.

---

(70) É sempre perigoso buscar o sentido etimológico de termos de parentesco. Não obstante, a abundância de formas em *-hi* para mulheres, e o sufixo *-no(-ro)* para o termo *ap̄no* sugerem que se tratam de tecnônimos do tipo já visto: "mãe" e "pai" de X. E de fato, os radicais a que eles se sufixam parecem ser especializações lexicais das formas para "filho". Assim, os vocativos para Hu e Wi, *taȳhi* e *tad̄no*, derivam de *tad̄*, forma absoluta de "filho", "pequeno", "criança"; e são aliás usados como termo de tratamento de pais para filhos - especialmente logo após o nascimento do primeiro filho, quando este ainda não tem nome. A forma *haȳhi* deriva do mesmo termo, *had̄*, onde a inicial *h-* marca a forma possuída genérica (3ª pess.). E *ap̄hi*, *ap̄no* (o primeiro termo se ouve frequentemente realizado como *ap̄hi*), derivam claramente do vocativo *ap̄i*, "filho". Neste caso, é então ainda mais evidente o uso "artificial" do recíproco *ap̄hi-pihã* entre mulheres, e sua origem masculina; a forma "própria" seria o inexistente *\*ap̄no-pihã*.

Os termos para esposa e esposo parecem igualmente poder ser analisados. *Temiyika* seria derivado da forma participial em *hēm̄-* e o verbo *teka*: "aquela que vive (está) comigo", conforme seu cognato Tupinambá *temireko*. E *terek̄* deriva do verbo *tereka*, "carregar, portar" - o marido é então "o que me leva", "o que me traz consigo". Curioso notar que o significado desses termos não só traz uma conotação "virilocal", como inverte o uso do sufixo *-pihã*, onde é a esposa o "ponto fixo" a que se acresce o marido, e que conota uma "uxorilocalidade" lógica ou real. À parte estes, e as formas evidentemente descritivas do tipo *to d̄*, "equivalente do pai", *to am̄*, "outro pai, pai não-parente", etc., os termos básicos são inanalisáveis: MB, FZ, ZD etc. são designados por formas com cognatos em outras línguas Tupi-Guarani, mas não têm etimologia clara.

---

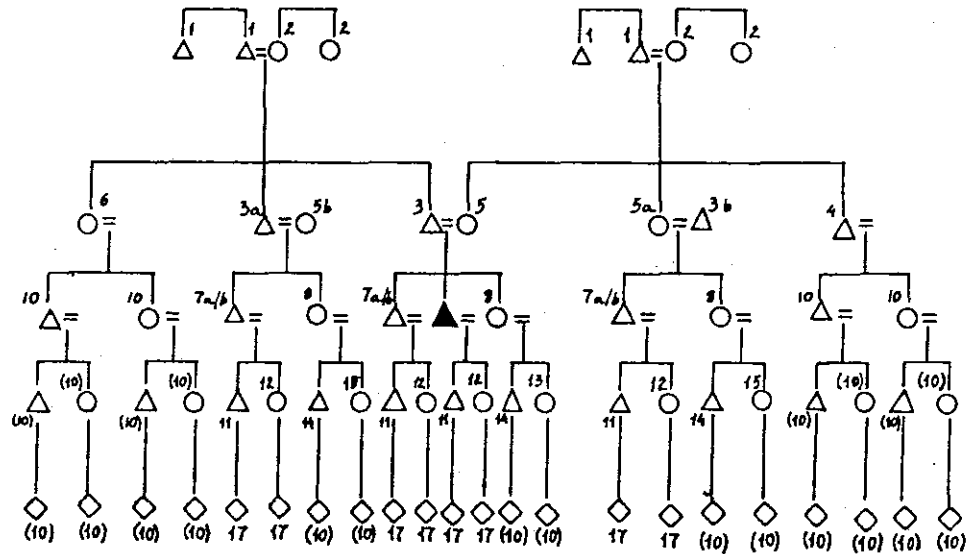
Esse é o repertório básico da terminologia de relação. Minha

maneira de traduzi-los, estendendo o significado "focal" pelas regras do tipo: "todo aquele que um X de Ego chama de Y", é consistente com a maneira Araweté de calcular e justificar o emprego da terminologia. Uma pessoa sempre diz chamar uma outra de "X" - quando não se tratam de parentes "genéticos", ou de relações facilmente descritas ("chamamos de *toti* aos irmãos - *čiwí* - de nossa *hi*") - porque um parente de ligação a chama(va) de "Y". Os pais de Ego, especialmente, é que mapeiam na infância o seu campo terminológico, levando-o a calcular através deles como definir suas relações com os demais. A teoria nativa, assim, parece ser "extensionista".

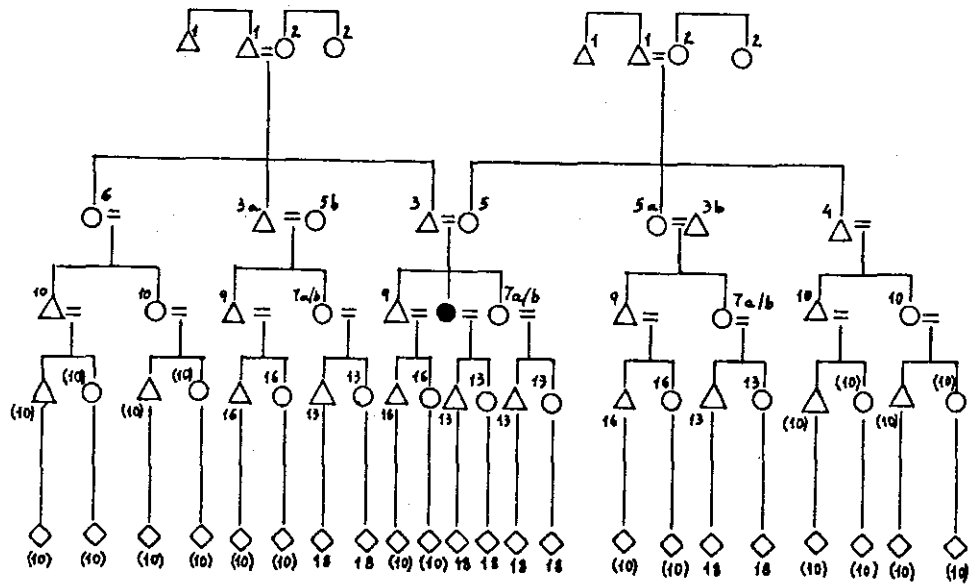
Há ainda uma grande quantidade de termos metafóricos, jocosos e alternativos para as posições de parentesco, alguns intraduzíveis por mim, como *he rāhē* para BS de Ego feminino, *he wōñā* para CC (Ego masculino; isto poderia ser traduzido como "meu limite/divisa", onde *wōñā* é a linha de árvores que divide roças contíguas - os netos, assim, estão no "limite" dos avôs). Outra forma, aqui jocosa, é designar os parentes (especialmente F e M) de uma mulher desejada pelo termo de parentesco que os ligam a ela, seguido da expressão *do pi ri'ž*, "ainda não comi (mas vou fazê-lo)". Adiante, veremos as formas que marcam maternidade e paternidade genética e social, e germanidade.

Todos os termos de parentesco e afinidade, com exceção dos para F, M, S e D, podem ser seguidos pelos marcadores de pretérito e de futuro, *-pe* e *-pe'ž*, "ex-" e "futuro-". O primeiro é sistematicamente usado (e alterna com *-re*), o segundo é antes uma forma jocosa. O marcador de "ex-" designa relações extintas, seja pela morte do parente de ligação, seja por divórcio, seja pela transformação de um "parente" em um "afim". Assim, *he rati pe*, "meu ex-sogro", pode designar tanto o pai de uma esposa falecida,

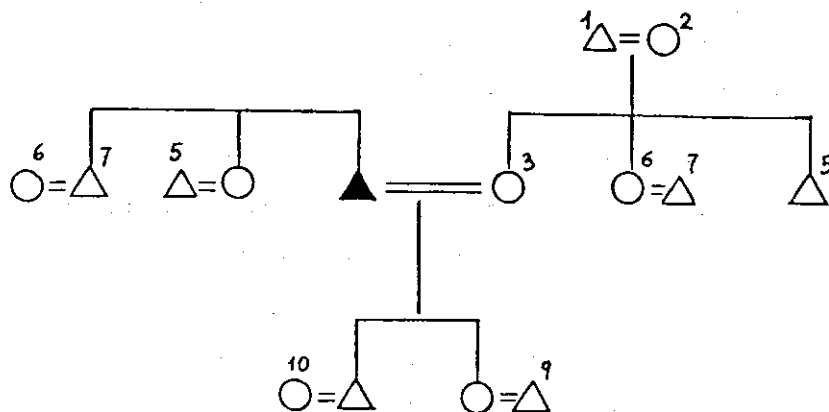
1. TERMOS DE PARENTESCO: EGO MASCULINO



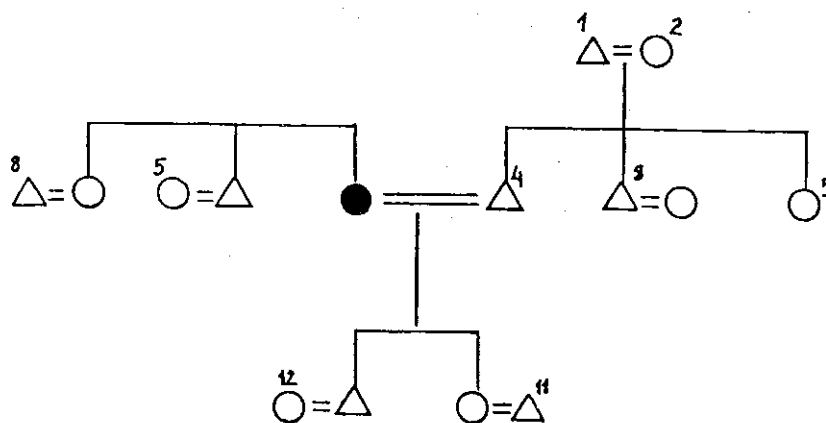
2. EGO FEMININO



### 3. TERMOS DE AFINIDADE: EGO MASCULINO



### 4. EGO FEMININO



quanto o de uma ex-esposa<sup>71</sup>. O uso das formas em "ex-" se mantém

---

(71) Já um sogro falecido é *he ratí reme*. Quando é um morto que está se dirigindo a um vivo, porém, a situação se inverte. Assim, *Awara-hi*, que chamava *Yirínato-ro* de "sogro", dirigia-se a ele nos cantos xamanísticos como *he ratí pe* - já que ela agora estava separada do marido, e casada no céu com um *Mat*.

---

como termo de tratamento, caso ligações posteriores não venham a interferir na lógica da designação. No caso dos "ex-parentes", o problema é outro. Quando se realiza um casamento entre MB e ZD, FZ e BS - reais ou classificatórios, mas que se tratavam pelos termos correspondentes - ou entre indivíduos que eram considerados "irmãos" (classificatórios), define-se a relação anterior, ou a posição de parentesco do cônjuge, pelas formas "ex-MB" (*totí pe*), "ex-ZD", etc. Isto é especialmente importante no caso de casamento entre ex-irmãos: *ciwi pe* e *heni pe* jamais se referirão reciprocamente pelos "ex-terminos"; esta é uma forma usada pelos outros. O abandono das formas para MB, etc. não é imperativo - embora uma mulher não chame ou se refira a seu MB-marido como *he totí*, pode mencionar isso - e sobretudo ele pode ou não afetar outras relações terminológicas. Assim, um ZS que é também um WB continua a ser chamado de ZS (*he yi'i*) e a chamar o cunhado de *he totí* (MB). A irmã-sogra pode ser alternativamente chamada de "irmã" ou "sogra"; nunca será usada a forma *heni pe* nesses casos. Igualmente, um homem pode chamar um ZS que é seu DH tanto de "sobrinho" como de "genro"; e será chamado tanto de "tio" como de "sogro" - aqui, no entanto, a tendência é que os genros passem a chamar seus MB (ou FZ) de sogro e sogra.

(C) Casamento, atitudes, residência

Os Araweté não distinguem consistentemente, em termos lexicais, parentes "verdadeiros" ou próximos daqueles "falsos" ou distantes, como outros TG. O sufixo *-hete*, "verdadeiro", aposto a um termo pode conotar, por exemplo, tanto germanidade real (mesma matriz e mesmo sêmen), tanto germanidade classificatória "verdadeira" (FBS, versus FBSS, ou o filho de um *ap<sup>h</sup>hi-pihā* do F), como marcar que a pessoa assim designada se comporta de modo compatível com o termo que Ego lhe aplica. Por sua vez, o sufixo "ex-" (*pe*) pode ser usado para caracterizar um mau parente, que não age como tal. Não obstante, é possível usar-se a distinção *dẽ/amẽ* para distinguir conexões classificatórias via parentesco daquelas via afinidade (como a diferença *to dẽ*, FB, e *to amẽ*, MH). Além disso, pode-se sempre especificar a relação genealógica encoberta pelo termo categorial, mediante circunlóquios descritivos; "feito por um *to dẽ*", "vindo da barriga de uma *hi amẽ*", etc.

Isto é importante, porque os Araweté afirmam haver uma distinção entre posições próprias e impróprias para casamento, dentro de uma mesma categoria terminológica. Assim, um *toti hete* (germano da mãe) não deve casar com sua ZD, uma FZ com seu BS, um MF com sua DD, etc. Apenas os kin-types distantes (*dẽ* ou *amẽ*) seriam apropriados. Quando um MB casa com sua ZD real, diz-se dos dois que "tornaram-se outros", ou "viraram não-parentes" (*odẽ mo-amẽte*, *odẽ mo-tiwā*). Tal distinção não se aplica aos primos cruzados, que, como primeiros *tiwā* próprios dentro da parentela de Ego, são eminentemente casáveis.

Isto poderia sugerir que o casamento preferencial é o de primos cruzados (ambi-laterais), e que as uniões inter-geracio

nais seriam apenas toleradas, como uniões "privilegiadas"<sup>72</sup>. Na

---

(72) Por "inter-geracional" entenda-se aquilo que Rivière (1969:67, n.1) chama de "inter-genealogical level marriages", i.e. uniões onde os cônjuges estão terminologicamente em gerações diferentes. Não obstante, são comuns tanto esse tipo de casamento quanto as uniões entre gerações, no sentido cronológico, diferentes - i.e. com grande diferença de idade entre os cônjuges. Como Rivière, falo em casamento oblíquo para o primeiro tipo.

---

verdade, o casamento entre primos cruzados em primeiro grau é raro hoje em dia, e predominam as uniões oblíquas entre parentes classificatórios, sejam do tipo MB/ZD, FZ/BS, sejam aquelas mais distantes, do tipo FFBD/FBSS, ou os casamentos entre primos cruzados em segundo ou terceiro grau. No entanto, existe uma tendência a se desconhecem as relações terminológicas oblíquas quando mais distantes (genealógicamente), especialmente se o parceiro está na mesma geração cronológica. Assim, uma FFBD não é chamada de (ou pensada como) "FZ" (dade), mas como tiwã, apenas.

Não tenho condições de estimar as frequências relativas dos tipos de união; seja porque cada adulto Araweté casou-se pelo menos quatro vezes ao longo de sua vida, seja porque há sempre várias vias de relação genealógica entre cônjuges, seja porque a maioria dos casamentos é classificada como se dando entre tiwã (ou ap̃hi, ap̃no), termo que, nesse caso, conota mesmo nível geracional. Dos 44 casais existentes em fins de 1982, 27 estavam na relação indeterminada de tiwã (conexões genealógicas não-traçáveis, ou FZDD, FMBD, MMBD), 1 era união com uma FZD, 2 com MBD, 3 com uma FZ classificatória, 4 com ZD classificatórias, 1 com ZD real, 3 com DD classificatórias (FBDDD, MZSDD); 2 na relação de "ex-irmãos"; e 1 era tido à boca pequena por incestuoso, onde o homem se uniu à sua to am̃ nemiyika pe, "ex-mulher de seu pai-outro"

- uma *hi amē*, portanto uma "mãe". As baixas demográficas à época dos ataques Parakanã e do contato produziram uma recomposição geral dos casamentos.

Uma vista d'olhos nas genealogias Araweté mostra a prática de uma grande variedade de formas de casamento: troca de irmãs, casamento de grupos de germanos, sororato, levirato, casamentos oblíquos, com primos cruzados, sucessão matrimonial (por divórcio ou morte) entre MB e ZS, e vários casamentos "incestuosos" (FBD, etc.). À página 408 apresento uma amostra simplificada de um conglomerado genealógico, para que se tenha uma idéia da situação<sup>73</sup>.

---

(73) Ver P. Grenand 1982:113-117 para as formas de casamento Wayãpi, idênticas às Araweté. O casamento com a FZ é atestado (ou a FZ como parceira sexual iniciatória) para os Wayãpi, os Kayabi (Grünberg, 1970:137); possivelmente para os Tupinambá (Fernandes, 1963:203). Os Tenetehara o proibiriam, juntamente com o casamento avuncular (Wagley & Galvão, 1961:95), o qual é atestado para a grande maioria dos TG, que são aliás um locus classicus dessa forma, juntamente com os Caribe e a Índia do Sul (Riviêre, 1969). O casamento com a FZ ("no - si") não se realiza, no entanto, entre os Caribe (ou pelo menos entre os Trio - Riviêre op.cit.:143. É curioso que tão pouca atenção tenha sido dada ao casamento FZ/BS, em favor dos rios de tinta derramados sobre o "privilégio avuncular" (Lévi-Strauss, 1967c:495-ss; Riviêre, op.cit.: cap.XIII, para uma discussão detalhada). O casamento com a FZ, simétrico e inverso da união MB/ZD, teria os mesmos efeitos endogâmicos, em um sistema uxorilocal, que esta última, e estaria igualmente apoiado na centralidade da relação B/Z, que Riviêre aponta no sistema social Trio (p. 276). As semelhanças estruturais entre os sistemas TG e Caribe ainda precisam ser desenvolvidas. Riviêre nota a óbvia relação entre o complexo do "cunhado-inimigo" Tupinambá e o peito ou pito Caribe (cf. ainda Riviêre, 1977) - de minha parte, observo a semelhança entre a categoria tiwã e a "emerimpo" Trio, que designa os primos cruzados ambi-laterais e os não-parentes (1969:140).

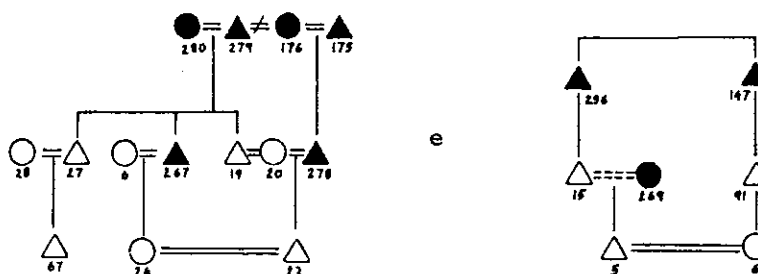
Toda a problemática de parentesco TG/Caribe pode ser pensada a partir de uma filosofia que busca fugir da troca matrimonial e da exogamia, bem como tenta uma dissolução da diferença parente/afim, e a diminuição do número de afins "necessários" - enfim, uma filosofia onde o incesto é tangenciado como limite ideal-impossível. Aquilo que os Araweté têm de mais próximo à relação evitati-





va - o "medo-vergonha" entre B e Z - sugere que essa é a relação investida de desejo, e que é o lugar precário sobre o qual se monta sua estrutura social. Ver Fernandes, 1963:203, sobre o tratamento cerimonioso entre B e Z nos Tupi-nambá. Desnecessário lembrar que o casamento oblíquo transforma o germano de sexo oposto em um afim - o único afim com que não se podem ter relações sexuais, a priori (pois que não há tabu sobre relações de um homem com sua sogra, uma mulher com seu sogro, desde que a esposa/esposo tenham morrido; ver ainda, infra, a possibilidade de casamentos polígamos de mãe e filha, pai e filho, para alguns grupos TG).

Os casamentos de "ex-irmãos", embora envolvendo manipulações terminológicas, se dão sempre entre parentes classificatórios. Os casos, nas genealogias, de uniões do tipo FBS/FBD, são em geral comentados como fruto de paternidade não-genética, mas social ("na verdade, foi outro fulano que fez beltrano, não o irmão do pai de sicrana..."). Os dois casos atuais são da forma:



No primeiro, 19 chama tanto 23 como 24 de "filho", e eles eram, até o casamento, tidos como irmãos - uma vez que 267 e 19 são irmãos, e 278 era chamado de "irmão" pelos primeiros, visto que seus respectivos pais casaram com a mesma mulher, e que 19 sucedeu a 278 junto a 20. As únicas relações terminológicas que foram modificadas com o casamento de 23 e 24 foram: 20 passou a chamar 24 de "nora", e 67 a chamar 23 de "cunhado". O homem 19 não se sentiria à vontade em chamar 23 de "genro", já que é filho de sua esposa. Naturalmente, 23 e 24 não são mais "irmãos", embora chamados de "filho/a" pelo mesmo homem. O casamento entre 67 e 24 seria considerado como francamente incestuoso, e é interdito. No segundo, tanto 5 como 6 chamam 15 de "pai". Ela por uma lógica classificatória; o homem porque se afirma que foi gerado por 15 em 269. Este casamento é visto como mais impróprio que o do primeiro exemplo, e vale notar que se trata de uma união secundária, face à viuvez de 6. Veremos adiante como as relações de *ap̄hi-pihã* criam siblingship classificatória.

O ideal expresso verbalmente pelos Araweté, de fato, põe os

primos cruzados como cônjuges ideais, tanto os patrilaterais quanto os matrilaterais. O casamento com a MBD é chamado "casamento do *éwã*", um pássaro, que em um mito casa-se com a filha da suru cucu, seu MB. O com a FZD é o "casamento da harpia" (*kanoho herĩ*, "como o gavião-real"), conforme outro mito. É comum que os adultos estabeleçam os cônjuges futuros das crianças da aldeia, emparelhando-as a seus primos cruzados; não tenho meios de saber se tais disposições são efetivamente levadas a cabo. Outra forma de compromisso matrimonial infantil é aquele onde um MB ou uma FZ "reservam" uma criança para futuro cônjuge, pedindo-a à irmã ou irmão (ver adiante). Os casamentos oblíquos e com primos cruzados em primeiro grau são concebidos, explicitamente, como forma de se manterem juntos parentes próximos, ou melhor, como resultado da ligação entre B e Z. Os Araweté dizem que "desejam" (*p̄tã*) os filhos de seus irmãos de sexo cruzado, para si ou para seus filhos; assim, dizem, "não nos dispersamos" (*ére ohĩ nã*). Igualmente, observa-se uma tendência a se repetirem alianças entre duas parentelas, a um ponto tal que, após três gerações, constituem-se kindreds endôgamos intrinsecamente entrelaçados. Não é uma noção de afinidade que comanda a concepção matrimonial Araweté, mas uma de parentesco; não é o cunhado (ZH, BW) que cede um filho para Ego ou seu filho, mas o siblíng (real ou classificatório). Isto não significa, entretanto, que uma idéia de troca não esteja envolvida: *pepi kã*, "pagamento" ou "contrapartida" é como se definem estes casamentos. Uma ZD com que Ego casa é o "pagamento" de sua irmã; um BS é o "pagamento" do irmão; e o mesmo se diz ao definir o direito sobre as ZD e BS para os filhos de Ego. *Oyo pepi-pepi*, "trocar repetidamente", "trocar em série", "superpor-cancelar troca com troca" (*oyo* é o pronome recíproco), é a forma verbal com

que se definem estes casamentos: repetição de alianças. O que os Araweté têm em vista, na união de primos cruzados (e naquelas obliíquas), é um ideal de endogamia de parentela. A ideologia em ação é francamente a do ciclo curto de reciprocidade: por um sibling que cedo agora, quero um cōnjuge mais tarde para meu filho ou filha<sup>74</sup>.

---

(74) Exatamente como no caso Parintintin, onde, se as uniões obliíquas não são permitidas, o ciclo matrimonial tem a forma da troca simétrica (primos cruzados bilaterais), mas conceitualizada como ciclo curto: ao ceder uma irmã a outro homem, Ego ganha direito sobre os filhos desta, para cōnjuge de seus próprios filhos. A nominação pelo MB é o momento em que tais compromissos são afirmados. Ver Kracke, 1984b: 113,120,124.

Os paralelos da filosofia matrimonial Araweté são claros com os fatos Piaroa e Trio (Kaplan,1975; Rivière,1969). Mas a idéia de que casar com um primo cruzado é casar com o filho de um sibling de um dos pais - isto é, que um par irmão/irmã reaparece na geração seguinte como um casal (Thomas,1982:90, apud Rivière,1984:99, para os Pemon) - aproximaria os Araweté mais de Yalman (1967) e de Rivière (1969:276) que de Dumont e de J.Kaplan (1975:128,194); conquanto o primo cruzado seja um "não-parente", um afim potencial (*tiwã*), ele é conceitualizado como filho de um parente de um dos pais, e não como filho de um afim destes. Isto me parece derivar da preponderância ideológica do laço entre irmão e irmã sobre o laço entre cunhados, que é simbolicamente "desmarcado". Entretanto, não me parece que os Araweté levem sua vontade de endogamia (que é mais de parentela que local, distinção atualmente impossível face à existência de uma só aldeia) aos extremos e aos artifícios Piaroa e Caribe. Eles reconhecem a existência da afinidade, mas é como não lhe conferissem importância. O lugar efetivo de corrosão do princípio da reciprocidade é a instituição dos *ap̃hi-pihã*, os amigos sexuais ligados por "anti-afinidade", e não a tecnoinia (Kaplan, 1975:cap.VIII) ou a repetição prescritiva de aliança simétrica, ou a ficção endogâmica de localidade. Vale notar que não creio que se possa definir o sistema matrimonial Araweté como "prescritivo" ou "elementar" (contra os casos guianeses): a menos se adotarmos definição tautológica, os Araweté casam com seus *tiwã* (quaisquer), não com seus afins "dravidianos" ou "primos categoriais". Um cōnjuge sempre é *tiwã*, mesmo quando parente, não o contrário.

---

Por isso não entendo direito a idéia de que as uniões conjugais entre MB/ZD e FZ/BS "reais" são impróprias - mas ainda assim

frequêntes. Diz-se que uma relação sexual com estes parentes faz nossa barriga roncar, como quando (se) temos uma relação com uma irmã - mas isto não é levado muito a sério. O que parece haver, na verdade, é uma ambigüidade da posição do MB e FZ, quanto a sua caracterização como parente ou *tiwã*; e a decisão quanto a isto depende de fatores empíricos: diferença de idade, proximidade social, e sobretudo o comportamento recíproco dos interessados. Note-se que, no sistema Araweté, a posição de MB pode ser transformada em várias outras: um MB pode virar um ZH, um WF, e até mesmo um DH; o mesmo se diga da FZ. Quando nenhuma dessas soluções sobrevêm, acontece ainda que MB e ZS sejam *ap̄hi-pihã*: a mulher do tio materno é parceira sexual muito comum para o ZS, e a mulher do sobrinho para o MB. Tem-se então que essas posições (MB, FZ) e suas recíprocas são carregadas de potencialidade, sobre-determinadas; a afirmação de que relações de casamento são devem ser estabelecidas com posições distantes, nestas categorias, pode ser uma forma de neutralizar tal ambigüidade intrínseca. Por outro lado, relações de *ap̄hi-pihã* entre MB e ZS (FZ e BD) são comuns - mesmo entre parentes reais nestas categorias -; e elas excluem, por definição, a afinidade: a co-partilha de cônjuges é o oposto de uma relação de afinidade.

Não existe uma palavra Araweté para "incesto". Há uma noção, contudo - que não sei traduzir -, que designa uma união imprópria: *aw̄de*. Ela qualifica os casamentos entre irmãos classificatórios distantes, as uniões entre "pais" e "filhos", "avós" e "netos" classificatórios (não sei de nenhum caso de união entre FF/DD, etc., reais - mas isto não seria incestuoso). Parece aplicar-se igualmente às uniões oblíquas próximas. Os casamentos *aw̄de* são tidos por menos adequados que os com *tiwã* - no sentido lato deste ter-

mo -, mas não são rigorosamente incestuosos. O incesto - que só pode ser descrito como um "comer a mãe", "comer a irmã", etc. - é algo muito perigoso, que produz efeitos mortais: o ânus dos culpados se dilata, acarretando protusão retal; o casal morre de *ha'iwā*, definhamento sobrenatural que sanciona toda infração sexual ou cósmica (ver adiante); e, o pior, os inimigos se abatem sobre a aldeia. Os culpados de incesto, diz-se, costumam acabar tão crivados de flechas inimigas que os urubus não conseguem bicar seus cadáveres...

O ataque dos inimigos sanciona uma outra infração grave das normas sociais: hostilidade entre irmão e irmã. Incesto ou quere-la, infrações simétricas da distância própria entre B e Z, afetam mais que os culpados; toda a aldeia fica fraca e "mole" (*tíme*), e é presa fácil dos inimigos.

As relações e atitudes entre parentes e afins são, no geral, bastante relaxadas e pouco marcadas. Uma única relação é definida como envolvendo "medo-vergonha" (*ēiye*), por definição: irmão/irmã que é assim o par marcado da estrutura de parentesco<sup>75</sup>. Isto não

---

(75) Digo "por definição" porque outras situações envolvem "medo-vergonha" temporário e de origem psicológica, não-sociológica. Assim, todo jovem que vai pela primeira vez residir uxorilocalmente sente um pouco disso nos primeiros tempos, face a seus sogros. Mas tal constrangimento passa logo, diz-se.

---

significa evitação - irmãos de sexo oposto visitam-se freqüentemente, demonstram muita estima recíproca, e são o apoio principal de uma pessoa em sua briga com os outros. Uma mulher recorrerá ao irmão, não ao marido, num conflito com um estranho. E toda vez que estoura uma briga conjugal, é sempre um irmão de sexo oposto que ocorre a consolar o cônjuge. Por outro lado, essa solidarieda

de se desenrola em meio a um clima de respeito, e as brincadeiras verbais de cunho sexual, tão apreciadas pelos Araweté, jamais têm por objeto um sibling de sexo oposto. Solidariedade irrestrita e respeito marcam esta relação<sup>76</sup>.

---

(76) Por ocasião de uma pancadaria conjugal, o irmão da mulher resolveu intervir, e acabou agredido pela irmã, cega de raiva. Isto provocou escândalo generalizado na aldeia, comprovando a fama de "louca" (*darãã*, "que dá voltas") da mulher.

Quando a diferença de idades entre B e Z é muito grande, a relação se torna paterno-maternal. Uma irmã adulta chama seu irmãozinho de "filho", e pode mesmo amamentá-lo.

---

Irmãos de mesmo sexo são igualmente solidários, e são os companheiros de trabalho mais comuns. Mas a liberdade entre eles é grande - embora não chegue nunca à camaradagem jocosa dos *ap̄hi-pihã* -, e o acesso de cada um ao cônjuge do outro é tacitamente admitido. As irmãs, sobretudo, são extremamente unidas. Um irmão de mesmo sexo é *he d̄t̄*, "meu outro", "eu outro"; a relação de Ego com seu irmão de mesmo sexo é quase uma relação reflexiva, de identidade. Nota-se, entretanto, que a ordem de nascimento - marcada pela terminologia de parentesco - gera uma diferença entre os irmãos, e que um eB dispõe de autoridade sobre seu yB; e o mesmo entre eZ e yZ. Embora empiricamente tênue, esse ordenamento serial da autoridade é reconhecido como tal pelos Araweté: os irmãos "se sucedem" (*-p̄r̄t̄*), na barriga da mãe, no levirato e no sororato.

A relação entre marido e mulher é notavelmente livre, mas ambivalente. As manifestações de afeto ou de hostilidade são abertamente manifestadas. O contato corporal público, erótico inclusive, é admitido, e quando as coisas vão bem os casais são muito

carinhosos. Por outro lado, as cenas de ciúme e as brigas são relativamente freqüentes. Os maridos de mulheres jovens são muito ciosos das esposas, e vigiam-nas de perto. Já quando o casamento se consolida com o nascimento de filhos, são as mulheres que passam a demonstrar ciúme, especialmente quando são mais velhas que o marido. A violência física é comum entre casais jovens, e em geral as mulheres são mais agressivas. A norma é que a vítima da agressão (espancamento, mordidas, queimaduras, etc.) não reaja, e sequer procure furtar-se aos golpes. Fora da relação conjugal (e das raras sovas que se dão em filhos pequenos) não há qualquer espaço para a violência física entre os Araweté, que não se traduzisse imediatamente em morte. Por isso, tal relação parece ficar sobrecarregada, canalizando-se para lá os rancores e tensões exógenas, inibidos. Isto responde pela alta instabilidade conjugal Araweté, juntamente com outros fatores<sup>77</sup>.

---

(77) Ver Capítulo IV, nota 2, sobre o tema cosmológico do conflito H/W.

---

A diferença de idade entre os cônjuges é um traço recorrente entre os povos Tupi-Guarani, e pode estar associado à aliança oblíqua (Fernandes, 1963:154 para os Tupinambá; Wagley & Galvão, 1961:97-99 para os Tenetehara, onde se sublinha também a instabilidade matrimonial até o primeiro filho; Müller, 1984 para os Asurini, onde isto estaria associado às uniões polígamas de tipo M+D e F+S). Ele se encontra também entre os Araweté, mas se tratam de uniões secundárias ou temporárias, onde velhos iniciam sexualmente as moças pré-púberes, e as velhas acolhem temporariamente jovens sem esposa disponível (ver adiante). Não é um fenômeno dominante, e as uniões oblíquas duradouras se fazem entre pessoas de mesma geração cronológica. O que existe, no entanto, é uma situa-



seção residencial; os mais velhos, porém, afirmam que, tradicionalmente, os rapazes iam tomar residência na seção ou aldeia da mulher, e que só após o nascimento do primeiro filho é que podiam, se quisessem (e convencessem a esposa), voltar à aldeia de origem. A razão aduzida para a uxorilocalidade é que as mães não querem se separar das filhas e, ademais, que sogra e nora não costumam se dar bem. Nunca se mencionava o papel do pai da mulher, nem noções como "pagamento da noiva" - embora todo homem casado uxorilocalmente passe a abrir roça junto com o sogro ou marido da sogra. Seja qual a solução adotada, uxorilocal ou virilocal, o que se tem, conceitualmente, é uma residência "matri-local: o cônjuge de fora é definido como morando *haçõ pi*, "junto à sogra", e o de dentro como *ohi pi*, "com a mãe".

A situação real depende de vários fatores, notadamente do peso político das parentelas envolvidas, do número e composição de sua prole, da situação geográfica, etc. Hoje em dia, dizem os Araweté, não importa muito a solução residencial, uma vez que todos estão reunidos em uma só aldeia. O fator que continua determinante é a alocação da força de trabalho. A "uxorilocalidade" Araweté significa isso: que um jovem passa a trabalhar com o sogro, ou melhor, a colaborar na abertura da roça de milho da sogra.

Um casal-líder de uma família extensa só tende a permitir a saída de uma filha se consegue reter um filho (atrair uma nora), ou se casar mais uma filha, de modo a repor o genro perdido. A boa administração de uma família consiste em arrumar casamentos que mantenham os filhos de ambos os sexos na unidade de produção de origem, trazendo gente de fora.

Assim, às 45 casas da aldeia correspondiam apenas 23 roças, 13 delas abertas por mais de uma casa conjugal (ver Apêndice III).

Dessas 13, 8 envolviam 11 relações de afinidade do tipo WF+WM/DH. Dessas 11 relações, 6 eram concebidas como fundadas na relação WM/DH (o marido da sogra, nesses casos, não era o pai da esposa, embora pudesse ser o titular da roça), e 2 na relação WF/DH. As associações justificadas por outros critérios se realizavam em 6 roças: 6 relações F+M/S, das quais apenas 1 pensada como fundada no laço F/S, 4 no laço M/S (o marido da mãe é outro), e 1 no duplo laço F+M/S. Somente duas associações se baseavam nos laços de B/B, e uma no de MB/ZS<sup>79</sup>.

---

(79) Estou aqui tomando o ponto de vista masculino, i.e. do DH; tomássemos a perspectiva feminina, e teríamos então as 6 associações "virilocais" como envolvendo HF+HM/SW, etc.

A circulação matrimonial concreta é bastante complexa, e ali se busca um equilíbrio ou reciprocidade entre as seções envolvidas. Assim, por exemplo, três famílias extensas trocaram genros durante agosto-setembro de 1982, da seguinte forma: O casal 105-66 se divorciou, e com isto o homem 105 deixaria de fazer roça junto com a mãe da esposa e seu marido (72 e 71). A moça 66 casou-se com 65, que estava solteiro, e trabalhava na roça do "irmão" 69, líder da seção residencial III. O rapaz 65 passou então para a roça de 72, sua sogra. Rapidamente, o homem 69 providenciou que 105 casasse com 106, sua "filha" que estava solteira, morando precariamente (e impropriamente) em sua casa; assim, houve uma troca explícita entre as casas 25 e 26, titulares de roças plurifamiliares: trocaram-se genros, entre o casal 69-70 (casa 26). Em seguida, o rapaz 67 saiu da seção VII e foi morar uxorilocalmente com 68, filha também do homem 69 (Y+rĩñato-ro, chefe da aldeia). Pouco depois, o pai da esposa de 69, que, velho, residia como agregado junto à filha e o genro, casou-se com a menina 136, filha do líder da seção VII, formando a casa 45 (135-136) - embora aqui não houvesse uma troca clara de força de trabalho (pois 67 não trabalhava na roça de seu FB 19, pai de 136, mas na de seu pai 27), nota-se igualmente a circulação recíproca de homens entre seções residenciais. Boa parte da lógica que preside às seqüências da troca de cônjuges que se verificam periodicamente, e que afetam sobretudo os jovens casais, se explica por essa tentativa de re-equilibrar a força de trabalho entre as seções residenciais.

Após um divórcio, o marido deixa a roça que plantou para a mulher ou os sogros; não tem mais nenhum direito sobre seus produtos.

---

A já referida mortalidade masculina na geração dos 40-50 anos levou a essa diferença entre WF e WMH - estes últimos nem sempre chamados de "sogro" -; de toda forma, a tendência que emerge é a de uma clara matrifocalidade e "uxorilocalidade agrícola": 11 casos, contra 6 em que os filhos casados permanecem trabalhando na roça dos pais (ou da mãe) - e nesses 6, 4 envolvem esposas virilocalizadas cuja mãe é morta.

Este critério econômico é mais decisivo, no determinar a regra de "residência" atual dos Araweté, que a proximidade espacial, a qual depende de contingências histórico-topográficas - fusão das aldeias, ausência de plano fixo aldeão -, e que permite soluções de compromisso, como a de um casal residir no setor da parentela do marido, mas trabalhar na roça da mãe da esposa (p.ex. casa 42, roça com a casa 31). O que não significa que a situação espacial não seja importante (cf. supra, pps. 278-94).

O exposto acima leva-me a aceitar, assim, a palavra dos mais velhos sobre a uxorilocalidade tradicional, e seu caráter "temporário". Como já indiquei no § 1 deste capítulo, os casais adultos procuram reagrupar-se conforme os grupos de siblings de onde vieram, e tendem a formar núcleos mistos (irmãos e irmãs casadas, que atraíram seus cônjuges), que no entanto não abrem roças comunais.

A uxorilocalidade era pensada pelos Araweté como um mal necessário, um recurso face à inexistência eventual de mulheres casáveis na aldeia de origem. Já o trabalho na roça do sogro /sogra não é visto como problema; e papel de titular da roça, que cabe aos pais da esposa, não implica nenhum privilégio econômico destes quanto à unidade conjugal da filha/genro. O casamento com uma parenta, por sua vez, só faz redefinir uma relação já existente

entre um rapaz e seus sogros.

Não há regras de evitação entre afins de geração adjacente, embora uma certa reserva prevaleça, bem como uma comensalidade obrigatória e respeitosa. Muito raras são situações de conflito entre genro e sogro; ocorrem, contudo, se o primeiro se mostra preguiçoso no trabalho agrícola. Quando o casal mais jovem não tem filhos, pode suceder que os pais da esposa manobrem, influenciando-a para que troque de marido. Por outro lado, os casamentos virilocais costumam-se mostrar tensos na relação com o casal mais velho; nos dois únicos casos em que as esposas tinham mãe viva, o choque entre nora e sogra - na verdade um conflito entre a mãe do marido e a da mulher - era comum.

Não é possível falar de uma relação institucionalizada estável entre MB e ZC, ou FZ e BC, uma vez que, como já mencionado, isto depende de uma série de fatores. Quando os sobrinhos são pequenos, são tratados como filhos; não se os chama por termos de parentesco, mas pelo nome pessoal (e reciprocamente) ou pelo vocativo "filho" - *ap<sup>h</sup>*. Quando já adolescentes, pode-se instaurar uma considerável liberdade entre estes parentes, envolvendo jogos verbais e contato físico; mas pode persistir também uma relação paterno-maternal entre MB e FZ e seus ZC e BC. Entre gerações alternadas, as relações dependerão do contexto: o casamento de um homem com suas netas classificatórias (FBCCD, etc., ou as "filhas" classificatórias de um filho real, etc.) é aceitável.

Quando eu perguntava se um rapaz, ao se mudar de aldeia para casar, não ficava intimidado e com saudades de casa, respondiam-me que sim, mas que sempre se tinham parentes na aldeia da esposa; e, sobretudo, que logo se criavam laços de *ap<sup>h</sup>i-p<sup>h</sup>ã* entre o recém-casado e os *tiwã* da aldeia.

(D) A relação ap̄hi-pihã: fintando a afinidade

*Tu não poderás te adornar nunca o suficiente para teu amigo; pois tu deves ser para ele uma flecha e um anseio pelo Super-homem.*

(Nietzsche/Zaratustra)

Um casamento, ou matrimônio, não é objeto de nenhuma cerimônia ou marcação ritual (mas ver supra, p. 298, n.16), e a acelerada circulação matrimonial dos jovens torna o casamento um negócio corriqueiro. No entanto, sempre que uma união se torna pública com a mudança de domicílio de um indivíduo, produz-se uma intensa comoção na aldeia. O novo casal começa imediatamente a ser visitado por outros casais, seu pátio é o mais alegre e barulhento à noite. Ali se projetam excursões à mata, pescarias; ali se brinca, há muita "pegação" física entre todos, os homens se abraçam, as mulheres cochicham e riem. Dentro de alguns dias, nota-se uma associação freqüente entre o recém-casado e outro homem, bem como a de sua mulher com a mulher deste. Os dois casais começam a sair juntos à mata, e a se pintar e decorar, mútua e ostensivamente, no pátio do casal mais novo. Formaram-se os laços de ap̄hi-pihã.

Um matrimônio expõe o casal ao desejo coletivo - especialmente a mulher. Tão logo uma menina tornava-se esposa pela primeira vez, passava a ser considerada interessantíssima por homens que, até então, a ignoravam. Mesmo uma recomposição matrimonial produzia tal efeito: os novos casais viravam o centro de atenção. O casamento, assim, em vez de subtrair os cônjuges do campo sexual potencial dos outros, põe-nos em evidência ali: nada mais de

sejável que a mulher do vizinho. Os casamentos Araweté são, portanto, literalmente um negócio coletivo, que interessa a mais gente' que o casal e suas parentelas imediatas - ele cria relações múltiplas, que extravasam a afinidade.

Era curioso observar a inveja generalizada que um novo casamento despertava. Ele não só contagiava toda a aldeia (ver supra, p. 303, n. 17), como gerava um fluxo de discursos cobiçosos sobre o casal, planos de aventuras clandestinas com a jovem esposa, etc. Tal perturbação se estabiliza quando um casal em particular vence esta competição "surda" pelo novo casal, e se transforma em seu ap̄hi-pihã.

A marca principal da relação de ap̄hi-pihã é a alegria:tori. Os ap̄hi-pihã de mesmo sexo mantêm um convívio de camaradagem jocosa, que não implica nenhuma conotação agressiva; eles oyo mo-ori, "se alegram reciprocamente": estão sempre abraçados, manifestam uma amizade íntima e intensa, com forte matiz homossexual; são companheiros assíduos de trabalho, usam livremente dos bens do parceiro. Quando os homens saem para uma caçada coletiva, as mulheres ligadas por esta relação vão dormir na mesma casa. Na formação dos dançarinos do cauim, como já mencionei, o laço ap̄hi-pihã é dominante. Os ap̄hi-pihã de sexo oposto (i.e. a ap̄hi e o ap̄no) são também chamados de tori pã: "o que contém a alegria", "o alegrador". Aqui, o contraste pertinente é entre o "medo-vergonha" que liga B/Z, e a "alegria" dos ap̄hi-pihã.

O que caracteriza ou subjaz a esse júbilo, o cimento ou "objetivo" dessa relação é a mutualidade sexual. Os ap̄hi-pihã trocam de cônjuges temporariamente, segundo dois métodos: (1) oyo iwí, "morar junto", pelo qual os homens vão à noite para a casa de suas ap̄hi, ocupando a rede do parceiro; pela manhã se retorna à

situação conjugal; (2) *oyo pepi*, "trocar", pelo qual as mulheres passam a residir por algum tempo na casa dos *ap̃no*. Em ambos os casos, porém, o quarteto é sempre visto junto, no pátio de um dos casais. Os casais trocados costumam sair à caça de jabotis, tomando direções diversas, e à noite se reúnem para comer o que trouxeram. Esta "mutualidade" sexual, assim é uma alternância - cada membro do quarteto alterna contatos sexuais com os dois outros de sexo oposto -, não um sistema de sexo grupal (que parece realizar-se eventualmente; a estimulação erótica entre *ap̃hi* e *ap̃no* é usual, nas reuniões noturnas nos pátios).

O lugar e o momento privilegiados para a efetuação do sistema de *ap̃hi-pihã* é a mata, especialmente o período de "amadurecer o milho", quando pares ou séries (não-transitivas; ver adiante) de casais assim ligados acampam juntos. Já no começo da estação do mel, em setembro de 1982, percebia-se que as unidades mínimas de coleta envolviam quase sempre grupos de *ap̃hi-pihã*. Na mata, os casais trocados saem para caçar e tirar mel, reunindo-se à noite: "o dia é da *ap̃hi*, a noite da esposa", dizem os Araweté sobre o sistema sexual da mata. As expressões "levar para caçar" (*hero-atã*), "levar para tirar mel", "levar para o mato" são metáforas que caracterizam a instituição dos laços *ap̃hi* - *ap̃no*. Se eu perguntava se um homem era mesmo o *ap̃no* de uma mulher, o critério decisivo era esse: "sim, pois ele a levou para o mato em tal ocasião". Isto marca a relação como orientada - é o homem que "leva" a mulher à mata, domínio masculino. E a mata, o jaboti e o mel configuram a simbólica da "lua de mel" Araweté - que não se faz entre esposo e esposa, mas entre *ap̃hi* e *ap̃no*; não envolve um, mas dois casais. E esta "lua de mel" corresponde de fato a duas lunações - uma espécie de "lua nova" do milho, em que este se "oculta"

(*ti'ĩ*, diz-se do milho nas chuvas e da lua nova), que é ao mesmo tempo uma "lua cheia" do mel (quando as colméias estão repletas). O tempo das "chuvas do milho" (*awacĩ amĩ*) é o tempo do mel e das *apĩhi* - e gorda como o mel é a vagina de nossas *apĩhi*, dizem os Araweté<sup>80</sup>.

---

(80) Ver supra, pps. 352-ss. A noção de "vulva gorda" se reencontra nos Sirio no (Holmberg, 1969:162), onde aliás a função social e simbólica do mel é central - deixei de registrá-la anteriormente. O mel é a base do "cauim alcoólico" Siriono, única cerimônia coletiva deste povo, e ocasião de cantos agressivos; apenas adultos com filhos, após uma escarificação cerimonial, tomavam parte nesta Festa do Mel, que marcava o acesso ao status de adulto - o que nos remete ao cauim Tupinambá; ver nota 66, supra p. 385. (Holmberg, 1969:92 - ss., 220-ss.).

---

O ciúme, por definição, está excluído dessa relação; ao contrário, ela é a única situação de extra-conjugalidade sexual que envolve o oposto do ciúme, a cessão benevolente, honrosa e entusiasmada do cônjuge ao parceiro: uma espécie de generosidade zelosa e ostensiva<sup>81</sup>. Mesmo entre irmãos, que têm acesso aos respecti

---

(81) Difícil caracterizar esse sentimento, essa "alegria" que não tem uma expressão clara em português - onde não existe um antônimo de "ciúme". "Ciúme", em Araweté, pode ser expresso de modo indireto, pelo verbo *mo'e*, que se traduz como "guardar para si", "convencer alguém a não se relacionar a outrem"; ou pelo verbo *haihĩ* - possível cognato do Tupinambá *-ausub-*, "amar" (Lemos Barbosa, 1956:37, 139) -, mas que em Araweté conota zelo excessivo pelo que se tem, recusa a partilhar algo que se encarece. Ciúme é avareza, no contexto legítimo da relação real ou potencial entre *apĩhi-pihã*.

---

vos cônjuges, pode haver margem para ciúmes reprimidos, e para desequilíbrios: um homem pode freqüentar a esposa do irmão sem que este saiba, queira ou retribua. Já a relação entre *apĩhi-pihã* pressupõe a ostensividade e a simultaneidade: é uma relação ri-



tual de mutualidade.

O complexo simbólico da relação *ap̄hi-pihã* é absolutamente central na visão de mundo Araweté. Não sei como exprimir de modo simples essa importância e peso de que ele se reveste. Ter *ap̄hi-pihã* é sinal de maturidade social, assertividade, generosidade, alegria, força vital, prestígio. A *ap̄hi* é "a mulher", pura positividade sexual e psicológica, sem o fardo da convivência e das quereias domésticas. E um *ap̄hi-pihã* é mais que um irmão, em certo sentido; é uma conquista sobre o território dos *tiwã*, dos não-parentes, é o estabelecimento de uma identidade ali onde só havia diferença ou não-relação: é um amigo. Note-se que a freqüente associação econômica entre os quartetos de *ap̄hi-pihã* não envolvem nunca o trabalho agrícola, para os homens (as mulheres podem-se associar para pilar milho, etc.), mas sim a caça: a cooperação agrícola supõe pertencimento à mesma família extensa, o que não pode ocorrer entre *ap̄hi-pihã*.

Os *ap̄hi-pihã* de sexo oposto se pintam, enfeitam e perfumam mutuamente (o convite a um não-cônjuge para pintura mútua, por ocasião de um cauí, é proposta direta de "namoro" e criação de laços de amizade sexual). Quando se vê um quarteto, numa festa qualquer, profusamente decorado, com muitos brincos, a cabeça emplumada de branco, o corpo brilhando de urucum, sentado numa mesma esteira, rindo e se abraçando, não há dúvida: são os *ap̄hi-pihã*. Caça, dança, pintura, sexo, canto, perfume: o mundo dos *ap̄hi-pihã* é um mundo ideal, de júbilo e de mutualidade. No mundo celeste, a relação entre os deuses e as almas dos mortos é sempre concebida sob a espécie da relação *ap̄hi-pihã*. Não que lá não haja afinidade: os mortos se casam no céu, com os *Mat*, têm filhos, vivem como aqui. Mas a imagística e o imaginário dos cantos xamanísticos'

sempre põem em cena, em seus passeios à terra, as almas defuntas acompanhadas de seus *ap̄h̄no* ou *ap̄h̄hi* celestes - como convêm às ocasiões festivas. Um eufemismo para o passamento de alguém alude exatamente a esse caráter "celestial" da relação *ap̄h̄hi-pihã*: "*thã k̄ otori pã kat̄ we*" - "ele se foi, para junto de seu 'alegrador'".

A impressão que se teria, assim, é que o casamento é menos um meio de se conseguir um cōnjuge que o de se ter acesso a um casal de *ap̄h̄hi-pihã* que duplique e "idealize" a própria relação conjugal. Um *ap̄h̄hi-pihã* é um anti-afim, um antídoto da afinidade, síntese ideal do "eu outro" - o *an̄ĩ* - e do "outro eu" - o *tivã*. Não por acaso, então, se diz de um quarteto de *ap̄h̄hi-pihã* que ele "se entre-come" (*oyo o*): sexualmente falando, é claro; mas como evitar uma aproximação com a "síntese canibal" da antropofagia, e com o ideal do incesto?<sup>82</sup> Para um homem em situação uxorilocal, es

---

(82) Comparar com o termo Parintintin para "incesto", *oji'u*: "comer-se a si mesmo" (Kracke, 1984:123, n.4).

---

pecialmente, criar relações de *ap̄h̄hi-pihã* é uma estratégia para se permanecer "entre si", mesmo quando entre outros.

Um indivíduo/casal pode ter mais de um casal associado como *ap̄h̄hi-pihã* - a média é cinco ou seis. Mas estas relações se atualizam sucessiva ou consecutivamente ao longo da vida; não é comum que um casal mantenha duas relações ao mesmo tempo, embora nomeie vários casais ou indivíduos pelos termos do conjunto *ap̄h̄hi-pihã*. As relações de *ap̄h̄hi-pihã* não são transitivas: os *ap̄h̄hi-pihã* de meus *ap̄h̄hi-pihã* não estão necessariamente nessa relação comigo; é usual que dois irmãos reais, que não se podem chamar pelo termo acima, tenham um ou mais *ap̄h̄hi-pihã* em comum. Trata-se portanto, de uma relação diádica, que envolve, a cada vez, apenas dois casais.

Re-casamentos, por viuvez ou divórcio, produzem uma necessidade de se decidir sobre a renovação dos laços de *ap̄hi-pihã*. Se um membro do quarteto morre, e o cônjuge casa novamente, é desejável que se reatualizem as relações, promovendo uma troca *oyo iwi* que consolide os antigos laços.

É bastante comum que as trocas temporárias de cônjuges terminem virando definitivas: aí se diz, em sentido próprio, que os homens "trocaram" (*oyo pepi*) de esposas. Continuam, entretanto, a se chamar de *ap̄hi-pihã*. Essa terminologia, afora os períodos de efetuação da mutualidade sexual, tende a ser muito mais usada entre homens que entre mulheres, e igualmente o vocativo *ap̄hi* é mais usado que seu recíproco *ap̄no*. A iniciativa dessa relação é masculina - mas as mulheres podem sugerir-la, ou resistir aos arranjos. As relações de *ap̄hi-pihã* podem ser desativadas, por conflito<sup>83</sup>, recomposição matrimonial, desinteresse; e elas são mais

---

(83) É possível a ruptura de uma relação de *ap̄hi-pihã* devido a abusos de uma das partes. Um exemplo que testemunhei foi atribuído a uma "expropriação indébita": um dos homens depilou completamente o púbis de sua *ap̄hi*, provocando indignação de seu parceiro, que declarou que tal prática não estava prevista no "contrato", e que, afinal, os pêlos da menina ainda estavam "verdes" (*daçi*) - pois ela era bem jovem.

---

ativas entre casais jovens e/ou sem filhos. Uma relação encerrada costuma ser cancelada terminologicamente (ou marcada pelo sufixo "ex-", de valor puramente descritivo nesse caso), ou os termos são mantidos como vocativos, o que também é mais comum entre homens. Por fim, uma associação de amizade sexual pode ser reativada, após longos períodos de latência.

Embora a relação envolva dois casais, os laços diádicos entre parceiros de mesmo sexo são os mais importantes, e persistem,

como vimos, após mudanças matrimoniais, mesmo que precisem ser re-  
-atualizados. O amigo do sexo oposto, conquanto focal, é em verda-  
de um meio de se produzir um ap̄̄hi-pihã - e isto vale sobretudo '  
para os homens.

Os quatro únicos casos - dos muitos que estavam em vigor -  
de laços de ap̄̄hi-pihã que envolveram casais mais velhos, em  
1981-3, centraram-se no recasamento de um viúvo (que reativou uma  
relação com um casal, e estabeleceu uma nova), e, no casal "dono  
da aldeia", que se ligou sucessivamente a dois outros, ambos na  
mesma relação terminológica com ele: os maridos eram *yi'i*, "ZS",  
do homem; as mulheres, irmãs reais, eram *pe'ẽ*, "BD", da mulher. Es-  
tes dois últimos casos sugerem que a criação de laços de ap̄̄hi-  
-pihã são um instrumento político importante: o líder da aldeia,  
ao estabelecer relações com casais situados em seções residenciais  
distantes da sua, "extraía-os" dali, e os incorporava a seu pã-  
tio e equipe de trabalho (estávamos na época da coleta de mel) <sup>84</sup>.

---

(84) As funções econômicas da relação são pouco importantes, no entanto. O que  
se consegue com um laço de ap̄̄hi-pihã é um certo prestígio político - eventual-  
mente - derivado do valor psicológico e social positivo do fato de se ter ami-  
gos. O casal dono da aldeia, atualizando sucessivamente laços de amizade, em-  
preendia assim um esforço de abertura de sua seção residencial, e de captura  
de parceiros - era ele que tomava a iniciativa de criação da amizade. As rela-  
ções de ap̄̄hi-pihã, mesmo quando envolvem grande diferença de idade entre os '  
casais, e cortam níveis geracionais, são simétricas por definição e na prática

---

Nos quatro casos acima, as primeiras relações de ap̄̄hi-pihã  
não duraram mais que um mês, sendo logo substituídas pelas segun-  
das. No entanto, os casais "desprezados" procuraram imediatamente  
dois outros casais, para continuarem relações de parceria. Assim,  
o estabelecimento ou abandono de uma relação destas afeta a al-  
deia como um todo, e - como quando de um casamento - toda uma mã-

quina se punha em movimento a partir de um primeiro impulso: "contágio" e ao mesmo tempo re-equilíbrio, teciam-se tramas de *ap̄hi-pihã* constantemente.

Donde são recrutados os *ap̄hi-pihã*? Por definição, da categoria dos *tivã*. Os Araweté me corrigiam freqüentemente, quando eu designava dois irmãos (ou homens que se tratavam por "irmão") como *ap̄hi-pihã* por constatar que haviam trocado esposas. "Aos *tivã* é que chamamos de *ap̄hi-pihã*; aos *anĩ* chamamos de *hayĩhi-pihã*". Esta distinção é importante, pois um *tivã* é o oposto de um *anĩ*, mas quando um dos primeiros é transformado em amigo, ele partilha de uma semelhança com um irmão: acesso lícito às respectivas esposas.

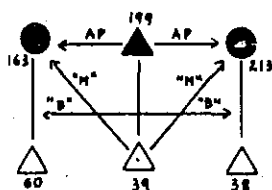
Os amigos - creio que esta é a tradução melhor do termo *ap̄hi-pihã* - são recrutados da periferia da parentela de Ego: do mesmo lugar de onde vêm os afins. Um amigo é um *tivã* não-afim: um "anti-cunhado", pois, se o que me liga a um cunhado é a inacessibilidade de meu sibling a mim, o que define a amizade é a mútua acessibilidade sexual dos cônjuges. Por outro lado, um amigo é diverso de um irmão: a equivalência de dois irmãos diante das mesmas mulheres é anterior à existência das mulheres, e a mútua acessibilidade sexual às esposas de irmãos é uma consequência. No caso dos amigos, é o laço conjugal que é anterior: a amizade é uma consequência da conjugalidade prévia (não existem *ap̄hi-pihã* solteiros); a "equivalência" dos amigos é construída e definida a partir do casamento - exatamente como o é a diferença dos cunhados. É por isso que a noção de *tivã* não pode ser concebida como conotando simples afinidade potencial - e por isso que a terminologia Araweté não é de duas seções. Um primo cruzado, um *toti*, um não-parente qualquer pode-se tornar, pela mesma via (o casamento),

ou afim, ou amigo. Os laços de amizade se montam em geral nas bordas das relações de parentesco e de afinidade: *ap̄hi-pihã* são parentes de afins, ou parentes classificatórios em posição de afinidade possível - um ZHB, um MZBS, um WMZDH. Quando parentes próximos (MB, FZ, etc.) entram em relações de *ap̄hi-pihã*, eles "viram *tiwã*" como no casamento. Os laços de amizade, como os de afinidade, remetem ao universo dos *tiwã*. Assim, do solo genérico da pura diferença negativa (o "não-parentesco"), esculpem-se duas relações particulares, simétricas e inversas: dos *tiwã* saem os afins e os anti-afins; os cunhados por irmã interposta e interdita, os amigos por esposa compartilhada: reciprocidade X mutualidade. E, assim como os Araweté conhecem uma reciprocidade "paralela" e outra oblíqua (troca de irmãs e casamento avuncular, etc.), poderíamos falar em uma mutualidade simultânea (os amigos) e outra sequencial (sucessão leviral e sororal entre germanos).

A terminologia de *ap̄hi-pihã* interfere na terminologia de parentesco. Um indivíduo chama de "sogro" ou "sogra" aos pais de seu parceiro de sexo oposto, e de "cunhado" aos siblings deste. Do lado do amigo de mesmo sexo, contudo, não existem mudanças terminológicas: um *ap̄hi-pihã* é um laço estritamente individual. As relações de "afinidade" criadas pela amizade são puramente "convencionais" - o fardo da afinidade sociológica é carregado pelo *ap̄hi-pihã* -, entretanto. Nas gerações seguintes, os laços de amizade cruzados produzem opções classificatórias importantes. Os filhos das *ap̄hi* do pai de Ego podem ser tratados como "irmãos", já que uma *ap̄hi* do pai é uma *hi amã*, uma "mãe outra"; dá-se mesmo com os filhos dos *ap̄no* da mãe<sup>85</sup>. Já os laços paralelos, em si,

---

(85) Assim, por exemplo, a relação terminológica entre três homens da aldeia, tal como justificada por um deles (39):



Isto legitima a presença de 38, deficiente físico, solteiro, na seção residencial comandada por 39. Por outro lado, 60 é ao mesmo tempo "irmão" para 39 e "filho" para a mulher de 39, visto que 163 era irmã classificatória desta (não mostrada no desenho) - a terminologia Araweté, portanto, não pretende uma transitividade global; o que prevalece são as integrações locais e os cálculos individuais. Notar que 60 e 38 não se chamam de "irmão".

não produzem mudanças: um *ap̃hi-pihã* do pai, se não tiver sido ao mesmo tempo *ap̃no* da mãe, não será chamado de "pai" (idem para a amiga da mãe, reciprocamente). Essa diferença, correlativa àquela que se verifica nas gerações 0 e +1 dos amigos, - a saber, paralelo/cruzado -, deriva do fato das relações sexuais: chamo de "sogro" ao pai daquela pessoa com quem tive relações sexuais, de "pai" àquele que teve relações com minha mãe, etc.; as relações via o *ap̃hi-pihã*, o amigo de mesmo sexo, não acarretam mudanças em nenhuma geração.

Acrescente-se que essa forma de parentesco classificatório' permite toda sorte de manipulações, e que muitos dos casamentos de "ex-irmãos" se fazem entre pessoas ligadas por esses laços (por exemplo, no primeiro caso mostrado na nota 73, supra, a relação entre 278 e 267, pais do casal 23-24, era essa de anti-afinidade' - seus pais eram amigos, logo eles eram "irmãos", logo seus filhos foram (ex-)irmãos, podendo casar; q.v.). Já quando um *ap̃no* da mãe é considerado como colaborador genético da substância de Ego, seus filhos de outro leito são tidos como irmãos reais - e o casamento é interdito ou impróprio (cf. o segundo caso da nota

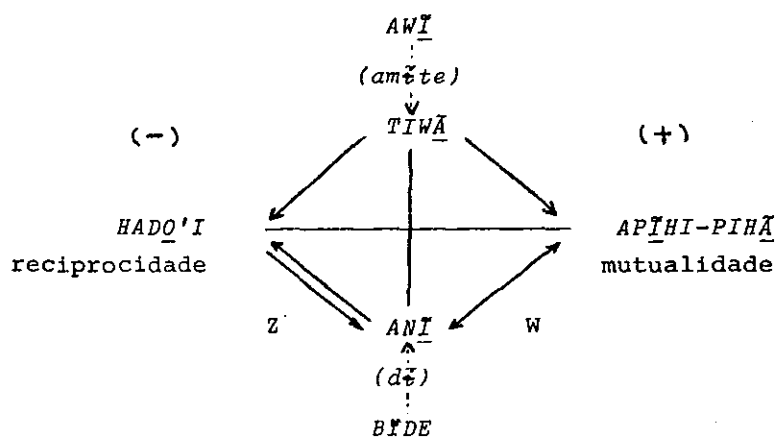
73). Essas considerações se estendem a fortiori para o estabelecimento de laços de amizade/anti-afinidade entre filhos de amigos.

O átomo de parentesco Araweté se apresenta, enfim, como algo mais complexo que o clássico modelo lévi-straussiano, uma vez que incorpora "anti-partículas" e um princípio de incerteza - a relação de anti-afinidade ou amizade. Do ponto de vista do sistema de atitudes, há duas relações marcadas centrais: irmão/irmã; e *ap̄hi-pihã*, amigos de mesmo sexo. A primeira se caracteriza pela solidariedade e respeito, a segunda pela liberdade e camaradagem; a primeira é o ponto de apoio da afinidade e da reciprocidade, a segunda o da mutualidade e anti-afinidade. As relações entre cunhados e irmãos de mesmo sexo são pouco marcadas, mas parecem ocultar um antagonismo latente. Na medida em que o sibling de sexo oposto é quem socorre seu parente nas querelas conjugais, isto pode produzir hostilidade entre os afins de mesmo sexo - que no entanto é reprimida: o apoio do germano é, normalmente, mais consolador que ativo. Na medida em que irmãos de mesmo sexo têm o mesmo horizonte de cônjuges potenciais, isto pode produzir certa competição - e o acesso aos cônjuges dos irmãos é antes tolerado que estimulado, podendo levar a ciúmes (também reprimidos, ou resolvidos pela "reciprocidade": um irmão faz na BW o que seu irmão fez na dele, como dizem os Araweté; ou se trocam os cônjuges). A relação conjugal se opõe à de B/Z por envolver a livre manifestação dos dois aspectos interditos nesta: sexo e hostilidade. Já a relação entre amigos de sexo oposto envolve, idealmente, apenas a pura libido positiva, não-ambivalente: *ap̄hi* e *ap̄no* não brigam, se não deixam de estar nessa relação, automaticamente.

O sistema Araweté de afinidade e anti-afinidade assenta, em



síntese, num modelo que opõe o "Nós" e o "Outro", de um modo que pode ser esquematizado assim:



Onde o meridiano traz a oposição genérica e dada: parente/ /não-parente, e o horizonte a oposição particular e construída : cunhado/amigo. Face ao enigma e instabilidade da categoria *tiwā*, só há duas soluções para ela: transformar os não-parentes em afins ou anti-afins. No primeiro caso, fica-se próximo da origem : um *hado'i*, cunhado, é um *tiwā* domesticado, regularizado pela reciprocidade. No segundo caso, chega-se além do destino: um *ap̃hi-pihā* é mais que um irmão, é um síncrono, um equivalente não-ambivalente - é um terceiro incluído, o Outro miraculado em duplo: em amigo. (Ver os efeitos desta figura da anti-afinidade sobre as observações de Lévi-Strauss, 1967c:554-5, a respeito da superioridade de sócio-lógica da afinidade diante da fraternidade).

Se uma irmã é um meio de se obter uma esposa, uma esposa é um meio de se conseguir um amigo. Isto, se caracteriza a segunda operação como crono-logicamente posterior, não a torna menos focal. E permite que percebamos que o lugar paradoxal da anti-afinidade aproxima o *ap̃hi-pihā* daquilo que lhe parecia mais oposto: o cativo de guerra, o inimigo Tupinambá, que, se por um lado encar-

nava plenamente a essência da afinidade, por outro era um anti-afim: a guerra Tupinambã, como nota H. Clastres (1972:81), era feita não para capturar esposas, mas cunhados; em vez de "serviço da noiva", o prisioneiro é que era servido, alimentado por aqueles que o matariam e comeriam (Thevet, 1953:273-4); se lhe eram dados esposa e alimento, não era para conseguir nada além dele mesmo. O cativo Tupinambã realizava assim a síntese impossível entre o afim e o anti-afim, que os Araweté separam: a ambivalência dos *tiwã* é pura potência, que logo se bifurca entre cunhado e amigo.

Os Araweté "capturam" *ap̄hi-pihã* de um modo que não deixa de evocar a captura de "inimigos-cunhados" Tupinambã: ao contrário, mas no mesmo sentido. E, se um cativo era transformado incontinente em cunhado, nos Araweté o jovem cunhado recém-chegado à aldeia da esposa é transformado avidamente em *ap̄hi-pihã*. Isto é: em gente que se "entre-devora"...

É característico que os Araweté prefiram sublinhar, marcar ostensivamente, as relações de anti-afinidade - em sua insolente obstinação de tentar burlar o limite do social, a saber: a interdição do incesto e a reciprocidade. E que tenham escolhido, em vez de evitar os cunhados, frequentar os amigos.

Todo o sistema Araweté milita em favor dessa recusa da afinidade que, por impossível, não é menos efetiva: casamento oblíquo, redundância de alianças, fechamento de parentelas, e ao mesmo tempo dispersão da reciprocidade, pela proliferação dos laços de anti-afinidade - mistura, de fato. Mistura de gerações, mistura de pais, mistura de *ap̄hi-pihã*. "Somos todos misturados"<sup>86</sup>.

---

(86) Os paralelos diretos do instituto *ap̄hi-pihã* são poucos, nas sociedades Tupi-Guarani. O único similar claro é o antigo costume de troca temporária

de esposas entre homens importantes, como "forma de expressar sua amizade", nos Parintintin (Kracke, 1978:14). A amizade formalizada Tapirapê (*anhiwawa* - Wagle, 1977:73-5) envolvia evitação e funcionaria predominantemente como meio de redistribuição econômica; não obstante, o recrutamento dos *anhiwawa* baseava-se no mesmo critério da amizade informal Araweté: parentesco distante ou não-parentesco. Já a instituição do *yepe* Wayãpi (P.Grenand, 1982:138-141) mostra semelhanças importantes com o amigo Araweté: relação diádica e exclusiva ('*yepe* significa "um só", "o escolhido"), sua função é a de capturar não-parentes - "amizade exterior", como a chama Grenand, que tem como implicação a individualização de um amigo a partir do solo hostil e genérico da alteridade. Mas não há informações sobre a relação entre *yepe* e (anti-)afinidade.

Se o comparamos com a amizade formal dos Jê, o instituto do *ap̃hi-pihã* pa rece confundir uma oposição central básica a essas sociedades: amigo formal X companheiro, que se desdobra em evitação X liberdade, herança X escolha, estrutura X "communitas"... (Da Matta, 1976: 138-154; Seeger, 1981: 142-145; Carneiro da Cunha, 1978: 74-94; 1979). Como o amigo formal, ele é um "anti-afim", mas ao contrário: não porque, afim possível (recrutado na parentela distante, ou na metade oposta), a evitação se desdobra em interdito sexual, mas porque, afim possível, torna-se um co-partilhador de esposa, aquilo que um afim atual não pode ser. Como o companheiro Jê, ele conota a liberdade de escolha, a equivalência e a simultaneidade, a intimidade, e a troca de esposas (que não parece definidora desta relação para os Jê - ver Carneiro da Cunha, 1979:37). Em vez de dois - e da dupla negação do amigo formal, metáfora restauradora que se replica pela metonímia do companheirismo -, temos aqui um só lugar, e a dupla afirmação: Eu outro que é Outro eu, estranho e amigo, *tiwã* que está mais próximo de mim que eu mesmo. O caso da amizade funerária Bororo é que parece ser o único a realizar a transformação de um afim real em Eu: mas aí é preciso que a morte intervenha - apenas quando o eu se torna Outro, morto, é que o outro se torna Eu, meu aroe maiwu (Crocker, 1977a:179).

Haveria ainda que aproximar a amizade Araweté do sistema Alto-Xinguano (Basso, 1973: 102-6; Viveiros de Castro, 1977:193-ss.). Se eles possuem numerosos traços em comum, no contrastar simultaneamente com o parentesco e a afinidade, há entretanto uma diferença essencial: ali se tem uma disjunção entre amigos de mesmo sexo e de sexo oposto ("amantes", na tradução de Basso); isto é, não se trata de relações entre casais, nem de mutualidade sexual - ao contrário, muitas vezes o "amigo" é um sibling do "amante", um "não-afim" benévolo. E o sistema da amizade intersexual é semi-clandestino. Se ali também vemos essa busca de laços com o estranho sem o fardo da aliança, o lugar de tal instituição no Alto Xingu é menos central que nos Araweté - ela funciona como um meca-

nismo compensatório, ao passo que aqui ela é a ideologia dominante. O sistema da anti-afinidade Araweté talvez explique o paradoxo de um desejo endogâmico associado à "paixão pelo Outro" que sua cosmologia manifesta, e que a distingue tão claramente dos casos guianeses (Rivière, 1984:70-1), aproximando-a do complexo Tupinambá de casamento e cativo: união oblíqua mais honra em ceder mulheres do grupo aos prisioneiros, mínima e máxima exogamia simultaneamente.

Não é, enfim, por acaso que a anti-afinidade se define pelo júbilo, e instaura ambiente celestial: ela é, propriamente, um a tributo dos deuses, que evoca assim o tal mundo impossível do "entre si" de nossa epígrafe ao capítulo. Mas não: o mundo do entre-si é aqui mesmo na terra, para os Araweté. É aqui que se finta a afinidade. Para a fitar de face, é preciso olhar para o céu - ali onde, ao contrário do que sonham outras sociedades, a afinidade começa. Gente muito complicada, de fato, a hybris é o forte dos Tupi: canibais e incestuosos, não é preciso recorrer a nenhuma contradição entre "o político e o religioso" (H.Clastres) para se ver que a semente da recusa da Aliança sempre esteve plantada em sua filosofia. Esta não foge do estado, mas da Sociedade: societas contra Durkheim. Muito pouco realistas, talvez. Mas se recusam, também exaltam a Aliança: põem-na no Além, sítio do sentido.

#### (E) Concepção, sexualidade, ciclo de vida

Produzir uma criança (*konom<sup>ũ</sup>*) é um trabalho demorado, que exige cópulas constantes e gasto considerável de sêmen(*ta'i re*)<sup>87</sup>

---

(87) *Ta-i* é uma forma genérica para "filho", criança, broto de planta, filhote de animal; *-re* é marca de pretérito nominal, que marca o sêmen como "objetificado", i.e. separado do corpo.

---

de forma a esquentar e a engrossar (*mo-wo*, fazer inchar) o feto . Todos os componentes potenciais da pessoa estão no esperma, que se concentra na região lombar masculina (*tomiõĩ*; cp. Soares de Souza, 1971:306 para os Tupinambá). Substâncias corporais, carne, sangue, ossos, e a alma-princípio vital (*ĩ*), tudo está e principia na semente masculina. A mãe é um *ta'ĩ re riro*, envoltório ou receptáculo do sêmen, onde se processa sua transformação (*heriwã*) em criança.

Minhas tentativas de esclarecer a natureza dessa transformação por via materna foram baldadas. O sangue menstrual - que "seca" com a concepção - não é reconhecido como tendo qualquer papel no processo. Quando eu observava a semelhança física entre filhos e mães, todos assentiam, dando uma explicação gramaticalmente abstrata: eles pareciam com as mães porque o sêmen vira criança *ohi ropĩ*, "através (ao longo, mediante) da mãe". Esta era a mesma razão aduzida para explicar porque o círculo de parentes afetado pela obrigação de *ikoako*, abstinência por doença, inclui os parentes matrilaterais de Ego. Em suma, à teoria estritamente patrilateral da concepção soma-se o reconhecimento bilateral da filiação, dos interditos de incesto e abstinência.

Ou mais ainda. A proveniência da mesma matriz é mais frequentemente sublinhada, para afirmar fraternidade efetiva e afetiva, que a comunidade de semente - na medida em que esta, substância exclusiva, é capaz de mistura e divisão. Os filhos de mesma mãe se concebem como partes metonímicas de um todo, espacial e temporal; um fala dos demais como *he kère*, "pedaço de mim"; *he rene'e pe he re*, "o que ocupou meu assento" (útero, lugar: *henã*, pret. *hene'e*); *he pĩrĩ he re*, "o que me revezou-substituiu". Já os que partilham apenas da substância do genitor, não menos ir-

mãos, especificam sua condição mediante a diferença das matrizes: *hiro amĩte pa re*, "vindo de outro corpo". Isso traduz a matrifocidade da vida social e afetiva Araweté, onde meio-irmãos uterinos sentem-se mais próximos que os agnáticos<sup>88</sup>.

---

(88) Essa "contradição" entre teoria patrilateral da concepção e reconhecimento bilateral da comunidade de substância se encontra em outras sociedades da região - os Yawalapĩti (Viveiros de Castro, 1977:206) e os Suyã (Seeger, 1981:150), por exemplo. Devo esclarecer que uso aqui a noção de "grupo de substância" em sentido lato, uma vez que não sei que "substância" é essa que define o conjunto de pessoas que os Araweté consideram como afetos à regra de abstinência por doenças. Visto não ser o sêmen (cf. matrilinearidade), tampouco é o sangue. Seria mais bem uma "unidade mística", substância metafórica ou metonímica: é um grupo sociológico, vale dizer, não fisiológico (etno-).

Por outro lado, os Tupinambã parecem ter representado o caso radical de identificação da criança ao pai - cf. as famosas descrições dos filhos dos cativos de guerra, devorados pelas mães Tupinambã (Fernandes, 1963:171-2). Ao contrário dos Araweté e de outros Tupi-Guarani, os Tupinambã não só proibiam a colaboração de genitores, como suspendiam as relações sexuais no início da gravidez, por temor de incesto com o feto (Thevet apud Fernandes, 1963:167). Mas, ver J. Monteiro (in HCJB, VIII:413) sobre a bilateralidade do resguardo em caso de doença de parente, o que matiza a idéia de "unifiliação" substancial.

Huxley (1963:242) fala do sangue menstrual como formando a substância do feto, para os Kaapor - mas se contradiz (cf.p.167).

A noção do papel (ou locus) transformativo da mãe Araweté é-me obscura. A forma *heriwã* é causativo-comitativa, indica a causação de um ato pela participação nele. Mas, ora se me dizia que a mãe *heriwã* o sêmen em filho - nesse caso, ela "transformava transformando-se" um no outro. Ora, porém, era o próprio sêmen que *heriwã*; ou, como para sublinhar a passividade materna, dizia-se que a semente *odĩ mōĩĩ te* "simplesmente faz-se" em filho, ação reflexiva. A diferença dos verbos é também significativa: transformar (*iwã*) e fabricar (*mōĩĩ*). O primeiro possui uma conotação "mágica", o segundo é "materialista". O verbo "pôr-criar" (*marã*) não é usado neste contexto.

Note-se desde já que deuses, xamãs e (espírito de) animais não intervêm no processo conceitual Araweté, ao contrário dos Tapirapê, Parintintin, Guarani e Achê-Guayaki (Wagley, 1977:133-5, Kracke, 1983; Schaden, 1962:111-3; P. Clastres, 1972:48-50).

---

"Transformadora" ou simples receptáculo da semente, a mãe biológica é definida linguisticamente como o habitat originário de seus filhos. "X pa re", lit. "ex-morador de X (nome de mulher)" é o modo usual de designar a relação filiativa materna. A mãe biológica é ainda especificada como "a que me fez nascer". Já o papel do genitor é concebido como o de um fabricante ou de um doador: o pai "faz" (*mōnĩ*) ou "dá" (*me'ē*) a criança.

Como já disse, mais de um inseminador pode "cooperar" (*oyo pitiwã*, como se diz de homens que abrem a mesma roça - a comparação é Araweté) ou se "revezar" na produção da criança, no processo dito *dẽ mō*, lit. "aumentar". O número ideal parece ser de dois ou três; excesso de diversidade acarreta partos dolorosos, ou uma pele manchada, sinal dos sêmens diferentes<sup>89</sup>.

---

(89) A mistura de semente humana com a dos espíritos (o "Morador da Água"), como já referido, produz aborto e morte da mãe. Nos Tapirapê a mistura excessiva de sementes leva ao infanticídio (Wagley, 1977:134); nos Kamayurá, à gemelaridade, que também acarreta a morte dos filhos (Bastos, 1978:35). Os Araweté, que tampouco aceitam os nascimentos múltiplos, atribuem-nos ao fato da mãe ter comido, quando adolescente, muitos ovos de jaboti, tracajá e jacaré. Os Tenetehara atribuem a gemelaridade ao coito anti-natural com o *Zurupari*, "demônio da floresta" - que equivale, assim, ao Senhor do Rio Araweté (Wagley & Galvão, 1961: 78). A expressão *oyo pitiwã*, "fazer mutirão" (cf. o *Mbyã putyvo*, Schaden, 1962:65, n.10) se encontra nesse sentido sexual entre os Achê, onde o cognato *japetyva* designa o marido secundário, colaborador marginal à substância sociológica do filho - P.Clastres, 1972:22-3.

---

Quando um xamã está concebendo um filho, cessam seus cantos noturnos. "Comer" repetidamente a mulher o amolece, ele dorme muito e não canta-sonha. Um dos epítetos jocosos para a vagina (ou para a "namorada", *ap̃hi*) é justamente *aray mo-pē hã*, "a que quebra o chocalho de xamanismo" - onde não é difícil entrevermos o

valor fálico do chocalho transformador e masculino do xamã, eriça do de penas longas de arara vermelha.

As precauções do casal ou grupo envolvido na concepção são poucas, durante a gestação, e algumas se acentuam após o parto. Não devem comer anta, pois seu espírito pisotearia a barriga da mãe; ou usar de milho cujo cesto de transporte, vindo da roça, se partiu; ou comer fêmeas grávidas de animais. Tudo isso é abortivo. Não devem ainda comer coxas de veado e mutum, o que enfraqueceria as pernas da criança. E os homens devem tomar cuidado na mata, pois as cobras tentarão mordê-los.

O parto (*mo-ã*, lit. "fazer cair") se realiza dentro de casa ou, mais comumente, na capoeira próxima. O marido da parturiente' pode assisti-la, e mesmo ser quem "ergue" (*hopé*) a criança e corta o cordão umbilical. A placenta (*'dae pe*) é enterrada no local do parto. Na maioria dos casos, porém, quem pega a criança e corta o cordão é uma mulher, parente da mãe ou do marido. Idealmente, diziam-me, os meninos tinham seu cordão cortado por uma mulher, as meninas por um homem. Os "cortadores do umbigo" (*ipiri'ĩ kã he re*) de uma criança têm um direito matrimonial sobre ela, que lhes é reservada pelos pais. No caso das meninas, ela se torna uma *ipa'e pí*, "cuidada-criada": deve ser alimentada pelo futuro marido até a puberdade, sendo-lhe então entregue em casamento. No caso dos meninos, seriam eles que, maduros, proveriam suas velhas esposas de carne e sexo.

Atualmente não há dessas crianças *ipa'e pí* na aldeia. Mas há vários "cortadores do umbigo" que sustentam seu direito de reserva sobre o menino ou menina, e o tem reconhecido pelos pais. Em todos os casos que registrei, tratavam-se de MB e FZ classificatórios das crianças, ou seus "avós" idem. Isto se coaduna com a



ideologia de casamento oblíquo e com a prática de uniões onde os cônjuges mostram grande diferença de idade. A mulher que ergueu a criança não parece manter nenhuma relação especial com ela; mas toda pessoa lembra quem cortou seu umbigo e quem a ergueu ao nascer<sup>90</sup>.

---

(90) A prática de "criar" o cônjuge é referida entre os Tenetehara (Wagley & Galvão, 1961:38, 98), os Tapirapé (Wagley, 1977:157-8) e os Wayāpi (P.Grenard, 1982:117), mas só no último exemplo é que se a associa aos casamentos com FZ e MB. Entre os Tupinambá, onde a "criação" de esposas seria um privilégio dos poderosos (Soares de Souza, 1971:305), o papel de cortador de umbigo caberia ao pai, para filhos homens, e ao MB para as filhas, dentro do contexto de casamento com a ZD (Fernandes, 1963:174-6, 218-9). O direito marital do cortador do umbigo se encontra sob forma inversa entre os Achê: tanto a "levantadora" (*upiaregi*) da criança quanto o cortador do umbigo (*jware*) são espécies de padrinhos, interditos sexualmente para seu *chave*, a quem devem entretanto alimentar (P.Clastres, 1972:45-7). A intervenção do MB Parintintin se faz na ocasião da nomeação, quando ele assegura seu direito sobre a criança, para um de seus filhos (Kracke, 1984a:112-3).

---

Logo que nasce, a criança é banhada em água morna; seu pai lhe fura as orelhas, raspa os cabelos que ultrapassam a linha das têmporas, e ela é então "modelada" (*mo-katê*, consertada) por alguém experiente: achata-se seu nariz, afastam-se as orelhas para fora, massageia-se o peito, afastam-se as sobrancelhas, ajusta-se o maxilar inferior, empurram-se os braços e os dedos na direção do ombro, apertam-se as coxas uma contra a outra, separam-se os cabelos úmidos com um pauzinho. A impressão que tal operação me causava era a de um acabamento de uma peça de cerâmica, antes do cozimento. Põem-se-lhe em seguida pulseiras e amarrilhos abaixo do joelho; ela está pronta para a visitaçõ que a aldeia (sobretudo as mulheres) lhe fará.

Os pais entram em uma "reclusão" atenuada, passando a maior parte do tempo em casa e dependendo de parentes para algumas tarefas essenciais (cozinhar, buscar água). No dia mesmo do parto devem tomar uma infusão amarga da casca da árvore *iwirara* (quina? - ver Wagley & Galvão, 1961:77) - a mesma que menstruadas e matadores tomam, e cujo sentido, assim, parece ser o de purgar o sangue que se acumula no corpo, nesses estados. Mas a explicação Araweté é que se toma o *iwirara* "para comer jaboti" (sem sufocarmos por inchação da glote) - a primeira carne, normalmente, comida pelos pais. Todos os homens que participaram da concepção devem beber essa infusão; mas apenas o genitor principal ou marido (co-residente) tende a seguir rigorosamente as demais restrições<sup>91</sup>.

---

(91) Embora a administração de *iwirara* - amaríssimo, mas não um emético - ao pai indique que ele está cheio do sangue puerperal, esse tema me parece relativamente pouco importante na ideologia Araweté, face ao que vemos no Alto Xingu ou nos Jê-Suyã (Seeger, 1981:151-2). Não se fazem escarificações, etc. Já no caso do matador, a acumulação de sangue inimigo na barriga é coisa séria, que põe o primeiro em estado de morte temporária - mas tampouco se faz qualquer sangria. Minha impressão é que, como um todo, o tema da poluição-contágio pelo sangue não é muito desenvolvido pelos Araweté. Ver adiante, sobre a menstruação.

---

As restrições pós-parto são variadas, embora nem todas sejam levadas demasiado a sério. Elas são mais rigorosas enquanto o umbigo da criança não seca e cai. Depois vão-se afrouxando, aos poucos, à medida que a criança vai ficando com o "pescoço duro", a rir ("ter consciência"), a engatinhar e a andar. Seu término é imprecisamente marcado, e a consolidação definitiva da criança (fixação da alma ao corpo) extrapola o período principal da "couvade".

Algumas das restrições de atividade visam proteger os próprios pais, agora definidos como *ta'í nã* (pai) e *memi nã* (mãe), is

to é, "donos de filho". As principais são: não se devem expor muito à luz do sol e da lua, ou o "excremento" dos astros os enegrecerão; devem andar com cuidado, não podem carregar água, andar sobre pedras ou solo áspero, ou os espíritos *Iwirã ãã* e similares flecharão seus pés (supra, p. 245). A mais importante precaução é tomada pelo pai: ele não deve ir à mata caçar em hipótese alguma, enquanto o umbigo do filho não seca, ou atrairá sobre si multidões de cobras, surucucus e jibóias, que o picarão ou engolirão vivo. A maioria das restrições protege a criança: os pais não devem pegar em espelhos e pentes, ou causam febre e dores nela; não devem pisar nas placas de pedra que se desprendem nos lajeiros, o que oprimiria seu peito; não tocam em couro de onça, ou sua pele ficaria manchada... De um modo geral, evita-se qualquer esforço violento que possa produzir efeitos "analógicos" negativos: pilar milho, cortar árvores, carregar peso, etc.

As restrições ligadas à ingestão de alimentos são mais numerosas: os pais não podem cozinhar ou assar carne, nem comer coisas muito quentes; a mãe não pode fumar, e o pai só o faz com o charuto filtrado por um maço de algodão. Os alimentos específicos interditos são:

Tucanos	Poraquê	Veados
Araras	Jacarés	Antas
Papagaios	Tucunaré	Macaco-prego
Nhambus	Pescada	Paca
Jaós	Matrinxã	Jaboti (fígado)
Jacupema	Peixe-cachorra	
Mutum-cavalo	Curimatã	
	Bicudo	
	Tracajã	

Todas essas carnes, e as ações anteriores, produzem um sô efeito: o hapí, a "queima" da criança, que resulta em sua morte. Se bem entendi, tratar-se-ia de uma espécie de combustão interna, não manifestada por queimadura ou queda dos pêlos (como o hapí xa mânico do veado), mas por febre, dessecamento e emagrecimento. A idéia subjacente parece ser a de que o recém-nascido é um ser "vo lâtil", que deve ficar longe do contágio com coisas quentes. Não se pode também pintá-lo de urucum, ou sua pele descascaria como se sapecada no fogo<sup>92</sup>. Alguns tipos de mel são interditos, pois

---

(92) Essa afinidade perigosa da criança com o queimado se encontra ainda nos casos de morte por hadí, convulsões causadas pelo Senhor do Tucum (supra, p. 244); as quatro crianças assim vitimadas caíram no fogo, morrendo queimadas.

---

produzem pústulas e feridas na pele; o mamão também, pois "descas ca" a criança; a bacaba e dois tipos de cará a fariam inchar.

Não sou capaz de encontrar nenhum princípio subjacente aos alimentos, cujo consumo é proibido aos pais. Surpreende-me, ao contrário, que animais aparentemente "perigosos", como a piranha, o trairão, e alguns que são xamanizados no peyo, como o mel de xu pê e os guaribas, sejam neutros. E vale notar que, com exceção do (fígado de) jaboti, os principais animais caçados pelos Araweté (notadamente tatus, porcos), não entram na "lista" - que aliás es tou longe de crer ser exaustiva. O tempo de vigência dessas proibições alimentares é indefinido, e fica a critério dos pais<sup>93</sup>.

---

(93) Uma comparação das proibições alimentares Araweté vigentes na couvade com as listas apresentadas nas monografias TG não foi capaz de evidenciar nenhuma estrutura estável. Ver Kracke 1981, para um exame extensivo dos tabus alimentares Parintintin, onde se mostra a natureza heterogênea dos critérios e cuja conclusão mais geral repousa numa teoria psicanalítica do ato alimentar (incorporação-identificação, etc.).

Já a perigosa capacidade do pai de recém-nascido (ou "grávido") atrair o bras é um ideograma complexo entre os Tupi-Guarani. Assim, entre os Kaapor, se uma mulher grávida vê alguém mordido de cobra, "perde os cabelos, cai-lhe também a carne, e morre" (Huxley, 1963:233). O marido de uma grávida Wayãpi não pode matar cobras, senão o feto "perde a pele" e morre; por sua vez, a reclusão da parturiente se deve ao temor de *moyo*, a Sucuri dona das águas, que aborrece o cheiro de sangue e rapta a alma das crianças (Campbell, 1982:273-4). Já entre os Nandeva e os Kayová-Guarani, o *odjepotã*, transformação em animal, que pune aqueles que se aventuram no mato durante a couvade e a menstruação, é principalmente atribuído ao *karuguaã*, Arco-Íris, que entre os Araweté, Wayãpi e Achê é uma cobra de grande sensibilidade olfativa.

Há dois temas entrelaçados aqui: a relação entre estados "sexuais" e cheiro (de sangue ou sexo), que atrai as cobras, e o tema da perda de pele, que evoca a contrário essa capacidade de renovação da própria pele exibida pelas cobras, símbolo, por sua vez, da troca de pele da imortalidade. A "queda da pele" do feto Wayãpi, como a dos cabelos e carne da grávida Urubu-Kaapor, são uma espécie de antecipação mortífera do processo de ressurreição celeste dos mortos pela troca de pele - tema encontrado nos dois grupos. Entre os Tapirapé achamos uma inversão parcial do tema, e sem as cobras: é apenas depois que cai a "pele pós-natal" (a camada aderente ao urucum com que se unta o nascituro) que os pais saem da couvade (Wagley, 1977:140).

Por sua vez, a capacidade de atrair animais selvagens caracteriza o estado dito *bayja* do pai de recém-nascido, entre os Achê, e disso ele se aproveita para ir ao mato caçar. Sucede que, além da caça, ele atrai o caçador: os jaguarés, e também a ira canibal da Cobra Arco-Íris. Parto e menstruação criam este estado *bayja* (P.Clastres, 1972:26-8, 37-8, 179).

Para os Araweté não há relação direta entre menstruação e cobras; mas o Senhor do Rio (que para outros TG é uma cobra) é perigoso às menstruadas e à alma das crianças pequenas. Por sua vez, a Cobra Arco-Íris detesta o cheiro do sexo (de vagina, que se opõe aos perfumes celestes que ela aprecia), e avança sobre os xamãs que se aventuram ao céu após uma relação sexual. Acrescente-se como transformação adicional do sistema, a crença Araweté em um poder (não muito apreciado) dos xamãs que já foram mordidos por uma surucucu - a cobra mais venenosa - e escaparam: sempre que eles xamanizam algo, produzem chuvas torrenciais. Assim, tanto as cobras aquáticas (sucuri) como as terrestres-venenosas têm uma ligação com a água - o que poderia ser remetido ao caráter venenoso do Arco-Íris na mitologia sul-americana (Lévi-Strauss, 1966:252-ss.). Compare-se ainda o significado do cognato de *peye*, xamã, entre os Achê (onde não há xamanismo): *paje* são os homens imunes ao veneno das cobras (Clastres 1972:268).

A relação entre troca de pele/imortalidade e menstruação é especialmente clara na cosmologia Tukano (C.Hugh-Jones, 1979: 140, 153-4). Esta afinidade entre mulheres e cobras - que pode-se transformar numa incompatibilidade - evoca por sua vez os mitos em que uma cobra era o falo das mulheres, no tempo em que os homens não dispunham de pênis (Lévi-Strauss, 1966:132-ss.; Huxley, 1963 : 169-ss.).

A Festa do Mel Siriono envolve uma escarificação coletiva, e ela é considerada atrair todos os animais de caça, que ocorrem a ver "os homens galhardamente ornamentados com penas e urucum, e a ouvi-los cantar". Aqui vemos associados dois temas, até então separados: a função propiciatória da caça que tem a Festa do Mel (Tenetehara), e a atração dos animais pelo sangue (Holmberg, 1969: 220-2). Esta vinculação sangue = animais é indireta, visto que Holmberg afirma que o que atrai os animais é a aparência e o canto dos homens - os Siriono concebem a caça como um processo de sedução dos animais pelo caçador (p. 240).

Entre os Achê, a Festa do Mel tem como foco principal a licença sexual e o casamento entre membros de diferentes bandos (P.Clastres, op.cit.:219-ss.).

---

Ainda bem pequenas (de "cabelo novo", como dizem), as crianças são freqüentemente submetidas a uma operação xamanística, a pedido dos pais: o "fechamento do corpo" (*hira rē*, cf. *rē*, cicatrizar) ou "tapagem" (*hakapetĩ*). Seu objetivo é permitir que os pais retomem paulatinamente suas atividades, e evitar que a criança tenha "dor na carne" (*ha'a rahí*). A simbólica é evidente: a criança está aberta, as ações e substâncias paternas penetram em seu corpo. Este tratamento se repete durante meses, a qualquer sinal de mal-estar do infante, e é especialmente necessário quando os pais pretendem retomar a atividade sexual e beber o cauim alcoólico.

O sexo e a cauinagem são as proibições mais estritas e mais demoradas. Ambas as coisas só podem ser feitas após a criança começar a engatinhar (dizem os pais) ou a andar (dizem as mães). Antes disso - e mesmo depois, se o xamã não fechar seu corpo -, ela

se encheria de esperma ou mingau, morrendo em meio a convulsões e vômitos. A abstinência sexual parece, de fato, ser mais demorada para a mãe que para o pai. Este, após alguns meses, pode procurar outra mulher "para se esfriar" (*tođ' mo-rãhi*). As ações da mãe são mais diretamente nocivas à criança, que está sempre colada a ela; são sempre as mães que se preocupam em pedir que fechem o corpo dos filhos. A razão disso é que elas os amamentam. Para o leite "passa" (*mo-wã*) tudo o que a mulher ingere - sêmen inclusive. E passa também o afeto: dizem os Araweté que as filhas não ca sam virilocalmente, e que os homens sempre voltam à aldeia de ori gem, porque "não se esquece o leite tomado". Outra expressão pro verbial é: *ire mo-kam he re ire mo-a'o* - "aquela que nos amamen tou nos causa saudade"<sup>94</sup>.

---

(94) O verbo-chave desta "saudade do leite" é *mo-a'o*, conjugado com pronome - objeto paciente. Sua tradução lit. é "fazer-espírito", mas se pode glosá-lo como "ser posto fora de si mesmo, pela ausência de algo desejado". A "saudade", nesse caso, é algo que se sofre, não que se "tem". A ausência de um ente queri do nos divide, nos tira do aqui-agora, nos separa entre o presente e o passado. A não-presença do objeto do desejo, assim, nos "espiritualiza" - uma teoria or todoxamente freudiana (com o seio kleiniano, ainda por cima)... A raiz *a'o* é de tradução complexa. É a mesma que se encontra no conceito de "espírito" sepa rado do corpo: *-a'o we*, onde *we* é marcador de pretérito. Ela é reencontrada no conceito de coisas *me'e a'o*, que causam doença/perigo místico, separando nossa alma do corpo. Voltaremos a tudo isso, e aos paralelos Tupi-Guarani, que auto rizam uma tradução geral da forma *a'o* como "incorporal" ou "espiritual".

---

Dias após o nascimento, entretanto, as crianças já comem ca rá, batata e banana, mastigados pela mãe. Mandioca, milho, outras frutas e carne sō sō são introduzidos na dieta quando elas já estão "prontas" (*aye*) - isto é, quando já demonstram "consciência", de pois passam a engatinhar, andar, etc. - que é também quando rece-

bem o nome, e podem ser pintadas de urucum, símbolo do estado normal de saúde (doentes não se pintam) e da comunidade dos viventes. Não pude perceber nenhuma operação xamanística especial (ou outra cerimônia, como nos Tenetehara - Wagley & Galvão, 1961:80-1) ligada à introdução do regime carnívoro. As operações de fechamento do corpo sempre me foram interpretadas como procurando bloquear contágios pais-filhos (neste contexto; pois elas também são realizadas sobre adultos, como veremos).

A noção de "ter consciência" - tradução mais geral do verbo *kaakē* - é central, embora vaga, para definir o grau de "humanidade" dos infantes. Ela não se confunde com o falar (*nē'ē*) pois lhe é cronologicamente anterior. Parece designar a capacidade da criança responder a estímulos lingüísticos ou para-lingüísticos. O principal sinal disso é o riso (*pēkã*). Se um bebê morre antes de manifestar consciência, nem seus pais o choram<sup>95</sup>. A fala, porém,

---

(95) *Kaakē* é propriamente pensar, e *kaakē hã* o pensamento, seu conteúdo. O estado ativo de "tristeza" (*ho'irã*) e o passivo de "saudade" (*mo-a'o*) faz nosso *kaakē hã* sair de sua sede, que é o peito e os ouvidos, e ir até o objeto ou sujeito do sentimento. Ambos os estados são perigosos, associados à "leveza" e "finura-translucidez" do corpo, e podem constituir indícios de que a alma foi extraída do corpo. Note-se, contudo, que a leveza e a transparência podem ser induzidas pela ingestão de tabaco - *supra*, p.346-, e assim remetem ao xamanismo.

---

é um sinal importante e ansiosamente esperado de maturação. Há um ritual mágico para facilitar o aprendizado lingüístico (ao qual fui submetido), que consiste em quebrar, junto à boca do infante, folhas do arbusto *kã'ã nē'ē ato*, enquanto se repetem palavras da língua.

Mas por alguns anos ainda a pessoa da criança não está inte



gralmente estabilizada. Sua alma-princípio vital (*ĩ*) desprende-se com facilidade do corpo (*hiro*), especialmente devido à cobiça dos espíritos da água. Por isso, crianças entre 1 e 4 anos são frequentemente submetidas a outra operação xamanística, mais complexa que o fechamento do corpo, o *imone*, em que o xamã traz de volta a alma errante e a consolida (*mo-atĩ*, endurecer), voltando a dar "peso" (*mo-pohi*) à pessoa.

Os pais evitam uma nova concepção até que seu filho tenha alcançado os 3-4 anos, tempo em que permanece mamando. Até lá, recorrem ao coito interrompido, prática aliás generalizada e único método anticoncepcional que afirmam conhecer (*ta'ĩ re hakawa*, "derramar o sêmen" - uma técnica que, tanto quanto saiba, só foi registrada entre os Txicão, para os Índios brasileiros - Menget, 1977:108). O aborto é praticado por pressão abdominal. Mas filhos não desejados são, em geral, mortos após o parto, enterrados junto com a placenta ou sufocados pela mãe.

As razões para o aborto ou o infanticídio são várias; divórcio do casal durante a gestação, fato relativamente raro (a decisão é aí justificada laconicamente: *hiro retĩ mi re*, "matriz desprezada"); morte do marido nesse período; gestação em mulheres jovens, que têm "preguiça de amamentar" e medo de se submeter às restrições; filhos concebidos ou nascidos durante epidemias, especialmente se os pais tomaram medicação dos brancos; deformações na criança (que se atribuem aos remédios ocidentais, ao sêmen do Morador da Água, ou não se explicam); gravidez prematura em relação à anterior; e até simples querelas entre esposos, quando a mulher se vingava matando a criança. As mulheres solteiras, por sua vez, procuram abortar aos primeiros sinais de gravidez, disseram-me (não há solteiras, atualmente, em condições de engravidar).

Embora haja essa preocupação em espacejar os nascimentos , e em criar os filhos dentro de uma situação conjugal e psicológica estável, ter filhos é um valor essencial. As crianças são adoradas e mimadas por toda a aldeia - mulheres e mesmo homens disputam o privilégio de passear com o recém-nascido ao colo. Se uma mulher morre deixando filho pequeno, outras se incumbem de o amamentar (em geral, uma irmã da morta). Todos dizem preferir filhos homens a mulheres, "porque caçam", e proferirão os pais quando estes envelhecerem<sup>96</sup>. O primeiro filho (*ipihã*, primogênito, ou

---

(96) Comparar com a preferência dos Tenetehara por filhas, que Wagley & Galvão (1961:83) atribuem ao valor destas no sistema uxori-local. Os Araweté, por um raciocínio mais direto e a mais longo prazo, sublinham o valor dos filhos homens como provedores de carne. E isto talvez sugira a maior fluidez da regra uxori-local Araweté. Sobre a política demográfica Tapirapé, ver Wagley, 1977 : 135-9: a norma era a de três filhos por casal, com alternância de sexo. Isso era justificado pela dificuldade em se alimentar mais de 3 crianças (o que não explica o porquê da alternância sexual). As mulheres Araweté espacejam os partos por afirmarem não ter leite para mais de uma criança ao mesmo tempo; fora isso, são muito prolíficas, e desejam muitos filhos. Se uma criança morre, imediatamente procuram substituí-la, especialmente se for o primogênito.

---

*ikẽ pldã me he re*, "o que alargou a vagina") é sobretudo importante, porque estabiliza a união conjugal, até então normalmente tempestuosa, e sobretudo porque ele é, como vimos, o nomeador dos pais, que lhes permitirá abandonar seus nomes de infância.

Os *konomẽ* (termo para bebê de ambos os sexos), após nomeados, passam a ser referidos e interpelados por seus nomes pessoais; seus pais usam o vocativo *apẽ*, mas outros termos de parentesco não são empregados. Sempre presos às saias da mãe, os bebês são carregados para todo lado. Reconhece-se uma "dona de crian-

ça" por suas roupas velhas e sujas, posto que sua saia e blusa-tipóia são fraldas para o bebê.

Dos três anos em diante, quando começam a ter autonomia de movimentos, as crianças são referidas genericamente como *ta'i roho*, "filhotes grandes", ou como "homenzinhos" e "mulherzinhas". Entre os sete e os onze anos, os meninos são classificados como *pári aci*, lit. "gente verde". Nessa fase, saem para caçar nas redondezas, para pescar e acompanham os pais nas expedições coletivas do cauim. Começam também a fazer suas casinhas ao lado das dos pais. Por volta dos doze anos, decide-se que é tempo de amarrar seu prepúcio; o pênis já está "cheio" (*tēnēhē*) e a glândula pode expor-se, o que é motivo de chacota e vergonha do rapaz. A imposição do cordão peniano, uma linha fina de algodão, é feita discreta e individualmente. Qualquer homem que não seja o genitor ou o marido da mãe do rapaz pode realizar essa operação. Seu pai, se o fizer, definha da doença *ha'iwã* e morre.

Diz-se que, antes de portar o cordão, os meninos não devem ter relações sexuais (os jogos homossexuais entre garotos na faixa dos seis-nove anos parecem ser comuns, mas não se os leva a sério). No entanto, desde cedo meninas e meninos brincam juntos, e as meninas mais velhas costumam iniciar sexualmente os meninos. De um modo geral, até a puberdade, as meninas são consideravelmente mais extrovertidas e ousadas que os meninos de mesma idade, e são elas que tomam a iniciativa.

Não há proibição alimentar que marque o estado de jovem não-casado. Apenas devem evitar comer o quelônio *ytrará*, ou se cansam facilmente quando adultos. Mas há duas interdições musicais; não podem repetir os cantos do deus *Teperé*, ou seus pêlos pubianos não crescerão (*supra*, p. 241); e não podem participar do can-

to e dança que comemora a morte de uma onça, o *Nã nēm̃-nã nĩ*, ou os felinos os atacariam na mata. Isso se estende às danças comemorativas da morte de um inimigo humano<sup>97</sup>. Os jovens solteiros be-

---

(97) Assim, fica clara a inversão do sistema Tupinambá (supra, nota 66): só após matar um inimigo é que o jovem podia casar; aqui, só após casar é que se pode dançar em torno do matador e do espírito do morto.

---

bem cauím, mas em pequenas quantidades.

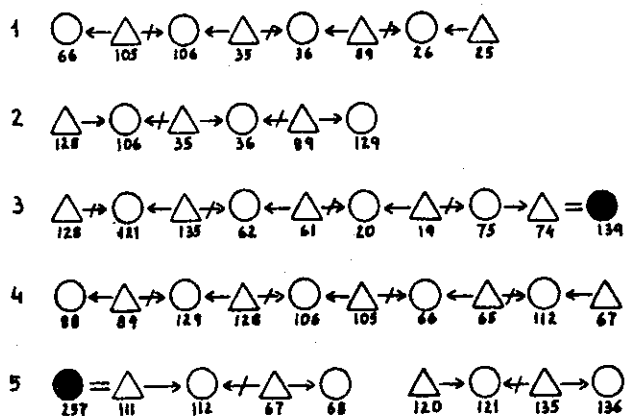
A partir dos dez-doze anos, os rapazes iniciam uma longa série de casamentos tentativos, com meninas de sua idade ou pouco mais velhas. Até os quinze anos, mais ou menos, relutam muito em casar, só o fazendo quando não há um adulto disponível que possa tirar da casa dos pais uma menina em idade de menstruar. As meninas então se mudam para as casinhas dos rapazes. Esses ensaios não duram, em geral, mais que semanas, às vezes dias.

A partir dos quinze anos, os homens são classificados como *p̃ra'i oh̃* (= filho grande de gente?), termo que designa o estado de maturidade jovem, plenitude das forças. Esta categoria se estende até 30 anos ou mais; seus limites são imprecisos; creio que se aplica àqueles que ainda não têm filhos casados. O segmento mais jovem desta categoria é turbulento e empreendedor; dele saem numerosos *tenetãmo* de caçadas e, diziam, aqueles mais dispostos a embarcar em expedições guerreiras. O segmento mais velho dos *p̃ra'i oh̃* abriga vários xamãs iniciantes e alguns já bastante ativos. É nesta classe, igualmente, que se estabelecem e proliferam as relações de amizade *ap̃hi-pihã*.

Entre os quinze e os vinte anos se estende um período em que os homens se engajam em casamentos mais sérios que os dos meninos, mas não menos instáveis. Raros são aqueles que não tiveram

pelo menos cinco "esposas" nessa fase - e que foram residir uxori-  
localmente todas essas vezes. Eles se casam com moças de sua ida-  
de e com mulheres bem mais velhas, viúvas. A circulação matrimo-  
nial entre os Araweté é muito acelerada, e as trocas de cônjuges  
entre os jovens conhece ciclos quase anuais<sup>98</sup>.

(98) Assim, entre 1979 e 1982, houve o seguinte circuito de revezamento matrimo-  
nial:



(Cf. Apêndice II para os números). Com exceção das duas mortes que introduzi-  
ram viúvos no sistema, todas as demais trocas se fizeram entre homens sem fi-  
lhos, alguns dos quais casados ou casando com viúvas. A exceção é 135, velho  
viúvo, que se casa periodicamente com meninas. O homem 111, já maduro, "rou-  
bou" 112 de 67, visto que se considerou (i.e. a mãe da moça, filha classifica-  
tória de 111) que o rapaz 67 era ainda jovem, e podia esperar por outra mulher.  
Não houve protesto do rapaz ou de sua família. A moça 112 custou um tanto a se  
acostumar à situação de esposa de um adulto, e houve um processo de partilha  
de *ap̄hi-pihã* com outros casais, até que ela se fixasse na casa do marido - e  
que o marido passasse a fazer roça junto com a "filha"-sogra.

Os homens entre os 35 e 50 anos são definidos como "maduros"  
(*dayé*), ou "quase grandes-velhos" (*howé'hā katé*), ou "prontos-cres-  
cidos" (*odé mo-hi re*). Nesta fase é que constituem família exten-  
sa, atraindo genros e saindo da situação uxori-local. Dalí em dian-  
te, são "velhos" (*tap̄nã*). Os homens maduros são o segmento mais

influyente na sociedade Araweté, especialmente quando líderes de seções residenciais importantes e quando xamãs.

Os velhos Araweté não dispõem de poder especial (nada da "gerontocracia" que se quis ver, p.ex., entre os Tupinambá), mas tampouco estão em posição liminar. Os dois homens mais velhos da aldeia ainda caçavam, tinham grande roças, e famílias que os apoiam. Os velhos têm outra função importante: quando viúvos, eles casam com as meninas pré-púberes, e são seus defloradores principais (*momô há*, "o que fura"). *Aya-ro*, um destes anciãos, ainda era xamã ativo, mas cantava pouco; seus serviços eram mais solicitados para o "fechamento do corpo" de crianças pequenas e casos de mordedura de cobra - operações que nem sempre envolvem a presença dos deuses. *Mênã-no*, o outro, já fora abandonado pelos *Mat*, como dizem os Araweté - isto é, não mais cantava.

As meninas entre os sete e onze anos são chamadas de *kāñĩ na'i rohó*, "mulher-criança". Muitas delas, como já dito, são entregues a um velho, ou a um deficiente físico que não consegue arrumar esposa adulta. Estes "criam" (*ipa'e*) as meninas, iniciando-as nos jogos sexuais<sup>99</sup>. Como já disse anteriormente (p. 277),

---

(99) A prática de se entregarem meninotas a velhos, assim, não reflete nenhum privilégio gerontocrático, mas é antes uma forma engenhosa de se emparelhar pessoas que estão aquém ou além de sua plena capacidade reprodutiva. Os velhos e deficientes formam então unidades conjugais com meninas pré-púberes, e ficam integrados ao sistema Araweté ideal, onde cada casa = um casal. O mesmo se diga das menos frequentes uniões entre rapazes e velhas. Via de regra, as moças são bastante liberais face à demanda sexual dos velhos.

---

uma moça não pode ter seu catamênio em casa dos pais, ou estes sofrem a mesma morte por *ha'iwã* que se abate sobre o pai que amar - rar o cordão peniano do filho, os incestuosos, etc. (ver no próxi

mo capítulo, a análise do conceito de *ha'iwā*). Assim, devem ser entregues a um marido. Por sua vez, os Araweté afirmam que as meninas só menstruam se previamente defloradas, manualmente ou por um pênis - e que só após o defloramento é que seus seios brotam.

O defloramento e primeiros tempos de atividade sexual das *iāĩ papa re*, "seios brotantes", são concebidos como uma fabricação do corpo feminino pelos homens. Estes "furam" (*momo*), "escavam-esculpem" (*mayā*) e "fabricam" (*mōñĩ*) a vagina e os lábios da vulva. A atividade sexual faz as moças crescerem - o que se atribui tanto à "alimentação seminal" que elas recebem quanto ao processo de estiramento ou "produção" dos lábios. Esta última operação é essencial: a deformação progressiva dos labia majora, sobre ser uma parte da arte erótica, é necessária à maturação sexual da mulher. O comprimento dessa peça da anatomia feminina (que fica oculta pela cinta íntima) é um tema freqüentemente discutido entre homens - e mesmo entre mulheres -, e eu tinha a nítida impressão de que ela conferia uma espécie de dignidade à sua portadora, de um modo que evocaria os "grandes lábios" dos homens Kayapó e Suyá (Seeger, 1980b:43-ss.). A obsessão ocidental com o tamanho do pênis parece ter seu correspondente Araweté (onde ela não está presente) no problema do tamanho dos lábios da vulva: todos eram capazes de lembrar e descrever esse traço em mulheres há muito falecidas - no que certamente deliravam -; e as velhas, dizem, têm-nos de um palmo de comprido...

A comparação com o pênis não é superficial. O termo para os labia majora é exatamente esse: *kāñĩ nakāy*, "pênis feminino". Ambos, pênis e lábios, são normalmente chamados de "armas" (*irapā*, arco, espingarda) de cada sexo. A aproximação aos batoques Jê também se justifica. Um dos epítetos das mortas celestes, ou melhor,

das mulheres-tornadas-divindades e das *Mat* fêmeas em geral, é *hamã kĩõã mi re*, "vagina desenhada". Isto se refere ao conceito de que os grandes lábios pendentes das deusas e das mortas são profusamente decorados com linhas finas e geométricas, em jenipapo. Já o pênis não é objeto de nenhuma atenção especial no céu - apenas é re-endurecido, como parte do processo geral de rejuvenescimento<sup>100</sup>.

---

(100) Que pensar disso tudo? Parece-me haver uma série de paradoxos envolvidos nesse processo, e no valor erótico-simbólico dos grandes lábios. Em primeiro lugar, ao contrário das práticas africanas que visam uma diferenciação máxima dos órgãos genitais masculinos e femininos - circuncisão e ablação do clitóris, excisões das partes "femininas" e "masculinas" da genitália do sexo oposto (ver, p.ex., V. Turner, 1967:cap.VII; 1962; Gluckman, 1949) - os Araweté fabricam um pênis feminino ao mesmo tempo em que abrem e alargam o canal vaginal; um "pênis", aliás, duplo e incapaz de ereção (o clitóris - *icire*, "broto" - não parece ser importante na sexologia). Por outro lado, e aí como a maioria das tribos americanas, fazem o oposto da circuncisão, i.e. o estiramento do prepúcio e sua amarração. Porém, em vez de estojo peniano elaborado, o que se tem é uma espécie de "estojo" do duplo pênis feminino - a apertada cinta íntima. Ao contrário, por sua vez, dos conspícuos batoques do lábio inferior masculino, dos Kayapó e outros, os lábios "inferiores" femininos são mantidos estritamente ocultos. Os Araweté se destacam exatamente pelo contraste entre a nudez masculina e a complicada veste feminina.

Os Suyá, que usam batoques labiais masculinos, são, coincidentemente, o único povo americano em que o estiramento dos lábios da vulva é registrado (See-ger, 1981:83; eles também concebem o homem como um fabricante da vagina). Mas o autor citado não considera esta operação como participando do sistema semântico das mutilações corporais Suyá, que sublinhariam antes as qualidades socialmente construídas (fala, audição) que as naturalmente "dadas" (sexualidade feminina). Não creio, outrossim, que os Suyá definam os grandes lábios como um "pênis das mulheres". Minha impressão geral é, justamente, que o que corresponde ao costume Araweté não é seu homólogo Suyá imediato (e relativamente menos importante), mas ao contrário a marcação das "faculdades sociais" via batoques labiais, auriculares, etc. A "vagina pintada" das mortas celestes corresponderia a decoração dos ornamentos corporais Jê (vide o estojo peniano Bororo)



Creio que, de um modo geral, o tamanho da "ferramenta" (arma) feminina é ao mesmo tempo o testemunho de um rico passado erótico e um sinal de autoridade. O complexo da saia-cinta e dos grandes lábios constrói o gênero feminino Araweté, que é, assim, literal e simbolicamente mais vestido e investido que o masculino. A ausência de cordão peniano nos homens brancos parecia chocar os Araweté bem menos que a constatação de que as brancas não portavam vulvas convenientemente elaboradas. A auto-definição da singularidade étnica Araweté parece portanto residir privilegiadamente em atributos femininos? Talvez. Mas há um equivalente masculino dessa singularidade: o chocalho de xamanismo *aray*. Mesmo os adultos que não são xamãs possuem um *aray* dentro de casa. *Aray nã*, "senhores do chocalho", é outra sinédoque descritiva da condição masculina adulta, que faz par com a de "senhores do diadema" (não há nada equivalente para as mulheres, que são metonimizadas por sua condição materna: *memi nã*, "donas de filhos" é o epíteto mais geral que se lhes aplica). Assim, em vez do "arco e do cesto" Achê (P.Clastres, 1974:cap.V), os símbolos das condições masculina e feminina são o chocalho e a cinta. O primeiro, uma metáfora do falo, em sua função de criador; a segunda, um estojo da vagina e do duplo pênis feminino, coisas que "quebram o chocalho" dos homens... Mas veremos no próximo capítulo que o *aray* é um objeto ambíguo.

Considerando-se o extremo pudor das mulheres em expor os grandes lábios, e a natureza de "estojo peniano" da cinta íntima, seria talvez possível concebermos o complexo cinta-grandes lábios como um aparelho de controle-ênfase da sexualidade feminina (ao modo dos estojos masculinos Kayapó - ver Seeger, 1980b: 52-4).

Quanto aos brincos, homens e mulheres usam-nos semelhantes, mas os das mulheres são bem mais compridos. Se a fabricação da saia e manipulação do algodão é tarefa feminina, os brincos têm sua matéria-prima fornecida pelos homens e um presente de penas de *moneme* para os brincos de uma mulher é, não só delicado e de bom-gosto, como um convite irresistível à entrada em relação de *ap'hi*.

---

É interessante notar essa idéia Araweté de que o sêmen masculino "alimenta" e faz crescer o corpo feminino - como o faz com o feto dentro da mulher, mais tarde. Assim, se o homem é quem "come" (o) metaforicamente a mulher, esta se alimenta literalmente dele. Por outro lado, a singular noção de um pênis feminino (ã que compararia minha interpretação do cauim como um "sêmen feminino")

parece-me de algum modo associada a uma desmarcação da diferença de gênero, e tem uma relação, indeterminável por mim, com o dogma da exclusiva concepção masculina. Outro nome dos lábios é *hap'lnã*, que se aplica também a duas bolsas internas ao corpo dos machos (não sei a que órgãos possam corresponder: vi-os em uma carapaça assada de jaboti), onde se armazena o sêmen, que dali segue para os testículos (*hop'lhã nĩ*, "pseudo-ovos"). Isto daria aos lábios vaginais uma conotação genésica? Não sei.

É desde cedo, portanto, que as mulheres são introduzidas à atividade sexual. A manipulação dos lábios, quando demasiado ardo rosa, leva por vezes à sua dilaceração. As técnicas eróticas Arawetê incluem a extração manual dos pêlos pubianos femininos, e cáricias algo violentas. Os pêlos podem ser guardados como souvenir de uma ex-amante; ou são ostensivamente amarrados na haste das flechas, fanfarrice que desperta a curiosidade geral sobre a identidade da homenageada. E, para encerrarmos o fetichismo dos lábios, cumpre registrar que me foi dito repetidas vezes que os viúvos saudosos cortam esta parte do corpo da esposa morta, defumando-a e a envolvendo em algodão, relíquia guardada no estojo *patoã*, cofre dos tesouros masculinos (penas, contas, brincos, cabelo dos filhos, etc.). Nunca vi uma peça dessas. Se non è vero... <sup>101</sup>

---

(101) Sobre o consumo da genitália moqueada de inimigas mortas, pelos homens, há uma passagem algo ambígua em Soares de Souza, 1971:321. E sobre o costume de se guardarem pedaços de carne humana moqueada emovelos de algodão, ver os Diálogos das Grandezas do Brasil, 1977:267, e a carta de V.Rodrigues nas CPJB, I: 308. Ver supra (p.175) os *Towaho* e a devoração da vulva das mortas.

---

Devidamente defloradas, as moças então menstruam: *heyi*, verbo que significa simplesmente "descer" (o sangue); ou se usa a

expressão *Yahí herowaré*, "a lua a inaugurou". Não há reclusão na menarca, nem interditos alimentares específicos. Toma-se, como em todas as menstruações e partos, a infusão de *iwirara*. O sangue que flui é considerado "esfriar" a menstruada, que está portanto "quente" (*haké* - ver o mesmo conceito em Schaden, 1962:85-ss.) . Ela deve evitar banho de rio - causaria inundações ou chuvas fortes -, e sexo, pois o contato sexual com uma menstruada pode fazer o homem sofrer de *ha'iwã*. As menstruadas, além disso, "cheiram mal" (*ikacé*); não podem mastigar o cauim. Mas podem cozinhar. O primeiro catamênio, e também os subseqüentes, é consideravelmente pouco marcado, entre os Araweté, se o compararmos com o complexo de resguardo que envolve a menarca para outros grupos Tupi-Guarani; e isso se estende a todo o sistema de ritos de passagem. O sinal mais importante da puberdade é a imposição da cinta interna, que foi tecida pela mãe, outra parenta, ou até pela sogra. Esta peça recebe vários nomes: *tupãy hete*, "roupa verdadeira", *wi haka-wa hã*, "onde se derrama o sangue", *ii re*, "peça de dentro". Ela não pode ser tirada na frente de um homem, sem que isto implique convite sexual<sup>102</sup>.

---

(102) A apertada cinta interna impede que se afastem as coxas mais que alguns centímetros, o que dá às mulheres um andar oscilante e de passos curtos. E seu uso confere à expressão "abrir as pernas" um sentido sexual ainda mais direto que em português vulgar; tirar a *ii re* é, literalmente, poder abrir as pernas: *oyikã*, termo corrente para o ato sexual.

---

As moças "com seios brotantes", pré-púberes, não devem comer ovos demais (*supra*, n. 56), ou terão partos múltiplos; nem coação de jaboti, veado e outras caças - peças que sangrem muito, em geral -, pois senão sua menarca será abundante e dolorosa. Sua liberdade sexual é considerável, bem como sua capacidade de ini -

ciativa nesses assuntos. Quando ainda longe da puberdade, os pais não interferem, ou mesmo estimulam as aventuras das filhas, para que aprendam como são as coisas. E são eles que, às vezes contra a vontade da menina, a entregam a um velho. Mas quando vão-se aproximando da puberdade, o controle sobre seu comportamento se intensifica. As moças muito "andadeiras" (*tatã me'e*) - aquelas que circulam em bandos alegres à noite, e se entregam a jogos sexuais com meninos de sua idade ou menores - são temidas pelos genros prospectivos; os jovens maridos são muito ciumentos de qualquer relação extra-conjugal não-simétrica (i.e. que não envolva partilha de esposas), o que é o caso das relações das jovens esposas com meninos solteiros. Os irmãos (sobretudo se solteiros, e dependendo da irmã para obter uma esposa) também controlam os passos das irmãs nessa fase.

Da puberdade até os 30-35 anos, as mulheres estão na classe das *kãñĩ mokó*. Casando-se muito cedo, sã vêm a ter filhos relativamente tarde, aos 18-20 anos, que é quando se estabilizam os casamentos. O nascimento do primeiro filho é ainda mais decisivo para elas que para seu marido. Este, logo que casa, recebe um *tecnô* nimo segundo o nome da esposa; mas ela sã abandona seu nome de infância quando seu primeiro filho é nominado. E a mudança de vida após o nascimento do primeiro filho é muito mais radical para uma mulher que para seu marido; ela deixa de ser um apêndice da mãe, e se volta para a própria casa; deixa de pertencer ao bando turbulento das moças sem filhos, alegres e licenciosas, e adota um comportamento medido, recolhido e sempre solícito para com as necessidades do filho. De objeto de ciúmes do marido, passa agora a ser quem controla suas aventuras. As *memi ñã*, mesmo jovens, sã respeitadas, e a balança sutil da autoridade doméstica pende sen-

sivelmente para o lado feminino após o primeiro filho.

As mães Araweté são muito ciosas de seus filhos, tomando seu partido cegamente, mesmo quando produzem estragos nas posses alheias, ou se comportam de modo intolerável à paz aldeã. Por outro lado, sua autoridade sobre as crianças não é muito maior que a dos pais, e ambos estão constantemente a tentar conter os filhos com a única fonte de medo "ã mão" na sociedade Araweté: os *ta'lo we*, espectros dos mortos, os *ãñĩ* que rodam as aldeias à noite, e os inimigos<sup>103</sup>.

---

(103) Sobre a função de "bicho-papão" dos espectros dos mortos, cp. com os Tenetehara: Wagley & Galvão, 1961:83-5.

---

Por volta dos 35 anos em diante, as mulheres são classificadas como "adultas" (*odẽ mo-hi re*, como os homens; cf. *mo-hi*, completar), e, após a menopausa, como "velhas" (*tapẽnã*). Mulheres de meia-idade possuem uma enorme influência na vida cotidiana Araweté; com muita ascendência sobre suas filhas, uma seção residencial uxorilocal gira em torno da mulher mais velha, e é normalmente identificada por seu nome. O fato já registrado de que há uma tendência dos casais principais da aldeia serem compostos de ex-viúvas mais velhas que seus atuais maridos, só faz aumentar o poder destas mulheres. Tais senhoras, além da voz ativa que têm nos negócios aldeões, são a principal fonte de rixas e intrigas, e respondem pela política micro-faccional da aldeia. São elas, mais que seus maridos, quem disputa o destino pós-marital dos jovens casais. É muito raro se ouvirem os homens expondo publicamente suas diferenças ou conflitos; em troca, e passando por cima do cuidadoso alheamento de seus maridos, as cinco ou seis grandes damas da aldeia Araweté dão o tom do cotidiano, mobilizando paren-

tes para se antagonizarem umas às outras, num sistema de alianças sempre móvel e contingente.

A vida cotidiana Araweté é feminina. E o seria inteiramente, não fossem duas funções que cabem exclusivamente aos homens: o xamanismo e a guerra. Pois a primeira fonte de autoridade de um homem, que eu mencionava páginas atrás (p. 319), a saber: a de líder de família extensa, que controla filhas e assim genros, é uma fonte "feminina", naquilo que controla e no modo de controle - a roça, e em sua associação a uma esposa, o verdadeiro centro da unidade social Araweté. Na tripartição funcional Araweté - que não deixa de evocar o sistema tripartite indo-europeu de Dumézil' - a condição de líder de família extensa remete à agricultura e ao mundo feminino; já a força mágica e o poder guerreiro são integralmente masculinos. São que eles exprimem um movimento para fora da Sociedade. Os homens têm com a exterioridade e a morte a relação que as mulheres têm com a interioridade e a vida. A importância ou dominância dos homens se funda nisso.

Estes são, em suma, os ritmos e estruturas da vida cotidiana Araweté. Além do que já foi dito, haveria que chamar a atenção para uma peculiaridade deste povo, dentro do horizonte Tupi-Guarani: a ausência ou minimização de quaisquer transições de ciclo de vida - excetuando-se o nascimento do primeiro filho - e notadamente a ausência de iniciações coletivas de puberdade, muito importantes nos demais TG, sobretudo as iniciações masculinas (Guarani, Tapirapé, Achê; outros grupos enfatizam igualmente as iniciações masculinas e femininas: Kayabi, Kaapor, Tenetehara; outros ainda sublinham apenas a menarca: Wayãpi, Siriono). Embora não creia que se possa encontrar uma causa inequívoca desta ausên

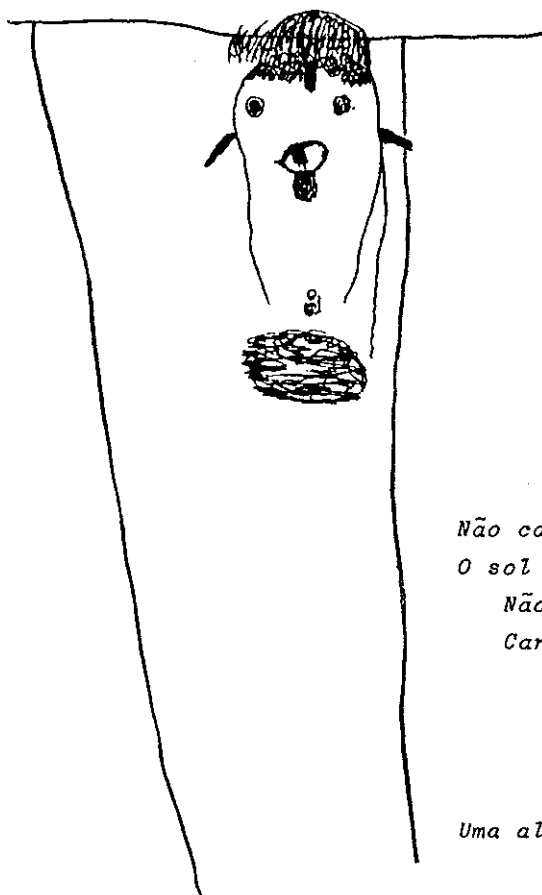
araweté: os deuses canibais

cia, sugiro que ela está associada a um deslocamento da problemática iniciatória para outro lugar, que a condensa: a morte. Em certo sentido, tudo o que realmente acontece, entre os Araweté, acontece alhures - Além. Vamos então lá, em busca de uma conclusão. Ali onde, enfim entre outros, está o sentido da Pessoa Araweté.

CAPÍTULO VI

ENTRE OUTROS:

MORTOS, DEUSES, XAMÃS, MATADORES



*Não canto a noite porque no meu canto  
O sol que canto acabará em noite.  
Não ignoro o que esqueço.  
Canto por esquecê-lo.*

(F.Pessoa/R.Reis)

*Uma alma seca é mais sãbia e melhor.*

(Heráclito)



Até aqui viemos indicando repetidas vezes a função organizadora dos deuses, dos inimigos e da Morte, enquanto figuras da alteridade, na vida social e cerimonial Araweté. É tempo então de nos determos sobre o discurso da morte e da pessoa, que permitirá integrar o que se esboçou no capítulo IV e sistematizar o que resta a dizer sobre o xamanismo e a guerra, estas duas modalidades de articulação do triângulo do Outro (deus-morto-inimigo).

## 1. PERIGOS: ALGUNS

### (A) Doença e abstinência

A noção de "abster(-se)" - koako - desempenha um papel importante na marcação das relações de parentesco e no diagnóstico das doenças. As restrições da couvade são parte dessa atitude mais geral, o resguardo quanto a ações que produzem a introdução de substâncias ou princípios malignos no corpo próprio ou de outrem. O koako é a contrapartida ativa e "física" de uma psicologia das paixões, dos sentimentos negativos que tiram a pessoa "de si". Tanto a fisiologia da abstinência quanto a psicologia da alegria (tori) visam evitar a Doença, ha'iwā, aquilo que destrói a saúde corporal e/ou rompe o delicado vínculo entre corpo e alma.

Não há feitiçaria entre os Araweté. A morte sempre vem de fora, mesmo quando produzida por uma ruptura do resguardo: das flechas inimigas, do assalto dos espíritos da mata, ou do desejo dos deuses.

Uma pessoa pode fazer abstinência em causa própria (oyi-koako) ou em benefício de um parente: seja um filho pequeno, ser aberto a

contágios malignos e volátil pela solda precária alma-corpo, seja um parente doente. O verbo é transitivo direto: *a-memi-koako*, "eu-filho-abster" - faço abstinência por meu filho<sup>1</sup>. O objeto de toda

---

(1) Cognatos de *koako* se acham entre os Parintintin (*okwaku* - Kracke, s/d.: 98), os Wayãpi (*oyi-koako* - Campbell, 1982:270-ss., que a interpreta apenas dentro da couvade), os Guaraní (*odjê-koakú* - Schaden, 1962:85-ss.). O último autor pretende derivar o verbo *koakú* da raiz nominal (*h)aku*, "quente"; o mesmo faz Bou din (1978, vol.I:107) para o Tenetehara *ku-aku*. Não sei se têm razão, embora haja uma associação, nos Guaraní e alhures, entre o resguardo e a situação "quente" de seus objetos. Ver também Cadogan, 1965.

---

abstinência (*koako hã*) são coisas ditas *me'e a'o*: ações perigosas dos pais em couvade, certos alimentos (especialmente carnes), e o sexo. *Me'e a'o*, "coisas-a'o", traz a mesma raiz do conceito de espectro ou espírito - *-a'o we* - e do verbo para "saúde", *mo-a'o* (supra, p. 448, nota 94).

Embora se use o verbo *koako* para ações de resguardo dos pais de filhos pequenos, seu significado próprio remete ao complexo do comer: carne e sexo. A coisa-a'o por excelência é a vagina, e a atividade sexual é designada em geral por uma metáfora negativa exemplar: *koako-ĩ*, "inabster-se". O sexo, assim, é sempre um excesso, uma não-continência. A divindade *Yiãire aão*, o licencioso líder do cauim alcoólico, recebe o epíteto de *koako-ĩ hã*, "o incontinente". Ele é ainda o modelo do *tori pã*, do amigo sexual, e seus cantos mencionam invariavelmente o sentimento de *iwã tori*, lit. "céu-alegria" - o júbilo celestial que marca a relação *ap̄hi-pihã* que analisamos acima.

Quando os pais quebram o resguardo da couvade, vimos que o efeito é o *hapí*, o dessecamento ígneo da criança (p. 445), ou sua sufocação por cauim e sêmen. Quando o resguardo incide sobre paren

tes adultos, enfermos, os efeitos são mais variados. Carnes como a de jacamim, veado, inhambu, mutum-cavalo e anta, se ingeridas por um parente (a fortiori pelo enfermo) podem provocar fraqueza nos joelhos e nas pernas - os dois primeiros -, surdez - os seguintes -, e dores fortes na barriga - a última. Quando a doença é grave, o resultado da incontinência é mortal: a morte por *ha'iwã*. O mesmo efeito tem o sexo, se o praticamos quando doentes ou quando um parente próximo o está: *tamã bĕde rerō-kāñi* - a vagina nos mata (lit. "nos põe a perder").

Alguns dos alimentos acima, *me'e a'o*, liberam um poder eficaz, o espírito *ha'o we* do animal: jacamim, anta, veado. Diz-se então, quando ficamos subitamente doentes, que "*me'e ra'owe bĕde reti*", o espírito de algo nos espanca - e sempre se pode atribuir isso à incontinência alimentar de algum parente, quando não à própria. Outra ingestão perigosa é a de animais *imanĕ ĉe*, "mortos" - i.e. achados mortos na mata -; isto provoca tonturas e desmaios (*iwi tkāñi*, "a terra some") dentro do grupo de substância.

Essa noção de "parentes de substância", se não pude antes vinculá-la a nenhuma noção de identidade substancial positiva (sangue, sêmen - cf. supra, p.439, nota 88), recebe uma formulação negativa em Araweté: *oyo koako me'e*, "os que se abstêm reciprocamente". Talvez pudéssemos aproximar isto de uma teoria implícita sobre a proibição do incesto: "comer" alguém do grupo dos entre-abstinentes seria a forma forte de *koako-ĩ*, que prescinde de doença prévia para produzir a Doença, o *ha'iwã*. Os parentes que se entre-resguardam são, tipicamente: pais, filhos e irmãos reais, ou aqueles que se chamam de *bĕde dĕ*, "nossos iguais". Com isto, sublinha-se a inexistência de resguardo entre cônjuges. Um esposo é, por definição, um *amĕte*, um outro, e assim o que ele faz ou come não afeta

a saúde de Ego (desde que não seja, é claro, sexo com Ego). Por outro lado, mesmo irmãos classificatórios são entre-abstinentes, na medida em que estão sob interdito do incesto. As fronteiras exatas desse "grupo" de resguardo são fluidas, dependendo tanto da gravidade da doença de Ego quanto do estado de suas relações com os *dē*<sup>2</sup>. O paradigma do semelhante e a regra básica do resguardo são

---

(2) E a disjunção explícita entre marido e mulher quanto à abstinência se viu desmentida praticamente várias vezes. Por ocasião da epidemia de gripe de 1982, muitos cônjuges raspam a cabeça porque o outro estava com muita febre - e trazia também a cabeça raspada, uma forma de esfriar o corpo. Isto poderia sugerir a difundida idéia, na América do Sul, de que os esposos, após uma longa convivência, terminam por criar laços de substância (Da Matta, 1976: 93; ver pps. 80-95 para uma análise do resguardo Apinayé que se pode estender, com pequenas modificações, para muitas outras sociedades. Os Araweté, ao contrário dos Apinayé, xinguanos e outros, não dizem que o resguardo - abstinência - é "por causa do sangue", afora o caso da menstruação). Sobre os "grupos corporais" na AS, ver Seeger, 1975. Sobre o Alto Xingu, Viveiros de Castro, 1977: cap.V.

O "desguardo" sexual pode afetar metonimicamente parentes não-substanciais, no sentido estrito. Assim, uma morte em 1980 foi explicada porque a WD de Ego havia tido relações sexuais quando este seu MH (que não era seu FB, seu *to dē*) estava doente. Da mesma forma, se uma moça tem a menarca em casa dos pais, o marido de sua mãe morre de *ha'iwã*.

Permíto-me não retomar aqui as longas discussões sobre o "significado da couvade" (ver a última revisão americanista em Menget, 1979, que a interpreta, para o caso dos Txicão, em função de uma teoria da substância) - assim como quando, ao discutir a onomástica Araweté, deixei passar as diversas teorias sobre os nomes próprios.

---

o filho pequeno e a "couvade" - era sempre a esse contexto que os Araweté recorriam para explicar as razões do resguardo por doença de parente: um doente é como um bebê, diziam; ele está fraco (*hatĩ nã*: "não-forte") e sua alma também não está segura (*ipohi nã*: "não-pesada"). Note-se que, idealmente, marido e mulher só se abstêm ao mesmo tempo por seus filhos. Por sua vez, o resguardo de um filho

por um pai/mãe doente é especialmente enfatizado, e concebido como uma contrapartida (*pepi kã*) do resguardo da couvade.

Aplicando-se por excelência ao sexo, o *koako hã* também atinge a menstruação, levando à abstinência de certas ações pela mulher e seu marido, em benefício de ambos. O sexo na menstruação é uma forma forte do sexo em geral: embora a doença *ha'iwã* que se abate sobre os infratores seja, neste caso, atribuída ao sangue (o sangue da mulher atrai o Senhor da Água se ela for ao rio; e fulminaria o marido), ela sanciona outras transgressões de cunho sexual onde o sangue não é um símbolo explícito: contato entre o pênis de um filho e seu pai, na amarração do prepúcio; incesto; sexo durante doença. O sexo é a potência de contágio mais forte, e a principal causa mortis por desguardo. Na epidemia de 1982, cessou por dois meses qualquer atividade sexual na aldeia, visto que mesmo os sãos tinham parentes doentes. O desguardo sexual é o protótipo da Doença *ha'iwã*, que por sua vez remete ao fogo e ao calor, e ao mundo celeste<sup>3</sup>.

---

(3) Re-afirmo não ter observado qualquer importância central do sangue na simbólica Araweté. Eles não são nada meticulosos quanto a se sujarem de sangue animal, e a comer carne por vezes bem mal-passadas. O sangue remete ao cru (mesma palavra: *wi*). Seu cheiro, entretanto, cai na categoria do cheiro de excremento (*tepocē ā'ā*) - que não é o cheiro do podre (*'dē*), mas se aproxima dele. Suspeito entretanto que o contexto aí seja o do sangue animal, dentro de uma distinção entre carne (*ha'a*) e entranhas (*iwĩ*) - estas últimas são consideradas mais "sangrentas" que a primeira.

As categorias de cheiro Araweté (*ā'ā*, termo geral) são múltiplas. Não encontro nenhuma noção clara de cheiro do sangue humano, semelhante ao que temos nos Akuáwa (Andrade, 1984: *pitiú*, que é provável cognato do *pichua* Guarani, o qual evoca a "alma da carne crua" - Cadogan, 1965; ver adiante), e, em geral, em vários povos da A.Sul - ver Da Matta, 1976:86-7, Viveiros de Castro, 1978a. Sobre o código olfativo, ver Seeger, 1981:cap.V.

Entretanto, duas observações: o cheiro da genitália feminina cai na catego -

ria do podre ('dē) ou da catinga animal (ikac!). Ambos são abominados pelos deuses celestes, dentro de uma oposição entre o "fedor da morte" e o "odor de santidade", que veremos a seguir. Além disso, comer carne crua - o que por vezes sucede quando um caçador está com muita fome - pode provocar fortes dores abdominais, além de ser muito perigoso se um parente está doente.

Comparar o relaxamento Araweté quanto ao cru com a delicadeza Bororo e seu esforço de se distinguir da animalidade (Viertler, 1976:41-ss.). Os Bororo, aliás, apresentam um sistema de "benzimento" alimentar semelhante ao Araweté, com a diferença significativa de que ali se trata de oferecer a comida aos bope para que estes "estraguem" a comida neutralizando-a para consumo humano; os Araweté neutralizam os perigos iminentes ao alimento dos deuses para depois estes o comere[m].

---

O termo genérico para doença é me'e rahi, lit. "coisa-dor". As fontes de doenças são muitas - os brancos, a atual localização dos Araweté na beira do mundo, a fumaça que se eleva do rio de madrugada, o veneno das cobras, o espírito de certos animais ingeridos... Estas me'e rahi estão ainda associadas às flechas de alimentos (jaboti e mel) e ao contágio por dispersão de uma substância-dor (hahi we) que se encontra em bebidas como o cauim e em coisas podres - notadamente nos túmulos.

Mas ninguém morre de uma doença. Se esta pode ser a causa eficiente de muitas mortes, a causa final de todas as mortes "não-artificiais" (flechadas e tiros de inimigos ou espíritos da mata) é o ha'iwã, termo inanalísável por mim, e que designa a Doença, aquilo que tira a pessoa do estado de hekawe, vivente<sup>4</sup>. Toda morte po-

---

(4) Ha'iwã possui, como único cognato muito provável, o conceito de baivwã dos Aché - que é uma doença mortal, misticamente causada, associada ao consumo de carne de quati (animal ligado aos mortos em vários grupos TG, Araweté inclusive), de mel puro, da carne humana pura, e à manipulação direta do esqueleto (crânio) de um humano. Ela deve ser distinguida do também perigoso estado bayja, associado ao sangue menstrual e puerperal. (P.Clastres, 1972:163, 300, 328, 330; ver supra, p. 446 n. 93). Outro cognato possível é o ã'yvõ Mbyã-Guarani (Cado-gan, 1959:66), que o referido autor traduz por: anunciar desgraça, e analisa em

"ferir com flecha", ferir a alma. Não sei se posso transpor essa etimologia para o conceito Araweté, onde contudo o segmento *\*-iwã* significa também "flechar, picar".

---

de ser alocada a um efeito-*ha'iwã* produzido por alguma coisa ou ação. Dentre as que conheço, estão: o espírito do jacarim, se este animal é comido de outra forma que assado; o cauim venenoso *tiéwa*; o incesto, a menarca em casa dos pais, sexo com menstruadas ou quando se está doente; cópula com o Senhor dos Rios; enterro incorreto dos mortos, manipulação excessiva do cadáver; por fim, algumas emissões musicais perigosas<sup>5</sup>, o céu e os deuses-*Maé*. A noção de

---

(5) Há uma série de cantos que não caem exatamente na distinção "música dos deuses/música dos inimigos" - embora sua forma seja idêntica à das canções de guerra -, que não podem ser cantados: o "canto da centopéia" (*tarapê*), o do "Macaco monstruoso" (*Ka'É dow'ihã*), o do "Jaboti monstruoso" e o dos *ãñi*, bem como os cantos "de Itakadi", "de Ta'akati" e "de Madapi", três inimigos míticos. Esta classe de cantos proibidos remete a uma mais ampla, de cantos deletérios ao milho e à saúde - ver adiante. Mas só os mencionados acima são *ha'iwã hã*, letais.

---

*ha'iwã*, em sua forma ideal, envolve um emagrecimento súbito (*mokoi yi*) e uma combustão interna (*mo-aké woko*, "grande aquecimento") - febre e definhamento.

A menção ao céu (*iwã*) como *ha'iwã hã*, letal, é um tanto obscura para mim. Isto parece designar um tipo de causa de morte em que o céu estronda e se abre (*opiré, iwa*), fulminando a vítima subitamente. Tal causa deve ser distinguida de outro fogo celeste e invisível, o *tatã na'iwã hã* criado-lançado (*mará*) pela Divindade, mediante seu poder xamânico e especialmente pelo uso do tabaco. As mortes pelo fogo divino incluem toda morte sem causa óbvia determinada - i.e. mesmo aquelas em que a causa eficiente foi uma pneumonia trazida pelos brancos (*do'o*, tosse). Raciocinando ao modo Azan

de, os Arawetê afirmam: "todo mundo fica doente, mas sô morre quem for atingido pelo fogo divino (*Maŕ datã*)". Apenas, e caracteristicamente, o "bruxo" aqui é a Divindade - e a "vontade divina" é um desejo de tipo sexual pela vítima<sup>6</sup>.

---

(6) A ruptura do céu, que responde por seu poder assassino eventual, remete ao tema do "céu romper-quebrar" (*iwã t̄wa, iwã nero-hana*) pelo peso dos mortos, o apocalipse Arawetê já evocado (*supra*, p. 196). Não consegui entender como e por que isso acontece como causa mortis individual (sei de três, no passado). Usa-se a mesma expressão para designar as fulminações por raio visível, corisco. O raio, *tatã ipe*, é também chamado de "assassino das alturas" (*iwãte hã nopŕ'hã*). Já o fogo divino é invisível, ou se manifesta ao longe; parece associado a raios que caem no horizonte. Não cheguei a ter uma idéia clara, em suma, de todo esse complexo de associações entre *ha'iwã*, céu e fogo. Notei ainda, e discuti com os Arawetê, o singular paradoxo dos deuses *Maŕ* serem ao mesmo tempo "co medores de cru" e "desprovidos de fogo" (*supra*, pps. 220-1) e terem tal "poder de fogo" celeste-letal. Contra-argumentaram-me que o fogo que os deuses desconheciam era o de cozinha (*me'e pipõ hã*, "de cozinhar coisas"), e que este fogo celeste eles sempre tiveram, era próprio deles (*e'e apa te*), estando associado ao relampejar de seus chocalhos *aray* e ao brilho de seus corpos. Fica patente, de qualquer modo, a conotação "olímpica" desse Zeus-*Maŕ* Senhor dos Raios fulminantes.

Dois dias antes de eu ir embora dos Arawetê, Arado-hi entrou em coma malárico, escapando por milagre, adrenalina e quinino. As explicações para sua doença foram as mais variadas: "porque ela simplesmente queria ir (morrer)"; "por desejo de ser esposa de um *Maŕ*"; "para nos dar saudade" (*bŕde mo-a'õ mõ*); "porque alguém andou mexendo na ossada de Awara-hi, e espalhou *me'e rahi* e *hahi we*"; finalmente, alguns disseram ver um fogo no céu, e decretaram: *iwã ra'iwã hã, Arado-hi ra'iwã hã* - o céu fulminara Arado-hi.

---

Na impossibilidade de fazer uma síntese do significado de *ha'iwã* que encontrasse um princípio comum às diversas coisas que produzem tal efeito, resta-me sublinhar que as causas "imanescentes" da Doença são sobretudo excessos sexuais: incesto (sancionado ainda pelo ataque de inimigos)<sup>7</sup> e a cópula contranatural com o Senhor



---

(7) Comparar tal sanção do incesto, combustão por um fogo celeste destruidor, e posterior devoração canibal pelas divindades, com o destino de um culpado de incesto entre os Yanomami: seu corpo não queima na pira funerária (Lizot, 1976: 44), e portanto suas cinzas não poderão ser ingeridas no repasto "endocanibal".

---

da Água; além disto, o contato com a morte produz o *ha'iwã*. Mas a causa transcendente de toda morte que não envolva uma captura da alma pelos espíritos terrestres (*Ãñĩ*, *Iwikatihã* e *Ayaraetã*) é um *ha'iwã* produzido pelos *Mał*. Os deuses cobiçam os humanos (*oyĩ mirã* - desejo raivoso, inveja, avidez; cf. o *onhĩmyrõ* Kagwahiv, Kracke, 1978:282); os *Mał* são "coisas-a'o", dizem os Araweté, e além disso eles nos *mo-a'o*, "despresentificam". Vemos assim que o perigo maior na cosmologia Araweté não é (em geral ou no contexto da quebra do resguardo), como por exemplo nos Guarani, uma regressão à animalidade por metamorfose (o "*odjepotã*" - Schaden, 1962:85-ss.), mas uma progressão demasiado rápida ao estatuto de alma celeste divina.

Mais não sei dizer, sobre a nosologia Araweté, e que já não o tenha feito nos capítulos anteriores. Relembro somente que a noção de doença parece apoiada numa termodinâmica do quente e do frio, embora não tão sistematicamente quanto em outras cosmologias da A.Sul (Silverwood-Cope, 1978, Menget, 1979), visto que a linguagem das almas parece mais forte que uma teoria dos corpos, e que sua psicologia, mesmo que baseada num idioma de qualidades sensíveis, prevalece largamente sobre sua fisiologia. Vejamos assim, antes de irmos às almas, algumas idéias sobre razão e emoção.

(B) O leve e o pesado, o fora e o dentro

A atitude expressa no *koako* remete a um outro conceito, já

mencionado, o de *kaakĩ*, "consciência"<sup>8</sup>. *Kaakĩ* é um verbo complexo,

(8) A diferenciação sonora dos dois termos nem sempre é fácil, na prosódia Araweté. Não conheço cognatos do último; a tentação etimológica me faria derivar *kaakĩ* de duas raízes: o verbo *-ka*, ser-ter-estar, e uma forma arcaica para "cabeça", *\*akĩ*, transição entre o proto TG *\*akan* e o atual *aĩ*. Comparar o que se segue com o conceito *maanatae* dos Fataleka: memória e pensamento coincidem; cf. Guidieri, 1980:95-33.

que significa: pensar, lembrar, saber, meditar, manifestar a presença de uma consciência; pode-se prefixar-lhe o causativo *mo-*, quando então conota idéias como "trazer à mente", lembrar, convencer. A qualidade *kaakĩ hã*, pensamento ou consciência, parece desempenhar na personologia Araweté o mesmo papel central que as noções de "alma-palavra" Guarani (*ayvu* ou *ñẽ'e*; cf. bibliografia pertinente). Sua sede é o peito e os ouvidos. Enquanto ligada ao peito, ela se associa à noção de *ĩ*, alma-princípio vital, cuja presença dentro do corpo marca o estado normal da pessoa: saúde e vigília. Sua ligação aos ouvidos se evidencia de modo negativo pela expressão *apihã-ĩ*, "surdo", com que se designa aqueles que procedem erradamente, não "ouvindo" as regras sociais, ou aqueles que estão fora de si de raiva. Quem *koako-ĩ*, não se abstém, é ao mesmo tempo *kaakĩ-ĩ*, "inconsciente". Mas exatamente como para nosso conceito de "consciência", *kaakĩ-ĩ* designa também as crianças antes de manifestarem capacidade de resposta a estímulos comunicativos, e as pessoas inconscientes por desmaio ou coma. (Que o nome seja conferido ao infante - o que "não fala", em latim - somente após este manifestar *kaakĩ*, isto reforça a aproximação deste conceito com o de alma-palavra-nome Guarani). Quem é ou está "inconsciente" está em perigo: ou ainda não é um ser humano completo (a criança), ou pode deixar de sê-lo (o doente); seu princípio vital (*ĩ*) está mal-cola-do ao corpo.

Alguns estados emocionais produzem a saída do *kaakẽ hã* de sua sede própria, o corpo. A cólera "cega" (surda, diriam os Araweté) é um deles. Quando se está *ñanã*, irado, ouve-se o ruído dos cocos-babaçu caindo; o sol fica vermelho, a garganta se fecha. A ira é um fogo, como para nós, e há dois tipos de gente: aqueles que a cozinham em fogo lento (os "como o pau d'arco" ou "como castanheira", madeiras que ficam queimando por semanas, e nem a chuva lhes apaga o fogo das entranhas), e aqueles que são como "fogo de palha" (literalmente: "como palha de milho"). Quatro tipos de seres são especialmente raivosos: os inimigos, os *Mat'*, os mortos recentes e os matadores de inimigos. Os xamãs estão constantemente a citar em seus cantos a cólera dos *Mat'* (os verbos para raiva são: *mo-irã*, *oyi mirã*, e *'e*) e seu comportamento brusco-violento; precisam aplacá-los, abraçando-os, e assim "cortar" (*mo't'*) a raiva.

Outro estado perigoso é a saudade ou tristeza pela ausência de um ente querido. Nesses casos nosso *kaakẽ hã* sai (*ihẽ*), nós ficamos "em outro lugar" (*ihẽ te ete*), o pensamento nos "faz chegar" (*mo-wahẽ*) lá onde está seu objeto, e o sol também fica vermelho "sobre nós" (*b'ãde rehe*)<sup>9</sup>. É por isso que os mortos recentes são pe-

---

(9) *Karahi p'dã hetĩ* - "o sol fica muito vermelho", é um efeito que se produz igualmente após uma cauinagem. Diz-se que no dia seguinte, o da ressaca do cauim, o crepúsculo é muito vermelho. Não sei como ligar isso à vermelhidão solar da raiva e da saudade. Recordo apenas que o vermelho é a Cor para os Araweté. Para designar a idéia geral de "colorido" (na diferença, p.ex., entre uma foto P&B - "cinza", em Araweté - e uma colorida), usa-se a palavra "vermelho", metonímia conseqüente com a onipresença do vermelho na vida social.

---

rigosos: já fora de si de cólera por ter morrido, e de cobiça raivosa pelos parentes deixados, eles ainda *mo-a'o* os viventes, "des-

presentificam-nos" ou "espiritualizam-nos". Um morto-ausente, assim, é *bŕde mo-a'õ hã*, o que nos torna *a'õ* - conceito obscuro e absolutamente central na personologia Araweté. Embora se diga dos *Maŕ* que eles são ao mesmo tempo *me'e a'õ* e *bŕde mo-a'õ hã*, já um morto se divide em dois aspectos: seu espectro terrestre, coisa *ca* *davérica*, é uma coisa-*a'õ*; seu espírito celeste, ser esplêndido, é o que nos torna *a'õ*, pois nos dá saudade. E a morte é um processo de *mo-a'õ we*, "tornar-se ex-a'õ", como veremos.

A tristeza, *ho'irã*, é uma "paixão ativa" do ponto de vista lingüístico, ao contrário da saudade. Mas ela é também perigosa; seu paradigma é o luto ou melancolia, que faz com que percamos o necessário medo dos mortos recentes, e com isso nos exponhamos a segui-los. Uma pessoa triste está "vazia" (*hentê mi re*, esvaziada), i.e. sua alma deixou o envelope corporal.

O desejo sexual, *ha'irã*, é outra paixão que nos deixa "inconscientes" - *kaakẽ-ĩ* -, e ele se aproxima intimamente da raiva-*narã*. Um pênis ereto é um "pênis irado", e se diz que o desejo feminino é o equivalente da cólera do homicida - não por acaso, assim, a mulher tem sua "arma"<sup>10</sup>.

---

(10) A sexualidade feminina, "quebradora do chocalho" dos homens, quebra também sua arma propriamente dita, o arco. Embora não existam tabus de manipulação do arco pelas mulheres, quando um homem está entalhando uma peça de pau d'arco para fazer sua arma ele precisa abster-se de sexo, ou a peça quebra.

O leitor terá notado um "paradigma" lingüístico: *ha'iwã*, Doença, *ho'irã*, "tristeza", *ha'irã*, desejo sexual - ao qual acrescentaria a palavra para "fome", *ho'imã*. Não me arrisco a etimologizar; mas me parece claro que *ho'irã* e *ha'irã* trazem a mesma raiz do verbo para *raiva*, ou para enraivecer: *mo-irã*. A forma nominal *narã* pode ser um derivado de uma antiga expressão reflexiva. E o verbo para a cobiça raivosa, que traz uma clara conotação sexual, tem a mesma raiz: *oyi-mirã*. A tradução de *narã* por "raiva" é imperfeita: *narã* designa também um impulso agressivo e eficaz de "incorporação" de algo. Duas marcações de caso

distintas esclarecem isso: um sujeito pode estar *ñarã* com alguém (*ñarã X-rehe*), ou *ñarã* por causa ou em função de algo-alguém (*ñarã X-re*). Quando um homem diz que está *ñarã namã ne*, "com raiva por vagina", ele designa seu desejo sexual. Se a "raiva" levada a excessos põe "fora de si" e é perigosa, a agressividade e ficaz conotada pelo termo *ñarã* e a série conexas é positiva. Já a presença do conceito de pulsão agressiva na palavra "tristeza", *ho'irã*, sugere exatamente essa idéia, de que a tristeza aqui é uma paixão re-ativa, não completamente distinta do rancor. Há um verbo similar, *hero-irã*, que significa "desprezar", abandonar - uma esposa, uma oferta -, e que conota o rancor ressentido pelo objeto do desprezo. Ele possivelmente é analisável em *hero-*, pref. causativo-comitativo, e *-irã*, "ira". Não é possível linguisticamente fazer uma construção passiva com a forma *ho'irã*, pela prefixação do causativo *mo-*; fica-se *ho'irã X-re*, com alguém, "em" alguém - já a saudade é causada por outrem, como já observei (supra, p. 448 n. 94). Minhas tentativas de produzir a forma *mo-ro'irã* com pronome paciente "desmoronavam" nos ouvidos Araweté e geravam o verbo *mo-irã*, enraivecer, que parece evocar - analógica ou etimologicamente - um "entristecer".

Como acabei me arriscando, prossigo, já nas águas da analogia. O *ha'* inicial da forma para desejo (e para Doença?) pode ser uma apócope de *ha'a*, "carne". De todo modo, existe em Araweté uma expressão linguística para os sentimentos autônomos ou endógenos, que os coloca "dentro da carne" de quem os tem. Assim, um mau humor sem razão - sem ação que o tenha provocado - é dito "residir simplesmente dentro da carne" (*ha'a iwe te reka*). Essa noção de "entranhamento" na carne é importante para a ontologia do xamanismo, como veremos.

A natureza irascível dos *Mat* está obviamente associada a seu canibalismo.

De todos os sentimentos ou paixões acima descritos, a saudade e a tristeza são inambiguamente negativos. Estas duas coisas colocam o sujeito (no primeiro caso, o objeto, pois saudade é "paixão" no sentido original da palavra) em um estado psico-fisiológico peculiar, a leveza ou transparência. Tristeza e saudade nos *mo-wewe*, "fazem leves", e nos *mo-kéyahá*, "fazem transparentes". Se o primeiro termo e afecção se encontram em outras psicologias TG (ver o conceito de tristeza em Kagwahiv: "não-pesado"; cf. Kracke, 1978:25, 280), a segunda noção é exclusiva dos Araweté. O termo *kéyahá* tem um espectro amplo de denotata: no sentido "material" ele

designa o não-espesso, o diáfano ou transparente, o amplo ou aberto; no sentido "locativo" ele designa o exterior, o fora ("fora" é dito: *kéyahā we*, "no amplo"); e no sentido "fisiológico" ele designa a insônia, vigília anormal<sup>11</sup>. O estado de *kéyahā* sugere assim u

---

(11) O único cognato encontrado foi *mo-ku'i-haw*, traduzido por "ralo" (pouco espesso), em Tembê-Tenetebara (Boudin, 1978, vol.II:294).

A insônia, estado típico dos melancólicos e dos xamãs (insônia sem tristeza evidente é sinal de vocação xamanística), é uma inversão da relação dia-noite, que imita a situação nos mundos não-terrestres - os deuses e mortos vigiam à noite, pois para eles é dia. O sonambulismo, por sua vez, é descrito como *ĩ poihtē*, "estranhamento" da alma - a construção da expressão é idêntica à de *hēmē-do poihtē*, lit. "comida-feio", náusea alimentar que leva ao vômito, provoca a por quebra de resguardo e por assassinato. O sonambulismo (motor ou verbal) é uma náusea espiritual, portanto, e envolve o descolamento alma-corpo, por motivos variados. Sobre os sonhos, ver adiante.

---

ma excorporação, uma translucidez que é produzida pela saída da alma; a idéia de leveza indica igualmente isso: a alma, como balão preso por cordão fino a seu lastro corporal, arrisca-se a se desprender e subir.

Leveza e transparência podem ser provocadas por outros fatores, notadamente: um forte susto, muito sol, certas medicações ocidentais. Estes, além da saudade e da tristeza, desprendem a *ĩ* do *hiro*, a alma de seu envoltório, o corpo. A operação xamanística dita *imone* (carregar, i.e. carregar a alma de volta, dentro do chocalho *aray*) consiste em "tornar pesada" a pessoa e em "re-endurecer" sua alma (*mo-pohē*, *o-ĩ mo-atē yépe*). Ela é efetuada sempre que um xamã, em seus passeios oníricos, vê uma alma errante no céu, ou que o paciente se mostre magro e abúlico, deprimido. Os principais objetos do *imone* são as crianças até os três anos e as mulheres; nunca vi se realizar esta operação sobre um homem, embora se diga

que ela é feita, quando um adulto está muito magro. A magreza é sinal palpável de "leveza" e "translucidez", e sintoma de excorporação da alma. As crianças perdem freqüentemente sua alma, pois esta ainda não está "dura" no corpo; e as mulheres, porque os deuses-Mat cobiçam especialmente as humanas, conforme o "andro-centrismo" dos Araweté. Já se vê aqui porque as mulheres não podem ser xamãs: sua alma não voltaria da viagem ao céu.

Ora, se o peso e a opacidade parecem caracterizar a saúde - e assim a presença da alma é o que dá densidade e substância à pessoa, impedindo que ela se torne um corpo sem alma, i.e. um *ta'owe*, um "ex-a'o": um morto-vivo, uma sombra -, leveza e transparência são estados buscados no xamanismo, e só os xamãs podem-devem atingi-los sem perigo. O meio para isso é otabaco (*supra*, p. 346), que nos "afina", "faz transparentes" e "torna leves". O xamã é o homem capaz de controlar sua conexão alma-corpo, excorporando-se ativa, não passiva ou reativamente<sup>12</sup>.

---

(12) Já para os Aché, o resguardo de um homicida envolve sua emplumação com a plumagem branca do urubu, visando torná-lo leve (P.Clastres, 1972:259); correlativamente, a preocupação Aché nesse contexto não é a de perda da alma, mas a de uma invasão do corpo do matador pela alma canibal e incorporal do morto.

---

O sentimento que nos torna pesados, densos e endo-centrados' é a alegria, *tori*. A alegria nos faz esquecer (*mo-raarāy*) a saudade dos mortos ausentes, e nos traz de volta a nós mesmos e ao presente: é por isso que os *ap̄hi-pihã* sempre interferem, após algumas semanas de luto de um parceiro seu, "para alegrá-lo"; é ainda uma *ap̄hi* a "acalmadora" privilegiada de um homicida em seu furor hetero-induzido (pelo espírito do morto); e são os amigos sexuais' do morto no céu, os deuses e deusas, que o fazem esquecer dos vi-

vos, "quebrando" sua tristeza (*ho'irã hana*).

A alegria está assim associada à capacidade de esquecer - um tema crucial na relação vivos-mortos -, e à sexualidade. O sexo, se envolve uma "incontinência" e uma "inconsciência", é igualmente positivo no fato de trazer alegria, e de caracterizar a saúde; ele é assim ambivalente: por um lado é uma "coisa-a'o", que nos excorpara, por outro traz alegria, e nos torna pesados. Sua ambivalência não deixa de replicar a da "raiva", paixão excorporante e pulsão afirmativa. E ambas caracterizam os *Maŕ*, alegres inimigos, canibais apaixonados. Por fim, se a morte produz tristeza e saudade, a descida das almas celestes é sempre marcada pela alegria.

Esta é, em linhas gerais, a Ética Araweté, que em sua psicologia das paixões e das ações, da alegria e da tristeza, não deixa de se aproximar das formulações de um Spinoza. A diferença crucial entre as éticas Araweté e spinozista - ambas igualmente ontologias -, entretanto, está em seus respectivos axiomas fundantes e conclusões finais: em vez do amor intelectual a Deus, temos o desejo sexual dos deuses; em vez do Deus sive Natura, temos um "Deus sive Alter"... E, se há um inegável paralelismo entre alma e corpo também entre os Araweté - a alegria e a tristeza são afecções corpóreo-espirituais -, não deixa de haver um mais importante potencial de divergência entre uma e outro, que se instaura plenamente na morte.

Para que possamos analisar com maior precisão a Pessoa, é preciso recorrer à morte: ali se separam e se realizam de modo claro - "transparente" - os destinos e vocações diferenciais dos componentes do ser humano, que a vida em sua opacidade mistura. Se a leveza é um perigo constante, é porque é um desejo latente; a alma Araweté é essencialmente leve, e anseia por subir. Os humanos, co-



araweté: os deuses canibais

mo vimos (p. 229) são "aqueles que irão", que não são entes, seres "simplesmente existentes". A não-presença fundadora, a impossibilidade de uma plácida coincidência consigo mesma, caracterizam a Pessoa: ela pertence ao Devir e à Morte.

## 2. MORTE: VÁRIAS, NENHUMA

### (A) Morrer, funeral, disposições

Morre-se muitas vezes na vida - e se morrerá algumas outras, na morte. -Manẽ, morrer, designa todo estado de perda da consciência kaakẽ hã: pela embriaguez de cauim, intoxicação por tabaco, acidente xamanístico (quando os Mat "derrubam" o xamã), estados de choque produzidos por susto, doença ou ferimento grave, e, finalmente, a situação temporária de um homicida - que entra em morte e apodrecimento até que o espírito do inimigo morto o reviva. Bastante apressados e melodramáticos, aliás, os Araweté decretam estar "morto" (imanẽ ce) qualquer vítima de uma "transição" corporal violenta, que tire a pessoa de si: uma simples pancadaria conjugal era amplificada a tal ponto que, em minutos, do outro lado da aldeia chegava a informação de que fulano havia morrido, esquetejado pela mulher. Outro caso que testemunhei foi o de uma mulher que, muito doente de pneumonia, teve seu estoque de roupas dividido chorosamente entre as irmãs, pois estava morta. Quando ficou boa, teve bastante trabalho para recuperar suas coisas.

Isso não significa que eles se apressem a enterrar os que assim estão "mortos", por suposto; uma das características principais dos humanos é que "não morremos de verdade" - nem mesmo quan-

do morremos de verdade. A morte real é apenas um caso mais violento, de certo ponto de vista, dentro das muitas mortes e ressurreições a que uma pessoa se submete e submeterá. De certo ponto de vista: o do morto; pois para os vivos a morte é coisa séria, e os limites do discurso são estreitos aqui, nesse face-a-face com o Real

Por sua vez, usam-se vários eufemismos e torneios estilísticos para mencionar a morte propriamente dita: *içirimã*, "ele se cansou" (invertendo o nosso "descansar", como já o faziam no caso da "leveza"); *ikãñi*, "ele se perdeu" ou "desapareceu"; e os inevitáveis "foi-se juntar aos deuses", "foi para junto de seu *tori pã*", ou foi para o "lugar da boa existência" (*teka katé we*, o equivalente ao nosso "desta para melhor") - o céu.

O momento preciso da morte física está associado à perda ou "ida" dos batimentos cardíacos (*épa-épa me'e*) e da respiração (*pitowó*), ambos sinais da presença da (ou a própria) *ĩ*, alma-princípio vital. A morte sobrevém quando o *xamã* não consegue mais manter os *Ma'* a distância, eles que baixaram à terra em seu veículo *ĩã* (algo como canoa, mas de algodão) para buscar o doente; quando, igualmente, o *xamã* não consegue mais manter estanque o envelope corporal (*hakapetĩ*, tapar), e a alma se lhe escapa.

Os Araweté não gostam de se aproximar muito de um agonizante, pois temem ser atingidos por alguma doença *ha'iwã hã*. Um cadáver ou morto é coisa-*a'o*, e sua vista é vedada aos "donos de criança", especialmente às jovens mães. Só os parentes muito próximos, e especialmente o cônjuge, é que em sua dor se abraçam ao agonizante, chorando. Após caracterizada a morte, as manifestações de pesar são notavelmente discretas, limitando-se a um choro curto e baixo por parte do cônjuge, dos irmãos e dos *ap'hi-pihã* do morto. A aldeia inteira se reúne, em silêncio, no pátio da casa atingida pela

morte, a uma distância prudente - "assim como fazemos quando os deuses vêm comer" -, e contempla imóvel a preparação do cadáver pelos irmãos e o cônjuge. Apesar da evidente consternação, tudo se passa como se todos se esforçassem por sublinhar a pouca importância da morte. Trocam-se frases, fala-se para um ouvinte genérico, naquele mesmo tom estranhamente neutro, arrastado e impessoal com que se repetem as palavras do canto xamanístico (o *Maʔ moyitã*, cf. p. 326), frases como: "*awã pa imanẽ nete?*" - "quem disse que se morre de verdade?"; "ele apenas foi levado pelos *Maʔ*; logo vai-se casar lá no céu, e nossos xamãs trã-lo-ão aqui de volta, para o solo em que pisou, onde comerá conosco, brilhando como os deuses..." O "solo em que pisei" - *he pirãne* - é o modo como os mortos celestes designam a terra, na voz dos xamãs.

O corpo é levado ao pátio de sua casa, onde fica em exposição por algumas horas, em posição sentada, apoiado contra o dorso de seu cônjuge. Então, é entregue a uma parenta, para ser untado de urucum, ter os cabelos emplumados, e os brincos postos. Essa tarefa cabe às mulheres, irmãs do morto(a) ou de seu cônjuge, ou à mãe, se se trata de criança. Ela dá o direito a herdar algumas posses do falecido - que entretanto são distribuídas de modo sistemático, conforme os caprichos do viúvo(a) ou irmãos; muita gente, mais tarde, pedirá pequenos objetos do morto, "para lembrar-se dele". Nunca se veste uma morta com suas melhores roupas, que passam às suas irmãs ou filhas - afora a cinta íntima, que essa, uma vez usada, não o pode ser por mais ninguém.

Pronto, o corpo é envolvido em uma rede velha, e carregado rapidamente ao local do enterramento, pelos parentes masculinos, no estilo *twehe* - as duas pontas unidas da rede se apóiam na parte frontal da cabeça do carregador, e o fardo é levado às costas: as-

sim se carrega milho, caça abatida, e crianças já grandes -; "carregamos nossos mortos como nossos filhos", dizem os homens. Idealmente, quem carrega e enterra um homem são seus irmãos (*anĩ*); uma mulher, seu marido, ou pai, se solteira. O homem que carrega e se pulta seu irmão pode afirmar, por esse gesto, seu direito a sucedê-lo junto à viúva - disso há exemplos no passado. (Ver o paralelo Tupinambá: sucessão leviral só após vingança; Thevet 1953:107).

As crianças pequenas, ainda sem nome, são enterradas dentro de casa ou próximo a ela; aquelas já um pouco maiores o são na capoeira próxima, junto aos fundos da casa paterna. Os adultos são enterrados longe, a pelo menos 500 metros da aldeia, ao longo de trilhas de caça que serão abandonadas. Se a morte de uma criança pequena provoca pouca comoção, seu enterro pode congregiar muita gente; já o séquito de um enterramento de adulto é muito pequeno. Ao sepultamento de Awara-hi só foram os casais adultos de sua seção imediata (casas 3, 5, 39 - ela morava na casa 38): seu marido, que a carregou, um irmão e uma irmã dele, uma irmã dela e seu marido; um "irmão" da morta casado com uma "irmã" do marido, e o casal *ap̃hi-pihã* de Awara-hi e seu marido, vieram de outras seções. De modo geral, o mínimo de gente se envolve com todo o acontecimento; e foi comum, como vim a saber, que se pedisse aos funcionários da FUNAI que tomassem algumas providências principais - abrir a cova, carregar o corpo -, por ocasião de mortes ocorridas de 1978 para cá<sup>13</sup>. Crianças e solteiros evitam enterros: "*ha'iwã hã*".

---

(13) Uma singular paralisia toma conta de todos quando alguém morre, caso forte da "inércia" que já mencionei. Quando da morte de Kawawa-yo-kãĩ, uma menina de ano e meio, sua mãe a levou para o pátio, e ali ficou, com ela no colo, por cerca de duas horas, chorando ocasionalmente; à sua volta sentavam-se, não muito perto, várias mulheres da aldeia, conversando. Os poucos homens observavam de longe. O pai sentava-se desconsolado à porta da casa, e os irmãos maiores (na

faixa dos sete-dez anos) ficavam dentro de casa, com ar ausente. Passado algum tempo, a mãe pediu fracamente que se lhe trouxesse urucum, e pediu ao marido que abrisse uma cova nos fundos da casa. O marido passou vários minutos sem dar sinal de resposta; em seguida, pediu a um dos filhos que buscasse uma pá, e urucum. O menino fingiu não ter ouvido; meia hora mais tarde, uma das filhas trouxe timidamente uma bola de urucum, e o pai se decidiu a cavar o túmulo.

Como também na morte de Awara-hi, pediram-me que fosse buscar uma pá. Como me recusasse - fingindo não ter entendido -, levou mais de uma hora até que um dos irmãos do marido fosse ao Posto pedir o instrumento. Tal inércia, e a transferência de decisões para a FUNAI (em dois ou três casos quem determinou o local de enterro foi um branco), é muito semelhante àquilo que Wagley & Galvão (1961:175) descrevem para os Tenetehara, e parece depender tanto de um medo da morte (do morto) quanto de uma inércia mais profunda, uma evitação de aparecer, começar, fazer qualquer coisa. Encarregar um estrangeiro, um inimigo, das decisões é ainda perfeitamente inteligível: o morto-cadáver é já um outro, um inimigo, matriz do espectro *ta'o we*; nada mais justo que os inimigos se encarreguem dele. Assim, entre os parentes muito próximos e os estrangeiros-brancos, abre-se uma fenda de não-participantes, espectadores distantes que não se mexem face ao enterro. A morte é assunto da seção imediata e do Posto; a aldeia se eclipsa.

---

Abrem-se covas circulares (quando não se aproveita o buraco deixado por uma árvore que tombou ou apodreceu); elas são forradas com esteiras de babaçu (*tipe*) velhas; o cadáver, dentro da rede, é acomodado deitado, de lado, com as pernas fletidas, um dos braços sob a cabeça, o outro cruzado sobre o peito - esta é a posição em que os Araweté se deitam, no chão. Seu rosto deve ficar virado para o poente, pois o caminho de subida da alma até o céu se estende a W; à parte isso, o lado sobre que o morto repousa - i.e. a direção de seu corpo - é indiferente. Sobre o corpo se põe outra esteira, ou pano velho, e então se o cobre de terra; as covas são um tanto rasas, com no máximo um metro de profundidade.

Os mortos são enterrados com alguns objetos - um espelho, um facão, peças de roupa, pentes, que lhe poderão servir no Além. O

resto de suas posses, como referi, é apropriado por parentes e amigos. Sobre a sepultura é acesa uma pequena fogueira, a que se atribui duas funções: afastar os quatis, animais necrófagos e alimento predileto dos Āñĩ, e iluminar o escuro caminho para o céu<sup>14</sup>.

(14) A associação dos quatis com os mortos se acha entre os Achê, onde estes animais são os responsáveis pela elevação da alma *ove* até o céu, e são ditos *se rem eles mesmos ove* (P.Clastres, 1972:163; cf. supra, nota 4; em Meliá et al. 1973:91 esta função é atribuída ao tamanduá). Para os Suruí o quati é também um animal funéreo (Laraia, inf.pessoal), e o "dente de quati" (*kwatihosa*) é um instrumento mágico do xamã Akuáwa, dotado da força-"mana" *karowara* (Andrade, 1984a, b). O quati é um procionídeo (*Nasua socialis*) como o jupará, que, como já referimos, é associado aos mortos e ao mundo subterrâneo para os Wayãpi e Kaapor - p. 198, nota 12.

Quando o morto é um "dono de criança", pai (e especialmente mãe) de filho pequeno, não se cobre o túmulo com terra, mas se fecha com uma armação de varas unidas, a modo de um jirau (e com o mesmo nome: *yérã*). Diz-se que a terra pesaria sobre o peito do filho do morto. Tal armação é chamada de "moquém dos Āñĩ" (Āñĩ mo-kã'ê hã) - pois esses espíritos se reúnem à sua volta, para devorar o cadáver: os Āñĩ são *me'e hehi a re*, "comedores de assado".

Já se abre aqui um sistema complexo de inversões. O "moquém dos Āñĩ" é um anti-moquém, onde a carne está embaixo do jirau, e o fogo em cima; e ela está podre, não assada. Uma inversão derrisória do sistema humano. Por sua vez, o epíteto "comedores de assado" é um correspondente não menos paradoxal do "comedores de cru" com que se designam os Maĩ, que comem as almas celestes cozidas, e depois as ressuscitam para que se tornem incorruptíveis. O assado conota o modo de vida selvático dos Āñĩ, o cozido o modo aldeão dos deuses. A oposição que se põe é:

Podre/"assado": Cozido/"cru" :: Āñĩ : Maĩ .

Uma figura em quiasma, onde o "assado" dos Āñĩ se contrapõe ao modo cozido dos Maĩ, e o estado podre da carne à "cruza" do canibalismo divino. E valeria a pena contrapor esse "enterro em moquém" dos Araweté aos célebres enterros em "urnas" - igaçabas, panelas de cauim - dos Tupinambá (Cardim, 1978:111, Soares de Souza, 1971:328; Thevet, 1953: 97; J.Monteiro in HCJB VIII:416; Carvalho 1983; César,1972). Mais ainda, podemos ver nesse enterro em moquém um mitema ligado ao do fogão de pedra subterrâneo Jê ("four-de-terre"), que Levi-Strauss vai elaborar exatamente no contexto de uma oposição múltipla Jê/Bororo/Tupi, que envolve o canibalismo, a cerâmica, o movimento exógeno agressivo dos TG, versus o forno subterrâneo, seu simbolismo funerário e uma mitologia da solidariedade endógena MB/ZS Jê (1971:548-551) - e o lugar intermediário dos Bororo. É ali também que o autor, retomando o que deduzira antes (1966:152), mostra como, dentro de seu molde dual, Natureza/Cultura, os Jê e os Tupi agregam os valores culinários diferentemente:

Jê: N (podre + cru) // C (cozido)
-----------------------------------

Tupi: N (podre) // C (cru + cozido)
-------------------------------------

Sistema sobre o qual teremos muito a dizer, mas que se confirma em primeira instância na equação estabelecida acima a partir do "moquém dos Āñĩ", onde o modo mais natural de preparação da carne, em que ela fica próxima do cru, está ligado por uma "semi-inversão" ao podre, modo natural de transformação da carne - isso para os Āñĩ, seres mal-cheirosos e bárbaros; onde a natureza "crua" dos deuses se vincula ao modo mais cultural de transformação-preparação da carne, o cozido - isso para os Maĩ, seres perfumados e canoros<sup>15</sup>.

---

(15) Os Araweté afirmavam que o enterro sob cobertura de varas é a forma própria e tradicional de sepultamento, e que hoje em dia só se a faz para donos

de filho (como era o caso de Awara-hi).

Através das mulheres raptadas pelos Kayapó, que retornaram, os Araweté conhecem o cozimento subterrâneo, mas não o praticam - "isso é coisa de *Āñĩ*", me disse um, quando eu comentei tal método.

---

A morte de Awara-hi, por ser ela "dona de filho", exigiu uma intervenção xamanística. Em seu caminho para a sepultura, seu corpo foi seguido por um filho maior que carregava Awara, sua filha de um ano, até a saída da aldeia. Ali, o xamã *Yĩriñato-ro* executou o *Awara mo'ŕ*, a "separação de Awara" (diz-se *mo'ŕ* para o ato de quebrar uma espiga, um galho, colher uma fruta), que visava impedir que a menina seguisse sua mãe na morte. A técnica era a mesma das operações de fechamento do corpo: batimento do chocalho, sem canção; mas os movimentos do *aray*, cortando de cima para baixo o espaço entre a menina e o corpo da mãe, evocavam inequivocamente a ruptura de um liame invisível - "por causa do leite", explicaram-me<sup>16</sup>.

---

(16) Cf. o *mo-a'ŕ* causado pela amamentação, *supra*, p. 448 nota 94. Tão logo o corpo de Awara-hi foi exposto no pátio, sua filhinha começou a chorar muito, nos braços da irmã de seu pai. Então, esta trouxe Awara até o seio da defunta, e fez com que mamasse - "para acalmá-la", foi tudo que depois consegui à guisa de explicação.

---

Alguns meses depois do sepultamento, as covas são abertas para inspeção: "para ver o crânio" - ou seja, assegurar-se da desaparecimento das partes moles do cadáver. As sepulturas de "donos de filho" têm sua cobertura destampada mais rapidamente; como me explicaram, mesmo o sistema de jirau pesa sobre o peito da criança. No caso particular de Awara-hi, foi-me aduzido que, como chovera muito nas semanas seguintes à sua morte (o que não era cosmologicamente fortuito), o corpo se desfizera logo. Assim, fui convidado a



assistir, em julho de 1982 (o enterro fora em março), a uma inspeção periódica da sepultura, que fora aberta pelo marido da falecida em maio, durante uma ausência minha da aldeia. O casal com quem fui (o homem era um "irmão" de Awará-hi-reme) passou um bom tempo a remexer a ossada com uma vareta, procurando sinais de predadores, verificando a limpeza dos ossos, e meditando em voz alta, sobre os despojos: "eis aqui o *hiro pe* ("ex-matriz") de Tatoawí, Morekatí, Awará ...", enquanto apontava os ossos da bacia, lembrando assim donde saíram aquelas crianças. Tais inspeções são, até certo ponto, fruto de uma curiosidade mesclada de saudade, bem como uma forma de se garantir que as carnes se foram; mas elas são perigosas, no caso de mortos assim recentes, e crianças pequenas, "donas de filho", menstruadas e doentes não as realizam<sup>17</sup>.

---

(17) A idéia da chuva que, passando por entre as varas do "moquém dos *Ániz*", acelerou a decomposição do corpo, sugere que o sistema Araweté do jirau, a ser mesmo a forma "própria" de enterro, é um compromisso entre os sistemas de exposição de cadáver sobre jiraus, que encontramos em alguns grupos TG (Holmberg, 1969:232) e alhures, e o sistema de apodrecimento induzido por umidificação, do tipo Bororo. Por sua vez, a metonímia "ver o crânio" (*daçĩne reçã*) nos remeteria à tradicional quebra do crânio dos inimigos Tupinambá - i.e. daqueles que, não podendo ter a cabeça quebrada enquanto vivos, eram desenterrados para isso - e dos mortos Achê, onde essa operação liberava definitivamente a alma *ianve* de sua sede craniana; isso era feito após a decomposição das carnes (P.Clastres, 1972:300).

---

Com o passar do tempo, porém, as covas abertas, que assim permanecem, são tratadas com indiferença, como os restos do esqueleto - não se os teme nem protege. Uma roça queimada em novembro de 1982 tinha em seu centro a cova aberta de um homem morto havia cinco anos; os filhos dos titulares da plantação brincavam livremente ali, após terem perdido a curiosidade em relação à ossada.

Mas o período que se segue à morte de um adulto é extremamente perigoso. Uma morte provoca a imediata fuga (*tyã ihē*) e dispersão da aldeia na mata, de onde só se retorna após pelo menos um mês - fica-se no mato "até o ex-corpo acabar" (*hiro pe pã dtdt*). Conforme já mencionei (pps. 171-2, supra), diz-se que, antigamente, uma aldeia era definitivamente abandonada quando uma morte ali so breviesse, o que me parece pouco verossímil. O certo é que a dispersão temporária na mata vigora ainda hoje. E a trilha que leva à sepultura é evitada por muito tempo; ela passa a ser chamada de "caminho de X-reme" (nome do finado). Ao contrário da imensa maioria dos Tupi-Guarani, os Araweté nunca enterraram os mortos dentro de sua casa, mas sempre na mata - mesmo quando se abandonava definitivamente a aldeia (a exceção são as crianças - cujo espectro terrestre é inexistente ou insignificante). Por sua vez, só os Araweté nomeiam suas aldeias conforme os mortos que lá morreram.

Tal dispersão e abandono da aldeia, o medo (*ciye*) que se abate violentamente sobre todos, após o enterro e especialmente à noite<sup>18</sup>, contrastam de modo visível com a ostensiva "profissão de in-

---

(18) Na morte de Awara-hi a aldeia, por muito doente e a instâncias do chefe do Posto, não se dispersou; em troca, por um mês não se viu ninguém nos pátios à noite - lá pelas oito horas todos já estavam fortemente trancados, e em silêncio sepulcral.

---

diferença" por ocasião do momento da morte e de exposição do cadáver. Se ali se procurava marcar o caráter "ilusório" e não-essencial da morte, lembrando a futura vida celeste do morto, tão logo o cadáver sai de cena a indiferença dá lugar a um mal-contido pânico, e a inércia à pressa. Quando retornei do enterro de Awara-hi, não se via viva alma fora de casa. E durante vários dias os sintomas

araweté: os deuses canibais

da gripe se duplicaram de uma melancolia profunda - muitas eram as pessoas que diziam estar morrendo, "como Awara-hi" e "por causa de Awara-hi".

A fuga da aldeia é explicitamente comparada à dispersão provocada pelo assalto de inimigos (*awĩ paka me*) e pela chegada do espírito canibal *Iaracĩ*. Foge-se aqui do *ta-o we*, o duplo do cadáver, espectro maligno que vaga nas cercanias da sepultura e na aldeia à noite, que apedreja os vivos, agarra-os com suas mãos geladas, paralisa-os de pavor - e com isso, com esse susto mortal, transforma os vivos à sua imagem e semelhança: a manifestação do *ta'o we* "mo-a'o we" quem a presença: transforma o vivo em outro corpo sem alma, ex-a'o.

Durante esse mesmo tempo em que dura a dispersão, cessam por completo os cantos xamanísticos, e o sexo. Os deuses-*Maĩ* "fecham o *kĩrepe*", o caminho oriental em que trafegam xamãs, deuses e almas divinizadas - como se vasos comunicantes, a via ocidental de subida dos mortos não pode estar operando ao mesmo tempo que o caminho dos deuses. A razão para isso, diz-se, é que os *Maĩ* estão furiosos (*ñarã, de'e*) com o morto, e por extensão com os humanos em geral. O xamã que tentar subir aos céus será rechaçado ou devorado. A atividade sexual, por sua vez, é banida como se uma super-doença irmanasse o morto a todos os sobreviventes (contrastar com a indiferença dos não-aparentados, por ocasião da morte e enterro), só que ao contrário: o sexo aqui mataria os vivos, pelo *ha'iwã*. Por fim, se os deuses se fecham, os *Ñĩĩ*, nos acampamentos da mata, se mostram assanhados; os xamãs lutam toda noite para enfrentá-los e abatê-los a pauladas.

Uma morte é uma catástrofe cósmica, que desorganiza o aparelho do mundo, invertendo tudo: os humanos vão para o mato, o cami-

nho de descida dos deuses se fecha, os *Āñĩ* se multiplicam, e um ex-semelhante - o morto - se torna um inimigo perigoso, invadindo a aldeia.

E no entanto, sem a morte a ordem c3smica tampouco teria raz3o de ser. H3 deuses porque h3 mortos, h3 mortos porque h3 deuses - e por ambos, h3 viventes.

N3o existem marca33es vis3veis de luto, nem determina33es de parentesco ou alian3a que impliquem gestos rituais, presta33es cerimoniais, ou qualquer coisa do g3nero. Tamb3m n3o se pode falar em t3rmino formal do luto; o que h3 3 um apagamento paulatino da tristeza. Um enlutado, ou triste (n3o h3 termo para "luto" e conexos), n3o se pinta, canta ou tem rela33es sexuais. Aos poucos retoma tudo isso. No caso de um(a) vi3vo(a), 3 um novo casamento, e especialmente sua vincula33o ao sistema *ap'hi-pih3*, que "quebra a tristeza" definitivamente.

N3o obstante, h3 de haver sinais. Quando os xam3s come3am a "fazer cantar" (*mo-n3na*) o esp3rito celeste do morto, 3 que ele j3 est3 instalado em seu estatuto divino; sinal de que sua raiva passou, e de que o *ta'ow* terrestre se foi. As "segundas ex3quias" - segundas mortes - se realizaram, no c3u e na mata. Processo imprecisamente definido - no estilo Arawet3, que repugna cortes n3tidos no fluxo das coisas -, a consolida33o da alma celeste e a dissolu33o do espectro terrestre s3o fen3menos progressivos, parcialmente superpostos e discretamente cont3nuos. N3o basta um xam3 cantar pela primeira vez o morto, ou as fam3lias retornarem 3 aldeia, considerando que o *ta'ow* se foi, para que o equil3brio seja automaticamente recuperado. O tempo mais que o rito cicatriza o vazio.

J3 mencionei, no cap3tulo I, a insist3ncia dos mortos no discurso cotidiano Arawet3. Eles s3o lembrados por muito tempo, e a

todo propósito. Anos depois, às vezes, um irmão, um pai, uma esposa do morto se lembra dele repentinamente - um sonho, um gesto, as palavras de um xamã, nada talvez. Ouve-se então um choro sentido, baixo e contínuo, vindo de dentro de uma casa, e a repetição lamentosa do nome do ente querido. Outras vezes, no auge da alegria de uma festa de cauim, um homem explode em *heti*, gritando e chamando pelo filho morto. É difícil esquecer os mortos - pois só os mortos esquecem.

(B) Só os ossos esquecem: desintegração e síntese da pessoa

*"Em última análise, a morte como fenômeno social consiste em um duplo e penoso trabalho de desagregação e síntese mentais; somente quando esse trabalho se completa é que a sociedade, reconciliada consigo mesma, pode triunfar sobre a morte".*

(R. Hertz)

A morte dispersa: a sociedade - que abandona a aldeia - e a pessoa - que se fragmenta. *Imanẽ dtdẽ btdẽ twawakã*: "assim que morremos, a pessoa se divide"<sup>19</sup>. Corpo(s), alma(s), sombra(s), explo-

---

(19) O verbo *-wawã*, possivelmente uma duplicação iterativa de *-wa*, "partir", significa dispersão, (bi)furcação, divisão, ramificação. O sufixo *-kã* é um factitivo-causativo. *twawakã* se diz, por exemplo, de uma rede hidrográfica, e do esgalhamento de uma árvore-tronco.

---

dem em direções diversas e divergentes, e são submetidos a processos múltiplos, novas mortes e novas sínteses. A figura que rege essas transformações é um não menos múltiplo e generalizado caniba -

lismo. Se não se pode dizer que os Araweté - como fazem os Yanomami (Lizot, 1976:9) - considerem toda morte como um ato canibal, toda morte entretanto desencadeia uma série de atos canibais.

Em linhas gerais, a representação Araweté da morte e da pessoa segue de perto o cânon hertziano (Hertz, 1928), especialmente na conexão entre os estados do corpo, da alma e da sociedade, e na situação ambígua ou precária da alma até que processos naturais e sociais re-sintetizem o que foi desagregado com a morte. No entanto, se as idéias Araweté são distintas, seus conceitos são obscuros, e, por poucos, obrigados a uma polissemia que os torna de difícil tradução. Com este  caveat, de que o uso de termos como "corpo", "alma", "sombra", "princípio vital", etc. é absolutamente impróprio, tentemos analisar a análise da Pessoa que a morte executa

A morte Araweté decompõe a pessoa em três elementos: o cadáver; o espectro (*ta'õ we*) terrestre; o espírito celeste, *Ma' pihã nĩ* ("o que estará com a Divindade"). As relações que articulam essa tríade são complexas, como complexa é sua relação com a pessoa do vivente.

O cadáver - *te'õ me'e*, "coisa morta", *hete pe*, "ex-corpo", *hĩro pe*, "ex-continente" - apodrece. Nosso corpo (*hete*), ou melhor, a parte de nossa pessoa que se transforma em cadáver, é designada como *itoyõ me'e nĩ*, "o que apodrecerá"<sup>20</sup>. Nem por isso, contudo,

---

(20) Note-se desde já que todo o universo semântico da morte e da escatologia usa abundantemente marcadores nominais de tempo: *pe* ou *we*, pretéritos, e *nĩ* (*nĩ*), futuro, sufixados às raízes. Todas as línguas TG apresentam um elevado desenvolvimento dessa forma de construção conceitual, que "obriga" a uma focalização sobre a relação entre o estado puro, próprio ou presente de um conceito-lexema, e sua efetuação temporal, i.e. não-presente. Os sufixos de "pretérito" marcam frequentemente estados de separação (real ou lógica: as partes do corpo, p. ex., recebem estes sufixos quando pensadas fora de seu todo); o sufixo de "futuro" marca por sua vez movimentos de intencionalidade e potencialidade.

A raiz verbal *-toyo* indica o apodrecimento, enquanto *'dē* é mais propriamente o cheiro de podre. Curiosamente, F.Grenand (1980:70) dá o cognato Wayãpi *-tuyu* como significando "cozido". Não se acha em Araweté a raiz *pub*, para apodrecer.

---

deixa de ser devorado; o apodrecimento é um consumo canibal do corpo - carne e ossos - pelos *Āñĩ* e pela *Iwĩ yari*, a "Avô Terra". Ou melhor: o apodrecimento é o sinal visível de um canibalismo xamanístico (*épeye hã iwe*, "mediante a coisa xamânica") realizado pelos espíritos mencionados. Os *Āñĩ* moqueiam, e a *Iwĩ yari* cozinha o cadáver. Se aprofundarmos o assunto, os Araweté dirão que esses espíritos comem a "imagem" (ĩ) do corpo morto, e que quem come (o) materialmente o cadáver é a terra tout court. As entranhas da terra, ou como diriam os Araweté, a "carne da terra" (*iwĩ ra'a*), é que come a carne do morto. Carne da terra significa aqui a materialidade física, bruta, da terra, enquanto distinta dos espíritos, o epônimo (Avô Terra) e os *Āñĩ*. Estas distinções são semelhantes àquela vigente nas refeições divinas de alimentos consumidos depois pelos humanos: os *Maĩ* comem xamanisticamente a *ĩ* dos alimentos, sua "imagem", enquanto os humanos comem a "carne" (*ha'a pe*). Isto não significa qualquer insubstancialidade ou "simbolismo" das refeições dos deuses e espíritos. A noção de *épeye hã iwe* permite justamente que a *ĩ* das coisas contenha sua essência: sacramento, não tropo; metamorfose, não metáfora - transubstanciação, como todo católico compreenderá<sup>21</sup>.

---

(21) Ver Bateson, 1972:33-37, um de seus "metálogos" a propósito da representação, que explora a diferença entre metáfora e sacramento a partir da arte.

---

O cadáver e seu apodrecimento são assim o ponto de apoio de um processo de transubstanciação canibal. Os *Āñĩ* e a *Iwĩ yari*, se não são denominados "comedores de podre" - como os urubus -, visto

que moqueiam ou cozinham a carne, são entretanto "comedores de coisa (achada) morta", *me'e imanzã ce a re*, um modo impróprio de consumo alimentar: vimos (p. 468) que comer animais mortos produz tonturas e desmaios, forma atenuada de morte. São portanto necrófagos, modo desprezível de obtenção de substância, que se opõe à nobreza do caçador, que mata o que come - como fazem os *Mat*.

Outro circunlôquio para designar o corpo físico de *btde*, a pessoa, é *iwi pipe hã nĩ*, "o que irá para dentro da terra". Esta expressão se liga a várias outras: *pipe* é um locativo que conota interioridade. *He pipe* significa tanto "minha casa" quanto "meu túmulo". E *iwi pipe hã* designa os seres terrestres, em oposição aos pássaros e aos habitantes dos mundos celestes. Os humanos são, em geral, *iwi pipe hã*, mas o são plenamente quando mortos. Com a morte, *btde twayere*, "a pessoa se divide ao meio": uma parte é "da terra" (*iwi apa*) e irá para dentro dela; outra é "celeste" (*iwã hã*). Os viventes, assim, estão entre a terra e o céu, entre os limites inferior e superior, ou avessos, dessa fina membrana que é o solo, o suporte dos humanos: as entranhas da terra e o "avesso do céu", i.e. o mundo celeste dos deuses (*iwã haipi ti*).

O período de apodrecimento do cadáver é perigoso. Ele corresponde ao tempo de dispersão da aldeia na mata, e à vigência do *ta'o we*, o espectro que erra na terra enquanto seu corpo apodrece dentro dela. Algumas pessoas afirmam que o *ta'o we* "ergue-se" (*ipoĩ*, verbo de conotação agressiva - supra, p. 298) na hora e no local da morte; outras, que ele se ergue propriamente na sepultura. O *ta'o we* é um corpo - um *hiro*, continente-envoltório -, dotado de materialidade e forma humana. Ele é designado como *hete pe*, "ex-corpo", ou *btde pe*, ex-pessoa. A noção de *hiro* opõe-se, nesse contexto, à de *ĩ* enquanto sombra, imagem incorpórea, representação. Se



o ta'o we é uma representação da pessoa morta, é contudo uma representação livre, dotada de um mínimo de ser que lhe é próprio: o ta'o we é um duplo do cadáver, efetuação do princípio-Morte que consome o corpo<sup>22</sup>.

---

(22) Ver, para o conceito de duplo, Vernant:

"Um duplo é coisa totalmente diversa de uma imagem. Ele não é um objeto 'natural', mas tampouco é um produto mental: nem uma imitação de um objeto real, nem uma ilusão do espírito, nem uma criação do pensamento. O duplo é uma realidade exterior ao sujeito, mas que, em sua própria aparência, se opõe por seu caráter insólito... à cena ordinária da vida. Ele atua simultaneamente em dois planos contrastados: no momento em que se mostra presente, ele se revela como não estando aqui, como pertencendo a um inacessível a lhures" (1965, I:70).

O duplo é, como o define Vernant, uma "figuração do invisível", que no caso do ta'o we é a própria Morte, ou ausência da pessoa. A definição do ta'o we como hiro, corpo-real, quer marcar exatamente o fato de sua existência autônoma, não-imaginária, i.e. uma "realidade exterior ao sujeito", como diz Vernant. O ta'o we não é contudo um duplo da Pessoa, mas do cadáver: do morto enquanto morto, enquanto não-vivo ou não-presente. Carneiro da Cunha (1978), usando a noção de Vernant, evidenciou com clareza o caráter de "duplo" do mekarõ Timbira.

---

O ta'o we é um corpo, mais que tem um corpo: puro em-si, corpo reduzido afinal à condição de objeto sem sujeito. É um corpo "vazio", o envoltório de uma sombra. O ta'o we é gerado a partir da ĩ do vivente, sua sombra. A sombra ótica do corpo, ĩ, é designada como ta'o we rĩ, "o que será ta'o we". Objeto paradoxal, o ta'o we é um "corpo" gerado por uma "sombra", um hiro liberado por uma ĩ: sombra materializada, ele é o inverso radical do vivente, onde é o corpo que projeta uma sombra que lhe é servil; o ta'o we é uma sombra livre, projetada por um cadáver imóvel.

Após se erguer - e o vento, o vôo de certos pássaros (especialmente os bandos de maitacas, ara't) são índices desse movimen-

to -, o *ta'owé* começa a vagar pela mata, nas cercanias da sepultura, e, à noite, na aldeia. Ele costuma também tentar seguir os passos dos aldeões em fuga. Os espectros de xamãs falecidos têm a peculiaridade de cantarem: não obstante, esse canto é sempre uma repetição de cantos que o xamã houvera cantado quando vivo, nunca uma manifestação nova de comunicação com os *Mat*. Afora estes casos, todos os demais *ta'owé* emitem um som característico, rouco e sincopado: "ho-ho-ho-ho". Os *ta'owé* têm as mãos geladas, seu toque é arrepiante, os olhos esbugalhados e a testa ã mostra (ao contrário dos vivos, que sempre cuidam que a franja lhes cubra a testa)<sup>23</sup>.

---

(23) O tema da exposição da testa = morte recorre em outros contextos. Os *Ánĩ* também têm tal característica, e os Kayapó, e os matadores de inimigo, cujo cabelo da franja cai. Os Araweté acham feio expor a testa: *híwã ohó*, "cara grande", é como chamam os brancos, os *Ánĩ*, os Kayapó, e os deuses da raça *Aranamĩ* (supra: 238; cf. Cardim, 1978: 106, o penteado à "S. Thomé" dos Tupinambá).

---

Eles aparecem inesperadamente aos vivos, jogam-lhes pedras e paus, agarram-nos. Um *ta'owé* não é, em si, um assassino; ele mata os vivos de susto ou contaminação (*mo-a'owé*), não por intenção; ele manifesta uma espécie de "viscosidade", aderindo aos vivos de modo automático. O *ta'owé* é uma manifestação grotesca, repetitiva, sem nenhum atributo do morto mais que - eventualmente - sua aparência deformada. Não obstante, diz-se que ele é "feroz", e que sua aderência aos vivos é motivada pela "raiva de ter morrido" e por seu "ciúme" (*haihĩ*) - desagrado em se separar - dos parentes, especialmente marido e filhos. Mas tais sentimentos não indicam que o *ta'owé* possua consciência - ele é um morto-vivo, que reage mecanicamente. Perigo maior representa a porção celeste de um morto, que essa sim é capaz de atrair seus parentes.

Após uma morte, raramente se passa um dia sem que alguém não

depare com o *ta'owé* recente, na mata, na aldeia, ou mesmo surgindo como uma pequena imagem que emana do fogo doméstico. Os *ta'owé* são proteiformes, e sua definição como "ex-corpo" do morto não os impede de se apresentar como um rato, um animal qualquer, ou um som, um movimento: ele cresce e diminui de tamanho, pode penetrar pelas menores fendas da casa<sup>24</sup>. Um *ta'owé* é, propriamente, qual-

---

(24) Uma aparição de *Awara-hi-reme-ra'owé*, o "espectro da finada *Awara-hi*", que causou grande sensação foi a testemunhada por *Mēñā-no*, que teve um apavorante encontro com um rato de brincos, na roça.

---

quer coisa, menos a própria pessoa.

O *ta'owé* é definido, ainda, como "o companheiro dos *Āñĩ*" (*Āñĩ newe hã*), o "carregador de fogo dos *Āñĩ*" - que leva a tocha destes espíritos, em suas caminhadas noturnas. Os *ta'owé* comem quatis, como seus mestres *Āñĩ*. Se um *ta'owé* não é, propriamente, um *Āñĩ* - deles não se diz que "transformam-se em *Āñĩ*" como as almas celestes "viram *Ma'* - é entretanto inequivocamente assimilado' a esses espíritos. A necrofagia dos *Āñĩ* é puramente destruidora, e sua vinculação com a liberação do *ta'owé* não é clara - se há, é redundante: os *ta'owé* vigoram exatamente durante o período de apodrecimento do corpo. Já o canibalismo divino é pressuposto da transformação do morto em *Ma'* imortal.

Os *ta'owé* "acabam" (*†pã*). Após um período de errância na aldeia em que surgiu, o *ta'owé* se vai; ele empreende uma migração obscura e anônima em direção ao local de nascimento do morto (*†'ã he*). Lá chegando, ele morre ou se extingue (*†kãñĩ*, some), "transformando-se em algo semelhante a um gambá morto" (*†d' dowã miké herĩ hã*, *†man' õe*). Esse destino final de transformação em gambá morto é uma imagem redundante da podridão - o cadáver de um animal

fétido e podre, dupla corrupção. A morte do *ta'owé* coincide com a desapareição das partes moles do cadáver; o *ta'owé* leva consigo a podridão, e a encarna: simulacro de gambá morto, resto impreciso de nada<sup>25</sup>.

---

(25) Sobre o valor "podre" do gambá na A.Sul, ver Lévi-Strauss 1966:172-ss. Para os Araweté, igualmente, o gambá é um animal 'dê, "fétido-podre", mas associado (o que também é comum na mitologia americana) ao queimado. Alguns fragmentos míticos que obtive narram as desventuras de Gambá, que ao tentar queimar sua roça perdeu o pêlo no incêndio - e outras versões contam como a combustão de Gambá deu origem ao mel. Infelizmente tenho poucos dados a respeito de tal origem do mel, que ilustrasse a relação abelha/gambá apontada por Lévi-Strauss (1967b: 67-ss.). Os Araweté comem os quatis, comida dos *Áñĩ* e dos *ta'owé*, mas não comem gambás.

---

A migração do *ta'owé* até o local de nascimento do morto como que refaz o percurso do vivente, em sentido contrário, fechando-o. E acarreta uma disjunção entre os vivos e os mortos: os vivos deixam as aldeias em que ficam os mortos, seguindo sempre adiante; os mortos retornam às aldeias em que nasceram. Se aceitarmos a idéia Araweté de que toda morte provocava mudança definitiva de aldeia, temos então que a morte cria um duplo movimento, progressivo para os vivos, regressivo para os mortos: no vácuo deixado por essa dupla dispersão, fica a aldeia abandonada, e doravante nomeada pelo corpo ali enterrado: o "leito" de fulano. Os viventes seguem em frente, os mortos voltam para trás: a morte é um movimento, e o espectro terrestre aponta para o passado<sup>26</sup>. Viver é deixar para

---

(26) Um túmulo, assim, é para os Araweté um ponto de dispersão, não de concentração; e a aldeia para onde retorna o *ta'owé* não é uma "aldeia dos mortos", mas o lugar em que esta parte da pessoa desaparece definitivamente, lá onde ela surgira: onde começou o corpo, sua última emanação finda. Os *ta'owé*, na medida mesma em que são companheiros dos *Áñĩ*, não vivem em aldeias, mas sob o modo nômade-selvático.

Seria interessante compararmos isto com os sistemas em que a morte e os túmulos refazem a unidade social que a vida dispersou, ao modo dos Merina, Dobu e outros (Bloch & Parry, 1982:27-38), que por sua vez evocam os "clãs mortuários" Piaroa (Kaplan, 1984), as "casas do despertar" Tukano (S. Hugh-Jones, 1979) e a terra dos Aroe Bororo (Crocker, 1979) - ver Kaplan 1981b, para essa aproximação sul-americana -; todas estas cosmologias pensam a morte como o lugar de cancelamento das diferenças, e de re-união dos seres de mesma "substância lógica", para usarmos uma expressão de Crocker. A morte e o Além são o espaço de uma impossível e desejada identidade e indiferença: o clássico tema do "fim da afinidade", sonho que traça em negativo as condições da vida social.

A "volta para casa" do ta'o we terrestre não é absolutamente uma reunião do morto com seus semelhantes, mas uma inversão cronológica da trajetória de um corpo individual; o destino da alma celeste tampouco será um mergulho na segurança identitária - pelo menos não de modo simples; no céu, os mortos estarão a serviço dos vivos, para outra coisa.

---

trás os mortos: ta'o we tre raçipe, "os ta'o we ficam às nossas costas" (atrás de nós) - cronológica e geograficamente falando. E assim também os inimigos: os Araweté se deslocam, no tempo e no espaço, numa interminável fuga dos mortos e dos inimigos que os matam. Apenas, essa é uma fuga em direção a outros mortos e outros inimigos: os deuses. Neste sentido, os Araweté são nômades, ou o é seu pensamento (como dizia H.Clastres do discurso profético Guarani, usando uma metáfora deleuziana - 1978: 116): a morte é seu motor e sua "meta", impondo-lhes uma incessante desterritorialização que só ela mesma terminará, mas sempre alhures.

Ora, apesar da evidente associação do ta'o we com o morto de que é um duplo, ele tem qualquer coisa de impessoal. Se sua aparência física lembra a do morto - e nem sempre -, suas ações são ações típicas de qualquer ta'o we; os espectros não falam (os dos xamãs, se cantam, repetem-se), e se têm uma singular mobilidade face à rigidez do cadáver, manifestam entretanto uma impotência ou diminuição de ser face aos vivos: um ta'o we não age - reage e

repete: insiste. Ele é menos que um vivente.

A extinção do espectro não esgota a persistência do morto . Ela libera um outro duplo, mais distante ainda de sua origem: os *apoyiči*, macacos-da-noite (*Aotus trivirgatus*, cebídeo gregário, barulhento, de olhos esbugalhados e cara sarapintada). Estes animazinhos são tidos em geral por "encarnações" dos mortos (e chamados de *ta'o we*) - ou melhor, da morte dos mortos, de seu espectro, visto que os *ta'o we*, não obstante morrerem como gambás, transformam-se em macacos-da-noite (*odt' mo-apoyiči*). Diz-se que, assim que o espectro se "vai" (*t̄ha*), o *apoyiči* "fica" (*opitā*), persistindo nas proximidades das sepulturas. Mas, menos ainda que o espectro, o *apoyiči* não guarda relação com o morto, senão a de uma vaga metonímia.

Diz-se que é a sombra da mão (*pa ĩ*) o "futuro macaco-da-noite", *apoyiči rĩ*, última sinédoque do morto. A sombra que gera o *ta'o we* é a silhueta corporal total; a sombra da mão, parte de uma parte extinta, gera o macaco-da-noite. Estes animais são perigosos, enquanto pensados como avatares da morte; são cognominados "os matadores do luar" (*yaheni rop't'hā*) ou "crista dos *Āñĩ*" (*Āñĩ dapite re hā*), pois andam empoleirados na cabeça desses espíritos. Eles sufocam os adormecidos, estrangulando-os<sup>27</sup>.

---

(27) As pessoas me ilustravam essa origem do *apoyiči* agitando suas mãos contra o fogo, de modo a mover a sombra, o que não deixava de me sugerir um "último adeus" macabro que o macaco-da-noite representa.

Os Araweté não temem os macacos-da-noite em si, animais inofensivos; mas no período que segue uma morte, ou quando se está sozinho na mata, sem fogo, pode-se entrar em estado de choque com a aparição de um *apoyiči-ta'o we*.

Há assim uma série de animais ligados ao espectro dos mortos: quatis, gambás, macacos-da-noite. Ela remete a outras cosmologias TG. Já vimos o papel do jupará (chamado em alguns lugares do Brasil de macaco-da-noite) para os Wayãpi e os Urubu. Huxley (1963:256-ss.) refere mitos em que este animal aparece ligado

ao luar, e comendo flores. Os Araweté afirmam que os apoyiçî comem, além de frutas, flores. Os Wayãpi associam o jupará e a preguiça com os mortos e o mundo inferior; os Achê, o quati ou o tamanduá (um desdentado, como a preguiça). Os Urubu ligam o jupará aos jaguars do mundo inferior, e opõem os jaguares aos gambás, conforme o par mítico Filho de Mair/Filho de Gambá - e Mair é o "Senhor dos Jaguares". Os Achê tomam os jaguares por encarnações canibais dos mortos.

O que está subjacente a esse sistema, a meu parecer, é uma oposição central, Cru/Podre, Jaguar/Gambá (quati, jupará, desdentados). Se o ta'owe terrestre pertence ao pólo dos quatis, macacos-da-noite, gambás, é de se esperar que a função-Jaguar envie ao céu - ao canibalismo divino.

---

Um apoyiçî, justamente por ser uma emanção totalmente impersonal e "abstrata" do morto, pode ser morto por mão humana, o que não sucede com o ta'owe. Não se mata um ta'owe - como se faz com os espíritos de animais (ver adiante) -, pois isto equivaleria a um assassinato dentro do grupo. Mesmo que o ta'owe seja um "outro", e disperse a aldeia como o fazem os inimigos, ele está demasiado próximo da imagem do morto: ser ambíguo por definição, perigoso à sua revelia, ex-bíde (Pessoa, Araweté).

Os Araweté nunca me justificaram a impossibilidade de se matar os ta'owe conforme o raciocínio acima. Chego a ele por uma evidência negativa. Afirma-se que os Kayapó têm o costume de matar (xamanisticamente) o espectro dos Araweté que eles mataram na guerra - as mulheres que viveram entre os Kayapó são responsáveis pela difusão dessa estória. Matar um ta'owe, assim, é se comportar como inimigo; seria matar um morto do próprio grupo. Não se mata, aliás, tampouco os espíritos de inimigos mortos - mas por outros motivos, como se verá.

A impessoalidade do ta'owe e do apoyiçî parece associada a uma noção de pluralidade e multiplicidade. A um morto não corresponde propriamente um ta'owe e um macaco-da-noite. Este último a-

nimal, aliás, é sempre concebido em bandos. O ta'owé, por sua vez, é um princípio de pluralidade. Já vimos que ele é proteiforme; é também ubíquo, aparecendo ao mesmo tempo em toda parte. Bēde apa ta'owé hetĩ: "os ta'owé de uma pessoa são muitos"; esta frase era sempre contraposta às minhas tentativas de estabelecer qualquer univocidade entre um indivíduo e seu duplo. Ela tem dois significados: que a morte libera uma multiplicidade quantitativa de "espíritos" (o ta'owé terrestre, a alma celeste - que também pode ser referida como ta'owé -, o macaco-da-noite), conforme a ramificação ou dispersão (iwawakã) de nossa ĩ, sombra-princípio vital, com a morte; e que o ta'owé terrestre existe sob o modo da multiplicidade de qualitativa, proteiforme e ubíqua: ele é, de certa maneira, o oposto de uma imagem individual - duplo, é múltiplo.

O que é o ta'owé? Ele é a marca de uma ausência. Não apenas os mortos efetuam o ta'owé, os vivos também. Quando alguém sai para uma expedição demorada na mata, sua casa fechada fica "cheia de ta'owé", que mexem em tudo, fazem barulho, quebram e roubam coisas - esses duplos múltiplos são todos referidos ao ausente<sup>28</sup>.

---

(28) Uma vez, retornando de Altamira, constatei que sumira algo de minha casa. Resignado, comentei ironicamente que deveria ter sido o meu ta'owé o ladrão. Aí me responderam: "te, hiro" - "não, foi gente mesmo". Hiro, corpo-continente, é usado aqui em oposição a ta'owé - e entretanto o que define um ta'owé é que ele é um hiro, uma coisa real, não uma imagem (ĩ). Hiro, como ĩ, é termo de significado posicional. Um vivente é um hiro em oposição a um ta'owé; um ta'owé é um hiro em oposição a uma ĩ-imagem; e uma ĩ é um hiro em oposição àquilo que não tem causa ou forma, aquilo que é subjetivo. Assim, quando eu perguntei se os cantos xamanísticos eram ensinados aos xamãs novatos pelos mais velhos, contestaram-me: Maĩ bēde ra'a iwe nã, hiro - "os deuses não estão dentro de nossa carne, eles são hiro". Com isto, significavam que os cantos xamanísticos, manifestando a presença objetiva, exterior, dos deuses, não eram fruto "da cabeça" (da carne, como dizem) do xamã, mas da existência real, não-subjetiva, dos Maĩ. O que "está dentro da carne", como vimos (supra: nota 10), é a sensação ou



sentimento incausado, autônomo. Por sua vez, se é nossa *ĩ* que sobe aos céus, ela é não obstante um *hiro*: um corpo real. A noção de *hiro* - que significa, em geral, aquilo que envolve algo, contínente - designa assim o modo de existência objetiva, a realidade. Que, entretanto, conhece graus, como se percebe no uso contrastivo do conceito. O *ta'owé* de um morto é um *hiro* e um *hiro pe*: é um corpo-real, e um ex-corpo, e um puro corpo, vazio de alma.

---

Uma vez que fomos, toda a aldeia, pescar em um lago próximo, alguém me disse, comentando o vozerio e a animação da clareira em que descansávamos: "aqui, à noite, estará cheio de *ta'owé*" (i.e. depois que fôssemos embora). Quando uma criança se vê contrariada pelos pais, seu *ta'owé* produz pequenos acontecimentos vingativos: desenterra batatas na roça, joga coquinhos nas paredes da casa, etc. O *ta'owé*, aqui, marca a insistência de um desejo não-satisfeito, uma "ausência" psicológica. Os doentes graves também efetuam o *ta'owé* - no que manifestam sua proximidade com a morte.

Todas essas manifestações espectrais, múltiplas, dos ausentes, se dão fora de sua vontade ou consciência: ninguém sabe de seu *ta'owé*. Ele é, propriamente, inconsciente - eu diria mesmo que ele marca o lugar do Inconsciente, para os Araweté, nessa sua exterioridade ao sujeito, sua relação com o desejo, sua cumplicidade com o corpo, e sua compulsão à repetição. Um *ta'owé* é, portanto, *b'ide pe* em sentido forte: ex-Pessoa, Pessoa separada de si mesma, Pessoa ausente, Objeto. É tudo isso que morre, devorado pela podridão.

O *ta'owé*, em suma, é algo que menos que existe, antes insiste ou subsiste na superfície das coisas, ao modo dos "incorporais" estóicos (Deleuze, 1974:5-12). Ele é puro acontecimento, um efeito, uma persistência da memória. Nem ativo nem passivo, ou ambos - ou melhor, reativo -, ele é uma sombra, um extra-ser, esté -

ril e assignificante. A sucessão cronológica e ontológica entre a sombra corporal (*ĩ*) e o *ta'owé* é, portanto, precisa: o *ta'owé* é a sombra que a memória projeta de um corpo ausente, o efeito de uma causa eficaz por agir in absentia; ele é o negativo que revela a não-presença da Pessoa<sup>29</sup>. O *ta'owé* terrestre remete portanto ao

---

(29) Ver Huxley, 1963:204, para a aproximação alma-sombra e a noção de "negativo" - que o autor toma um tanto ao pé da letra, erigindo o Sol como consciência e divindade. A "luz" que projeta o *ta'owé* é, na verdade, a memória social, a consciência da coletividade, que desenha a silhueta de uma ausência.

---

passado, ele é da ordem da repetição nua, morta, negativa: pulsão de morte que se evidencia na compulsão à repetição, é também uma insistência marginal da vida. Como veremos, a porção celeste da Pessoa remeterá ao futuro, a uma repetição viva, positiva e singular.

Sombra da memória - mas não, como o põe a ideologia Araweté, da memória do morto: da memória dos outros, dos viventes. Duplo do cadáver, ele é entretanto um fantasma social. Nessa medida mesma de sua relação com a memória, é que as crianças pequenas não efetuam o *ta'owé* quando morrem (nem são devoradas no céu). A pequena comoção causada pela morte de crianças se desdobra no pequeno temor que provoca: quem viveu pouco não deixa marcas na memória, não é chorado nem insiste no mundo. Inversamente, a morte de pessoa muito velha ou importante produz *ta'owé* especialmente conspícuos e perigosos: eles são função direta do tamanho da lacuna que preenchem a seu modo paradoxal<sup>30</sup>. Essa é a acrobacia do fetichismo

---

(30) Assim, creio que a idéia do abandono definitivo de uma aldeia tão logo qualquer morte ocorria pode ser matizada. Nenhuma das aldeias que recebem nomes de mortos têm nomes de crianças; e os mortos epônimos são pessoas sempre lembradas pelo grupo - mesmo que não tenham sido "donos de aldeia", xamãs, matadores' (muitos são mulheres). Comparar com o que diz Gallois dos Wayãpi, que abandona-

vam as aldeias sempre que várias pessoas ali morreram, ou onde faleceu um "indivíduo de destaque" (1984a).

---

psicológico Araweté, que atribui ao morto um efeito gerado pela e para a consciência social: é a ausência, não o ausente, que põe em cena o *ta'o we* no campo perceptivo-afetivo dos vivos. Mais uma vez se mostra o parentesco do *ta'o we* com o Inconsciente: individual e impessoal, mecânico e "maquinal", ele se constitui na exterioridade do Sujeito - é criação coletiva, exprime a libido dos Outros. O *ta'o we* está onde a Pessoa não está: anti-Sujeito, in-Pessoal e Inconsciente, quem gera o *ta'o we* de um são os outros, mas a culpa é daquele.

Começamos aqui a ter os primeiros elementos para entender o provérbio Araweté sobre a memória dos ossos. "Só os ossos esquecem", porque quem lembra é a carne; a memória está "dentro da carne", e assim é o atributo e o jugo dos vivos: o apodrecimento da carne é a desagregação da memória do morto, em duplo sentido, o "duplo e penoso" trabalho do olvido, esquecimento recíproco entre vivos e mortos. Mas a amnésia não pára aí: ela prosseguirá no céu<sup>31</sup>.

---

(31) Assim, é após a decomposição da carne que o *ta'o we* esquece dos vivos e empreende a caminhada regressiva até sua aldeia de origem, numa "anamnese" mecânica e solitária, até se extinguir.

O provérbio Araweté reza: "*Bēde cī nē'ē mo-kāni*", lit. "os ossos da gente fazem sumir a palavra". Ele se usa sempre que alguém alega ter esquecido um fato importante de sua vida passada, e especialmente assuntos amorosos. "Fazer sumir", *mo-kāni*, significa perder ou esquecer (seu sinônimo é *haarāy*), e "perder a palavra" é esquecer algo, não ser capaz de nomeá-lo. Os vivos (*hekawe me'e*) não esquecem, porque a memória (*kaakē hā*) fica entranhada na carne - o que se aplica com propriedade aos assuntos da Carne, de amor e sexo.

Note-se que aqui há uma "contradição" face à idéia de que a saudade dos mortos-ausentes, manifestação da memória e da consciência *kaakē hā*, é algo que nos

"despresentifica", *mo-a'o*, separando nossa alma do corpo e tornando-nos translúcidos e leves. Essa contradição exprime um desejo: que os mortos nos esqueçam, para que possamos esquecer-nos deles. Pois a saudade é causada pelos ausentes, como vimos; assim, quando a memória que está na carne do morto se dissolver, termina o risco de que o sigamos, atendendo o apelo da carne (a nossa, e a do morto) e virando não-carne, i.e. espírito, e ossos. A memória, no espaço da morte, é corruptível e corruptora.

O conceito de "viventente", "vivo", se exprime pela palavra *hekawe*, que se encontra em outras línguas TG (cf. Tupinambá *iko-be*), e é uma forma composta, com a raiz do verbo "existir". Os vivos são os "existentes", os que estão, os pre-sentes. As almas celestes pertencem a essa categoria, os espectros terrestres não: a animação destes últimos é de tipo reflexo, insistência-subsistência, não existência.

---

Prossigamos na exploração desse conceito de *ta'o we*. Ele pode ser empregado para designar a porção celeste da Pessoa, mas há uma diferença significativa. A forma flexionada, genitivo-possessiva, do tipo *he ra'a'o we*, "meu - *a'o we*", não é admissível senão para referir a (futura) parte celeste da persona de Ego. A flexão pessoal do *ta'o we* terrestre exige a afixação de *-reme*, "finado-ausente", ao pronome ou nome em função de sujeito. Por sua vez, a forma genérico-absoluta marcada pelo prefixo *t-*, *ta'o we*, muito raramente é usada para designar a(s) alma(s) celeste(s) em geral - emprega-se a "terceira pessoa" *h-a'o we*, que nunca é usada para referir os *ta'o we* terrestres. Outra maneira de indicar essa distância diferencial dos *-a'o we* celeste e terrestre em relação ao Sujeito, é pelo contraste da flexão possessiva:

*b'ede apa ta'o we* = nossos espectros terrestres

(lit. "gente-coisa-espectro")

*b'ede ra'a'o we* = nossas almas celestes.

A primeira forma pressupõe uma relação exterior, extrínseca, entre sujeito e objeto, e mantém a flexão absoluta da raiz em *t-*. A se-

gunda, forma normal do possessivo, é obrigatoriamente empregada para designar as partes do corpo, posições de parentesco, e toda relação de posse intrínseca. A flexão em *r-* para um espectro terrestre só é usada com a sufixação de *-reme* ao sujeito: o que exprime, alternativamente, a extrinsicidade ou exterioridade do sujeito, sua ausência. Em outras palavras: o sujeito e o espectro terrestre não podem estar co-presentes, sequer linguisticamente. E esta distinção é coerente com o modo de emprego do sufixo *-reme* após os nomes pessoais: nunca se usa este para referir um morto enquanto alma celeste - cujo modo de existência é justamente a presença no canto xamanístico; ele indica o morto enquanto ex-vivo, refere um nome pessoal a uma ausência pessoal. O uso de um nome pessoal (de morto) sem o sufixo indica, seja que o discurso está no tempo pretérito (tempo do enunciado ≠ tempo da enunciação), seja que se trata do morto qua presente alhures, no céu. Tudo isto sugere, em suma, que o *ta'owé* terrestre é o "espírito" de um morto, é uma coisa-morte, e que o *-a'owé* celeste é o espírito de uma Pessoa, uma coisa-vida.

Alguns animais também efetuam o *-a'owé*. Nesses casos, o termo é sempre marcado pelo prefixo determinativo *h-*<sup>32</sup>, entrando em

---

(32) Assim, a forma absoluta e "própria" do espectro é o espectro de seres humanos. Isto poderia ser interpretado conforme a antiga teoria de Lemos Barbosa, de que o *t-* inicial é prefixo de classe (humano), opondo-se ao *s-* (Araw. *h-*), de animal-inumano. Creio entretanto que a lição mais atual pode ser mantida, e pode-se interpretar a aplicação exclusiva aos humanos da forma em *t-* como um caso de semântica "cultural", não linguística. A maneira genérica de se designar "espírito de animal" é *me'e ra'owé*, "espírito de algo" - que contrasta duplamente, por flexionável e por "coisificante", com o *ta'owé* impessoal dos humanos.

---

construções genitivas. Os animais peçonhentos (cobras, aranhas, araias) devem ter seu *ha'owé* - que é designado como *ihi*, o "adul-

to" em relação ao animal real (*ihi* pode ser interpretado como "mãe", ou como "crescido", cf. o verbo *-hi*, completar; um animal adulto é referido como *ihi* face aos animais jovens ou filhotes, *ta'i*) - morto pelo xamã, como parte do tratamento da pessoa atacada. O *ha'o we* é o responsável pela persistência da dor, após o animal ter sido morto: ele é, assim, a causa de um efeito cuja causa visível foi removida; é o que "insiste" após a morte. Outros animais, comestíveis, geram *ha'o we*, notadamente o veado e a anta, que devem ter seu espírito morto pelo xamã, ou queimariam (*hapi*) os viventes. Em princípio, todo animal teria um *ha'o we* - como tem uma *ĩ* - princípio vital que se extingue com a morte -; mas isso não é uma teoria muito desenvolvida entre os Araweté<sup>33</sup>. Há um outro animal que

---

(33) Outros bichos têm *ha'o we* perigosos ou eficazes em certos contextos. Já vimos que o espírito do jacarim se vinga de quem não comer a ave assada, e produz o *ha'iwã*; os trairões, no contexto das refeições com os deuses, também têm *ha'o we*, e idem os guaribas. Por sua vez, não se deve pronunciar a palavra "ovo" (*hopnã*) perto de carnes de quati e de peixes com dentes afiados (trairão, piranha, peixe-cachorra), ou estes animais morderiam nossa barriga; usa-se o eufe - mesmo "coisa (da galinha, do tracajá, etc.)", *apa*. Isto faz parte do sistema de "audições perigosas" Araweté, que inclui o cauim, o Dono da Água, o canibal *Iaracã*, e certos cantos. Tampouco se deve falar em "xamanismo" (*peyo*) perto da carne de anta ou veado, pois o *ha'o we* ouve; fala-se em "trazer os deuses" (*Ma'hero*). A interdição do nome do ovo é obscura para mim: ela se aplica também ao comermos ovos; se dissemos o nome do que estamos comendo, o Ovo fará nossa barriga doer. Desconfio que o ovo é um problema filosófico para os Araweté, na medida em que poria em perigo a teoria patrilateral da fecundidade; não obstante, eles distinguem a clara - que é chamada de sêmen - da gema, "coisa vermelha" ; só comem esta última, no caso de ovos em que tal diferença é visível. (Os ovos de jabotis são comidos assados ou moqueados, inteiros). Por outro lado, os ovos têm uma clara conotação sexual, e comê-los equivale a comer as partes genitais' - o que é vedado aos pais em ouvade, etc. Por fim, o ovo é uma espécie de feto - e os Araweté manifestam certo receio em comer fêmeas grávidas; não comem de forma alguma os fetos de animais, e os pais grávidos ou em ouvade devem se afastar de animais prenhes mortos.

Não há, ao que parece, nenhum termo além de *ha'o we* para designar os espíritos animais; os conceitos TG do paradigma *piwara* (Tenetehara), *ompiwã* (Wayãpi), *ngarupiwat* (Kayabi), *rupigwara* (Parintintin), que remetem a noções diversas, como espírito de animal, substância xamânica, duplo eficaz do xamã, etc. não se encontram entre os Araweté. *Ha'o we*, para o princípio maligno-eficaz dos seres ex-vivos, e *ipeye hã*, "poder xamânico", para o instrumento de eficácia mágica geral, são os dois conceitos básicos para a interpretação do sobrenatural.

Vale destacar que, no sistema das emissões-audições perigosas, não está incluído o nome dos mortos, a menção ao *ta'o we*, etc. O poder evocativo da palavra parece redundante nesses casos; e aliás o canto xamanístico é um pronunciamento explícito desses nomes (é verdade que depois do apodrecimento do corpo; mas antes tampouco há restrições).

---

tem *ha'o we*: trata-se do jaguar. O *ha'o we* de um jaguar morto não é objeto de xamanismo nem de providências agressivo-protetivas; não se o mata. Ele remete ao complexo da guerra e aos *ha'o we* de inimigos mortos, que não têm a ver com o xamã e não são perigosos, ao contrário.

Enfim, tentemos divisar o sentido mais geral do conceito de *ta'o we*. As línguas Tupi-Guarani parecem dispor de duas proto-formas que evocam as idéias de imagem, alma, princípio vital - i.e. conceitos referentes ao aspecto incorporeal dos seres animados, ou ao modo mental, representacional, das coisas. A forma 1 - ponhamo-la como *\*an* - é mais estável, funciona em geral como nome, e envia a uma série de conceitos que conotam a representação. A forma 2, *\*a'u*, é mais elusiva, compondo verbos, morfemas temporais ou aspectuais, e remete à série do sonho, do princípio pessoal-animado, e da ação espiritual. Tal distinção, entretanto, não é sistemática nem consistente. Há línguas que empregam as duas formas, outras uma só (ou especializam uma delas para fora do campo da "alma"); e se as usa de variados modos: seja para designar aspectos diferenciais da pessoa, especialmente a bifurcação desta após a morte, seja pa-

ra distinguir entre a alma dos vivos e o espírito livre dos mortos e sonhadores. Ambas podem receber sufixos nominais de pretérito-separação, e em muitos casos não se realizam sem tal flexão<sup>34</sup>.

---

(34) Não sendo esse um trabalho de lexicografia comparada TG, permito-me mencionar rapidamente: *ian-ve* e *o-ve* Achê (1, 2), princípios liberados após a morte (P. Clastres, 1972:303; Cadogan, 1978:42-4); o *iã*, alma viva Wayãpi (?), que se bifurca em *te-an-wer* (1) e *t-ai-we* (2) na morte (Gallois, 1984a; Campbell, 1982:270-2); a forma *mo-au* (2), "sonhar", nesta língua (P. Grenand, 1982:222); o conceito de *ra'uva* e o aspecto-tempo verbal *ra'uv* (2) em Parintintin, que marca ações oníricas e a idéia de alma-imagem dos mortos, contrastando com *'ang* (1), "sombra" (Kracke, 1983); o sufixo verbal *a'u* para "sonhar, conjecturar", a forma *ma'e ra'u* para "coisa de mau agouro" e a *t-a'u-wer* para "fantasma" - todas derivadas de 2 -, e o termo *ãng* (1) para "alma-sombra", tudo isso em Tene-tehara (Boudin, 1978, I); o *i-unga* (1) como alma de vivo e *o-wera* (2) como alma de morto, em Akuãwa (Andrade, 1984b); *i-ynga* e *in-vuera* (1) para "alma" e "alma de morto" em Tapirapé (Wagley, 1977:168, 181; Baldus, 1970:351-2). Por fim, as formas Tupinambá e Guaraní do tipo *angue*, *anguëry*, etc. (Évreux, 1874: 62-ss; Cadogan 1962:62), que enviam à raiz 1; o conceito de *juru t-au-gue*, "boca fantasmal" ligada ao *tupichua*, parte canibal/telúrica da alma (Cadogan, 1962: 60, 69), o verbo *ra'u* para "sonhar" em Mbyá (Dooley, 1982:310), que remetem a 2.

Não há como determinar sentidos precisos e inequívocos conforme as duas raízes; entretanto, pode-se propor que elas remetem a uma figura dual, corpo/alma, que se desdobra em uma "alma do corpo" e uma "alma da alma", dualismo sincrônico ou diacrônico, que funde-separa as idéias de imagem e princípio vital (sombra e sopro), e que está vinculada a uma oposição terra/céu.

Em Araweté, a palavra para "sonhar" é *éçe yo*, derivada do verbo "dormir" (*éçe*) sufixado com um morfema de ênfase ou de "espiritualidade". A forma *mo-a'o* pode significar "sonhar", mas é mais ampla que isso, indicando toda separação alma/corpo.

---

Em Araweté, como já vimos, a raiz *a'o* se encontra no verbo para "sofrer saudade", *mo-a'o*, e no conceito de "coisas perigosas", *me'e a'o*; ela forma ainda um marcador de aspecto verbal que indica a quase-realização de algo, i.e. a presença mental de uma intenção



que não se efetuou<sup>35</sup>. Em todos os casos, o que se conota é uma se-

---

(35) O mesmo para o Guarani *ra'u*, cf. Cadogan, 1950:245.

---

paração potencial entre um princípio espiritual ou mental e seu su porte corporal, ou base físico-real. Assim, o conceito de -a'o we, a'o-separado, é exatamente o estado ou resultado final dessa separação. Um a'o we é uma "figuração do invisível", o testemunho ou resto de uma divisão - é uma coisa despresentificada.

A obscuridade do sentido de -a'o we, e seu uso sutilmente diferenciado para designar as porções celeste e terrestre da pessoa' se reencontram em outro conceito. Se -a'o we é usado de modo "for te" para referir o espectro terrestre e a morte-ausência, o concei to derivado da proto-forma *l* marca a essência da parcela celeste da Pessoa, aquela *iwā hā nĩ*, "que será do céu": *ĩ*, "alma".

O termo *ĩ*, além de "sombra", "imagem", "reprodução" (a grava ção de uma voz é a *ĩ* da fala (*nē'ē*); *ĩ* não é só a imagem visual). designa também a pulsação sangüínea, os batimentos vitais do corpo. Nessa acepção, eu o traduziria por "princípio vital-animado", uma vez que os movimentos pulsáteis do corpo vivo são ao mesmo tempo a presença e o índice da presença da *ĩ*. Nesse sentido dinâmico, *ĩ* po de ser descrito como *ĩpa-ĩpa me'e*, "o que pulsa repetidamente". No contexto da escatologia, ele é designado como *ĩha me'e rĩ*, "aquilo que irá (para o céu)", *Maĩ pihā nĩ*, "futuro companheiro dos deu - ses", e finalmente por duas expressões decisivas: *Maĩ dĩ*, "futuro *Maĩ*", e *bĩde rĩ*, "futura gente-Pessoa". Esta última definição contrasta claramente com *bĩde pe*, "ex-pessoa", aplicada ao *ta'o we* terrestre<sup>36</sup>.

---

(36) Embutindo os sufixos de estado passado e futuro, pode-se designar a som-

bra ótica do corpo como *błde pe rĩ*, "o que será ex-pessoa"...

---

Não se trata de homonímia: a noção de *ĩ* designa tanto o "princípio vital" quanto a imagem-sombra. Mas tal princípio não é uma abstração; ele corresponde a uma imagem corporal, um *hiro*, quando se encontra separado do corpo próprio - no sonho, na morte, nas perdas de alma *ĩ* por captura espiritual. A distinção que há a fazer é entre uma *ĩ* ativa, a "imagem vital", e uma *ĩ* passiva, a "imagem-sombra". A primeira é da ordem das causas, é interior (o corpo é o envelope dessa *ĩ*), possui uma existência autônoma e não-condicionada; a segunda, a *ĩ* geradora do *ta'ow* terrestre, é da ordem dos efeitos, é exterior, marca bruta de uma ausência, e sua "autonomia" é antes um automatismo.

A *ĩ*-imagem vital é incausada; ela é gerada concomitantemente à concepção da criança. O sêmen paterno é também chamado de *błde rĩ*, futuro ser humano - ele forma a pessoa em bloco, "corpo" e "alma". As almas simplesmente começam, não têm passado, e são estritamente individuais<sup>37</sup>. A sede principal desta *ĩ* ativa é a traquéia

---

(37) Note-se aqui a ambigüidade significativa da expressão *błde rĩ*, usada para designar a semente paterna e a alma dos vivos, e que se apóia na amplitude de sentido do conceito de *błde*: o sêmen está para o vivente como o vivente para o morto-Deus. O vivo, assim, é morto-divindade em potência - é por isso que pode dizer que os homens estão para os deuses como as crianças para os adultos (supra: 195, nota 10); e é por isso que só a morte realiza plenamente a potência-*błde* dos humanos.

---

("leito da alma"). Outros pontos notáveis são os pulsos, o peito - coração, e a "moleira" (fontanela). As crianças de "cabeça mole", com a fontanela ainda aberta, são presas fáceis do Senhor da Água, que por ali extrai suas almas. Fala-se de cada um destes pontos como

se de tantas *ĩ* distintas (*ĩ d'ĩ*); mas elas são sintetizadas em uma imagem corporal única, desde que se conceba a *ĩ* separada do corpo. Essa multiplicidade das *ĩ* no corpo indica apenas sua presença infusa ali; é diferente da multiplicidade qualitativa, exterior e essencial dos *ta'owe*: a *ĩ* fora do corpo é uma; a sombra fora do corpo, ou os efeitos do corpo ausente, são muitos. Um atributo básico da *ĩ* ativa é a consciência e a percepção (*kaak'ĩ hã*)<sup>38</sup>.

---

(38) Especulando, sugeriria que a localização da *ĩ* na traquéia (i.e. no ponto de inserção da laringe no tronco) está ligada a duas noções: (1) este é um sítio "aberto", espécie de fontanela que nunca se fecha; (2) ele remete à função canora das almas celestes, que é a transformação Araweté do tema Tupi - Guarani da relação alma (celeste)=palavra. Quando estamos tristes ou assustados, a *ĩ* da traquéia corre para a depressão clavicular - suponho que para a carótida ou jugular -, como que se afastando de sua posição central, indício e início de uma fuga do corpo.

---

Esta *ĩ* ativa se distingue claramente da noção de *ĩ* como representação-reprodução, imagem voco-visual. Ela é, propriamente, *ĩde*. Assim, se procurarmos saber o que, do xamã, viaja aos céus e trata com os deuses, saberemos que é *e'e te*, "o próprio" xamã. De fato, é sua *ĩ*, aquilo que está dentro de seu corpo e que na morte residirá no céu; mas não é uma "imagem" do xamã, é seu princípio pessoal. Assim também, o que vemos das pessoas em nossos sonhos são elas mesmas, não sua "imagem". A *ĩ* ativa é, portanto, presença plena da Pessoa: onde ela estiver, lá estará a Pessoa. Por sua vez, o *ta'owe*, produto da *ĩ* passiva, está ali onde esteve a Pessoa. Esta *ĩ* que "será do alto" é a marca dos viventes, dos presentes. Em Araweté, *ĩ* não pode receber flexão temporal; ela coincide com a vida. Separada do corpo, transforma-se e o transforma em *-a'owe*, explodindo em duas direções: passado-passiva, sombra, re-

petição mecânica do corpo; e futuro-ativa, princípio vital, repetição viva e interna (a pulsação rítmica da vida) da Pessoa.

A ambigüidade do conceito de *ĩ*, e a do de *-a'owe* - a mesma ambigüidade -, sugere que a Pessoa dos viventes é um ser fendido ou divisível; que tal fissibilidade possui uma pluralidade de aspectos: corporalidade/espiritualidade; exterioridade/interioridade; passado/futuro ... Mas tal cisão intrínseca não é simples; se o fantasma terrestre, espécie de emanção de um corpo sem alma, é pura negatividade, o princípio celeste não é pacífica positividade. A dualidade da alma Araweté não se deixa reduzir ao maniqueísmo cristão ou à teologia da divisão alma/corpo. Sigamos a trajetória dessa *ĩ* celeste, que chamei de "princípio pessoal", e vejamos o quanto de "identidade" ela carrega consigo.

Com a morte, a *ĩ* escapa pela traquéia ou alto do crânio, embarcando na "canoa" dos *Maĩ* que desceu a buscá-la. Em sua subida aos céus, ela se detém por momentos na altura da copa das árvores mais altas - é o céu de *Da't'ñã*, o Senhor dos Passarinhos<sup>39</sup>. Ali

---

(39) Tal lugar evoca o *ka'aorovapy*, "superfície das folhas da selva", paraíso secundário dos Guarani de Amambai (Cadogan, 1962: 70).

---

ela pára, e escuta as lamentações de seus parentes na terra. Segue então rumo Oeste. Nos domínios do Senhor dos Queixadas Ocidental, *Mo'iroçõ*, toma cauim, e segue subindo. Já no mundo celeste, mas ainda próximo à terra, a alma é recebida por *Iriwi morod' tã*, o Senhor dos Urubus; esta divindade sopra sobre o rosto do *ha'owe*: "vamos meu neto, reviva", ela diz ao morto, que parece assim trazer em si um certo estupor mortal; a morte é uma espécie de desmaio<sup>40</sup>.

---

(40) E esse papel ressuscitador do Urubu-deus ecoa temas que Lévi-Strauss analisou nas Mythologiques, notadamente no mito de referência Bororo. Inverte-se aqui o papel necrófago dos urubus, mas é significativo o fato de que seja um Urubu a figura encarregada de tratar da alma como alma morta.

---

Re-desperta, a alma é conduzida pelo Senhor dos Urubus à aldeia dos Mał hete, no centro-meio do céu. Ao chegar ali, os Mał se atropelam para ver o visitante, e o cercam tumultuariamente. O ha'o we é então pintado com jenipapo, em traços grosseiros (um padrão chamado "desenho reto", dito ser de "alma nova", ha'o we iia-ho), pelos Mał da'i e Mał daiyi, "filhos" e "filhas" da Divindade - i.e., os homens e mulheres da aldeia dos deuses. Os Mał homens, achegando-se ao morto, exigem que este lhes dê presentes, notadamente penas de cotinga, tucano e arara (para as almas masculinas); quando a alma é de mulher, propõem que copule com eles. Como os mortos sempre recusam - por medo, avareza, e sobretudo por raiva de ter morrido - então os deuses os matam. As almas masculinas são flechadas; as femininas têm simplesmente seu pescoço partido. Isto é justo: os mortos se comportam incivilmente em terra alheia, negando-se a estabelecer relações com os donos do céu - sob o único modo possível para um estrangeiro-inimigo: dar o que tem, como sinal de boa vontade.

Os Araweté sempre comparavam essa recepção agressiva dos Mał àquilo que eles mesmos faziam quando deparavam com algum caçador kamarã em seu território, poucos anos atrás. E diziam: os Mał fazem conosco assim como fazemos com você, toda vez que você chega aqui - pedem presentes, gritam excitados, arrebatam nossas coisas ... Mas como os ha'o we são avaros, e as almas femininas são hamã ha'ihē - "esquivo-ciosas da sua vagina" -, eles nos matam<sup>41</sup>. O

---

(41) Note-se aí a irônica propaganda "subliminar" que meus anfitriões faziam, de seus direitos sobre minhas coisas e de meu dever de cedê-las.

---

morto, no céu, é assim o estrangeiro, o inimigo. Como se, do outro lado do espelho da morte, os deuses fossem o "nós", e os humanos o inimigo - uma variação barroca do princípio geral de que "o morto é o inimigo", válido para aquelas sociedades que encaram a morte como uma deserção para o "outro lado", o campo inimigo (Carneiro da Cunha, 1978: 143-ss.; H.Clastres, 1968; P.Clastres, 1972: 301; J.Henry, 1964: 68-9; C.Hugh-Jones, 1979:113; Lévi-Strauss, 1955: 264-ss.; etc.). Mas uma variação significativa.

Não apenas por essa avareza, inadmissível quando se está entre outros, os mortos são tratados como inimigos no céu. Os deuses manifestam uma dupla "ira" em relação às almas: eles ficam *ñarā ha'o we rehe*, com raiva das almas, pelo fato de estarem mortas - um morto é feio, cheira mal, e é ele mesmo um ser colérico (*ñarā*), por ter sido separado dos seus, ele recalitra em aceitar sua nova condição -; e ficam *ñarā ha'o we re*, com "raiva" pelas almas, isto é, cobiçam-nas avidamente, querem-nas para eles. Os deuses *ha'o we pētā hetĩ*, "desejam muito uma alma".

A solução desse desejo ambivalente é a morte e devoração. Executadas, as vítimas são esquartejadas e cozidas em uma grande panela de pedra (*itā ñā'ē*). Quem realiza essa operação é a *Mať darĩ*, a "Avó *Mať*" - um simétrico da "Avó Terra" canibal. Todos os deuses, e mortos-virados-divindade, comem esta carne da alma. Sua pele foi previamente retirada, e posta a secar ao sol; ela é guardada como uma espécie de troféu pelos *Mať*, e os cantos xamanísticos mencionam frequentemente o zumbido das mamangabas-eternas que pousam sobre estas peles. Os ossos das almas devoradas são cuidado

samente separados e arrumados (*mo-noã*) - e nesse cuidado os *Maʔ* contrastam com os *Ñĩĩ*, que roem os ossos do cadáver terrestre e/ou dispersam-nos. A partir desses ossos<sup>42</sup>, a divindade *Tiwawʔ* ou seu

---

(42) Todo o esqueleto, segundo alguns; somente o conjunto omoplata-úmero, segundo outros. Neste último caso, isso evoca o costume dito tradicional dos matadores Araweté, de dançarem com a omoplata-úmero do inimigo durante o *opirahẽ* como morativo, pendente às costas em um enfeite decorado com penas de mergulhão.

---

irmão *Ñã-Maʔ* recompõem xamanisticamente o corpo da alma, agora livre de toda carne "humana". Em seguida o ressurrecto, ou re-composto, é carregado (o gesto é o de carregar uma criança adormecida) até o *odʔpʔdakã*, um banho de água efervescente, i.e. que ferve sem fogo, que lhe "troca a pele" e o "revive", tornando-o forte, jovem e belo. Tornou-se um *Maʔ*. É então pintado com jenipapo - no padrão *ipadʔ me'e*, gregas finíssimas que cobrem o corpo todo -; as mulheres têm sua vulva pintada. A pintura negra reluz sobre a pele muito branca, nova, e o corpo brilha-fulgura. Doravante, as almas são imortais, ou melhor, são eternamente jovens: assim que começam a envelhecer, se as mergulha no *odʔpʔdakã*, e trocam de pele, os dentes rebrotam, o pênis recupera seu poder de ereção<sup>43</sup>. Essa "bacia

---

(43) *odʔpʔdakã* se analisa em: *o*, prefixo de 3a. pess.; *dʔ*, pronome reflexivo; *pʔda*, descascar, perder a pele; *kã*, factitivo-causativo. Trata-se assim de um "descascador de pele". As baratas, as cobras, vários artrópodes são cognominados *odʔpʔdakã ñã*, "Senhores da troca de pele", por mostrarem essa característica, e nisso são "sinônimos" dos *Maʔ*. Este é um tema clássico da mitologia Tupi-Guarani. A associação dos *Maʔ* com a pedra e a troca de pele remete ao complexo da "Vida Breve", analisado n' *O Cru e o Cozido* (Lévi-Strauss, 1966:152-177; cf. especialmente o "chamado da pedra"). Por seu lado, o tema do cozimento ou banho rejuvenescedor numa água que ferve sem fogo se acha idêntico em um mito Kayabi da "vida breve" (Grünberg, 1970:186-7). Entre os Tapirapê, é um pote de água realmente fervente que faz os gêmeos míticos crescerem subitamente (Wagley, 1977: 179-80). O banho na "água mágica" de *Mair* se liga à imortalidade e à troca de

pele entre os Kaapor (Huxley, 1963:226-7). Aqui ainda achamos outro motivo escatológico Araweté: o "encomprimento" dos mortos, operação a que são submetidos por *Mair* (loc.cit.). Os Araweté dizem que o *ha'owé*, ao sair do corpo, é pequeno como um rato; assim que ele chega aos céus o Senhor dos Urubus o "espicha" (*ipihá*). De modo geral, os deuses e almas celestes são bem mais altos que os humanos, e o banho mágico faz-nos crescer - cf. a idéia de que "somos crianças", p. 195, nota 10. Nos Wayãpi, temos uma modernização da fervura sem fogo, cozimento atenuado: ao chegar ao céu, os mortos "estão sujos e podres, mas aí tomam banho com sabão e ficam igual gente" (Gallois, 1985: 183, citando um índio). A espuma do sabão parece substituir a efervescência a frio da bacia das almas Araweté; e a expressão "igual gente" replica a *blde rĩ*, "o que será gente" - aquilo que era como um cadáver se torna como um vivente, após o banho. Já os Araweté se mostravam absolutamente fascinados pelos remédios efervescentes dos brancos; os funcionários da FUNAI creditavam esta obsessão a um antigo chefe do Posto, viciado nos "sais de frutas". Na verdade, os Índios viam nestes produtos uma amostra - não sei se real ou simbólica - da água *odp'ldakã*, e como tal uma panacéia universal, que os ajudava a "digerir" (*mo-yawé*) a comida assim como (diziam) o banho mágico "ressuscita" (que também se pode dizer *mo-yawé*, "fazer passar", "acordar") os mortos.

O tema da recomposição das carnes a partir do esqueleto é outro clássico da mitologia sul-americana. Remeto apenas, no contexto canibal, ao Deus-Jaguar *Shipayá*, *Marušawa*, espécie de Zeus-Águia de Prometeu, que está eternamente a devorar, e a recompor para redevorar, a carne de seus inimigos mortos, moqueados (Ni muendaju, 1981:22).

---

das almas" é comparada às depressões circulares de pedra que existem nos lajeiros do Ipixuna (onde os peixes são mortos a timbô); e a água efervescente é uma figura de compromisso entre água estagnada e água corrente: ela gira em círculos, seu ruído é como o de uma cachoeira, mas não se trata de um rio, e sim de uma "bacia" (ver Carneiro da Cunha, 1981:168-70, para a oposição água corrente/estagnada, correlativa à vivos/mortos, entre os Krahô; a imersão dos mortos Araweté numa água circulante significaria um processo iniciatório, se estendermos aqui a associação Jê entre imersão em água corrente e maturação). Essa água mágico-revitalizante, que



ferve sem fogo embaixo, é uma inversão simétrica do "moquém dos Āñĩ", o túmulo, aparelho de apodrecimento que "assa" com o fogo em cima.

Alguns xamãs importantes afirmam que as crianças pequenas - i.e. aquelas que não liberam um ta'owé terrestre - não são devoradas. Elas são esfregadas com o sumo da fruta arae'ohó (um tipo de araquá?), que lhes troca a pele, e são postas logo no banho resuscitador. Fica claro, aqui, que aquilo que os deuses matam e comem, no céu, é um equivalente do ta'owé terrestre - o aspecto mortal/mortífero da pessoa.

O banho de rejuvenescimento, bem como o prévio cozimento e devoração dos mortos no céu, são responsáveis pelos trovões ou trovoadas longínquas. Após uma morte, e mesmo bastante tempo depois dela, meteoros diversos, como o arco-íris, trovões, raios, etc. são interpretados como índices de processos de transformação dos mortos no céu. Sempre que trovejava forte, o comentário era: "cawā Ma'ē dēm'ē-do pe" - "alguém acaba de ser devorado pelos deuses". (Ver os píohua Achē, sinais celestes-meteorológicos das almas dos mortos - P.Clastres, 1972:231).

A devoração da carne da alma morta, e seu "cozimento" resuscitador - ou seja, um duplo cozimento, que replica o duplo apodrecimento do ta'owé terrestre, devorado pela terra e depois transformado em "gambá morto" - são essenciais para a desintegração e re-síntese definitivas do morto, isto é, para sua transformação em divindade e conseqüente olvido dos vivos. Tal processo é demorado, e coincide parcialmente com o apodrecimento do cadáver na terra - no entanto, ele é concebido como independente deste último; não se trata aqui de articular a corrupção do cadáver diretamente a uma "purificação" da alma (Bloch & Parry, 1982:26). A necessidade

do canibalismo divino reside justamente no fato de que o apodrecimento não é suficiente para a transfiguração da Pessoa.

Mesmo quando se considera que o *ta'ow* terrestre se extinguiu, os perigos não acabaram, para os viventes. Durante muito tempo a alma celeste de um morto produz um efeito de "sucção" nas *ĩ* dos viventes, levando estas atrás de si para o domínio dos deuses. As primeiras descidas de uma alma divinizada à terra, mediante os xamãs, são também devoluções das *ĩ* de seus filhos e cônjuges, que escaparam em sonho atrás daquela. Os xamãs precisam convencer a alma a abrir mão de seus parentes; e sublinham (para quem?...) a nova e esplêndida situação da alma, agora casada com um deus, ela mesma uma divindade, um *Mał da'i* ou uma *Mał daiyi*, um deus macho ou fêmea. Se, ao chegar ao céu, os *Mał* precisaram mentir para a alma, afirmando-lhe que seus filhos estavam lá, agora não é mais mentira: devorada e renascida, ela leva uma outra vida.

Não obstante, muitas operações *imone*, de re-assentamento das *ĩ*, são feitas, pois uma alma recém-divinizada funciona integralmente como um *Mał*, a saber, exerce um fascínio irresistível sobre os viventes. Quem não esquece os mortos são os vivos, sabem no fundo os Araweté. A razão mais freqüente para uma morte "natural" é exatamente isso: *Mał demiyika pitã mō*, "por desejar [o morto] estar com os deuses". Esta espécie de "saudade do futuro" é a perdição secreta de todo vivente. O apego do morto à terra é uma bela racionalização - até certo ponto - deste impulso para o alto que move imperceptivelmente toda alma humana.

Entretanto, dizem - desejam - os Araweté que, após a transformação em divindade, após a devoração e o banho da imortalidade, a raiva-cobiça do morto cessa. Ele toma cônjuge celeste, e se diz que a "alegria celestial" (*iwã tori*) - i.e. as relações de *apłhi-*

araweté: os deuses canibais

*pihã* que ele cria no céu -, bem como os perfumes (*płđł-płđł wã*, termo "esotérico" para os perfumes divinos) de que seu novo ambiente está impregnado, o fazem esquecer da terra. O *odłpłđakã*, assim, é um banho de esquecimento, e a devoração, ao fixar o morto no céu, substitui a idéia comum em outras escatologias, de que é o aceitar a comida dos espíritos que marca o ingresso definitivo da alma no mundo dos mortos - aqui, é-se a comida<sup>44</sup>. Por sua vez, os perfumes

---

(44) Ver Carneiro da Cunha, 1981:162, 166, para o banho do olvido *Krahõ*, e o tema de aceitação de comida pelo *mekarõ*.

---

celestes, em sua função amnésica, se opõem claramente ao "fedor da morte", o cheiro da carne podre, sítio das memórias do passado. O "odor de santidade", se podemos falar assim, é o sinal de uma "re-encarnação" sob novo modo ontológico, a Divindade incorruptível, capaz de esquecer. Vemos finalmente qual é o sentido último do provérbio Araweté sobre a memória dos ossos<sup>45</sup>. Não é bastante

---

(45) Que inverte o esforço Guarani de "fazer com que os ossos permaneçam à escuta" (H.Clastres, 1978:104) - mas inversão com o mesmo objetivo: ressurreição, superação da condição humana.

---

que os ossos do cadáver terrestre se limpem de carne, para que o morto deixe os vivos; é preciso ainda o canibalismo divino, o consumo dessa "carne espiritual" que têm as almas chegadas ao céu, para que, do puro esqueleto, renasça um deus sem memória. Transformar-se em divindade, é esquecer. O canibalismo é uma operação espiritual - e, porque ela se realiza, é que os Araweté dão pouca importância aos ossos terrestres, deixando de elaborar sistemas visíveis de "segundas exéquias", "culto dos ossos", etc. Se o *ta'owé* terrestre representa um inegável perigo, a transformação natural

do apodrecimento termina por aniquilá-lo; já a alma celeste, a Pessoa própria, essa exige uma alquimia mais rápida e complexa: imortalização com esquecimento. Vemos também que, invertendo o tema pitagórico da anamnese como identificação ao divino (Vernant, 1965, I: 80-107), os Araweté propõem uma amnésia propriamente divina, sublinhando sua função "purificadora" e sua função de compromisso com o futuro. Impede-se aqui uma indesejável não-desencarnação - a derência aos vivos -, mediante a transformação do morto naquilo mesmo que lhe devorou a memória: um deus canibal, outro Outro. Anti-aletheia.

Nada disso é assim tão simples. Nem os mortos esquecem tão depressa os vivos, nem estes querem abolir drasticamente o laço que os liga àqueles. Por vários anos os xamãs trazem à terra o morto, fazendo com que pise novamente sobre seu antigo solo<sup>46</sup>, venha

---

(46) *Mo-pirã ytye iwi the*, "fazer pisar novamente a terra", se diz do ato xamânico de trazer um morto, o que envia ao *mo-pyrō* Guarani, que designa o ato de encarnação de uma alma-palavra divina em uma criança (Cadogan, 1950:244).

---

comer com os vivos, venha narrar o que ocorre no céu, venha falar com os parentes que deixou, e venha cantar o júbilo do Além. Um dia, após irem-se tornando infreqüentes, cessam seus passeios - é aí, quando os vivos realmente esquecem o morto, que este é dito esquecer os vivos. Ele se transformou em um *Mat* genérico, e igualmente num genérico "ancestral" (*pirōw'lhã*). Resta seu nome, que pode então ser repostado em uso. Morreu enfim, de certa forma: findou o trabalho do luto.

Mas até lá, outros mortos terão surgido. Os mortos são necessários aos vivos. O canibalismo celeste e a divinização não são apenas uma trapaça piedosa com que se quer convencer os mortos de

que eles estão bem, e que portanto devem nos deixar em paz. O xamanismo, por seu lado, não se resume a uma luta com os mortos pela alma dos sobreviventes. Ao contrário: através dos mortos, os vivos conseguem se relacionar com os deuses. Se os mortos são outros, perigosos por extraírem os vivos do Real, do presente, são também uma ponte e um penhor preciosos para a re-presentificação dos desejados, dos Ausentes: os *Ma't*, os verdadeiros Outros, que nos abandonaram no começo do Tempo, criando por exclusão a condição humana, essa que a morte supera em si e por si. Os mortos não são necessários aos vivos para tranquilizá-los, oferecendo-lhes a imagem de uma existência impossível ou indesejável. Não: eles são um vislumbre do sobre-humano, e realizam plenamente o destino da Pessoa Araweté - tornar-se o Outro, o Deus, o Inimigo.

Mas antes de pormos de frente o enigma do canibalismo divino, vejamos como os mortos se apresentam na vida Araweté. Para isso, é preciso olhar para o xamanismo e a guerra.

### 3. A PALAVRA ALHEIA: O OUTRO COMO MÚSICA, E SEUS CANTORES

*There are no others in eternity.*  
(M. Bloch & J. Parry)

Estendemo-nos, na seção anterior, sobre os valores simbólicos do *ta'owé* terrestre, ex-pessoa definida pela ausência. Vejamos agora o modo de presença de *b'ide ra'owé*, a alma dos homens que se transforma em Divindade.

As almas se casam no céu, com os *Ma't*. Mesmo se marido e mulher morrem juntos, separar-se-ão; após a morte há um recomeço, fruto da ressurreição. Novos filhos, nova vida. Mas não se perdem, por

isso, as vinculações afetivas e de parentesco com os humanos na terra. Ao contrário, os mortos são os peões no estabelecimento de relações de aliança entre os humanos e as divindades. Nos cantos xamanísticos, é comum ouvirmos o xamã tratar e ser tratado pelos *Mãe* conforme o vocabulário da afinidade: o deus é um cunhado, um genro, um marido da mãe ... Se o morto, no céu, é um estrangeiro-afim, que realiza a máxima exogamia - teogamia -, o importante é que ele transforma os *Mãe* em afins dos vivos. Aqui, ao contrário do sistema Tupinambá, primeiro se mata e come o inimigo, para depois torná-lo um afim; na verdade, um semelhante, um deus. Os que se tornam afins, propriamente, são os deuses e os vivos. Engenhosamente, os Araweté puseram o canibalismo - essa "negação da aliança" (H. Clastres, 1978:47) - a serviço da impossível aliança entre o céu e a terra.

A questão, portanto, não é simplesmente a de saber se "há ou tros" no Além, se a imagem do Outro Mundo espelha, inverte, sanciona ou consola o modus vivendi terreno. Bem, de toda forma a cosmologia Araweté parece contradizer a difundidíssima equação morte=fim dos afins que, para bem ou para mal, redução ao absurdo ou sonho secreto, marca a escatologia de quase todas as sociedades humanas. Semelhantes nisto aos etnólogos - para usarmos uma sorrateira petição de princípio lêvi-straussiana (L.-Str., 1955:264) -, as sociedades primitivas dos mais diversos rincões do planeta afirmam, diretamente ou a contrario, que a diferença e a aliança são a condição necessária da vida social; e assim o Além, libertando-os do demasiado humano da troca, reconduz os homens ao mundo do Mesmo . Mundo em que, finalmente absorvidos em sua unicidade ou dissolvidos na generalidade, os mortos oscilam entre o incesto e o auto-canibalismo, de um lado, e a ausência bendita de desejo e de necessi

dade de outro. Mundos de extremos, em que toda diferença é abolida, seja porque se fixam e tornam comunicáveis as diferenças que a vida entrelaçava, seja porque as categorias sociais se confundem ' num "caosmos" assignificante. De um modo ou de outro, excesso ou ausência de distância, o que o mundo dos mortos desenha é o social pelo avesso: sinistra ou bem-aventurada identidade indiferente. E isso é, sub specie, Xavante (Maybury-Lewis, 1967:291), Krahô (Carneiro da Cunha, 1981), Tukano (C. Hugh-Hones, 1979), Piaroa (Kaplan, 1981, 1984b - mas ver Riviêre, 1984:113), Xinguano (Viveiros de Castro, 1977); e Merina, Dobu, Melpa, Gimi, Hindu... (Bloch & Parry, 1982). Seria quiçá universal, a julgar pela freqüência com que se evoca o célebre final d'As Estruturas Elementares do Parentesco - essa Crítica da Razão (Pura) Sociológica que, depois de ter levado os homens ao tribunal simbólico da reciprocidade, concedeu-lhes o imaginário sursis do incesto póstumo.

Não se ousa aqui ignorar o óbvio, nem desqualificar a validade geral e imutável do princípio da reciprocidade, ou do papel consolador da ideologia. Mas há outros na eternidade Araweté. Aliás, são há outros - e isso é bom. Em outro sentido, contudo, o aforisma posto em epígrafe se mantém de pé, e os Araweté não surgem afinal como tão "anômalos" assim. Pois a morte cancela de fato a Diferença originária, aquela que cumpre superar: o canibalismo divino ' transforma os humanos em divindades. Por sua vez, se no Além há afinidade e procriação<sup>47</sup>, o modo privilegiado de relação entre os

---

(47) Relativize-se a generalização um tanto apressada de Humphreys (1981: 275), portanto.

---

mortos e os deuses, pressupondo casamento (logo afinidade), segue o estilo de "anti-afinidade" do sistema ap̄hi-pihã - é isso que im

porta aos olhos dos vivos, pelo menos; ninguém se interessa muito, por exemplo, pelos filhos celestes das almas. E mais, as relações de afinidade e parentesco entre os mortos não são importantes em si. Embora as relações vigentes na terra se mantenham (exceto, significativamente, o casamento - mas pares de cunhados, pais e filhos, marido e mulher podem surgir no mesmo canto xamanístico), os mortos se "dispersam" ontologicamente, tornados outros, divinos. Não há propriamente mortos entre si e "para si", mas apenas mediados pelos deuses.

Mas há mortos para os vivos. E por isso a questão é menos a de indagarmos do destino da afinidade no Além - e seguir então indagando qual a correspondência analógica entre mortos e vivos, se reflexo, se inversão, se sanção - que a de perceber a função cosmológica ativa cumprida pela afinidade na relação com os deuses. Não se trata de um problema "especulativo" para os Araweté, mas de uma questão estratégica, essa da relação vivos-mortos. Eis ainda por que eles não cuidam muito em elaborar um discurso sobre as relações inter-mortos - como tampouco o faziam sobre aquelas inter-vivos -; o que interessa são as relações entre-outros: vivos de um lado, deuses do outro, os mortos e os xamãs no meio. Os deuses Araweté são os afins - não são a comida, como os cunhados Tupinambá, mas os canibais em Pessoa, conforme a peculiar visão invertida dos Araweté, que se olham com os olhos dos deuses: *tre Mať dēmł-do rĩ* - "somos o futuro alimento dos deuses"; mas seremos os deuses. Vê-se, por fim, em que e como a "cosmologia" Araweté é diretamente uma sociologia, e não um fantasma seu.

(A) O Xamanismo e a Música dos Deuses

Os deuses e os mortos são música, ou músicos: *marakā me'e* .



O modo de manifestação essencial destes Outros é o canto, e seu veículo é o xamã. Um xamã é um *Mał de rēpã*, "suporte-leito para os *Mał*", um *Mał de cãka*, "vidente dos deuses"<sup>48</sup>, um *ha' o we mo-nĩna hã*,

---

(48) Cf. o Guaraní *jechaka*, de forma idêntica, que Cadogan (1959:18; também H. Clastres, 1978:106-7) traduz por coisa visível, reflexo, manifestação, epifania. Talvez se pudesse assim fazer o epíteto do xamã Araweté significar "reflexo da Divindade", "aquele que manifesta a Divindade", a torna visível. Na verdade, po rēm, o xamã a torna audível. Ele vê, os demais ouvem.

---

"o que faz cantar as almas", e, por fim, um *me' e peyo hã*, "benzedor" (lit. "o que faz ventar [com o movimento do chocalho] sobre as coisas").

Sõ os homens são xamãs. As mulheres, embora sonhem e assim vejam os *Mał*, não podem interagir com estes - se se atrevessem a cantar, i.e. a conversar com os deuses, eles lhes quebrariam o peço. Isso significa que sõ os homens são capazes de controlar a excorporação, como vimos (p.453). Mas é algo mais: sõ os homens são xamãs porque as relações deuses-humanos são concebidas sob uma ótica masculina: as mulheres são o objeto, ocupam o lugar do morto - penhor da aliança, não parte. Elas são a comida predileta, em am bos os sentidos, dos deuses. Por isso, o "morto ideal" é uma mulher, a morte um movimento feminino, na medida em que ser devorado é uma posição passiva. Os homens podem ir ao céu sem ser (estar) mortos, e voltar - os xamãs -; ou podem ficar no céu sem ser devorados - os guerreiros. Às mulheres não resta senão calar na terra e serem comidas no céu. Mas, se as mulheres vivas não cantam - apenas repetem as canções *marã mi re*, já postas por um homem -, as mortas cantam um bocado, pela boca dos xamãs.

Não há iniciação ou "chamado" formais ao xamanismo. Certos sonhos, se freqüentes, podem indicar uma vocação xamanística - es-

pecialmente os sonhos com jaguares e com a "Coisa-Onça" celeste , que é dita *mo-peye mō*, "xamanizadora". Mas um xamã é, mais que um ser que sonha, alguém que fuma: *petĩ ã ĩ*, "não-comedor de tabaco", é o modo usual de designar um não-xamã. O tabaco é o emblema, o instrumento de fabricação e de operação do xamã. O treinamento xamanístico consiste em um longo ciclo de intoxicações por tabaco, até que o homem *mo-kéyahā*, se faça translúcido, e os deuses "cheguem" (*iwahē*) até ele.

O tabaco é onipresente na vida cotidiana Arawetê, e todos fumam socialmente - homens, mulheres, crianças. Os charutos de 30 centímetros, feitos de folhas secas ao fogo e enroladas em casca de tauari, são uma coisa social por excelência. O primeiro gesto de recepção a um visitante é a oferta de uma baforada no charuto da casa, aceso expressamente para isso, e após uma refeição coletiva o tabaco corre de mão em mão. Jamais se pode recusar um pedido de tabaco, e jamais se fuma sozinho, exceto no xamanismo (mas aí se divide o charuto com os deuses). Quem acende um charuto tem de compartilhá-lo.

Se todos fumam, apenas alguns homens são "comedores de fumo" - xamãs. Uma das ocupações noturnas favoritas dos Arawetê são as sessões coletivas de embriaguez por tabaco, que servem também para ir "tornando transparentes" os xamãs iniciantes ou candidatos. Noites a fio, cada vez em um pátio, boa parte da aldeia se reunia para tal propósito. O dono do pátio era quem fornecia o tabaco, e alguns homens eram vistos como os *tenetãmō* da sessão - i.e., eram aqueles que receberiam as doses mais maciças do narcótico. Nas sessões de "comer fumo", sempre realizadas em completa escuridão (afora algumas brasas para acender os charutos), pois o tabaco aborrece a luz e pode produzir *hapĩ*, fulminações, os homens são servidos

por outros, e especialmente pelas mulheres - esposas ou ap̄hi. Isto é: eles não pegam no charuto, que lhes é posto na boca por outrem, ao modo do cauim alcoólico. Este é o gesto chamado de mo-petemo, que designa também quem foi o "iniciador" de um xamã: o mo-petemo-hã do xamã é aquela pessoa que lhe intoxicou por tabaco' até que ele atingisse a translucidez necessária à visão.

Muita gente - mulheres inclusive, e até xamãs experientes - se embriaga assim nessas sessões, e desmaia, morto pelo tabaco. Com o passar do tempo e o correr dos charutos, começa-se a ouvir grunhidos de sufocação, tosse e vômitos furiosos (preparam-se cascos de jaboti especialmente para isso). Mas um indivíduo, sobretudo quando se trata de um "fumante novo" (petemo iiaho, xamã iniciante), só pára de ser "enchido"<sup>49</sup> de fumo quando desfalece. O

---

(49) Mo-piré, como se diz da administração de cauim aos homens, e das grávidas enchidas com o sêmen masculino. Pirtã é a palavra para "prenhe" (cf. Tupinambá' puruabore).

---

ambiente lembra o das cauinagens, com a diferença que não se canta nem se fala alto; ouvem-se apenas os estertores da intoxicação. Os Araweté como um todo demonstram uma forte atração por experiências desse tipo: embriaguez de cauim, narcose de tabaco. Eles gostam muito de "morrer" dessas coisas.

Mas o tabaco, se é um "matador de gente", é também um ressuscitador essencial. Sua fumaça é um dos principais instrumentos dos xamãs - ou seja, daqueles que, por experientes, não morrem mais com a droga - para despertar os desfalecidos<sup>50</sup>. Como já vimos, é a

---

(50) Ver Wagley, 1976:255-6, para idênticas sessões coletivas de intoxicação por tabaco, visando induzir o sonho entre os candidatos a xamãs Tapirapê; e op. cit.: 262, para a explicação de como os xamãs ressuscitam após terem sido mor -

tos pelo Trovão: "Nós morremos e o tabaco restitui-nos a vida. Sem tabaco, o Trovão nos mataria". A primeira coisa que os Maṭ pedem ao xamã é uma bafurada de seu charuto.

---

fumaça de tabaco que ressuscita os mortos no céu. Esta substância, em suma, é um conversor ontológico de "mão dupla", efetuando passagens morte-vida vida-morte e um transformador Natureza-(Cultura)-Sobrenatureza, como no mito de criação dos animais (supra: 224-5, 347).

Além do processo de impregnação por tabaco, os xamãs novatos costumam lançar mão do payikã, o alucinógeno Anadenanthera peregrina, que é torrado e misturado ao fumo dos charutos. Essa droga é muito potente, e capaz de fazer o homem mais "ignorante" (kqã ĩ) ficar transparente e enxergar os deuses. Mulheres não a consomem nunca. O paricã e o tabaco, além de "diafanizadores" eficazes, são designados por expressões que sublinham seu caráter mortífero: "divisores da cabeça ao meio" (dačĩ twayara hã), "bordunas-martelos" (dačĩkã hã), "dissolvedores da terra" (iwi kĩe hã, cf. o tema do dilúvio, p. 185). O uso do paricã, entretanto, não é obrigatório nem muito difundido. Os xamãs mais velhos afirmam não carecer dele, posto que os Maṭ já passaram definitivamente para "dentro de sua carne" - eles estão, por assim dizer, impregnados de divindade. Mas o fumo é indispensável, sempre.

Os xamãs iniciantes devem-se abster (ikqako) de sexo e de alguns alimentos: tatus-canastra ("cheiram mal"), comidas e condimentos estrangeiros (sal, açúcar, óleo), e especialmente de frutas cruas (comem bananas assadas). Todas estas coisas, notadamente o sexo, "quebram a transparência" (kĩyaha hana), "apagam" (ĩe) o xamã, e fazem-no "ficar" (-pĩtã). A idéia de "apagar" se refere ao fato de que a pele dos xamãs iniciantes brilha continuamente, e dá

choques como o poraquê (aos olhos dos outros xamãs). Essa luminescência é atribuída ao tabaco, que é uma "coisa que ilumina"<sup>51</sup> e

---

(51) *Me'e eepe hã*. Nunca se deve jogar fora pontas fumadas de charuto, ou nos perdemos na mata. Ver a mesma crença entre os Shipaya, no contexto de treinamento xamanístico - Nimuendaju, 1981:12. Isso marca o tabaco como um "mostra-caminho", que nos orienta até à divindade.

Se os xamãs experientes têm os deuses "dentro da carne" (*ha'a iwe*), isso não significa que os *Ma't* não se apresentem como seres reais, *hiro*, durante as sessões xamanísticas. Mas para os novatos, os deuses são sempre hiro, isto é, são ainda completamente exteriores.

---

uma "coisa de revelação-saber": *me'e koã hã*. "Coisa de saber" é tudo aquilo que nos põe em contato com os *Ma't* - o que inclui os sonhos, a morte, e os estados de choque por doença e ferimentos. Assim, por exemplo, a pessoa mordida por uma cobra venenosa é visitada por uma "coisa de saber", o *ha'o we* do animal; e aqueles homens que escapam de morrer desse acidente são candidatos a xamã (do tipo *hew'dt me'e*, que fazem chover - supra:446).

Tudo isto pode nos levar a conceber o xamã Araweté como um "wounded surgeon", um doente-morto que voltou, experimentou a ex-corporação e a controlou. Mas tal noção não é muito elaborada, ao contrário do que se encontra em outras sociedades - como as Alto-Xinguanas, por exemplo (Viveiros de Castro, 1977: 223-229). Tampouco se acha a idéia de uma "fabricação" ou iniciação do xamã por algum espírito ou divindade em particular. De modo geral, não existem espíritos tutelares ou familiares dos xamãs: há uma relação genérica de todo xamã com todo o universo sobrenatural. A única forma de especialização que encontramos residia no fato de que certos xamãs realizam preferencialmente alguns tipos de benzimento alimentar - que envolvem divindades específicas -, e que alguns

não "sabem" (*koã*) benzer o cauim alcoólico. Mas nenhuma razão era aduzida para isso; há xamãs polivalentes, e não são necessariamente os mais prestigiados. Os critérios de avaliação da qualidade de um xamã são de ordem essencialmente estético-teológica: a beleza e complexidade de seus cantos; não se punham jamais considerações de ordem instrumental ou de eficácia terapêutica.

Ao lado do fumo, o emblema principal do xamã é o chocalho *aray*. Toda casa conjugal - i.e. todo homem casado - tem um *aray*. Ele pode ser usado por "não-xamãs", como instrumento para pequenas curas, e para acompanhar os cantos noturnos de homens que, mesmo não considerados como *peye*, vêm de quando em vez os deuses. Isto significa que todo adulto é um pouco xamã, e que no limite toda unidade conjugal é uma unidade xamanística. Não há um critério nítido de separação entre xamãs e não-xamãs: há homens que faz muitos anos não cantam nem benzem nada, outros que rarissimamente têm visões noturnas, rapazes que apenas há semanas começaram a cantar - todos estes "são" xamãs. Mas apenas aqueles que cantam frequentemente, e benzem os alimentos, são referidos como *peye*. A capacidade xamanística é um atributo ou qualidade inerente à condição masculina adulta, e não um papel social determinado; é isso que a posse do *aray* marca. Alguns homens realizam esse potencial mais plenamente que outros - assim também como apenas alguns homens possuem o estatuto ideal de matador.

A *aray* é uma peça singular. Sua forma é a de um cone invertido, estreito e de base abaulada, trançado de talas de arumã. Essa estrutura interna é feita pelas mulheres. Dentro se colocam pedaços da casca do caramujo do mato *yaraçitã*. O cone trançado é então envolvido completamente em linha de algodão, deixando-se exposta a base, que é a parte superior; entre esta e o corpo recoberto da

peça prende-se um floco não-fiado de algodão, a modo de um "colarinho", que oculta os pontos de inserção de quatro ou mais penas caudais de arara-vermelha. Esse acabamento todo é feito pelos homens. Pronto, o aray lembra muito uma tocha olímpica, ou um artefato teatral do mesmo tipo. Seu som é marcadamente chiante e contínuo, não se prestando a marcações rítmicas fortes. Embora haja uma variedade de movimentos que se pode realizar com ele, seu modo de emprego dominante não é o de um instrumento de ritmo. Ele contrasta assim com o maracá de dança, objeto despojado, feito com uma pequena cuia, enchido com sementes de tiririca-preta ou miçangas, e que tem uma função subordinada de acompanhamento. É possível realizar uma dança optrahẽ sem o maraka'i; mas não há manifestação xamanística sem o aray, e ele pode ser usado sem que se cante, como instrumento e ficaz em si.

O aray é o instrumento transformador por excelência. Aray iwe, "através do aray" ou "dentro do aray", é a explicação lacônica e auto-evidente para qualquer indagação sobre como, onde e porque se realizam operações míticas de ressurreição e metamorfose, místicas de consumo espiritual dos alimentos pelos deuses, terapêuticas de re-assentamento das almas ou de fechamento do corpo. O aray possui uma interioridade essencial: é um receptáculo de forças ou entidades espirituais, um "spirit catcher"; as almas perdidas de crianças e mulheres são trazidas "dentro do aray" até sua sede corporal; as almas raptadas pelo espírito Ayaraetã ficam morando dentro de seu aray (supra: 247). Neste sentido, o aray é uma espécie de "corpo", envoltório - hirõ - místico das coisas "sem corpo"; ele é a materialização e o suporte visível das ĩ, dos deuses e da força genérica do xamanismo, a ipeye hã. A ipeye hã reside e se exerce aray iwe<sup>52</sup>. O aray, como o tabaco, é uma coisa de saber, e uma coi

(52) Este chocalho corresponde, portanto, aos maracás Tupinambá: "Os selvagens' crêem numa cousa que cresce como abóbora [as cuias dos chocalhos] ... cada homem possui o seu, particularmente ..." (Staden, 1974:173-4). Hans Staden deixa claro que os maracás, periodicamente animados pelo poder dos xamãs-profetas errantes, eram o receptáculo de espíritos - quase certamente da alma de mortos - - capazes de falar e de incitar os homens à guerra e ao canibalismo. Eram chamados de "meu filho" por seus donos, e recebiam atenções humanas. Notar a função singularizadora, identitária, do maracá - todo homem possuía o seu, "particularmente" -, e a simbólica de substância envolvida ("meu filho"). Menos fetichistas que os Tupinambá, os Araweté não tomam o *aray* por sede fixa de espíritos, mas como um corpo místico genérico; por outro lado, a função fálica do chocalho é marcada. Cf. também Thevet, 1953:117, inúmeras das CPJB, e H. Clastres, 1978:47.

sa que ilumina. Ele é, aliás, uma coisa ígneo-fulgurante: relampeja e incendeia a terra, nas mãos dos xamãs e dos deuses. Dele se diz ser um "continente de raios" (*tatã ipe niro*). Ora, eis assim que o chocalho é, além de um corpo místico, um falo: já vimos como a vagina e o ato sexual são "quebradores do *aray*", e como a bolsa escrotal recebe esta mesma designação de "saco de raios". Ele é, ademais, um emblema da masculinidade: "senhores do *aray*" (*supra*:458) pode ser posto como o correlato, seja do epíteto coletivo feminino *memi nã*, "donas de filho", seja da sinédoque *hamã me'e*, "seres com vagina" (seus possíveis recíprocos não são usados para designar a condição masculina). O chocalho corresponde então ao filho ou à vagina: filho-falo.

Não há tabu quanto à simples manipulação do *aray* pelas mulheres - de resto, são elas que fabricam sua estrutura -; mas uma mulher não deve acionar um chocalho acabado: ele suscita os *Mat*, que matariam a imprudente que a tanto ousasse. Corpo-receptáculo, e ao mesmo tempo falo, não seria difícil ver no *aray* um símbolo da criatividade mística masculina, que corresponderia ao papel "mágico"



da mulher na criatividade biológica, minimizado na teoria da concepção e revelado por inversão na produção do chocalho. O papel da mulher na fabricação do corpo-interior da peça como que inverte a divisão de trabalho conceutivo, sublinhando em negativo o poder transformador do *aray*. Por que outra razão o emblema da masculinidade deveria ser trançado pelas mulheres (os homens sabem trabalhar o arumã, são eles que fazem as peneiras), senão para marcar a natureza "conceptiva" do chocalho, que envolve os dois sexos? A esta metáfora do falo, fabricado pelas mulheres (os homens "vestem" a peça) corresponderia talvez a fabricação masculina dos grandes lábios, o "pênis feminino". Bem, não gostaria de me arriscar demais nesta linha interpretativa; mas creio que parece claro que o *aray* é um objeto ambíguo - e se poderia assim aproximá-lo das flautas Tukano e Alto-Xinguanas e de suas análogas melanésias, com a ressalva de que o tema e a ritualização da diferença homem/mulher são bastante atenuados entre os Araweté. A concepção Tupinambá do maracá como um "filho" não pode deixar de sugerir que o *aray* estaria para o homem como o filho para a mulher: figuras do falo.

Não resisto, ainda, à tentação de sugerir uma correspondência entre o *aray* e o útero, correlata à equação explícita arco = pênis = grandes lábios. Essa correlação exprimiria uma oposição complementar entre interioridade-concavidade criativa (chocalho, útero) e exterioridade-convexidade agressiva (pênis, lábios). A cerra da cobertura de algodão da ferramenta xamânica - que inverte a situação do pênis, exposto mas com a glândula protegida pelo prepúcio, amarrado com um fino cordão; o *aray* tem seu corpo coberto por todo um novelo de algodão, mas sua ponta fica exposta - poderia ainda ser vista como um equivalente da saia-cinta íntima das mulheres... Tal sistema, caso tivesse sua relevância explorada em detalhe (só

vim a concebê-lo depois que deixei os Araweté) se enquadraria perfeitamente dentro de uma distinção interna ao gênero masculino: matador/xamã, onde o xamã e seu chocalho ocupam uma situação feminina face ao matador e seu arco. A distinção matador/xamã tem fundamento na música e na cosmologia Araweté - como se verá agora<sup>53</sup>.

---

(53) E a oposição arco/chocalho é pertinente. O arco é fabricado integralmente' pelos homens, e implica uma disjunção sexual marido/mulher - no período de entalhamento e encurvamento da peça; o sexo é proibido, ou a mulher quebraria metonímica e literalmente a arma. O chocalho exige uma colaboração técnica marido-mulher - o corpo (hete ou hiro) do instrumento é trançado pela mulher, o fio com que o homem o recobre é fiado por ela -; mas a atividade sexual posterior' ou genérica é uma quebra metafórica do aray (o que se "quebra" é a comunicação com os deuses). Não há restrições sexuais durante a fabricação do chocalho.

Outras oposições poderiam ser esboçadas. O arco é obtido por separação de uma matriz maciça, o tronco de ipê, abatido pelo homem; o chocalho é produzido' pela composição de uma matriz dispersa, as talinhas de arumã, em geral coletadas pelas mulheres. O arco é o suporte (hépã) das flechas, que são designadas pela dupla metonímia kanõ pepã, "penas de gavião (real)" - mesmo as emplumadas com penas de mutum. O chocalho é o suporte das penas de arara - seu nome é um provável derivado de arã, "arara". Ora, a harpia é uma ave masculina - morta ou capturada, ela é possuída pelos homens, e suas penas só entram na fabricação de flechas -; as araras de estimação, embora capturadas também pelos homens, são sempre de propriedade feminina, e suas penas entram na fabricação de adornos para ambos os sexos. Acrescente-se que, se as araras são as aves mais conspícuas' da aldeia, mundo feminino, as harpias são o símbolo do mundo celeste e masculino dos deuses. O aray, por fim, é um instrumento protetor e "centrípeto" - atrai e incorpora forças -, e quando usado de modo centrífugo trata-se de dispersar flechas alheias. O arco é arma ofensiva e "centrífuga" por definição.

A natureza "feminina" do aray é obviamente relativa e relacional (face ao arco). As penas caudais de arara vermelha remetem a uma simbologia ígnea muito difundida entre os TG - ver Wagley, 1976:263, Huxley, 1963: 210-11, 244.

---

O aray é também movimento, e vento. Como se diz do xamã, de que ele é uma metonímia, o aray é me'e peyo hã, coisa que faz ven

tar. *Peyo* (que em outras línguas TG significa "soprar" - Dooley, 1982:310; Kakumasu, 1977) designa o deslocamento de ar produzido pelo chocalho, por sua agitação (*moet*), e por extensão a operação de condução dos deuses e mortos à terra para comer. Esse vento é algo que conduz coisas, transfere poderes e entidades de um domínio a outro do universo.

Com tal equipamento, enfim - tabaco e chocalho -, o xamã *Araweté* se capacita a diversas operações de prevenção e cura, que são semelhantes às terapêuticas xamanísticas típicas da América do Sul: fumigação com tabaco (*mo-otma*), sopro resfriador (*h'wawi*), sucção de substâncias ou princípios patogênicos (*pite*) - empregada nas mordidas peçonhentas e na extração das flechas alimentares, etc. -, e as operações de fechamento ou tapagem do corpo e de recondução da alma. Essas duas últimas são efetuadas diretamente pelo *aray*, o fumo é um acessório. Fechamento e tapagem são realizados tanto para impedir que substâncias entrem quanto que a alma saia. O primeiro caso envolve normalmente as crianças pequenas (*sêmen*, *cauim*); o segundo as pessoas muito doentes, quando então a tapagem é associada à dispersão ou afastamento dos *Mat* que avançam a recolher a alma.

A operação *imone*, re-condução da alma, é o oposto da tapagem, ou melhor, é prévia a esta: o xamã re-assenta a *ĩ* e depois fecha o corpo do paciente para que ela não escape de novo.

Creio já ter mencionado que os maiores pacientes dos xamãs, seja para fechamento de corpo, seja para *imone*, são as crianças pequenas e as mulheres: as primeiras porque têm a alma mal-assentada e o corpo aberto; as segundas porque são o objeto principal da cobiça dos espíritos extratores de alma, e dos *Mat*.

Os xamãs são ainda responsáveis por duas outras operações já

referidas no capítulo anterior: a dispersão das flechas alimenta - res, e a morte de espíritos malignos. Nesse último caso se encon - tram os *ha'owe* de carnes perigosas, os de animais peçonhentos, e os espíritos terrestres: *Āñĩ* e congêneres, *Ayaraetã* e *Iwikatihã*<sup>54</sup>.

---

(54) Embora se diga que o xamã pode matar o Senhor da Água, todas as operações de re-condução de almas roubadas por esse espírito não envolveram morte (*dap'et'*) do raptor, mas apenas o *imone hã*, isto é, o xamã era considerado como tendo "con - vencido" a alma a deixar a casa do Senhor dos Rios, ludibriando este. Diz-se ' que o xamã fala baixinho, ao ouvido da *ĩ* extraviada, instando para que o siga . Às vezes, porém, *Iwikatihã* bloqueia a porta de sua casa, e o xamã precisa matã - lo - mediante o *aray* - para passar com sua carga.

---

A morte desses espíritos antropomorfos sempre envolve alguém mais além do xamã. Este, através do chocalho e com o auxílio eventual dos *Mał*, "amarra" (*papō*) os espíritos, que caem por terra. São en - tão mortos a pancadas, golpes de facão ou flechadas, desferidos so - bre o solo, no lugar para onde aponta o movimento do *aray*. É a mu - lher do xamã ou o cônjuge do paciente quem, normalmente, funciona como auxiliar.

Assisti a várias mortes de *ha'owe* de aranhas e arraias, fei - tos sem cantos xamanísticos, e a apenas uma captura e morte de (qua - tro) *Āñĩ* que se atreveram a penetrar na aldeia em julho de 1981. O xamã que identificou esses espíritos pôs-se a correr desabaladamen - te pelos pátios, de madrugada, tentando cercã-los com o *aray*, en - quanto alternava um canto que era a voz dos *Āñĩ*<sup>55</sup> e outro que era

---

(55) O canto dos *Āñĩ* mencionava que eles haviam corrido pela mata e ao longo do Xingu a noite toda, haviam morto três tamanduás; os *Āñĩ* chamavam o xamã de "meu neto", e eram tratados de "avôs". Essas são as formas usadas entre os huma - nos e vários espíritos, terrestres e celestes. A exceção são os *Mał hete*, que empregam termos de afinidade ou o nome próprio do xamã.

---

a narração da presença dos *Mał* ali na terra, em luta corporal com os *Āñĩ*. A operação terminou com um vizinho do xamã flechando os *Āñĩ*, que se tinham refugiado numa moita de curauã.

O xamã, se é um comedor de fumo e um senhor do *aray*, é porque isto o capacita a ser um suporte dos *Mał*, que cantam por sua boca. O canto xamanístico ou "música dos deuses" é a atividade mais freqüente dos xamãs, independentemente de situações de crise e de rituais coletivos. Como já descrevi no capítulo I, raramente se passava uma noite sem que pelo menos um xamã cantasse - exceto durante a epidemia de gripe e após a morte de Awara-hi, quando o caminho para o céu esteve fechado: os deuses não queriam se contaminar com a doença, e além disso ninguém podia fumar com bronquite - sem fumo não há canto dos deuses.

Não há homem adulto que não tenha cantado algumas vezes na vida. Mas os xamãs são aqueles que cantam quase toda noite. O canto é uma função do sonho e/ou da ingestão de tabaco. Normalmente, a geração de um canto segue esta seqüência: um homem dorme, sonha, acorda, fuma, e começa a cantar, narrando o que viu e ouviu no sonho; quando os deuses e mortos querem vir à terra, então o canto se desdobra em uma narração da descida destes seres. Há uma progressão de intensidade, que nem sempre se completa: canto na rede; canto dentro de casa, com fumo e *aray*; saída para o pátio, com dança e canto que manifesta a presença dos deuses e mortos na terra. As sessões de xamanismo alimentar ou de re-condução de almas são o ponto máximo da seqüência, quando o xamã sai de seu pátio ou casa e interfere sobre pessoas e objetos da aldeia.

A música dos deuses é a área mais complexa da cultura Araweté. Única fonte de informação sobre o estado atual do cosmos e a situação dos mortos celestes, ela é o "rito" central da vida do

grupo.

*Maṭ marakā*, "música das divindades", é uma expressão tanto genitiva quanto possessiva. Isto é: as canções são "dos *Maṭ*", o xamã não as aprende de outro xamã, e não tem controle sobre elas. Quando eu perguntei pela primeira vez se podia gravar um *Maṭ marakā*, responderam-me que "a música não é nossa (do xamã), é dos *Maṭ*" - os homens nada tinham a decidir quanto a isso, portanto. E quando cometi a gaffe de comentar com um xamã sobre o que ele havia cantado, sua reação evasiva foi: "não cantei nada, quem cantou foram os *Maṭ*". Essa exterioridade da música divina se manifesta de muitas maneiras: cantos de xamãs falecidos, por exemplo, são frequentemente lembrados, mas raramente se declina o nome do cantor; se se o faz, é mediante a expressão "*nĩñe kē X mo-nĩña*" - "assim X fez cantar". Isto contrasta nitidamente com as músicas de dança ou "música dos inimigos", que são identificadas pelo nome do cantor-matador. O modo de se "localizar" uma canção xamanística recorre a outros critérios: a ocasião do canto (quando se tratou de um *peyo* alimentar, o benzimento de um cauim, uma re-condução de alma de alguém), as divindades manifestadas no canto, os mortos que cantaram, as palavras e melodia - apenas acessoriamente se apõe o nome do xamã.

Isso não significa que os xamãs não saibam o que estão cantando, ou que não se julgue as qualidades de um xamã por seus cantos.

"O xamã é como um rádio", dizem. Com isto querem dizer que ele é um veículo, e que o corpo-sujeito da voz está alhures, que não está dentro do xamã. O xamã não incorpora as divindades e os mortos, ele conta-canta o que vê e ouve: os deuses não estão "dentro de sua carne", nem ocupam o seu *hirō*. Excorporado pelo sonho,

o xamã ou seu "ex-corpo" (*hiro pe*) fica na rede, enquanto sua *ĩ* - aquela "que será do céu" - sai e viaja. Mas é quando ela volta que o xamã canta. E, quando os deuses descem à terra com ele - que é quem "faz descer" (*mo-eiyi*, *hero-eiyi*) os deuses -, descem em corpo, não em seu corpo. Não é tão fácil distinguir isso, entretanto. Assim, por exemplo, o movimento *opiwaní*, o batimento forte e ritmado do pé direito do xamã enquanto ele dança agachado e ofegante, é o índice da presença dos deuses na terra; uma ocasião em que Yirĩnato-ro trouxe uma filha sua, e que se destacou por um *opiwaní* especialmente forte, o comentário foi: "*Iwane oyé hero-atĩ-atĩ*" - "*Iwane* (a menina) fez seu pai bater forte (o pé)". O prefixo verbal *hero-* é, como vimos, causativo-comitativo, que indica a causação de uma ação pela participação nela - o que sugere uma vinculação íntima da alma de *Iwane* com o xamã, mas não implica que ela houvesse "possuído" o pai. De resto, a noção de possessão é completamente estranha ao pensamento Araweté: almas saem, mas não entram em corpos alheios.

Um xamã encena ou representa os deuses e mortos, ele torna visíveis e audíveis suas ações, mas não os encarna em sentido ontológico. Nesta medida mesma, um xamã tem consciência do que cantou, é capaz de esclarecer pontos ambíguos da canção<sup>56</sup>, e sabe o que se

---

(56) O que nunca faz, entretanto (*supra*: 64-5), exceto para sua esposa, dentro de casa. Isto torna a mulher do xamã uma intérprete privilegiada da mensagem dos cantos xamanísticos. Uma vez que perguntei a uma moça quem, afinal - que morto -, havia aparecido no canto "de" fulano, ela disse que não podia saber, pois não era esposa do fulano... E não obstante ouvira e sabia o canto inteiro.

---

passa à sua volta durante o transe. Não creio mesmo que se possa falar em "transe". Um xamã cantando traz os olhos fechados e a cabeça baixa, e se mostra alheio à movimentação e conversa à sua

volta. Mas ele se movimenta intencional e deliberadamente durante o canto, e atende a solicitações de espectadores para que feche o corpo de seus filhos, etc. Tais pedidos são feitos ao xamã, não aos espíritos.

Como mencionei na Introdução, estas músicas dos deuses nada têm de "sagradas" ou esotéricas. Após terem sido cantadas por um xamã, podem ser repetidas por qualquer pessoa, e muitas viram sucessos populares, prestando-se a variações jocosas e adaptações de circunstância. Mulheres e crianças especialmente fazem isso. São quem não repete o canto é, em princípio, o xamã que o atualizou. Mas uma canção xamânica não é passível de "re-utilização" por ninguém, enquanto manifestação divina - pode-se repetir a canção, não a situação enunciativa original. As canções de inimigos ou de dança, ao contrário, existem para serem repetidas na mesma situação - o *op'rahē* -; elas formam um repertório musical, enquanto a música dos deuses sedimenta um repertório cosmológico e temático, mas não permite, a rigor, repetição. Um *Ma' marakā* é a materialização' de uma singularidade individual e histórica<sup>57</sup>.

---

(57) Por isso, os Araweté preferiam ouvir minhas gravações de *Ma' marakā* às de música de *op'rahē*. Quando pediam para reproduzir cantos-danças, o interesse se voltava para o que não era música - as vozes faladas em segundo plano, os comentários, barulhos, que permitiam uma rememoração daquele momento. Já quando se tratava de ouvir uma fita com canto xamanístico, o interesse era poder assistir a uma re-atualização da emissão vocal - era ela em si que respondia pela singularidade do momento.

---

As qualidades de um xamã são avaliadas por seu timbre e estilo vocal, e pela originalidade de seus cantos. As vozes de baixo profundo, fortes e firmes são as preferidas. Presta-se especial atenção ao controle da emissão em vibrato. Isto porque todo canto



xamanístico envolve essa oscilação em vibrato, que não deve ser exagerada, ou o cantor é desprezado como "tremedor" (*diriri me'e*). A voz forte e grave contrasta claramente com o estilo vocal feminino, que é o da emissão em falsete agudíssimo e em quase-surdina - é assim que as mulheres repetem as canções masculinas em geral.

Não sendo musicólogo, e pior, tendo um péssimo ouvido musical, só posso dar impressões vagas sobre o canto dos deuses como música. O canto xamanístico é um solo vocal, apoiado no aray, que segue um padrão fixo para todos os xamãs. Seu estilo é marcadamente diferente da música vocal que conheço de outros povos TG<sup>58</sup>, e

---

(58) Afora o aray, o maracá de dança e a corneta terewo de anúncio dos caçadores, não há outros instrumentos musicais entre os Araweté. Eles conhecem as flautas Asuriní - que chamam de "taquara furada" -, e usavam um apito de osso de gavião ou onça, cuja função desconheço. A distinção lexical entre "música" (*marakā*) e "canto" (*onĩna*) é-me assim obscura, podendo talvez diferenciar a melodia da letra. No entanto, a recitação da letra de uma canção é designada simplesmente como *mome'o*, "contar". O verbo *opérahē*, que significa "canto" em outras línguas, em Araweté denota o canto-dança coletivo do cauim e de guerra, mais especialmente a dança; os cantos de *opérahē* são chamados de "música dos inimigos" ou "música dos ancestrais" - ver adiante.

---

soa pouco melodioso a ouvidos ocidentais. Ele parece jogar com intervalos micro-tonais, e seu ritmo é pouco marcado, baseando-se numa extensão forçada da respiração, de forma que cada frase termina sempre um pouco além do fôlego, e caindo em volume e firmeza - a curva melódica é descendente. O efeito é o de uma ladainha algo monótona, lembrando mais uma reza ou recitação formal que uma canção.

As canções dos deuses podem ser muito extensas, chegando às vezes a mais de cem "versos", e usam abundantemente construções paralelísticas. Essa estrutura em versos ou frases é bem marcada. Toda canção de xamã se constrói assim: um refrão curto, em geral sem

significado lexical, mas capaz de identificar a divindade envolvida; e então uma frase lingüístico-musical completa, que termina com o mesmo refrão; a próxima frase é introduzida pelo refrão, e assim por diante. Os cantos são constituídos por blocos de versos, ligados tematicamente; é muito comum que se mude o refrão no meio do canto, iniciando outro bloco melódico e semântico-temático, mas há interferências mútuas. Tais blocos são definidos pelo verbo *mo-wā*, "mudar". Os versos em que o xamã nomeia um personagem do canto - morto ou deus, ou espírito de vivo - são destacados como *papã* ou *hentẽ*, "dizer o nome" (comparar com Seeger, 1980:99). A divisão em blocos não é obrigatória, e se pode manter um mesmo refrão e linha melódica por todo o canto; já a divisão refrão/frase é sistemática.

A questão da "originalidade" dos cantos é interessante, uma vez que uma canção é considerada a priori como manifestação exterior ao sujeito. No entanto, todos sabem e percebem que certos cantos repetem frases, figuras de linguagem ou temas que já foram cantados antes, e assim reconhecem implicitamente que houve um processo direto de imitação entre xamãs. Isto fica patente quando o tema repetido é algo impróprio para a nova ocasião: assim, por exemplo, a presença de alguns versos a respeito de abelhas eternas dentro de um canto de benzimento do cauim doce delatava a origem do plágio - tratava-se de fragmento de um canto de xamanismo do mel. Isto, se não desacredita a, digamos, autenticidade ontológica do canto, pesa contra a fruição estética e o prestígio do cantor. As inovações temáticas, quando felizes, são fortemente apreciadas. O que há é, como sempre, um compromisso entre redundância necessária e ruído-inovação. Um bom canto é aquele que rearruma temas e figuras de linguagem semi-fixos em um novo arranjo enunciativo, é especialmente aquele que produz enunciados cosmologicamente relevantes,

pondo em cena mortos do grupo em situações determinadas. Um canto original é dito *mará mi rĩ-ĩ*, ainda não atualizado, ou apenas *mĩrĩ-pĩtã*, "bom" (lit. "desejado pelas gentes").

O repertório retórico dos cantos é extenso mas relativamente fechado. Ele lança mão de metáforas características, alusões míticas e imagens exemplares. Como um todo, os cantos xamanísticos são uma fanopéia - projeção de imagens visuais sobre a mente, para usarmos uma definição de Pound -, evocações vívidas mas elípticas de situações visuais ou sensoriais. Por outro lado, esse estilo "oriental" se associa a um uso fixo de epítetos que não deixa de evocar a poesia homérica: os "comedores de pequenos jabotis" são os homens; a "flor dos deuses" é uma sinédoque para as mulheres celestes, com seus brincos; a "canoa fragrante" é o veículo dos *Mãĩ*, etc. Mais proximamente, isso lembra a poesia esotérica Guarani, que entretanto é mais elaborada nessa proliferação de imagens cristalizadas (Cadogan, 1959).

A complexidade essencial dos cantos xamanísticos Araweté reside em outro lugar: no agenciamento enunciativo ali estabelecido. A música dos deuses é um solo vocal, mas é, lingüisticamente, um diálogo ou uma polifonia, onde diversos personagens aparecem de diversas maneiras. Saber quem canta, quem diz o que para quem, é o problema básico.

O canto xamanístico é uma canção de canções, um discurso de discursos, é polilógico. Quase nunca um xamã muda de timbre ou de tom para indicar que mudou o sujeito da enunciação das frases cantadas; parte dessa informação depende do contexto interno, parte do contexto externo, e parte de um procedimento metalingüístico: o embutimento citacional pela aposição de fórmulas do tipo "assim disse X". Já mencionamos esse aspecto da pragmática Araweté ( supra :

62-4), essa prevalência do discurso citado, que recebe seu máximo rendimento no *Maṭ marakā*: a música dos deuses é a narração da palavra alheia<sup>59</sup>.

---

(59) Ver a obra clássica de Bakhtin (1979:130-159) para a teoria do "discurso de Outrem", onde se encontra a exploração minuciosa das formas lingüísticas, históricas e psicológicas de apreensão do Outro dentro da linguagem. Ver ainda, para a análise do embutimento citacional em uma sociedade de tradição oral, Sherzer, 1980; e as especulações de Lyotard (*in* Lyotard & Thébaud, 1979:62-ss.) sobre a "pragmática do discurso pagão", onde ele questiona a posição do narrador-sujeito nas sociedades tradicionais.

---

Tipicamente, o canto xamanístico envolve três posições: um morto, os *Maṭ*, o xamã, em um sistema onde o morto é o principal enunciador, transmitindo citacionalmente ao xamã o que disseram os *Maṭ*. Mas o que os *Maṭ* disseram é quase sempre algo dirigido ao morto, ou ao xamã, ou a si mesmos sobre o morto ou o xamã. Assim, a forma típica de uma frase é uma construção dialógica complexa: o xamã canta algo dito pelos *Maṭ*, citado pelo morto, referente a ele (xamã), por exemplo ... Quem fala, assim, são os três: *Maṭ*, morto, xamã, um dentro do outro.

Há construções mais simples, onde o xamã canta o que dizem os *Maṭ* a respeito dos humanos, e outras bem mais intrincadas, onde um morto cita a outro o que uma divindade está dizendo sobre um vivente (que não o xamã).

A melhor maneira de dar uma idéia desse sistema recursivo, e de situar a imagística e espírito do *Maṭ marakā*, é tentarmos traduzir e glosar um. Passo portanto a transcrever um canto que Kãñipayero (19, principal da seção VII da aldeia) produziu na madrugada de 26 de dezembro de 1982, fruto de uma inspiração não-vinculada a qualquer ritual, mas que se desdobrou em um *peyo* terapêutico de

araweté: os deuses canibais

sua esposa (que tinha dores no peito). Chamá-lo-ei de "canto da castanheira", conforme a imagem focal que desenvolve, e já que ele não tem um nome.

#### O CANTO DA CASTANHEIRA

BLOCO I - (Refrão inicial e final na forma "Nai dai dai"):

- (1) *Marĩ mō pa ne ia'i oho rarawōñĩ ye?*
- (2) *Marĩ mō pa Mał ia'i oho rarawōñĩ-wōñĩ tka ye Modida-ro?*
- (3) *Marĩ mō na ha Mał yiyehā-we ia'i twā narawōñĩ-wōñĩ ye?*
- (4) *Ka Mał reka ia'i twā narawōñĩ-wōñĩ neka ye, Ararĩñā-no*
- (5) *Ka Mał reka ia'i oho rarawōñĩ-wōñĩ*

BLOCO II - (Refrão inicial e final na forma Kadłne-kāñĩ):

- (6) *Ka Mał reka ia'i twā narawōñĩ-wōñĩ neka*
- (7) *Marĩ mō na ha Mał reka, Kadłne-kāñĩ, ia'i oho rarawōñĩ-wōñĩ?*
- (8) (Forte, alto) *Mał reka reka, Kadłne-kāñĩ, ia'i twā narawōñĩ-wōñĩ, ka Mał reka reka (bate o pé repetidamente)*
- (9) *Ne raiyi pītā-mō ye Mał pte, Kadłne-kāñĩ, ia'i oho čawōñĩ mł*
- (10) *Da kē Mał reka pte, Kadłne-kāñĩ, dohā-nā kē wĩ me'e i kē Mał reka*
- (11) *Marĩ mō na ha Mał reka, Kadłne-kāñĩ, ia'i twā čawōñĩ mł?*
- (12) *Ča Mał reka ia'i twā narawōñĩ-wōñĩ ye, i e Modida-ro*
- (13) *He petĩ hēñā-mi-re meni i kē Mał tka*
- (14) *Ča Mał reka ia'i twā narawōñĩ-wōñĩ reka, da hē kē Ararĩñā-no*
- (15) (Forte: o xamã bate o chocalho contra o peito da esposa) *Ča Mał reka ia'i oho rarawōñĩ-wōñĩ neka*
- (16) *Ča Mał reka pte, Kadłne-kāñĩ, ia'i oho čawōñĩ i kē Mał oyo*

sua esposa (que tinha dores no peito). Chamá-lo-ei de "canto da castanheira", conforme a imagem focal que desenvolve, e já que ele não tem um nome.

#### O CANTO DA CASTANHEIRA

BLOCO I - (Refrão inicial e final na forma "Nai dai dai"):

- (1) *Marĩ mō pa ne ia'i oho rarawōñĩ ye?*
- (2) *Marĩ mō pa Mał ia'i oho rarawōñĩ-wōñĩ tka ye Modida-ro?*
- (3) *Marĩ mō na ha Mał yiyehā-we ia'i twā narawōñĩ-wōñĩ ye?*
- (4) *Ka Mał reka ia'i twā narawōñĩ-wōñĩ neka ye, Ararĩñā-no*
- (5) *Ka Mał reka ia'i oho rarawōñĩ-wōñĩ*

BLOCO II - (Refrão inicial e final na forma Kadłne-kāñĩ):

- (6) *Ka Mał reka ia'i twā narawōñĩ-wōñĩ neka*
- (7) *Marĩ mō na ha Mał reka, Kadłne-kāñĩ, ia'i oho rarawōñĩ-wōñĩ?*
- (8) (Forte, alto) *Mał reka reka, Kadłne-kāñĩ, ia'i twā narawōñĩ-wōñĩ, ka Mał reka reka* (bate o pé repetidamente)
- (9) *Ne raiyi pitā-mō ye Mał pte, Kadłne-kāñĩ, ia'i oho čawōñĩ mł*
- (10) *Da kē Mał reka pte, Kadłne-kāñĩ, dohā-nā kē wĩ me'e i kē Mał reka*
- (11) *Marĩ mō na ha Mał reka, Kadłne-kāñĩ, ia'i twā čawōñĩ mł?*
- (12) *Ča Mał reka ia'i twā narawōñĩ-wōñĩ ye, i e Modida-ro*
- (13) *He petĩ hēñā-mi-re menĩ i kē Mał tka*
- (14) *Ča Mał reka ia'i twā narawōñĩ-wōñĩ reka, da hē kē Ararĩñā-no*
- (15) (Forte: o xamā bate o chocalho contra o peito da esposa) *Ča Mał reka ia'i oho rarawōñĩ-wōñĩ neka*
- (16) *Ča Mał reka pte, Kadłne-kāñĩ, ia'i oho čawōñĩ i kē Mał oyo*

(17) Ñane raiyid̃t̃ p̃t̃ā-mō ye Mał reka, ia'i oho čawōñĩ m̃

(18) Marĩ mō na ha Mał reka, Kad̃ne-kāñĩ, ia'i twā narawōñĩ?

BLOCO III - (Volta o refrão I, após pausa):

(19) Marĩ mō pa ne ia'i twā narawōñĩ k̃t̃ē ye?

(20) Marĩ mō pa ne ia'i twā narawōñĩ? He petĩ hēñā-mi-re menĩ i k̃t̃  
Mał

(21) Marĩ mō pa ne ia'i twā narawōñĩ ye? Ñane raiyid̃t̃ p̃t̃ā-mō ye  
Mał od̃l-p̃t̃ē ye, i e Ararĩñā-no

(22) Marĩ mō na ha Mał točĩ ačo awi-awi tk̃a?

(23) Marĩ mō pa ne ia'i twā narawōñĩ, Mał? Eya eiayid̃t̃ mara he  
rehe-we i k̃t̃ Mał

(24) Ne-rehe ye ia'i oho rarawōñĩ ye, Nai dai dai, ad̃l-od̃l-od̃l ne'e  
me'e i k̃t̃ Mał

(25) Marĩ mō na ha Mał yiyehā-we ia'i twā narawōñĩ-wōñĩ ye e Modi-  
da-ro?

(26) Marĩ mō na ha Mał ia'i twā narawōñĩ ye? Kāñĩpaye-ro-reme ye  
he a-o i k̃t̃ Mał oyo (forte)

(27) Nĩ te k̃t̃ Mał he rereka he rāñā itā nā'ē ne (forte)

(28) Ne re'eme ye he a-o i k̃t̃ Mał oyo, Nai dai dai, he rāñā itā  
nā'ē nehe i k̃t̃ Mał (forte)

(29) Aye ỹt̃pe Mał he o iwaraw̃t̃ k̃t̃pe kati (forte)

(30) E-p̃t̃rano eiayid̃t̃ nehe i k̃t̃ Mał, Nai dai dai, t̃r̃t̃ha nehe točĩ  
ačo 'iwā i k̃t̃ Mał

(31) Marĩ mō pa ne ia'i twā moyi-moyi ye?

(32) Ka Mał reka ia'i twā moyi-moyi (Bate o chocalho sobre a es-  
posa)

(33) Marĩ mō na ha Mał ia'i twā meni-meni, Yowe' l̃-do? Eya eiayid̃t̃  
mara he rehe-we

- (34) Čee yaacł-dadč a re moneme oho o-mo-poł-poł, i kč Mał, Nai dai dai, tre rēmł-do rł dorocł oho mopoł-poł i kč Mał
- (35) Kadłne-ye oho rewe, moneme, i kč Mał, eya čaha točł ačo 'iwā
- (36) Čee erłpa dłto hatyi mara he rehe-we, he rehe tłde Mał reka pte
- (37) Adł-odł-odł kč ne'e me'e, eya yaacł-dadč he rehe, i kč Mał
- (38) Marł mō pa ne ia'i twā narawōñł-wōñł ye?
- (39) Čee, ñane rēmł-do rł dorocł oho o-mo-poł-poł
- (40) Marł mō pa ne ičiri'i oho rarawōñł?
- (41) Kāñł nero-atā pıtā-mō ye Mał ia'i twā narawōñł
- (42) Marł mō pa ne ičiri'i oho moiyi?
- (43) Marł mō na ha Mał he petł he petł momā-momā?
- (44) Fre pirāñā hewo-hewo ye i kč Mał, Nai dai dai, tłrdł-wtkā-wł kā nehe ičiri'i oho moiyi dłdł i kč Mał
- (45) Marł mō na ha Mał ia'i twā narawōñł-wōñł?

(a partir do último verso, a voz vai morrendo aos poucos, re petindo o refrão)

Esse canto, econômico no que toca ao vocabulário, é porém uma boa amostra do regime enunciativo das canções xamanísticas, além de deixar claro qual a partida que se joga com os deuses. A enunciativa principal não é nomeada em momento nenhum - seria Kāñł paye, uma filha do xamã que morreu pequena (dois anos) em 1978. Ela se dirige, conforme um jogo de pergunta e resposta que marca todo o canto, aos deuses, ao pai, a um "avô" morto (Modıda-ro), a um irmão de seu pai, Arariñā-no - isto é, à ř desse homem, que estaria ali no céu junto com o xamã<sup>60</sup>. Além da menina, outra alma fala,

(60) Houve porém quem discordasse de tal interpretação, sugerindo que a menina morta dirigia-se ao seu FB em carne e osso, que dormia ali ao lado do xamã, e



certamente estava ouvindo o canto. Da mesma forma, pelo menos uma pessoa com quem comentei o canto especulou que a alma cantora não era a de Kãĩpaye, mas de uma filha classificatória do xamã, que morrera há menos tempo. "Só Kãĩpaye-ro e sua mulher sabem quem era", disseram-me. Isto não significa que o morto -enunciador não possa ser nomeado no canto; só não pode, como toda pessoa, se auto-nomear, mas apenas dizer seu nome citando um enunciado alheio. Após uma morte recente, a alma do morto é raramente nomeada, na medida em que é a cantora principal; mas os deuses podem dizer seu nome, citados pelo xamã, ou o xamã pode citá-la, etc.

---

a do seu "pai" morto Yowe'I-do, que só será nomeado no verso 33, mas que já fala no verso 17. Este personagem, como o outro morto citado, tem parentes próximos vivos na seção residencial do xamã. O canto, assim, põe em cena mortos e vivos de uma parentela restrita, localizada.

Vejamos o conteúdo da canção, numa tradução livre. Traduzo Maĩ por "deus" ou "deuses", conforme o contexto, uma vez que as marcas de número são indiretas ou inexistentes em Araweté.

O refrão dos blocos I e III não tem significado; ele envia aos cantos dos Maĩ hete. O refrão do bloco II é o nome de uma divindade feminina, Mulher-Canindê (uma arara azul-amarela), a qual dá a impressão de funcionar como uma "interlocutora" muda ou abstrata da menina morta e do xamã, nesta parte. Na verdade, ela não é uma personagem do canto, mas um refrão, mesmo quando nomeada no meio de certos versos: não se canta para ela, canta-se seu nome. Isto não impede que esta parte do canto seja identificada como manifestando, de um modo que me é obscuro, essa divindade. O bloco I introduz o tema:

- (1) "Por que você empluma a grande castanheira?"
- (2) "Por que os deuses estão emplumando a grande castanheira, Moida-ro?"

- (3) "Por que os deuses solteiros emplumam a face da castanheira?"
- (4) "Eis aqui os deuses, a emplumar a face da castanheira, Ararĩ-nã-no",
- (5) "Eis aqui os deuses emplumando a grande castanheira".

Todas estas frases são enunciadas pela menina morta. A primeira é uma interpelação a um Maʔ ("você"). Só se saberá que se trata de uma alma, e da filha do xamã, a partir do verso (9); nenhuma marca até lá indica que seja outro que o xamã o sujeito da enunciação. A imagem focal é a de uma grande castanheira celeste (*ia'i oho*) sendo decorada com a plumagem branca da harpia pelos deuses, que assim fazem sua "face" (folhas) brilhar à distância. O(s) Maʔ faz(em) isso, conforme as interpretações que me foram transmitidas, porque estariam irados (*e'e*) com a morta, e ardendo de desejo por ela. Nunca cheguei a entender a relação entre o ato de emplumar (*-wõñĩ*) a castanheira e esse desejo divino. Tal imagem é nova, foi criada nesse canto, mas encontrou aceitação e foi entendida por todos; ela associa dois temas canônicos do discurso sobre o céu: as castanheiras e as harpias.

A mudança de refrão que introduz o bloco II foi acompanhada de um aumento de volume vocal e intensidade afetiva, e marcou a descida dos deuses à terra:

- (6) "Eis aqui os deuses emplumando a face da castanheira, ei-los",
- (7) "Por que assim fazem os deuses, (Mulher-Canindê), emplumando a grande castanheira?"
- (8) "Cã estão os deuses, cá estão, (Mulher-Canindê), emplumando a face da castanheira, cá estão, cá estão os deuses";
- (9) "Porque deseja sua filha, disse o deus, (Mulher-Canindê), por isso ele disse: vamos emplumar a grande castanheira",
- (10) "Foi isto que disse o deus, (Mulher-Canindê), as pessoas não

comeram a coisa, disse o deus";

- (11) "Por que fazem assim os deuses, (Mulher-Canindé), por que disseram: vamos emplumar a castanheira?"
- (12) "Eis aqui, veja os deuses emplumando a face da castanheira, Modida-ro".
- (13) "Acenda meu charuto jogado fora, disse o deus".
- (14) "Eis aí os deuses a emplumar a face da castanheira, veja, Ararĩã-no".
- (15) "Eis aqui os deuses emplumando a grande castanheira, ei-los".
- (16) "Eis o que os deuses disseram, (Mulher-Canindé), vamos emplumar a grande castanheira, eles se entre-disseram".
- (17) "Porque desejam nossa filhinha, por isso os deuses disseram: vamos emplumar a grande castanheira".
- (18) "Por que fazem assim os deuses, (Mulher-Canindé), emplumando a face da castanheira?"

Neste bloco a situação enunciativa se complexifica. Os versos 6 a 8 são acompanhados da batida de pé do xamã, que indica a presença do que está cantando aqui na terra. Quem diz estes versos, a parentemente, é ainda a menina, ou uma espécie de síntese xamã-morta. O verso 9 é enunciado pela menina morta, e se refere a ela mesma. Ela diz: os deuses disseram (a você, xamã) que desejam sua filha (eu, que falo), disseram que é por desejar sua filha que emplumam as castanheiras. O verso 10 mostra a interpolação de outro motivo, e outra razão da ira dos *Maí*. A menina diz ao pai que os deuses disseram que eles "não comeram a coisa" - isto é, não foram chamados ainda a comer *jaboti* pelos humanos. À época do canto iniciavam-se preparativos para as caçadas coletivas de jaboti, mas nenhuma refeição fora oferecida aos *Maí*. O canto de *Kãĩpaye-ro* dirige assim uma mensagem geral à aldeia. Os versos 11 e 12 são enun-

ciados pela menina, o primeiro é uma interrogação abstrata, o segundo uma deixis dirigida a Modida-ro. O verso 13 traz a menina transmitindo ao pai o que o deus pediu a ele, xamã - que acendesse seu charuto. Este é um gesto de cordialidade, sugerindo que o xamã deve oferecer seu charuto ao Maʔ (o "meu charuto" é na verdade o tabaco do xamã). Ora, nessa mesma ocasião o charuto de KãñIpaye-ro havia-se apagado, e sua esposa teve que acendê-lo. O verso evidencia assim uma espécie de curto-circuito ou construção em abismo: o pedido dos deuses ao xamã é um pedido do xamã à esposa por intermédio da filha, etc. O verso 14 é semelhante ao 12. O verso 15 foi enunciado enquanto o xamã fazia movimentos com o chocalho sobre o peito da esposa, fechando seu corpo (hino rʔ) após ter re-conduzido a alma de TawiCire-hi à sua sede. A frase seria dita pela menina; seria ela que trazia a alma da mãe: "o-hi mone" - "carregava (a alma de) a própria mãe", foi a frase com que se interpretou os movimentos do xamã e o verso 15.

O verso 16 traz a menina citando ao pai o que disseram os deuses. O verso 17 põe em cena outro enunciador. Quem diz que os deuses disseram que desejam nossa (ñane, nós inclusivo) filhinha não pode ser a menina, nem os deuses. Esta construção em estilo in direto linear (Bakhtin, 1979:136), semelhante àquela do verso 9 (onde entretanto surgia uma auto-referência indireta complexa) indica que o enunciador é Yowe'i-do, falecido "irmão" do xamã. Na verdade, essa interpretação é retrospectiva, e depende da nomeação de Yowe'i-do no verso 33 - até lá, reinava ambigüidade. Todos foram unânimes em me esclarecer que a expressão "nossa filhinha" não era uma frase dirigida pelo xamã à sua esposa, como eu pensava. Com a possível exceção dos versos 6 a 8, o xamã não está em posição de sujeito (de enunciado ou de enunciação) nesse bloco do canto. Ele ci

ta citações: diz o que sua filha ou irmão dizem que os deuses disseram. O verso 18, por fim, põe a palavra outra vez na "boca" da menina.

O bloco III foi introduzido pela "volta" (*oyiwi*) do refrão I, após alguns minutos de pausa, em que o xamã, agachado, fumava e batia o chocalho:

- (19) "Por que você empluma a face da castanheira, de manhã?"
- (20) "Por que você empluma a face da castanheira?"; "Acenda meu charuto abandonado, disse o deus".
- (21) "Por que você empluma a face da castanheira?"; "Por desejar nossa filhinha, disse o deus a si mesmo, Ararĩnã-no".
- (22) "Por que os deuses ficam assim, a errar suas flechas nos tuca nos grandes?"
- (23) "Por que você empluma a face da castanheira, deus?"; "Ande, ponha-passe sua filhinha para mim, disse o deus".
- (24) "Por sua causa, realmente, se emplumam as castanheiras, (Refrão), não fui servido-oferecido de coisa nenhuma, disse o deus".
- (25) "Por que os deuses solteiros emplumam assim a face das castanheiras, Modida-ro?"
- (26) "Por que os deuses emplumam assim a face da castanheira?"; "Vou devorar o finado Kãñipaye-ro, disse o deus".
- (27) "Assim o deus me levará, para cozinhar-me em sua panela de pedra".
- (28) "Comeremos seu finado pai, os deuses disseram repetidamente"; "Vão cozinhar-me em sua panela de pedra, disseram os deuses".
- (29) "Enfim, mais uma vez os deuses vão-me devorar do outro lado do céu, é o que disseram".
- (30) "Pergunte-peça à sua filhinha, disse o deus, (Refrão), para

- nós dois irmos flechar os tucanos grandes, disse o deus".
- (31) "Por que você unta (com urucum) a face da castanheira?"
- (32) "Cá estão os deuses, untando completamente a face da castanheira".
- (33) "Por que os deuses acendem-iluminam assim a face da castanheira, Yowe'i-do?"; "Ande, passe sua filhinha para mim".
- (34) "Eeeeh! um comedor-de-pequenos-jabotis espantou os grandes moneme, disseram os deuses"; (Refrão); "Nossa futura comida fez debandarem as grandes juritis, disseram os deuses".
- (35) "A plumagem das grandes araras-canindê-eternas, moneme, disseram os deuses; ande, vamos flechar os grandes tucanos".
- (36) "Eeeh! quanto àquilo de 'passar filha para mim', que disseram os deuses; para mim os deuses (desnecessariamente) disseram (tal coisa)".
- (37) "Nada me foi oferecido, ande, (dê) pequenos jabotis para mim, disse o deus".
- (38) "Por que você empluma a face da castanheira?"
- (39) "Eeeeh! Nossa futura comida fez debandarem as grandes juritis"
- (40) "Por que você empluma a grande (árvore) iōiri'i?"
- (41) "Por vontade de levar mulher para caçar, o deus empluma a face da castanheira".
- (42) "Por que você unta (de urucum) a face da grande iōiri'i?"
- (43) "Por que os deuses acabam com meu tabaco?"
- (44) "Nossa terra (solo) é fragrante, disse o deus, (Refrão), assim que tiver untado a grande iōiri'i perfumar-nos-emos um ao outro (com a resina da árvore), disse o deus".
- (45) "Por que os deuses emplumam a face da castanheira?"

fim

Aqui, neste bloco, o número de "vozes" e a intensidade emocional do canto atingem seu potencial máximo: cria-se um confronto direto entre os *Mał* e o xamã, e este irá falar por si algumas vezes. Vejamos. O verso 19 é a interpelação usual da menina ao deus, que sublinha o fato de que lá no céu é dia, e alude (apud os comentaristas) ao brilho da castanheira emplumada na luz da manhã. A primeira parte do verso 20 repete o 19; a segunda repete a situação do 13: a menina diz ao pai o que disse o deus sobre o charuto (novamente o fumo do xamã se apagara). O verso 21 traz duas vozes e dois destinatários: primeiro a menina interpela o deus; em seguida Yowe'I-do retoma o que dissera no verso 17, mas desta vez fala para seu outro irmão, Arariñã-no<sup>61</sup>. O verso 22 é interpretado (pelos

---

(61) A grande variedade de procedimentos citacionais, bem como o emprego de diferentes verbos para "dizer", "falar", etc., não me é completamente clara. Essa variedade é sintático-semanticamente relevante, e provavelmente permite ao ouvinte nativo interpretações com ambigüidade mínima, no que toca ao regime de "vozes". Eu tive de recorrer a glosas e extensos comentários para descobrir a lógica do discurso citado, de forma a poder detectar as "aspas" sintáticas e os casos de discurso indireto. A construção citacional que termina uma proposição por "*i kē X*", "assim disse X", não é necessariamente uma citação verbatim, aspeada; idem para a aposição da forma "*X pte*", "X falou". Por sua vez, o morfema *mł*, que encerra uma oração, aspeia a elocução precedente. Vejamos por exemplo a tradução detalhada do verso 17: *ñane* (possessivo, la.pes.pl.incl.) *raiyl-dē* (filha-diminutivo) *pitā-mō* (querer-devido a) *Mał* (deus) *reka* (estar) *ia'i oho* (castanheira grande) *ca-wōñl* (exortativo-emplumar) *mł* (marc.citac.). Ou seja: "por estarem os deuses desejando nossa filhinha, (disseram): 'vamos emplumar a grande castanheira'". Não é tão claro, portanto, que se trate aqui de um discurso indireto, mas antes de uma interpretação de Yowe'I-do sobre a razão dos deuses terem dito o que disseram (e que vem em discurso direto). Já no verso 21, a construção é inequivocamente em estilo indireto linear: *ñane raiyl-dē pitā-mō* (por desejar nossa filhinha) *Mał odl-pte* (deus, 3a.pess.-reflex.-dizer) *ye* (part. enfática), *i e* (ele disse) *Arariñã-no*. Ou seja: "por desejar nossa filhinha, disse o deus a si mesmo - veja, ele disse isso, Arariñã-no". (Tomei liberdades com o número gramatical). O verso 9 é outro exemplo de estilo indireto :

"por desejar sua (do xamã) filha, disse o deus". Esta frase só poderia ser interpretada como citação literal caso os ouvintes a tomassem como enunciada pelo xamã, como sujeito da citação. Mas assim não é: o postulado é que não é o xamã, mas o morto, que fala, pela boca do xamã. A exceção que confirma a regra são os versos 27 e 29, quando Kãñipaye-ro fala.

---

ouvintes) como uma pergunta da menina morta aos deuses, a respeito de outros deuses. O verso 23 traz a pergunta-motivo, na primeira parte; em seguida, a transmissão de uma ordem dos deuses (o modo verbal é imperativo) ao xamã, pela menina, que é o objeto da ordem: o Mañ insta o xamã a lhe dar (marã, passar para, colocar junto) sua filhinha. A primeira parte do verso 24 traz diretamente a palavra dos deuses, que se dirigem à menina. A segunda parte é a menina que cita para o pai o que reclamam os deuses: que não se lhes deu coisa alguma - i.e. jabotis. Nota-se aqui que a interpolação do tema dos jabotis termina por assimilar este alimento à filha do xamã: ambas as coisas são pedidas pelos deuses aos homens, na pessoa de Kãñipaye-ro. O verso 25 retoma o tema dos Mañ solteiros (yiyehã, mais o coletivo we) - jovens, portanto, que cobiçam a filha jovem do xamã<sup>62</sup> - e a pergunta é dirigida pela menina ao avô Modida-ro.

---

(62) As crianças mortas se tornam, após a esfregação da pele com o sumo de aracñ ohõ e o banho ressuscitador, moças ou moços na plenitude de sua beleza e vigor. Não há almas de crianças mortas no céu, apenas filhos celestes dos mortos, etc.

---

O verso 26 traz enfim a ameaça que estava latente a todo o jogo de pedidos, perguntas e respostas até aqui: o Mañ, nomeando o xamã e já lhe designando como "finado" (-reme), avisa que vai devorá-lo. Quem diz "disse o deus", e quem portanto citou o nome do pai-finado, foi sua filha. Eis assim que, por dupla interposição, o xamã se auto-nomeia, e como morto antecipado. Este verso e os se



guintes foram cantados em tom mais grave, com a voz muito forte e entonação macabra . Neste momento os ouvintes (de minha gravação ) demonstravam grande entusiasmo, e a "auto"-nomeação de Kãñĩpaye-ro era indubitavelmente o ponto alto do canto, provocando risos e comentários excitados. O verso 27 traz pela primeira vez a voz do xamã como sujeito: é ele quem diz que será devorado. O verso 28, em sua primeira parte, põe a filha do xamã citando os deuses, que declaram que devorarão seu "finado pai". A segunda parte traz novamente a voz do xamã, num belo exemplo de estilo indireto. Assim também o verso 29: o xamã cita os deuses; a noção de "mais uma vez" alude às numerosas ocasiões anteriores em que o xamã se defrontou com esse perigo. O "outro lado do céu" (lit. "do lado das costas do céu"; *iwarawĩ* é a forma poética para *iwã*, céu) refere-se ao avesso do céu visível, i.e. ao patamar celeste dos deuses.

O verso 30 traz o pedido que, se aceito, garantirá a incolumidade do xamã no céu. O deus - citado pelo xamã, não mais por sua filha - manda que Kãñĩpaye-ro peça à filha, convença-a a ir com ele "flechar tucanos", uma metonímia para "levar ao mato", por sua vez uma metáfora de relações sexuais e, como já vimos, o tema definidor das relações de *apĩhi-pĩhã*.

Os versos 31 e 32 trazem novamente a voz da menina morta. O tema da pintura da castanheira com urucum, desdobramento daquele da emplumação, além de evocar um curioso tratamento antropomorfo da árvore, prepara a introdução de um motivo olfativo, as fragrâncias celestes. O verso 32 foi acompanhado de batida de pé e de novo *peyo* da esposa do xamã (que ficou todo o tempo do canto sentada em uma esteira dentro de casa, enquanto seu marido andava, dançava, fumava e cantava, também dentro da casa). Como no verso 15, a construção deítica alude à presença aqui e agora dos deuses na ter

ra, e gera uma espécie de ubiquidade ou interferência cosmológica, visto que os deuses estão aqui, mas untando a castanheira celeste - como se neste momento o céu e a terra se superpusessem, duas imagens coabitando na "tela" da voz do xamã. O verso 33, na primeira parte, é uma pergunta da menina morta a Yowe'i-do; a fulguração da castanheira é produzida magicamente pelos deuses, em sua ira-desejo<sup>63</sup>. A segunda frase é uma citação verbatim do que os deuses estão

---

(63) Ou remete ao brilho da plumagem da harpia. A relação castanheira-harpia é emblemática, e um dos nomes xamanísticos desta ave é *ia'i twã nehã*, "o que reside junto à face (folhagem) da castanheira", que é por sua vez uma metáfora para as flechas, e uma imagem da guerra. Toda a fanopéia desse canto caracteriza os deuses como matadores-guerreiros, e ao mesmo tempo como ardendo de desejo pela menina morta.

---

dizendo para Yowe'i-do. O verso 34 é enunciado pela morta, que cita o que comentam os deuses, agitados e alertas: um humano (um "comedor-de-pequenos-jabotis") está se aproximando, e sua presença as susta os pássaros da capoeira que circunda a aldeia dos Ma', as juritis e cotingas celestes ("grandes", *oho*). A expressão "nossa futura comida" é um motivo clássico do canibalismo Tupi-Guarani - era assim que os Tupinambá chamavam seus cativos de guerra. O xamã, então, está agora entrando na aldeia, e se defrontará com os deuses<sup>64</sup>.

---

(64) Até aqui, a cena do canto era algo indefinida. A grande castanheira estaria em qualquer parte do mundo celeste, nas proximidades da aldeia dos deuses; a filha do xamã se comportava como uma mensageira do que diziam os deuses, enquanto ele não chegava. Mas nada disso é muito claro, e os índices espaciais da trajetória do xamã são vagos ou deliberadamente confusos - como no caso dos deuses estarem aqui na terra e lá no céu. Os cantos de benzimento alimentar são, usualmente, mais específicos em detalhar aspectos do deslocamento espacial da comitiva divina que desce à terra.

O verso 35 é dito pela menina, que cita os deuses a convidá-la para caçar tucanos, araras e cotingas, aves cuja plumagem é usada nos brincos, e se constitui em presente dos caçadores às suas *ap̃hi*. O verso 36 traz de volta o xamã como sujeito, e é decisivo no enredo. *Kãñipaye-ro*, citando aquilo que disseram os deuses, de lhe pedir a filha, diz (a ninguém em particular) que tal pedido é desnecessário. A glosa dos ouvintes era essa: "*Kãñipaye-ro* disse assim, para os *Mã*: 'podem levar *Kãñipaye*, ela não é minha, é de vocês, não vim aqui pegá-la de volta não'...". O verso, em si, é uma espécie de resumo elíptico do que se passara no céu, e não propriamente um diálogo entre o xamã e os *Mã*; tal diálogo é subentendido (e exposto na glosa, em meu benefício). Duas idéias centrais estão sendo jogadas aqui: primeiro, que a morta, enquanto tal, pertence aos deuses, não a seu pai terreno - disjunção xamã/filha morta -; segundo, que, não obstante, os deuses reconhecem no xamã um poder sobre sua filha, e que ele deve reiterar por isso a cessão 'dela aos *Mã* - o que assegura a incolumidade do xamã no céu. O xamã aceita a "virilocalidade" da filha, e os deuses aceitam-no como afim<sup>65</sup>.

---

(65) E há outra troca subjacente, que os comentadores desse canto sugeriram, mas que fica clara em outros cantos. Como vimos, a canção de *Kãñipaye-ro* envolveu 'um *imone*, re-assentamento da alma de sua esposa - que no entanto não foi o foco principal da canção: outros *imone* tematizam de modo mais detalhado essa reposição da alma -; assim, a permanência da filha morta no céu é o "pagamento" (*pepi kã*) do retorno da *ĩ* da esposa do xamã, liberada pelos deuses. Não é portanto 'por acaso que a grande maioria dos *imone* ponham em cena mortos, no canto xamânico; não só porque as almas mortas atraem as *ĩ* dos vivos, mas porque o xamã parece jogar com esse "toma-lã-dã-cã" face aos deuses: fiquem com quem está morto realmente, e devolvam o vivo. Note-se que uma alma morta atrai uma viva ao céu, mas somente os *Mã* têm o poder de detê-la - só os deuses matam.

---

O verso 37 é uma solicitação arrogante dos *Ma'* ao xamã, que duplica sua demanda da filha com um pedido de jabotis; aqui o cantor cita diretamente o que dizem os deuses a ele. Do verso 38 ao final alternam-se enunciados ditos pela morta, frases dos deuses (citadas pela morta), e do xamã. Os versos 38 a 40 são proferidos pela menina. A árvore *iciri'i* dá uma resina muito perfumada, e seu corresponsante terrestre, muito usado pelas mulheres ou entre quartetos de *ap'hi-pihã*, é o avatar da fragrância celestial. O verso 41 é dito diretamente pelo xamã, construindo-se como uma constatação genérica e conclusiva: ele responde à pergunta-tema do canto, o porquê dos deuses emplumarem a castanheira. Não se trata mais ou apenas 'de sua filha, mas das mulheres (humanas) em geral. O "levar para caçar" é sexo. O verso 43 prepara o fim do canto: o xamã consumiu todo o charuto - os deuses o fizeram, como ele diz -; sua inspiração está terminando. No verso 44 temos um último vislumbre da cena celeste: a menina morta diz ao pai o que os deuses dizem a ela, sobre o perfume que impregna o próprio chão que pisam. E o verso 45 repete o tema inicial.

Creio que, apesar de minhas limitações como tradutor e comentar, essa canção da castanheira permite que se percebam alguns traços fundamentais do canto xamanístico, quanto à forma e ao conteúdo. Ela é o único exemplo que tenho de um canto estruturado conforme o esquema pergunta-resposta; e, embora longe de ser o único a tematizar o estatuto ameaçador dos deuses, é um que marca com vigor o furor canibal dos *Ma'*. Outros cantos são mais jubilosos, especialmente aqueles em que os deuses descem, paramentados e alegres, para comer. E outros são muito mais complexos, no regime enunciativo, na extensão e no vocabulário - não me atrevi a analisá

-los em detalhe, por ora.

Os *Maŕ hete*, assim como os *ha'õ we* de mortos, estão presentes em quase todos os cantos, mesmo aqueles que são associados a ou enunciados por outras divindades. Assim, por exemplo, uma canção de re-assentamento da alma de um menino, que ouvi em março de 1982, tinha a seguinte disposição: o refrão a identificava como sendo de, e dita por, a Coruja-tornada-Divindade (*Orokoro 'ã-mo-Maŕ*), que falava para o pai(vivo) do menino sobre o que diziam os *Maŕ (hete)* a respeito do que dizia o *Iraparadŕ*, que é uma espécie de transfiguração celeste genérica dos inimigos e/ou matadores. Outro, também por ocasião de um *imone*, era cantado pela morta Awara-hi, com um refrão que mencionava o Senhor dos Periquitos (*Œitã'ẽ*), e tematizava a mesma problemática do canto da castanheira: a morta dizia ao xamã (seu irmão) que um *Maŕ* queria sair com ela, e pedia que ela pedisse ao seu cunhado (i.e. o xamã) que o permitisse.

As canções produzidas pelos xamãs nas sessões de reassentamento de almas errantes não mantêm uma conexão de conteúdo com o objetivo de tal operação, em geral - nisso contrastam com os *peyo* alimentares, em que as divindades que cantam ou são mencionadas são aquelas ligadas ao tipo de alimento em pauta. O *imone* é quase sempre uma iniciativa do xamã, não do paciente; é o xamã que, em sonho, vê a alma de alguém (na maioria das vezes uma mulher ou criança), e se dirige então para a casa do desavisado paciente, e o xamaniza. Mesmo nos casos, por exemplo, em que uma alma foi raptada pelo Senhor da Água, aquilo que o xamã canta durante a recondução espiritual pode ser totalmente alheio à problemática da captura. A canção, assim, é anterior e determinante em relação à operação terapêutica.

Conforme se deve ter notado, os mortos nomeados na canção da

castanheira não são designados como "falecidos" (sufixo *-remé*) ou como *ha'ó we*, mas como presentes, por seu nome próprio ou conexão de parentesco. No canto em questão, aliás, o único "finado" era o próprio xamã.

Tanto almas mortas de mulheres quanto de homens cantam ou são cantadas, pelos xamãs. A única diferença significativa é que as almas masculinas, quando sujeito do canto, tematizam menos as situações de afinidade e os motivos sexuais, falando preferencialmente de caça, guerra e lutas no céu contra perigosos espíritos canibais - outros que os *Ma' hete*. Os cantos de *Iaract'*, o canibal comedor de açai, sempre envolvem como personagem alguma alma de matador - guerreiro; e os cantos de benzimento do cauim trazem uma alma masculina como cantador do cauim místico. Embora eu não possa afirmá-lo com segurança, observei uma maior frequência, seja nos cantos atualizados durante minha estada, seja naqueles lembrados, de manifestações de almas femininas. Excluo aqui o dado objetivo, que foi o de que a morte de Awara-hi, em março de 1982, gerou uma proliferação de cantos em que esta alma recente se manifestava. Isto poderia ser explicado pelo maior "rendimento sociológico" de uma alma feminina, do ponto de vista masculino do xamã: ela põe diretamente a questão da afinidade.

A morte de Awara-hi permitiu ainda que eu entrevistasse uma função do canto xamanístico, que é o de comentar, pela boca do morto, eventos atuais. Assim, por duas vezes Awara-hi se referiu a coisas que estavam acontecendo na aldeia: uma vez *Y+rĩnato-ro* cantou o medo desta alma em se aproximar dele (seu ex-sogro), pois que ela o via, e a todos da aldeia, semelhantes a brancos, armados de longas espingardas - e de fato a primeira e grande distribuição de armas aos Araweté foi feita um dia após a morte de Awara-hi. Outra

vez ela comentou jocosamente o re-casamento de seu viúvo com uma menina, falando sobre a vulva pelada das deusas fêmeas - e todos entenderam a referência.

Todos os xamãs ativos da aldeia, ao longo de 1982, trouxeram a alma desta mulher morta: alguns eram seus "irmãos", outros "sogros", "pais", *apãno*, etc. Isto nos leva a duas questões: quem se manifesta, e quem canta ou faz cantar que mortos. Ao que parece, todo morto surge pelo menos uma vez na boca dos xamãs, no período após o luto e dispersão da aldeia. Mesmo crianças pequenas (quando já têm nome) assim o fazem. Alguns mortos em particular, porém, in sistem nos cantos, e alguns reaparecem após anos de ausência. Certos mortos - notadamente filhos pequenos - só são cantados por seus pais, ou parentes próximos; outros o são por todos os xamãs. Há mortos que, segundo me dizem, jamais apareceram nos cantos, outros que vêm sempre. Essa diferença é creditada à vontade dos mortos, são eles que suscitam sua presença, não o xamã. Por sua vez, quando dois ou mais mortos aparecem juntos em um canto, podem estar (ou ter estado) nas mais variadas relações recíprocas de parentesco: pais e filhos (caso do canto da castanheira), irmãos, tio e sobrinho, cunhadas, etc.etc. Além disso, é comum que um xamã cante um morto com o qual suas relações de parentesco não são importantes - ou não são focalizadas: nesses casos, o xamã pode ser uma ponte para que a alma interpele ou se refira a um parente vivo dela; ele é então o ponto neutro do triângulo.

Não creio, em suma, que se possam encontrar regularidades significativas quanto a esse aspecto, do ponto de vista sociológico. Se a tendência é que os xamãs cantem (ou insistam cantando) mortos de sua parentela, a própria fluidez deste "grupo" social faz com que se possa cantar qualquer morto: além do que, um homem pode

movimento que leva cada um à sua morte - a serviço da conexão sincrônica entre duas esferas do cosmos, que a macro-diacronia separou: céu e terra, deuses e humanos, os que se foram e os abandonados. A presença dos mortos é o penhor da presença dos idos, dos deuses, aqui e agora. Por isso, os vivos governam os mortos; e o impulso "extra-mundano" da religião Araweté não traduz nenhuma concepção negativa da condição de vivente, mas é uma estratégia de presentificação do Alhures, não de eternização do presente e/ou sua negação. Os mortos são a tênue superfície de contato entre as duas metades do universo, e se "sacrificam" para que aos viventes seja dada a graça de contemplar, na voz do xamã, a visão fugaz destes Outros temidos e desejados, origem e destino dos humanos: os deuses. Se o xamã é um *Maŕ deçãka*, um "refletor da Divindade", é porque todo o sistema se monta como um jogo de imagens - assim diziam Hubert e Mauss do sacrifício (1968:305). O discurso xamanístico é um jogo teatral de citações de citações, reflexos de reflexos, ecos de ecos - interminável polifonia onde quem fala é sempre o outro, fala do que fala o Outro. A palavra Alheia só pode ser apreendida em seus reflexos: videmus nunc per speculum in aenigmate, para citarmos um mestre das citações, J.L.Borges, citando Leon Bloy citando S. Paulo (I Cor.XIII, 12), que falava do que não se via, agora, senão em enigma e através de um espelho (Borges, 1960)<sup>67</sup>.

---

(67) E é talvez nesse mesmo sentido que se possa interpretar o principal atributo do xamã Wayãpi (Gallois, 1985): *waruã*, que os Índios traduzem por "espelho" - e que reificam num objeto místico de tipo visual, enquanto o jogo refletor do xamã Araweté se exprime sobretudo no eco vocal do canto citado. Este espelho Wayãpi é uma espécie de "retrovisor" - algo que permite se enxergar o que não é visível de frente, sem mediação. Contrariamente, os xamãs Tapirapé usam espelhos para afugentar os espíritos (Wagley, 1976:249, 267), que, já reflexos, não podem ou não toleram contemplar a própria imagem.

---



É assim então que a palavra do xamã estabelece uma constante e deslizante diferença entre as vozes que se rebatem em sua própria voz, que aparece como um "relais" a mais na longa cadeia enunciativa. Assim como é impossível a uma pessoa dizer o próprio nome, impossível é ao xamã falar senão do que lhe falam, e/ou o que lhe falam. Quando fala de si, é outro que está falando; e quando fala por si, é como objeto prévio do discurso alheio: vítima canibal. Ele existe no elemento do discurso de outrem, e sua palavra será por sua vez retomada mais adiante. Pois, se os cantos xamanísticos raramente são identificados pelo nome de seu cantor, a informação neles contida é posta na sua conta. "Fulano (uma alma) disse tal coisa (algo que disse um deus), disse tal xamã", dizem os outros. É sempre alguém em particular que disse - não há voz impessoal (supra: 62) -, mas nunca é aquele em particular que está dizendo. Assim como é paralisante começar algo, pôr-se como sujeito de uma ação que concerna e concerte os outros (supra: 300-ss.), difícil também é dizer algo, algo que não seja o que foi dito por outrem. Por isso, se os *tenetãmô* são indispensáveis - ou "ninguém" começa nada -, indispensáveis igualmente são os xamãs - ou "ninguém" diria nada. Neste sentido é que sugeri que o lugar da chefia política na sociedade Arawetê tenderá a ser mais compatível com a posição de xamã que com a de guerreiro: líder aldeão e xamã são os depositários da ação e da palavra dos outros (supra: 317-19).

Ora, se a posição de liderança aldeã se funda em última análise na liderança do grupo doméstico, e se esta conota uma função "feminina" - seja porque o mundo da aldeia, a força de identificação e de fechamento da seção residencial/família extensa são femininos, seja porque o meio de exercício da liderança é o controle sobre as mulheres (uxorilocalidade) - a posição de xamã mantém uma

relação intrínseca com o grupo doméstico. Já mencionei várias vezes a importância da unidade conjugal-doméstica no xamanismo. Toda casa/homem casado tem um *aray*, objeto emblemático que é o fruto do trabalho de um casal; a interioridade doméstica é o "templo" xamanístico por excelência, o equivalente Araweté das "tocaías" TG; a esposa do xamã é sua principal auxiliar, que vigia para que seu charuto esteja sempre aceso, acompanha seus passos, interpreta seus cantos, dança com ele durante a dispersão das flechas alimentares, e o assiste no perigoso benzimento do mel. Toda seção residencial tem pelo menos um xamã importante, e poderíamos dizer que os *aray* de cada grupo doméstico estão para o chocalho e a voz do xamã principal assim como cada casa está para a casa-matriz da seção residencial. A correspondência, certamente, não é perfeita: há líderes de famílias extensas que não são xamãs, há seções do tipo "horizontal" (joint families) que têm mais de um xamã, etc. O que quero sugerir aqui é outra coisa, entretanto: que a unidade xamanística é o casal, não o indivíduo; e que a proliferação de xamãs entre os Araweté indica que esta função é uma força que tanto unifica a coletividade - notadamente na posição representativa do xamã nos benzimentos alimentares, onde ele encarna a função de "dono" do alimento, ofertado aos visitantes celestes - quanto trabalha por sua dispersão. Um xamã casado, e seus filhos, são o embrião potencial de um grupo local<sup>68</sup>. Se o xamanismo é o atributo exclusivamen

---

(68) A importância da unidade conjugal no xamanismo é atestável para outros grupos Tupi-Guarani: Tapirapê (Wagley, 1976:255, 258-9), Guarani (Nimwendaju, 1978: 51, 105) e Tenetehara (caso da esposa de um feiticeiro - ver Wagley & Galvão, 1961: 126). Para estes mesmos povos, fica clara a relação entre xamanismo e liderança de família extensa ou facção. Mas não creio que já se tenha meditado sobre essa relação xamanismo-casal, que não me parece pertinente para outros povos da A.do Sul.

---

te masculino, e aparece como função complementar às funções femininas, e se, no contexto do xamanismo, a mulher é uma mera auxiliar ou uma paciente - o homem sendo o agente -, esta posição é, porém, face à posição de guerreiro-matador, marcada por uma natureza relativamente feminina. Não só por sua vinculação à estrutura doméstica; mas pelo próprio caráter da relação do xamã com os deuses.

A posição ou qualidade de xamã não assegura - aqui ao contrário de numerosos povos Tupi-Guarani - nenhum destino privilegiado' no Além para os xamãs mortos. Eles serão re-mortos e devorados como todas as humanas e todos os homens que não sejam matadores. A única peculiaridade dos xamãs mortos está na natureza cantante de seu espectro terrestre, mas isso parece ser um fenômeno marginal, e automático como tudo que envia ao ta' o we.

O xamã tem, naturalmente, algo de guerreiro - ele se arrisca no céu, entre os canibais, e não tem medo de tratar com os deuses -, e sua condição masculina é o que lhe garante a excorporação não-definitiva. Mas essa mesma capacidade de excorporação constante, esse demorar-se entre os deuses, essa função de suporte da palavra dos mortos, tudo isso o transforma numa espécie de morto antecipado. Sua posição, face aos deuses, não é muito diferente da dos mortos recém-chegados ao céu, e seu papel de anfitrião da comunidade nos peyo alimentares o situa como "nutridor", semelhante ao "dono do cauim" face aos demais homens ou aos convidados das aldeias estrangeiras. Sendo um homem, o xamã pode realizar com sucesso a mediação entre o mundo feminino da aldeia e o mundo hiper-masculino dos deuses celestes. Função masculina, mas função humana: os homens estão, de certo modo, entre as mulheres e os deuses; por outro lado, as mulheres mortas são a garantia de uma aliança entre os homens e os deuses. E, enquanto mortas divinizadas - i.e. já

araweté: os deuses canibais

devoradas -, elas fazem aquilo que as vivas não podem fazer, a saber: cantar. Um canto que entretanto é, via de regra, um citar a palavra dos deuses, a respeito delas mesmas, como no caso da canção da castanheira.

Essa ambivalência do xamã, que resulta de seu papel de mediador ou "refletor" da morte e da Divindade, pode ser contraposta a outra, a do matador, que também encontra expressão musical. Se o xamã é uma espécie de outro, um morto, o matador será outro outro, e assim sua palavra. É no contexto da distinção xamã/guerreiro que se pode apreender o sistema da Pessoa. Note-se que essa aproximação do xamã a uma posição "feminina" é puramente relacional; e que os deuses são xamãs por excelência. A *ipeye hã*, força xamanística, é o poder transformador universal. Mas os deuses são também, e sobretudo, guerreiros, canibais. Enquanto vivente, o xamã é um homem que se relaciona aos deuses por uma estrutura de afinidade - e talvez por isso cante mais as mortas que os mortos -; enquanto morto (antecipado ou definitivo), o xamã se encontra na posição feminina genérica dos humanos face aos deuses: coisa para ser comida. Se a posição de xamã é uma reflexão complexa sobre a mortalidade, a posição de matador é uma visão antecipada da imortalidade. Se o xamã é o suporte da função canora dos *Maĩ*, o matador marca pelo avesso os deuses como canibais. Se o xamã é o instrumento pelo qual os deuses falam (mas falam de quê? de comida, e de sexo), o matador, este fala como o inimigo, e é incomestível.

Uma palavra final, entretanto, sobre o estatuto dos *Maĩ* como afins dos humanos, neste contexto. A canção da castanheira que analisamos acima, se caracterizava o confronto xamã/deuses como se dando na arena da afinidade, não trazia uma nomeação explícita e recíproca dos envolvidos por termos de afinidade, ou outros. Outros

cantos xamanísticos - que por longos ou fragmentários deixo de trazer aqui - o fazem, frequentemente.

Dado que o modo de incorporação de todo morto no céu é, após a devoração canibal, um re-casamento com deuses e deusas, a relação global e genérica dos humanos com os *Mał* só pode ser uma de afinidade. Isto se exprime no discurso Araweté de várias formas. Boa parte das divindades celestes é referida como *ñane ramōy oho*, "nossos avós grandes" - notadamente o Senhor dos Urubus e os perigosos deuses canibais do tipo *Iaracł*, *Teredetã*, etc., que nisso se "aparentam" aos espíritos da mata. Já aqueles deuses que ergueram a abóbada celeste - *Aranamł*, *Hehede'a*, *Marairã*, *Awerčkã* - são sempre referidos pelo epíteto *ñane rati pčké*, "nossos longos sogros". Eles parecem ter uma relação mais próxima com os humanos, e vivem aliás todos juntos com os *Mał hete*. E estes, os *Mał hete*, os canibais e futuros cônjuges dos vivos?

Os *Mał hete*, como um todo, são *tre tiwã oho*: "nossos (plural exclusivo, no contexto do diálogo com o antropólogo) *tiwã* grandes", "nossos gigantes não-parentes". *Tiwã*, como já vimos, é um "meio termo" de parentesco, que designa os não-parentes, aliados potenciais e primos cruzados, posição instável e tenso-aberta (*supra* : 391-3, 433-4): algo entre o Ego e o Inimigo, seu emprego conota uma exterioridade interna, se posso me exprimir assim. Os *Mał hete* são, de fato, o arquétipo dos *tiwã*: estão do "outro lado", mas ligados aos vivos; são inimigos, mas nos transformaremos neles, transformados por eles; são afins potenciais. Uma morte é (como) um casamento: transforma os *tiwã* em afins reais.

Deve-se notar que os xamãs e os *Mał*, tanto quanto pude saber, nunca se interpelam como *tiwã*. Os outros deuses são eventualmente designados pelos termos mencionados acima: sogro, avô, etc. Já os

araweté: os deuses canibais

*Maṭ* *hete*, ou são apenas citados como "*Maṭ*", e citam o xamã pelo nome pessoal deste, ou estão em uma relação específica, de afinida de real, com o cantor ou outros vivos a quem se dirigem através do cantor. Os *Maṭ* que se manifestam nos cantos de mortos comprazem-se em aludir aos parentes vivos do morto, sejam eles o próprio xamã ou outros, destinatários ou "personagens" vivos do canto: os deuses homens falam de seus cunhados, sogros, ex-filhos de suas esposas humanas; as deusas fêmeas interpelam suas cunhadas, sogras, etc. Termos da série do parentesco nunca são usados, mesmo que logicamente possíveis. Um xamã citará, por exemplo, um *Maṭ* como "*māy nerekẓ*", "marido de minha mãe", não como "pai". E o novo cônjuge de um morto, divino, sublinha constantemente a ruptura da relação do morto com o(a) viúvo(a). Os cantos que trouxeram a Awara-hi repetiam com insistência: "*Hēmṭ-darẓ ne remiyika pe*" - "É deliciosa, sua ex-esposa", falando para o viúvo...

Já quando um xamã faz cantar uma finada *apṭhi* sua, é tratado pelo deus que a acompanha de *apṭhi-pihā*, "amigo"; quando dos benziamentos alimentares, alegres, os *Maṭ* gostam de chamar o xamã deste termo. Desse modo, é possível a relação de "anti-afinidade" entre homens e deuses; mas aqui, ao contrário do que se passa entre os humanos, é a amizade que é subordinada. O idioma, vocabular ou simbólico, da afinidade predomina sobre a amizade. De toda forma, os deuses são sempre não-parentes dos vivos: *tiwā*, "outros".

Essa é a mesma relação, *tiwā*, entre um homem e o inimigo que matou.

#### (B) Os Matadores e a Música dos Inimigos

Os xamãs, como vimos, cantam os deuses e os mortos do grupo.

Vejamos agora o que cantam os matadores do grupo, e como.

Se os mortos são, a seu modo, duplamente inimigos - espectro terrestre inimigo dos viventes, alma celeste inimiga dos deuses - e os deuses, ao seu, também inimigos - inimigos dos Araweté qua mortos -, não há lugar no céu para os inimigos reais dos Araweté. Diz-se que as almas dos inimigos (Kayapô, brancos, Parakanã, etc.), ao chegarem ao céu, são arremessadas de volta à terra pelos Mañ, e aqui perecem definitivamente. Neste sentido, os inimigos só têm ou são ta'o we, espectro terrestre, figuração da morte - mortíferos, são mortais. E neste sentido o Além é um mundo sem inimigos, sem Outros - na medida em que os inimigos não são propriamente humanos, bñde, não têm a alma celeste, princípio da pessoa, nem o direito a serem devorados e transformados em divindades<sup>69</sup>.

---

(69) Muita gente afirmava, entretanto, que os Asuriní mortos têm seu lugar no céu, em aldeia própria; e assim também os brancos. No primeiro caso, isso se justifica pelo parentesco dos Asuriní com os Araweté, remontando à cisão Tupi ancestral. O segundo era certamente uma indulgência em meu benefício.

---

Note-se porém que se os inimigos mortos, enquanto matadores de Araweté, não vão para o céu, os xamãs dos inimigos lá estão, e em posição importante. Eles formam a classe de divindades ditas Awĩ peye (supra: 243), "pajés dos inimigos" ou "pajés inimigos", seres que subiram ao céu com os deuses quando da separação cósmica originária, e que vêm freqüentemente à terra comer ou cantar. Os awĩ peye são como que uma modificação-xamã, uma existência sob o modo-xamã dos inimigos - e é nesta qualidade que eles participam da Divindade. Eles sublinham o aspecto-xamã da Divindade em geral, ao mesmo tempo que excluem implicitamente o aspecto-inimigo - não são perigosos para as almas humanas, nem canibais. São uma espécie

de profissão de fé politeísta do panteon Araweté: deuses estrangeiros.

Semelhante situação inverte radicalmente o destino póstumo do xamã e do matador Araweté. Os xamãs Araweté, enquanto tais, não têm tratamento post-mortem especial: são comida dos deuses, e neles se transformarão, nesses "xamãs dos Araweté" que são os Mał hetę em geral. Em contrapartida, os matadores Araweté, e o espírito de inimigos mortos por Araweté, não só sobem aos céus como ali desfrutam de uma posição privilegiada: fundidos em uma só figura, o matador-inimigo morto é imune à devoração. Ele se torna um Irapradł, um Araweté-Inimigo-Imortal.

Nunca assisti ao processo que segue à morte de um inimigo, de sorte que aqui dependo exclusivamente de informações verbais. Para ir à guerra, os homens escolhiam como líder a um matador - moropł' hã<sup>70</sup>. O grupo de guerreiros cobria-se inteiramente de preto do

---

(70) Esta palavra é uma haplologia de moro- ou mirt-, prefixo verbal que indica que o verbo subsequente se refere a humanos, e da raiz verbal nominalizada (h)opł'hã, que significa "matador". Ela denomina um estatuto social, o de homicida; o verbo corrente para "matar", yokã, produz formas gerais, "não-lexicalizadas", como yokã hã, "matador", tudo o que mata. Moropł'hã designa apenas o homicida Araweté. O único cognato identificável deste conceito é a forma Aché brupiare, com o mesmo significado (P.Clastres, 1972:248) - onde bru- é o Araw. moro-.

---

jenipapo, e cada homem portava pulseiras, testeiras e jarreteiras' de folha nova de babaçu. As armas eram o arco e a flecha grande, de ponta de taboca e penas de harpia. Sobre o cadáver dos inimigos deixavam-se os adornos de babaçu; quando possível, recuperavam-se as flechas. Uma flecha que já matou caça grossa ou inimigo tem sua ponta barrada de vermelho, e é um troféu.



Diz-se também que se seccionava o braço direito do inimigo, de modo a obter os ossos da omoplata e úmero, que entravam na confecção de um adorno para dança (supra: 520). Cheguei a ver um antigo troféu desse tipo, feito com o úmero de um branco; já não trazia as penas de mergulhão (*kararã*), e era cuidadosamente escondido dos funcionários da FUNAI. Não se o portava nos *opérahê*. A prática de se decepar a cabeça dos inimigos era-me desconhecida até sair da aldeia - quando os Araweté trouxeram a cabeça do Parakanã que mataram, em abril de 1983 (supra: 61).

Não se faziam prisioneiros. Todos eram mortos, e os corpos abandonados. Tanto os inimigos mortos na guerra quanto os Araweté que assim tombaram não eram enterrados. No último caso, disseram-me que por medo; mortos por flechas inimigas são "dos urubus" (*iri wó apá*), não se volta atrás para recuperar seus corpos<sup>71</sup>.

---

(71) As pessoas mortas por inimigos são tratadas como todo morto, no céu: são devoradas e depois imersas no banho ressuscitador. A diferença é que, quando um ataque inimigo manda para o Além muita gente de uma só vez, seus corpos são postos todos juntos na bacia das almas.

Tais eventos de morte em massa, resultantes sobretudo das incursões Kayapó, são lembrados com horror, não só pelo fato em si da perda de famílias inteiras, mas porque os sobreviventes temiam que o céu, pesado de tantos mortos de uma só vez, desabasse sobre eles, acabando o mundo.

O espectro terrestre dos mortos na guerra não parece ter qualquer particularidade que o distinga; e a dispersão da aldeia, nesse caso, se deve antes aos inimigos que ao *ta'ó we*. Na verdade, algumas pessoas aventaram a hipótese de que os *ta'ó we* das vítimas de inimigos ficassem junto a estes, o que é verossímil, e compatível com a estória de que os xamãs Kayapó "matam o *ta'ó we*" dos Araweté que eles matavam.

---

Vai-se à luta por dois motivos: por vingança (*yepi*, ou *pepi-kã*, "contrapartida") de uma morte ou ataque infligidos, e pelo simples desejo de matar inimigos: *awĩ yokã pitã-mõ*. Alguém que já é

matador, especialmente, possui tal desejo "dentro da carne". Nenhuma das duas razões, diga-se de passagem, implica que os Araweté tenham demonstrado uma grande eficácia retaliativa ou ofensiva. Até a introdução das armas de fogo, eles costumavam ser antes vítimas que ofensores; seu modo de vida em pequenos grupos locais dispersos tornava-os presa fácil para os numerosos Kayapó e os guerreiros "kamikaze" Parakanã. Ambas essas tribos eram francamente temidas por produzirem muito mais baixas entre os Araweté do que vice-versa. A dispersão e fuga eram saídas mais usuais que a contra-ofensiva, podendo entretanto combinar-se com ela. Os Asurini são o único povo recente sobre quem exerceram clara superioridade bélica. Apesar dessa posição mais passiva que ativa nas guerras históricas, os Araweté não são absolutamente "pacifistas" (como, por exemplo, os Tapirapê), nem covardes. O estatuto de matador configura um complexo cosmológico central, o que me permite defini-los como um povo de guerreiros.

Todo homem que matou ou mesmo flechou um inimigo morre. Assim que chega à aldeia ele se recolhe em casa, e jaz como que desmaiado vários dias, sem comer nada. Sua barriga está cheia do sangue do inimigo, e ele vomita continuamente. Essa morte não é uma simples excorporação, é algo mais forte que as mortes por tabaco, cauim, etc. É um devir-cadáver: o matador ouve o zumbido das vespas e dos besouros, o ruflar das asas dos urubus que se aproximam de "seu" corpo morto - seu próprio cadáver, mas que é ao mesmo tempo o cadáver real, do inimigo morto, na mata. Ele se sente "como apodrecer" (*itoyo heri*). Os espíritos *Iwirã nã* e congêneres sopram em seu rosto, para que reviva; já os *Maí* não se acercam, nem os xamãs. O matador, como o dono de criança (a comparação é dos Araweté), deve tomar a infusão de casca de *iwirara*, "para poder

comer jaboti".

Quando o inimigo foi realmente morto, o período de morte do matador é prolongado, cerca de três a cinco dias - especialmente se se trata de um primeiro homicídio. Quando aquele foi apenas flechado mas escapou, a recuperação é mais rápida: a do guerreiro e aquela que a determina, a do espírito do inimigo. Pois, passado algum tempo, o *ha'owē* do inimigo (*awĩ na'owē*)<sup>72</sup> ressuscita ou

---

(72) A distinção entre *-a'owē* celeste e terrestre não faz sentido para o caso de inimigos; ou melhor, se os inimigos em geral só existem post-mortem como *ta'owē*, os inimigos mortos por Arawetē, fundindo-se com a alma celeste do matador, só manifestariam um *ha'owē* celeste.

---

desperta (*tperāy*), e exorta com violência seu matador: "*eya ĉa-poĩ tiwā! eya, tere-pĩrahē!*" - "ande, levante-se, *tiwā!* Ande, vá dançar!" O inimigo está raivoso, mas está indissolivelmente ligado a seu matador; com o tempo, seu ódio cessará, e ele e o guerreiro *oyo mo-ori*, "alegrar-se-ão mutuamente".

É o inimigo morto, portanto, quem acorda seu matador, e o "faz levantar" para a dança. É ele que está por trás do cantador, aquele que, como vimos, "ergue consigo" os homens no *opĩrahē* (supra: 298-9). É quem está, literalmente, por trás: o inimigo morto' é chamado de *marakā memo'ohā*, "ensinador do canto", termo que designa a posição às costas do cantador, nas danças do cauim, ocupada por um homem experiente (um matador), que "sopra" as canções ao líder. É o morto, assim, que ergue o matador que ergue os demais. Mais uma vez, é um outro que começa: na ponta da cadeia temporal de uma canção está um inimigo morto.

Erguido pelo inimigo, o matador reúne à sua volta todos os homens, em uma dança comemorativa, onde enuncia pela primeira vez

o canto que o inimigo lhe "ensinou". Diz-se que, normalmente, essa primeira dança não era acompanhada de cauinagem, visto que realizava poucos dias depois do homicídio; mas subseqüentemente preparava-se um grande cauim, onde o matador repetiria as canções. Por isso se chamam em geral os inimigos de "tempero do cauim" (p. 349) - uma metáfora canibal.

Mas a metáfora principal para inimigo é *marakã nĩ*, "o que se rá música". O inimigo morto, o inimigo bom que é o inimigo morto, é o que será música. As canções do matador são *awĩ marakã* "música dos inimigos", expressão genitivo-possessiva, como a "*Maĩ marakã*". A música dos inimigos é um canto do inimigo, cantado pelo matador. Os *awĩ marakã*, ao contrário dos cantos xamanísticos, são sempre identificados pelo nome do guerreiro que os pôs pela primeira vez: um "canto de inimigo" é também o "canto de fulano" (o matador).

A música de dança (*opirahẽ marakã*, ou *marakã hete*, "música verdadeira") contrasta sistematicamente com a música xamanística. Todas as canções de dança apresentam uma forma fixa: letras curtas (quatro a oito versos, repetidos dezenas de vezes), tempo ritmado (quase sempre binário), linha melódica monótona, e uma divisão em duas partes, marcada por uma diferença de andamento (a cada uma corresponde uma parte da letra). O canto xamanístico é sempre um solo; a música de dança é coletiva, cantada em uníssono, no registro grave, por todos os homens<sup>73</sup>. Cada xamã só canta uma canção di

---

(73) As mulheres, que quando dançam no *opirahẽ* não cantam, podem repetir as canções de dança ou guerra livremente - e o fazem no mesmo diapasão agudo, com o registro em falsete, que usam para o *Maĩ marakã*. As músicas de dança não utilizam o vibrato; elas jogam com a duração silábica, um sistema de cesuras ou intervalos rítmicos que "quebram" as palavras ao meio, e uma repetição quase-hipnótica. Uma letra ou canção de dança funciona como os refrões do canto xamanístico, i.e. como apoio para outra coisa: no último caso, para o verso; no primei

ro, para a dança. É interessante notar que as mulheres, ao repetirem com sua vozinha aguda e meio lamuriante as canções xamanísticas, podem estar enunciando palavras ditas por uma alma feminina - e que foram originalmente manifestadas pela voz grave dos xamãs.

vina por vez (solo noturno, ou benzimento alimentar), é homem de uma só visão; mas vários xamãs podem cantar simultânea e independentemente, povoando as noites com uma multidão de vozes, caleidoscópio polifônico que transforma o discurso num teatro vertiginoso. Já um inimigo morto ensina várias canções a seu matador, e os *opirahē* como um todo sempre implicam a enunciação coletiva, unânime, de diversas canções curtas em sequência monótona.

Entendamo-nos sobre a relação entre a *awĩ marakã* e a música-canto de dança em geral. Exatamente como no caso do repertório e dos critérios da onomástica Araweté (*supra*: 374,383), há três classes de música, com uma em nível lógico diferente: a música dos deuses, i.e. o canto xamanístico; a música dos inimigos, i.e. os cantos de matador; e a "música dos ancestrais" (*pérowĩ'hã marakã*). As duas últimas categorias formam o gênero da música de dança, e têm estrutura idêntica. Ora, assim como o conteúdo dos "nomes conforme um ancestral" (*pérowĩ'hã ne*) era majoritariamente tributário das séries semânticas "divina" e "inimiga", com uma pequena parte enviando a nomes de ancestrais míticos ou mortos com nomes de animais, objetos, etc., a classe das "músicas de ancestrais" é heterogênea. As *pérowĩ'hã marakã* são: (a) cantares de inimigo, *awĩ marakã*, enunciadas originalmente por ancestrais míticos ou mortos remotos; (b) canções inimigas, cantadas por tribos reais ou míticas, i.e. músicas "estrangeiras" (a maioria remete aos antigos ex-Araweté que se separaram e viraram inimigos); (c) um pequeno número de cantos atribuídos a animais míticos - e todos estes são peri

gosos, sujeitos a restrições de emissão<sup>74</sup>.

(74) A canção dos *Ānĩ* é uma "música de ancestral", mas nunca é cantada em danças, somente pelo xamã quando este cita os *Ānĩ* cantando, nas sessões de captura e morte destes espíritos. As precauções verbo-musicais Araweté são complexas, e meu conhecimento das músicas de dança e de ancestrais é pequeno. O único canto xamanístico que não pode ser repetido é o do canibal *Iaraeĩ*. Já as canções de *opĩrahẽ* restritas são:

(1) *Āĩĩĩ reiĩĩ pe* ("Entranhas do Guariba"): associada ao Guariba Monstruoso, não se pode cantá-la durante a fase de amadurecimento do milho (quando, de resto, não há *opĩrahẽ*, pois se está na mata), ou ele não cresce.

(2) *Ñã nẽmẽ-nã nĩ* ("Futura vítima da Onça") - é o canto dos matadores de onça; também prejudica o milho brotante, e não pode ser cantado por meninos.

(3) *Yato wĩ* ("Pessoal de Yato") - um dos inimigos que se dispersaram; efeitos deletérios sobre o milho.

(4) Os cantos da "Centopêla", do "Macaco-prego Monstruoso", do "Jaboti Gigante", e os dos inimigos míticos *Itakadĩ*, *Ta'akati*, *Madapi* - todos estes são letais, *ha'iwã hã*, sua emissão é suicídio. Nunca os ouvi.

A enunciação original de um canto comemorativo da morte de um inimigo também não podia ser acompanhada por rapazes pré-púberes, e muito menos por mulheres.

As canções de dança remetem quase todas, assim, direta ou indiretamente à série "inimiga". A série divina é coberta integralmente pela música xamanística. Nenhuma canção de *opĩrahẽ*, pelo que pude saber, menciona os *Maĩ* e os mortos celestes; elas falam de animais, inimigos mortos, flechas, guerra...

Hã cantos xamanísticos em que as almas mortas não aparecem, e que se apóiam fortemente em temas ou trechos tradicionais de mitos, referentes à divindade que fala (ou sobre quem se fala) no canto. No entanto, essa variante da música dos deuses não é um mito cantado; considera-se que é a divindade que, aqui e agora, está-se manifestando pela boca do xamã (é mantida a forma citacional). A música dos deuses nunca é "comemorativa", ela é sempre uma irrupção singular da palavra alheia, mesmo quando usa trechos da tradi-

ção. Tal natureza "evenemencial" é destacada pelo costume de se apor, à menção de um canto xamanístico enunciado por (através de) um xamã falecido, o comentário: "assim o finado-fulano fez cantar, por aquilo que iria apodrecer" (i.e. sua boca de mortal, *yiré ami iwe*, "por sua finada boca").

Já as músicas de dança, afora o momento pontual de sua primeira enunciação - como canto inspirado pelo inimigo morto -, são sempre repetições literais de um repertório. Aliás, já ali eram repetidas: cantadas em coro. E, se elas identificam (e são identificadas por) o autor-guerreiro, constroem uma memória coletiva e tradicional. A única forma de se comporem novas músicas de dança é pela morte de um inimigo (a morte de uma onça é comemorada com um canto tradicional - cf. nota 74), ao passo que a música dos deuses está em contínua invenção.

Assim como uma "boa" canção xamanística é aquela que põe em cena mortos (ou vivos) do grupo, e a partir daí cria informação (os cantos que abusam de clichês temáticos e míticos, e/ou não trazem mortos, são próprios de xamãs iniciantes), as canções de dança da classe *awĩ marakã* - i.e. aquelas em que o compositor é um homicida vivo ou recentemente falecido - parecem ser preferidas às "das ancestrais". Já vimos como a simbólica do *opirahẽ* é sempre a de uma dança de guerra (p. 298-9): todos portam suas armas, e a função de "levantador" dos homens que cabe ao cantador é uma função guerreira. A morte de um inimigo, assim, parece ser a situação-modelo de geração da dança.

Comparadas às músicas dos deuses, os "cantares de inimigo" são de baixo conteúdo informacional, no que toca à letra. A propensão da poesia Araweté para a fanopéia é levada ao máximo, construindo formas muito semelhantes ao hai-kai: imagens sintéticas ,

elípticas e vigorosas. A diferença essencial entre os dois grandes gêneros poético-musicais reside no regime enunciativo, i.e. naquilo que singularizava a música xamanística. Se nesta última as posições enunciativas eram cuidadosamente especificadas, de modo que a "voz" do xamã se distingua das demais vozes mediante o procedimento citacional ou o contexto interno do sistema de vozes, num revezamento de pontos de vista, as canções de inimigo têm um ponto de vista invariável: elas são cantadas do ponto de vista do inimigo. É este que fala, é o sujeito do enunciado atualizado pelo cantor-homicida. Resulta assim um fenômeno de identificação do morto com seu matador, mediante um outro jogo especular complexo, visto que há embutimento citacional também nos cantares de inimigo. Veja mos três awĩ marakã, e a figura que deles emerge.

(I) Canto de Yakati-ro-reme, que lhe foi "ensinado" pelo espírito de um Parakanã morto em 1976:

(1a.parte, an damento lento)	(1) <i>A-manẽ pa he</i>	(1) "Estou morrendo,
	(2) <i>Moiwito-ami pte</i>	(2) disse o finado Moiwito;
	(3) <i>He rēmĩ-nã te kĩ pte</i>	(3) Minha caça-vítima assim disse,
	(4) <i>Koiarawi-ami pte</i>	(4) disse o finado Koiarawi".
(2a.parte, an damento rápido)	(5) <i>Ne rĩkã ohõ pipe</i>	(5) "Em seu grande pátio,
	(6) <i>Eh, i kĩ Towaho</i>	(6) eh! disse o Towaho,
	(7) <i>He rēmĩ-nã neka</i>	(7) eis minha caça-vítima,
	(8) <i>Ira aõõ rĩkã pipe</i>	(8) no pátio do grande pãsarõ".

Bem: o "finado Moiwito" ou Koiarawi, que diz estar morrendo, é Maria-ro, um Araweté morto pelos Parakanã antes da contra-ofensiva que resultou na morte do inimigo que enuncia o presente canto. Ele é nomeado por seu nome de infância (Moiwito) e um apelido que



não sei traduzir (Koiarawi). O inimigo-cantor, assim, é colocado como o matador de Maria-ro (verso 3), que cita o que este canta: "estou morrendo".

Na segunda parte muda o enunciador. O "seu" (de você, *ne*) grande pátio refere-se aos urubus, mencionados pelo torneio "grande pássaro" no verso 8. O "grande pátio do urubu" é uma metáfora macabra para o sítio em que ficou o corpo do inimigo-cantor - é a clareira aberta pelos urubus na mata, à volta do cadáver, para devorá-lo. Quem canta esta segunda parte, dirigindo-se aos urubus, é o "Towaho" citado pelo inimigo morto no verso 6. Towaho é o nome de uma antiga tribo inimiga dos Araweté; como já sugeri, a palavra pode ser uma contração de \*towa oho, "inimigo grande"<sup>75</sup>. Acontece'

---

(75) Cf. supra: 175. Essa possível haplologia se justifica se verificarmos para lelos lexicalizados em Araweté: pl̄dã, "peixe", forma pl̄dahō, "trairão" (lit. "peixe grande"); taya, "porco do mato", forma tayahō, "queixada" (lit. "porcão").

---

que esse "Towaho" é ninguém menos que o próprio Yakati-ro, isto é, o matador do inimigo que está cantando: do ponto de vista do inimigo, seu matador é um Towaho, isto é, um inimigo arquetípico... O matador, Yakati-ro, cita-se a si mesmo, fazendo o inimigo dizer o que ele estaria dizendo. O sistema enunciativo é uma interminável reverberação: o inimigo cita um Araweté morto e depois cita seu matador, tudo pela boca deste último que "cita" globalmente o que lhe diz o inimigo, e quem acaba sendo citado, é, duas vezes, um Araweté: o morto, na primeira parte, o matador, na segunda, sempre do ponto de vista do terceiro, o inimigo morto. Quem é, afinal, que fala, quem é o morto, e quem o inimigo?

(II) Canto de Kāñiwidī-no-reme, que lhe foi "ensinado" pelo espírito de um Asurini flechado no começo da década de 70:

- |            |                                       |  |
|------------|---------------------------------------|--|
|            | (1) <u>Tata-yo rori-rori</u>          | (1) "O gavião <u>tata</u> se alegra,             |
| (1a.parte) | (2) <u>Ké moneme irapadĩ ne</u>       | (2) disse o <u>moneme</u> (pousado) no arquinho; |
|            | (3) <u>Hori-rori yoçĩ yiwā</u>        | (3) Está alegre (no) galho de <u>yoçĩ</u> ,      |
|            | (4) <u>Heno ra ha ké he hãñĩ</u>      | (4) Assim ouviu minha mulher".                   |
|            | (5) <u>Takatidĩ mo-yere</u>           | (5) "A taquarinha se desvia,                     |
| (2a.parte) | (6) <u>Oyi-mo-yere ñane rehe</u>      | (6) ela se desvia de nós;                        |
|            | (7) <u>Oyi-mo-yere ñane atā ne</u>    | (7) Ela se desvia de nosso caminho,              |
|            | (8) <u>Pa da ké he kãñĩ mo-rãñita</u> | (8) Assim conversava minha mulher".              |

Este canto é mais simples do ponto de vista enunciativo. É o espírito do inimigo, que escapou com vida das flechas de Kāñiwidī-no, que se rejubila por não ter morrido; ele cita o que ouviu ou disse sua esposa. O primeiro bloco se constrói sobre a imagem do gaviãozinho tata (marcado pelo sufixo -yo, "amarelo", i.e. eterno-espíritual) saltitando alegre no galho da árvore yoçĩ'i; uma cotinga moneme, pousada no arco do cantor, é quem diz isso à esposa do inimigo. O segundo bloco comemora a má pontaria do cantor, cuja flecha ("taquarinha", sinédoque derrisória para a enorme ponta de taboca das flechas de guerra Araweté; assim também a forma irapadĩ do verso 2) se desvia do inimigo e sua mulher (ñane, nós inclusivo), que puderam fugir - o homem saiu flechado, mas não gravemente. Aqui também o espírito do inimigo cita a esposa.

O Asuriní que assim canta teria sido tocado e flechado quando estava sozinho na mata; a esposa é aí uma figura do canto, não do evento real. Mas, quem é essa *he kãñĩ*, "minha mulher", que canta? Não é a imaginária esposa do Asuriní: é ninguém menos que *Kãñĩwidĩ-hi*, ou seja, a esposa do cantador-matador. As várias pessoas com quem conversei, buscando uma interpretação desse canto, foram unânimes em afirmar que "minha mulher" designava a mulher do cantador; mas que quem dizia "minha mulher" era o espírito do inimigo. O canto é enunciado de seu ponto de vista: as flechas se desviam dele; mas o regime da enunciação faz com que o cantador refira-se à sua própria esposa como "minha esposa", só que isso é dito pelo inimigo.

Essa peculiar identificação do cantor com sua vítima fica clara ainda no terceiro canto analisado:

(III) Canto de Moneme-do, inspirado por um Parakanã que matou em 1976:

- |                            |  |
|----------------------------|--|
| (1) <i>N̄pa aramanã</i>    | (1) "Estes besouros-aramanã,               |
| (2) <i>Aramanã ika-ika</i> | (2) Os aramanã pendurados,                 |
| (3) <i>N̄pa mamãñã</i>     | (3) Estas mamangabas,                      |
| (4) <i>N̄ane ã woko re</i> | (4) (Pendentes) de nossos longos cabelos". |

O espírito do inimigo alude aqui à sua condição de cadáver: os besouros e vespas que pousam sobre "nossos longos cabelos", e ali ficam pendentes, sugerem seu estado de putrefação. O pronome "nossos" (inclusivo), indica que se trata do morto e de seu matador: ambos estão fundidos na morte e na voz, entrelaçados, ousaria dizer, como os longos cabelos da canção. Observe-se, de passagem, uma incongruência de conteúdo: os Parakanã, tanto quanto eu saiba,

trazem seus cabelos raspados ou bem curtos; a imagem "longos cabelos" é, portanto, algo imprópria. Isto sugere que o canto em pauta deve ter se apropriado de alguma figura tradicional, provavelmente de algum canto antigo referente aos *Towaho*, tribo descrita como "gente do cabelo comprido"<sup>76</sup>.

---

(76) Os três *awĩ marakã* acima foram cantados, juntamente com vários outros, durante uma cauinagem em agosto de 1982. O cantador-líder desta festa era, por acaso, ele mesmo um *moropl'hã*, que cantou as canções que lhe tinham sido diretamente inspiradas pelos inimigos que matou; não consegui contudo traduções inteligíveis desses seus cantos. Note-se que a última canção comentada foi "posta" (*marã*) por um Araweté vivo, que aliás participou da festa, mas como simples dançarino. "Suas" canções foram, como todas as outras, conduzidas pelo *marakay*, que tinha às costas um velho do grupo - e que não era matador, mas dono de boa memória. Vê-se assim que, uma vez compostas, as canções de inimigo tornam-se propriedade comum, o que não é possível para uma canção xamanística.

---

A identificação do homicida à sua vítima, que se instaurava desde o momento da "morte" e "putrefação" do primeiro, prossegue portanto no regime enunciativo dos cantares de inimigo. Pela boca do matador quem fala é o morto, mas de um modo diferente do jogo citacional da música xamanística. Pois, se o xamã faz cantar os deuses e mortos do grupo, mas "triangula" e difere daquilo que canta, o inimigo morto faz cantar seu matador, que é ele falando. O xamã encena e transmite; o matador encarna e devém, reverberando o inimigo, de uma forma que o Outro que diz é o Outro dizendo ele, e vice-versa<sup>77</sup>.

---

(77) As diferenças entre o *Maĩ marakã* e o *Awĩ marakã* podem ser assim listadas:

Características	<i>Maṭ marakā</i>	<i>Awĩ marakā</i>
Enunciadores	Deuses e mortos do grupo	Inimigos mortos
Cantor	Xamã	Homicida
Relação relevante	Esposa do xamã, auxiliar e intérprete	Grupo dos homens em torno do cantador; "ensinador do canto"
"Ambiente" do canto	Ouvido a distância pela aldeia	Cantado em grande proximidade física
Ligação dos cantos	Simultaneidade, superposição de cantos	Consecutividade, uníssono de cantos em seqüência
Forma	Solo	Coral
Natureza	Manifestação singular, irreprodutível	Natureza comemorativa, eminentemente reprodutível
Estrutura	Canto longo, divisão refrão/frase	Canto curto, dualismo marcado por mudança de andamento
Regime da enunciação	Especificação das posições enunciativas: distinção cantor/canto/personagens. Forma triangular.	"Reverberação": identificação complexa entre sujeito da enunciação e do enunciado. Forma dual-especular predomina.
Conteúdo	Informacionalmente elevado, ênfase na função referencial	Informacionalmente restrito, ênfase na função poética
Lugar	Casa (mata, pátio)	Pátio (aldeia)

Essas oposições poderiam se beneficiar de uma comparação com aquelas que Seeger (1980:cap.4) analisa para a *akia* e o *ngere* Suyã, bem como com a diferença entre o *bre* masculino e o *xenga* feminino Achê (Meliã et al., 1973; Clastres, 1974: cap.5). Com as devidas diferenças, em ambas estas sociedades há oposições correlativas, individual/coletivo e masculino/feminino; e em ambas o pólo individual-masculino envolve uma afirmação da individualidade do cantor, uma forma de insubmissão permitida às regras da reciprocidade: matrimonial para os Suyã, que "cantam para as irmãs"; alimentar para os Achê, que também cantam o que não podem comer, i.e. a própria caça, ou a habilidade como caçador. Nos Araweté, se podemos dizer que seus dois gêneros musicais destacam um indivíduo (*xamã* e *mata*

dor), as estruturas do canto nunca são auto-referidas; a palavra é sempre alheia; o que menos se diz é "eu", e Eu é quem menos fala. Se a música dos inimigos Araweté tem semelhanças com o ngere Suyã (dança, coletiva, etc.), ela não distingue grupos internos à sociedade (os ngere caracterizam grupos cerimoniais), mas ao contrário a unifica em torno do cantador. Por sua vez, a música dos deuses tematiza o exato oposto da akia e do bre: discorre sobre a afinidade e a comida alheia. O solo vocal do xamã se diferencia das asserções individuais dos solistas Suyã e Achê - aproximando-se delas na cacofonia simultânea de muitos solistas - por ser um discurso dos Outros sobre ele ou sobre outros. E, se o matador Araweté é um líder-cantador, e se seu canto comemora um feito seu, sua voz se perde no uníssono de todos, e será depois repetida, tornada domínio público. A distinção masculino/feminino não é relevante para os Araweté, onde o canto é sempre posto pelos homens - que podem entretanto cantar mulheres (mortas, inimigas) - ou melhor, a distinção é entre cantores/não-cantoras.

O pólo marcado, na música Suyã e Achê, é a akia e o bre, que tematizam, como tam ou provêm da Natureza - uma espécie de retorno musical daquilo que o discurso da Sociedade recalca. O pólo marcado da música Araweté é a Sobre-natureza, esse mundo ambíguo e tentador de deuses canibais e mortos esplêndidos.

Outra aproximação interessante seria com as "rezas" (porahêi) individuais Guarani - Schaden, 1962:121-6 -, que são enviadas em sonho pelos deuses e almas celestes de mortos, mantendo uma relação intrínseca com o nome e a alma-palavra do possuidor da reza; elas exprimem a essência "vocal" da Pessoa. A estas rezas pessoais e intransferíveis Schaden contrapõe os porahêi coletivos e públicos. Se o canto xamanístico Araweté possui algo da singularidade dos porahêi pessoais Guarani, ele não é contudo um canto pessoal, é o canto (um canto, pois um xamã cantará inumeráveis cantos ao longo de sua vida) de um deus ou de um morto, que não manifesta a essência do xamã-cantor. As "rezas" Araweté não são talismãs ou fetiches - o que se diz nelas importa, não o simples dizê-lo (como afirma Schaden das rezas Guarani). Já o que seria um canto "pessoal", a saber, o canto inspirado pelo inimigo morto, esse é imediatamente absorvido no repertório coletivo, e não parece ter nenhuma função posterior na vida do guerreiro - é o espírito do inimigo morto, não as canções, que é importante no Além.

Compare-se por fim o sistema comemorativo dos awĩ marakã com a dança de iniciação dos adolescentes Tapirapê, cuja simbologia é a de uma quase-vítima que escapou de canibais (Wagley, 1977:156-7) - i.e., uma inversão da iniciação Tupi nambã -, e com o "cantar sozinho" dos iniciados Tenetehara (i.e. sua ascensão à função de líderes-cantadores), em Wagley & Galvão, 1961:93. Não obstante, conforme mencionei anteriormente (p.463-4), os Araweté não enfatizam símbolos e ri

tuais de iniciação, e o primeiro homicídio - com a conseqüente posição de cantador - não era uma prova obrigatória de iniciação. Qualquer adulto pode, cantando canções alheias, ocupar a posição de cantador de *opérahẽ*. Os Araweté não são Tupinambá, e o sistema iniciatório da morte de inimigo se desloca para o céu, no que importa.

A filosofia discursiva expressa na música vocal Araweté aparece-me, enfim, como sui generis. Pois se, em sentido amplo, se pode dizer que a Música sempre vem do Outro - o tema do "entusiasmo" é provavelmente universal -, há outros e Outros, e muitas maneiras de virem. No caso Araweté não é apenas a origem que é alheia, da palavra cantada: é a enunciação mesma, sua natureza transitiva e recursiva, com suas vertiginosas construções em abismo de citações dentro de citações, ou essas identificações especulares dos cantares de inimigo. Contrastando exemplarmente com o *bre Achẽ* - essa canção solitária e singular do caçador, rebeldia insistente e inútil contra um mundo dominado pela palavra dos outros, pela lei da troca -, o princípio essencial do regime discursivo Araweté, desenvolvido ao máximo em sua música, é esse, em suma: quem fala é sempre mais de um, e é um outro - o que bem pode ser uma multidão.

---

Essa identificação do homicida ao inimigo morto, geradora da paradoxal situação da dança de guerra, onde a comunidade masculina se unifica em torno do cantador para, todos, repetirem as palavras do inimigo - essa identificação tem um preço. Ela implica um movimento de alteração, um devir-outro do guerreiro, uma traição à sociedade. O matador se torna um inimigo. O espírito da vítima jamais o deixa. Logo após um homicídio, as armas do guerreiro devem ser afastadas dele, pois o *awĩ na'õ we*, sedento de vingança, inspira a seu matador um furor, uma vontade cega de prosseguir matando, mas agora seus parentes e companheiros de tribo. Por muito tempo o guerreiro estará exposto a esse perigo: ele é presa de acessos de fúria, e suas *apĩhi* precisam acudi-lo, abraçando-o, acalmando-o com palavras doces (elas *moyitã* o matador, mesmo verbo que designa a repetição falada dos cantos de *Maĩ* pelas mulheres em geral, e a esposa do xamã em particular - supra: 326). Às vezes ele precisa fugir para a mata: o espírito do inimigo "chega no mata-

dor" e o "ergue" para matar quem estiver na frente. Diz-se que o inimigo "empluma a cabeça" (*rawōñĩ*, ver o canto da castanheira) do homicida, e o transtorna: "*awĩ na' o we twahẽ dđđ morop'lhã nehe-we, morop'lhã ođđ-mo-awĩ t're rehe*" - "o espírito do inimigo, ao chegar sobre o matador, transforma-o em inimigo para nós". Ele não pode vingar-se diretamente no matador, pois este "é" ele, de alguma forma; ou antes, o espírito do inimigo "é do matador", é um apêndice seu, algo que ele trará eternamente consigo. Só muitos anos depois, ao que parece, é que o inimigo morto entra em quiescência e deixa seu matador em paz.

Mesmo assim, os matadores eram classificados como pessoas temperamentalmente instáveis, ou pelo menos capazes de ir às vias de fato quando irritados. Nisso eles se distinguem da gente "inofensiva" (*marĩ-ĩ me'e*) - todos os demais, exceto as mulheres sexualmente vorazes (supra: 477). As raras explosões de violência extra-conjugal lembradas pelos Araweté envolveram matadores - notadamente um conflito sem mortes ocorrido há uma década, em que dois *morop'lhã* trocaram flechas por causa de uma mulher. Atualmente (1982-3) há cinco matadores vivos. Apenas um deles era xamã ativo; mas isto é uma coincidência, visto que numerosos matadores recém-falecidos eram xamãs de prestígio. A posição de matador não confere nenhum privilégio social ou cerimonial, e não distingue conspicuamente os homens. A única marca visível é a franja falhada, pois o espírito do inimigo faz cair os cabelos da frente do homicida.

Apesar disso, do perigo místico que cerca o matador, e de seu não-destaque dentro da sociedade, o estatuto de *morop'lhã* é honroso, os matadores são admirados e ligeiramente temidos; pude observar que os cinco *morop'lhã* eram algumas das poucas pessoas que jamais serviam de objeto de deboche jocoso, que vitimava até



mesmo xamãs de peso. "Os matadores de inimigo são assim, são ferozes". O colapso demográfico da época do contato fez os Araweté perderem, em pouco tempo, cerca de oito *morop̃'hã*, e isto era frequentemente lembrado. Antigamente, diziam, todos os homens eram matadores - *morop̃'hã pete meme*, "todos matadores, sem exceção". Declaração certamente exagerada, mas que exprime um ideal; e as danças do cauim congregavam numerosos portadores desse estatuto.

O essencial da pessoa do matador se revela postumamente. O espírito do inimigo, que fica sempre "com" ou "no" matador - *hop̃'hã nehe* -, sobe com este ao céu, quando ele morre. O matador e seu espírito "tutelar" se tornam um *Iraparad̃* - *od̃-mo-Iraparad̃* -, uma espécie de ser temido pelos *Mat̃*. Isto significa que um *Iraparad̃*, i.e. a alma de um matador acrescida de sua determinação -inimigo, não é devorada pelos deuses. Ela segue diretamente para o banho da imortalidade; transforma-se em um *Mat̃* sem passar pela prova da devoração. Ou mesmo sem passar pela prova da morte, *tout court*. Assim como antigamente "todo homem era um matador", de vários guerreiros da antiguidade se diz que não morreram, mas ascenderam aos céus em corpo e alma, por serem matadores. O dogma se exprime literalmente: *morop̃'hã imañ nã*, "um matador não morre". Uma morte infligida vale uma (ou duas) morte sofrida - e vimos como, por matar um inimigo, o matador já morrerá e ressuscitará; doravante é imortal - e por isso não é devorado. Ele mesmo já é um canibal - pois o sangue do inimigo vai para sua barriga<sup>78</sup> -, e ele já

---

(78) Comparar com o canibalismo do matador Yanomami, que após uma morte vomita a gordura e os cabelos de sua vítima, sinal de que comeu sua alma; e a possessão do guerreiro pelo "princípio vital" da vítima, que o atormenta e enlouquece, de um modo semelhante à "chegada" do *aw̃ na'o we* no homicida Araweté (Lizot, 1976: 13, 228).

---

é um inimigo - ou seja, ele já é um Mat'. Se o xamã é um morto antecipado, o matador é um deus antecipado: ele já encarna, de modo complexo, a figura do Inimigo, sendo ao mesmo tempo o Araweté em sua plenitude.

"Tel qu'en Lui-même enfin l'éternité le change", disse Mallarmé de Poe, em sua morte. Pois é isso, a devoração canibal do morto - sua transformação "Nele-Mesmo", isto é, em deus incorruptível, princípio pessoal imortal. Mas o matador, por ser Outro - sendo o inimigo -, é aquele que já é Si mesmo. Um matador "não tem corpo", e o essencial de sua alma é ser ela outra, ter consigo o espírito do inimigo. Um matador, isto é, não tem ta'owé - não apodrece na morte. Seja porque, na antiguidade ideal, ele subia encarnado ao céu, seja porque, no mundo real e atual, um matador, morto, não produz espectro terrestre. Seu corpo, na terra, apodrece, sabem perfeitamente os Araweté - mas ele não libera o ta'owé; ou, dizem outros, seu ta'owé é "inofensivo", exatamente o que ele não era quando vivo. Vemos assim que a via do *kandire* Guarani, o estado de "não-putrefação dos ossos", é atingida entre os Araweté pelo excesso e hybris do matador, não pela ascese e medida do xamã (H. Clastres, 1978:cap.IV; Cadogan, 1959:59, 143-8): imortalidade, vitória contra a putrefação. Afinal, o matador já apodreceu, junto com o cadáver de seu inimigo; ressurrecto, erguido pelo espírito do outro, possui doravante um corpo místico, imputrescível e indevorável. Toda a simbologia Guarani dá alma-palavra, e da ressurreição como um "manter ereto o esqueleto pelo fluxo da palavra", "restituir o dizer" (H.Clastres, Cadogan, loc.cit.), se encontra, entre os Araweté, deslocada para o complexo do matador: quem o "re-ergue" é a palavra do Outro, é a voz do inimigo que o mantém ereto. O matador Araweté, é verdade, não muda de nome; mas muda de

corpo, e de alma: vira outro, e imortal. Ele não é devorado pelo mesmo motivo que não apodrece, na terra e no céu: o homicídio é a via Araweté do *aguyje* Guarani, isto é, da maturação. *Aguyje*, o estado espiritual de completude ou perfeição que permite alcançar a imortalidade sem morrer (H.Clastres, 1978:97), significa também, ou originalmente, o estado de maturidade de um fruto (Cadogan, 1959 : 51, 191; Dooley, 1982:26). Os mortais comuns, assim, são "verdes" - crianças, como diriam os Araweté (supra: 195, n.10, passim) -; é preciso a morte e o cozimento divino para que amadureçam, cresçam ou se tornem completos. Não o xamã Guarani, não o homicida Araweté: estes já foram transformados ou sublimados, não são mais crus; e portanto não apodrecerão ou serão cozidos. Já vemos aqui de que lado estão os Araweté: do lado dos Tupinambá, para quem só os bravos, os matadores, tinham acesso ao Além (Thevet, 1978:121 - a alma dos covardes ia-se com os *Anhã*, i.e. os *Āñĩ*, existência terrestre e ma ligna, alma da podridão; Thevet, 1953:84-6; Léry, 1972:159; Fernandes, 1963:285; Métraux, 1979:112)<sup>79</sup>. As crianças não têm *ta'o we*

---

(79) Os Shipaya, canibais e com deuses idem, apresentam uma versão fraca do tema Araweté sobre a incolumidade do guerreiro no Além: só as almas que chegam portando um colar de dentes humanos são, por temidas, poupadas de uma surra ministrada pelo espírito que as recebe (Nimuendaju, 1981:30). E o tema Araweté é uma versão que por sua vez enfraquece o dogma Tupinambá, em que só os matadores tinham acesso à imortalidade.

---

porque estão aquém da condição humana, os matadores não o têm porque estão além - já são deuses. Fica bastante clara aqui qual era pelo menos uma das funções centrais do canibalismo Tupinambá. Da atitude dos cativos de guerra, dizia Cardim:

"e alguns andam tão contentes com haverem ser comidos que por nenhuma via consentirão ser resgatados para servir, porque dizem

que é triste cousa morrer, e ser fedorento e comido de bichos..."  
(1978:114).

É neste complexo que se insere o canibalismo divino Araweté, e a imunidade do matador. Se os Tupinambá eram devorados - queriam sê-lo - para não apodrecer, o matador Araweté não é devorado porque não apodrece. Nos Tupinambá, só um matador-canibal é imortal ; e só uma vítima canibal não apodrece; nos Araweté, só um matador é imortal e não apodrece. O canibalismo, enfim, é uma culinária espiritual, e nele a vingança é apenas um dos ingredientes. Enquanto ' culinária, é uma operação sobre o cru, o cozido e o podre; espiritual, reflete a concepção da Pessoa Tupi-Guarani. Veremos.

O espírito de um jaguar (*ñã na' o we*) recebe o mesmo tratamento e destino do espírito de um inimigo; nada mais justo, posto que o jaguar é um inimigo, *awĩ*. E mais uma vez reencontramos um locus classicus Tupinambá, que executavam os jaguares com honras de prisioneiro de guerra, tomando nomes sobre suas cabeças (Cardim, 1978: 27; Thevet, 1953:156) <sup>(80)</sup>. Como o espírito do inimigo, o *ha' o we*

---

(80) Entretanto, se os inimigos humanos eram comidos, os jaguares não. Ou seja, em quiasma: tratava-se um jaguar, símbolo do canibalismo, como se fosse um humano; e se tratava um humano inimigo do "ponto de vista" do jaguar - era devorado. De todos os Tupi-Guarani, creio que apenas os Achê comem jaguares (e uru - bus), o que se liga a duas idéias: a alma-*ove* dos homens importantes se transforma em jaguar canibal; e se comem os mortos para que sua alma não os coma, penetrando em nosso corpo (P.Clastres, 1972:242-3, 275, 302, 332-3). O matador Achê, por sua vez, é também canibalizado por sua vítima, que penetra por seu ânus e lhe devora as entranhas - a alma-*ianve* deste morto-canibal deve ser vomitada (op.cit.: 250-1). O sistema Achê de vingar uma morte natural pela execução de outra pessoa do próprio grupo (uma criança) produz uma torção peculiar no jogo de identificação-substituição entre morto e matador: o matador da criança se tornava, após "morrer", sua própria vítima - era adotado pela mãe do morto. (op.cit.:259-60).

de um jaguar não é matável xamanisticamente. Ele fica junto a seu matador, de quem se torna uma espécie de animal doméstico ou cão de caça: dorme embaixo da rede de seu dono, e lhe mostra, em sonhos, sítios de caça abundante, especialmente jabotis. Um *nã na'owe* é um "apontador de jabotis" (no que se liga por inversão ao deus Coisa-Onça, principal consumidor dos jabotis caçados pelos humanos). O canto comemorativo da morte de um jaguar obedece à mesma enunciação invertida do cantar de inimigo. Seu nome é "Futura Vítima da Onça": é um canto em que a Onça fala dos humanos que comerá.

Um jaguar morto é portanto a imagem invertida de um jaguar vivo, predador, selvagem e competidor do homem. Exatamente como o espírito do inimigo, que se torna o oposto de um inimigo vivo - ao preço de tornar seu matador o "inverso" de um Araweté, a saber, um inimigo: de ameaça de morte torna-se garantia de vida eterna; de causa de medo, motivo de medo dos inimigos celestes, os *Mat*<sup>81</sup>. Se

---

(81) Comparar com o valor dos crânios-troféus para os Shipaya (Nimuendaju, 1981: 23-4) e com o papel dos espíritos de Kayapó mortos entre os Tapirapé - eles se tornavam "familiares" dos xamãs, avisando-os de ataques dos Kayapó vivos (Wagley, 1977: 184-5). Veremos adiante como o xamã Tapirapé encarna as funções de ambivalência do matador Araweté, e é o "guerreiro" desta sociedade sem guerreiros. Sobre sua transformação póstuma em jaguar, cf. Wagley, loc.cit.

---

o matador devém o inimigo, ao matá-lo, o inimigo se torna outra coisa, quando morre o matador - parte dele. Da metáfora à metonímia (L.-Strauss, 1962b: 141)? Ou será mais bem um sistema intermível de deslocamentos de um signo absoluto: a morte como devir?

*Iraparadē*, isso que se torna um matador-inimigo ao morrer, é um termo corrente nos cantos xamanísticos. Ele parece ser a forma poética de *irapã*, arco-arma<sup>82</sup>, e é assim uma sinédoque da função-

---

(82) Conforme um paradigma: *iwã*, céu, é dito *iwarawē*; *arã*, arara, é dito *aradē*,

araweté: os deuses canibais

no discurso xamanístico. *Irapā* é uma contração de \**ibira-para*, "pau encurvado", i.e. arco. A terminação *-dē* (*-ri*) poderia ser um diminutivo. Esta palavra parece ter-se originado de um cantar de inimigo, o canto dos *Iapē'ē wī*, ex-Araweté' que se cindiram.

---

-homicida. "*Iraparadē*" é como os deuses e os mortos celestes denominam os inimigos, em geral; é o termo da língua celeste para a posição-Inimigo. Os *Awē Pege*, os matadores Araweté, os brancos e outros inimigos vivos, ao serem mencionados pelos *Maē*, o são por este epíteto. Algumas vezes que eu perguntei de quem os deuses estavam falando, citados pelos mortos via xamã - dizendo que *Iraparadē* fizera isso, ou estava ali, etc. -, responderam-me: "*ne re*", "de você". Falavam de mim - perguntaram uma vez, por exemplo, a *Arayikāñī*-no quem era aquele *Iraparadē* que escrevia e fumava tanto, ali no pátio de benzimento do cauim... O termo pode ser usado acusatoriamente, como no caso de uma canção de *Mirā*-no, onde uma mulher morta perguntou por seu *Iraparadē* - e todos entenderam que era de seu marido que falava, pois este a havia deixado morrer nas mãos dos Kayapô, fugindo covardemente. Através dessa cortante ironia, ele era assim responsabilizado como o "matador" da esposa.

A figura genérica do *Iraparadē*, ou sua especificação pessoal como uma alma de um matador, sempre intervém naqueles cantos que manifestam divindades perigosas - assim, quem cita o canibal *Iaracē* para o xamã é normalmente o espírito de um ex-matador -, ou quando os deuses e mortos têm algo a dizer para um matador vivo.

Ao designar o estatuto do matador Araweté, o conceito de *Iraparadē* se revela como sendo essencialmente uma perspectiva: se os *Maē* são ao mesmo tempo o correspondente celeste dos Araweté e uma figuração do Inimigo, se eles nos olham com olhos de inimigo, e se os olhamos como inimigos, os *Iraparadē* são os Araweté se pen-

sando como inimigos, ativamente; eles são uma espécie de simétrico dos Maí (N.B.: eles são Maí), que os Maí temem assim como os mortos comuns temem os Maí. Esta perspectiva complexa, esta capacidade de se ver como inimigo, que ao mesmo tempo aponta para o ângulo ideal da visão de si mesmo; qua homem Araweté, parece-me um segredo essencial de todo o sistema da antropofagia Tupi-Guarani. O inimigo é sempre o outro: que é o Iraparadé, senão um outro dos outros, um inimigo dos Maí, que são os senhores da perspectiva celeste?

(C) Xamãs e Guerreiros: conclusão

O ideal Araweté expresso na idéia de que antigamente todos os homens eram matadores traduz, implicitamente, uma situação em que só as mulheres seriam devoradas pelos Maí - visto que crianças pequenas não o são. Ou melhor dizendo, que a posição de alimento dos deuses é uma posição feminina; que a situação de vivente é feminina, face aos deuses - que portanto o morto (ex-vivente) típico é uma mulher, assim como o imortal ideal é um homem: o homicida. Ideal, mas paradoxal: um homem morto, alguém que só realiza plenamente sua essência numa dupla relação com a morte; um matador é várias vezes Outro. Ele morreu, ele é o inimigo morto, e ele só realiza a potência destas mortes quando morre, e, confrontado com os Maí, não é tratado como um inimigo (não é devorado) porque é um inimigo, um Iraparadé, e assim é imediatamente um Maí imortal.

No tempo em que convivi com os Araweté, a posição de matador era francamente menos importante e conspícua que a de xamã. O lugar de cantador dos opérahé era vicariamente ocupado por qualquer adulto, sem maiores considerações sobre seu estatuto. Em troca, o

araweté: os deuses canibais

exercício do xamanismo, sobre ser cotidiano, cabia a homens determinados, envolvendo mais que a memória de cantos: a capacidade de manifestar singularmente a palavra alheia. Por outro lado, uma vez homicida sempre homicida; já um xamã só é considerado como tal enquanto exerce de modo regular seus poderes.

Essa importância diferencial dos dois principais modos de ser masculinos pode ser creditada, em parte, ao estado de relativa paz vivida pelos Araweté em 1981-2; mas creio que ela se enraíza em uma diferença estrutural. O xamã Araweté, se é um "morto antecipado" - e o é porque, como dizia C.Hugh-Jones do xamã Barasana (1979: 113), ele é capaz de separar em vida os componentes de sua pessoa, metaforizando a morte -, desempenha porém uma função vital e social; ele é um ser-para-o-grupo. O matador Araweté, se é um "deus antecipado" - e o é porque, como o xamã Guarani, ele é capaz de não separar na morte os componentes de sua pessoa, sublimando a carne -, manifesta uma função mortal e individual; ele é um ser-para-si. O xamã é um vivente por excelência, o representante dos vivos no céu, e o canal de transmissão dos mortos celestes; ele é um mediador, que, ubíquo mas sempre distinto do que comunica, comunica o que está separado. Sua eficácia depende exatamente de ele estar vivo, e trazer os mortos. Já o matador, ele não representa ninguém, mas encarna o inimigo, com quem impossívelmente se confunde; ele é o lugar de uma metamorfose complexa, que no entanto só beneficiará a si mesmo. Sua "eficácia", a potência de seu estatuto só se atualiza positivamente quando ele está morto. Se o sistema do xamanismo traz subjacente uma possibilidade dispersiva - cada seção residencial com seu xamã, no limite cada casa, cada adulto -, é pelo xamanismo que se realiza a Grande Aliança, deuses-viventes, manifestada no canto e no banquete: os xamãs cantam os Ma e os tra

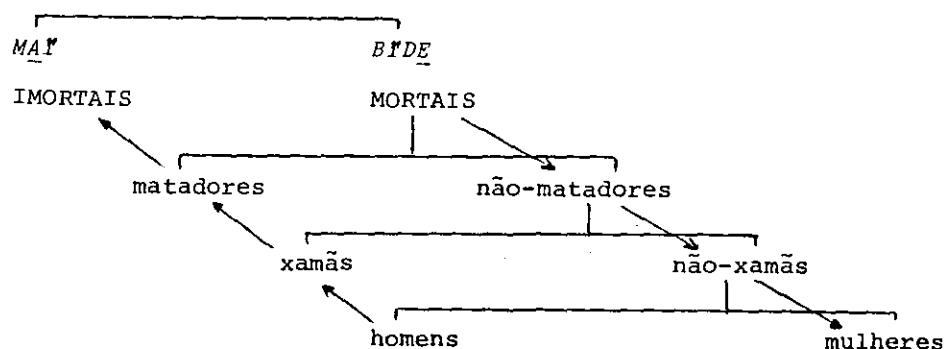


zem à terra a comer. O complexo do homicida, se une a comunidade à sua volta - e, pela morte de um inimigo, contrapõe-se à dispersão implicada na morte de um membro do grupo -, não menos estranha o matador, o distingue-separa. É claro, o ideal de uma sociedade composta de guerreiros-matadores está ainda presente na ideologia Araweté, e terá sido duplamente "vital" em sua história de tantas guerras. Mas, do ponto de vista da escatologia pessoal, um matador é alguém que já passou para o outro lado, virado inimigo e virado divindade. Por isso, se o xamã está para o morto como o matador para o deus, o xamã estará para os vivos como o matador para os mortos. A sociedade Araweté seria impensável sem o xamanismo: mas o ideal masculino Araweté seria impossível sem a figura do matador.

A Divindade, os Mał, são ao mesmo tempo xamãs e matadores, vida e morte. São o arquétipo do xamã, visto que detêm a ciência da ressurreição; e são o arquétipo do matador Araweté, uma vez que funções ambivalentes de Ego e Inimigo, que transformam os mortos em si mesmos (e em "si-mesmos") pela devoração, como o homicida transformava o inimigo, transformando-se nele. Apesar disso, a condição de xamã não distingue um morto, mas a de matador sim: e se não há lugar no céu para os (matadores) inimigos, há para os "xamãs inimigos", e para os matadores Araweté - ambos são "inimigos dos Mał", Iraparadł, mas são Mał, e têm relações com os Mał hete e os humanos. O aspecto-xamã dos inimigos e o aspecto-inimigo dos Araweté são realizações parciais da síntese divina: os Mał, xamãs-matadores-inimigos-Araweté.

Os deuses Araweté são essencialmente guerreiros, e quero crer que sua posição de Afim está correlacionada a isso; outros deuses Tupi-Guarani são essencialmente xamãs, e sua posição Paterna o explicaria; o "homem-deus" Araweté é um homicida, não um xamã. É nes

te sentido que, duplamente não-celestes, e duplamente desvincula - das da morte - essa província masculina -, as mulheres encarnam a vida, e a condição humana, e serão por isso os mortos (as mortas) i deais, comida dos deuses. O xamã - o valor funcional do atributo "xamã" -, estando entre a vida e a morte, mas do lado dos vivos, o cupa assim uma posição intermediária entre o mundo mortal, individual e póstumo do guerreiro e o mundo vital, presente e coletivo da feminilidade:



É esta posição intermediária e mediadora do xamã que lhe confere seu valor político, sua capacidade de representação, que se exerce entre as esferas do cosmos e dentro da sociedade. Ela se materializa na estrutura do canto xamanístico, câmara de ecos onde entretanto sempre se sabe que outro fala. Já o lugar liminar e excessivo do matador é marcado por sua exterioridade ao social: na reverberação quase-incestuosa que mantém consigo mesmo via o inimigo, que o transforma em um, e que só o realiza na morte. Este é o paradoxo do guerreiro Araweté: puro espírito, homem sem sombra e sem carne, ele é o Inimigo. Seu triunfo sobre a morte a exige:

"... the ultimate irony of death is that its final conquest is only achieved by embracing it oneself ... Such a solution is clearly not available to any on-going social system..." (Bloch & Parry, 1982: 39).

Bem, talvez esta solução não seja viável para um sistema social, mas pode sê-la para cada homem. De resto, os Tupinambá e os Guarani, com seu duplo jogo do canibalismo e do profetismo, desterritorializações paralelas, desafios complementares à Sociedade e à Identidade, são o testemunho de que sistemas sociais inteiros a tentaram. Os Araweté, mais comedidos, menos trágicos, talvez mais engenhosos, transferiram sua máquina desejante para o céu, e depositaram nos *Maĩ* a sua própria "essência", que é temporalidade e é alteridade: os Araweté são aqueles que irão, que se tornarão.

Por que o canibalismo em tudo isso? Que secreta relação ele entretém com o Devir, para que seja a figura que rege a química pessoal Araweté? Pois haveria métodos menos drásticos que esse, de sintetização do princípio pessoal; e o canibalismo divino aparece à primeira vista como um capricho bárbaro suplementar, uma determinação marginal dos deuses. Mas não.

#### 4. O COGITQ CANIBAL OU O ANTI-NARCISO

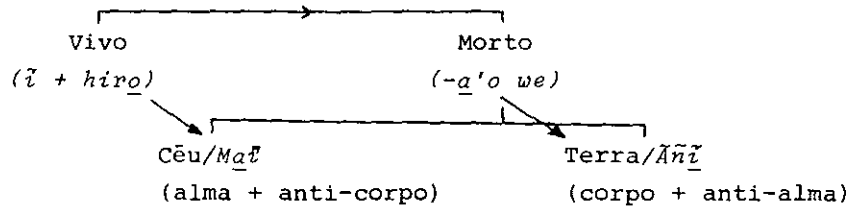
*"Tidos por fundamentalmente diversos, os mortos servem para afirmar os vivos. O pensamento Krahô parece proceder... por complementaridades, por negações: eu sou aquilo que eu não sou não é".*

(M.M. Carneiro da Cunha)

A morte, vimo-lo, opera uma divisão da pessoa, e a torna um ser duplamente separado. O *ĩ*, princípio pessoal do vivente, libera, enquanto sombra, o espectro terrestre, duplo do cadáver; enquanto princípio vital-consciente, libera o duplo celeste, o *Maĩ*

*dĩ*, futura divindade. O primeiro segue com os *Āñĩ*, imagem regressiva da Natureza selvagem, e vigora durante o apodrecimento da carne; o segundo é transformado em *Maĩ* a partir dos ossos, mediante devoração e cozimento ressuscitador. Ambos são *-a'owe*, isto é, pessoas divididas ou separadas; o primeiro um corpo sem alma, ou uma "anti-alma", emanção animada de um cadáver; o segundo uma alma sem corpo, ou dotada de um "anti-corpo", incorruptível e Sobrenatural. O primeiro é ausência, e passado: *bĩde pe*, ex-Pessoa. O segundo é presença, e futuro: *bĩde rĩ*, o que será Pessoa.

Há um jogo de duplas simetrias. A morte própria libera um princípio que sofrerá um duplo apodrecimento: o corpo apodrece, e depois seu espectro se transforma em um cadáver de gambã. O outro princípio sofrerá um duplo cozimento: devoração e imersão no banho efervescente rejuvenescedor. Essas transformações divergentes da matéria do vivente operam com um sistema ternário:



Que possui um dinamismo evidente, incapaz de ser estabilizado mediante a redução do "terceiro" termo (o princípio celeste) a uma função de mediação. O duplo celeste não é mediador entre os estados opostos no nível superior; ele encarna a presença plena da pessoa mais intensa e perfeitamente que o vivente. Temos aqui um exemplo do que Dumont chamava de "oposição hierárquica", dinâmica e assimétrica (1979), ou da operação dos princípios de "recursividade complementar" mais "inversão analógica" analisados por J.Fox (1983). Em certo sentido, são os viventes que constituem um termo

médio (mas não mediador) entre a pura ausência e negatividade do duplo terrestre e a presença e plenitude do duplo celeste. É que a oposição vivos/mortos não é estática e "horizontal", mas se desdobra em duas, em níveis de inclusão diversos: Vida/Morte e, dentro da Morte, vida/morte. Dentro da Morte, porém, a oposição vida/morte é máxima: a diferença entre os princípios celeste e terrestre da pessoa é maior que a diferença vivo/morto. Em outras palavras, a Morte é o termo englobante, a Vida o englobado.

A vida dos mortos celestes não é uma inversão ou negativo da condição de vivente - ela o é da condição de morto, do aspecto terrestre-putrefato do morto. No que tange ao "modus vivendi", ela é uma amplificação intensiva, uma hipérbole. É nesse sentido, talvez, que se pode entender a equivalência entre os conceitos de *błde rĩ*, o que será Pessoa, e *Mał dĩ*, o que será Divindade, para designar a alma ativa do morto. Os verdadeiros *Błde* são os *Mał* - isto é, os gigantes *tiwã*, Outros, dos viventes -, e a Pessoa só se completa ou realiza em seu Devir (o que será), devir necessariamente outro: o deus, o morto, o inimigo. Entre *błde pe*, o que foi Pessoa, e *błde rĩ*, o que será Pessoa, está e flui *błde*, a Pessoa, entre a terra e o céu, o passado e o futuro, a cavaleiro do Devir. Tendo sido, vindo a ser, ela não é, propriamente, nada: é outra - devém.

Ao contrário do coqito Krahõ (o trecho em epígrafe acima é uma boa síntese da dialética Jê), portanto, EU é aquilo que (ainda) não é, e isso que serei é o que não sou: um deus, "ambíguo e tentador" como disse Nietzsche de outro omestês, "comedor de carne crua" - Dionísio, aliás uma vítima canibal como o morto Araweté (Detienne, 1977). Eu sõ serei plenamente após ter sido devorado por meu inimigo - porque, qua morto, sou um inimigo do Sujeito (*Błde*) celeste, o *Mał* -; ou se devorei (matei) um inimigo na terra, o que

me torna um Inimigo, logo um Deus. O sistema é um anel tenso, que não tem avesso: o morto é o inimigo, o inimigo é o deus, o deus é o morto, e o morto é o eu. O cogito canibal: não a geometria narcísica da representação especular, mas a topologia do devir-outro. A peculiar inversão do perspectivismo Araweté, que põe os sujeitos como objeto da antropofagia divina, permite que se perceba diretamente aquilo que o exo-canibalismo ativo Tupinambã ocultava: que o canibalismo Tupí-Guarani é o contrário de uma "incorporação" narcísista, ao modo dos fantasmas canibalísticos da psicanálise; é uma alteração, um devir-Outro, onde o que se incorpora é menos uma imaginária "substância" do inimigo que sua posição - a posição de Inimigo. Identidade "ao contrário", Anti-Narciso.

A Morte, outro nome do Tempo, permite que se perceba a natureza intercalar da Pessoa Araweté: a oposição entre os princípios celeste e terrestre da pessoa não é sincrônica, mas diacrônica, e remete a um jogo de repetição diferencial, onde o "termo" repetido - a pessoa -, não existe fora da repetição. O princípio celeste é *btde rĩ*, o que será pessoa; o terrestre é *btde pe*, o que foi pessoa. *Btde*, a Pessoa, não está em lugar nenhum, ela está entre, dividida entre a repetição nua e morta do duplo terrestre - sombra estéril que repete uma ausência - e a repetição viva e plena do duplo celeste - ponto futuro, que desloca a presença para um além e a identidade para um tornar-se outro: deus, inimigo. A alteridade é intrínseca à Pessoa Araweté - é neste sentido que eu dizia no começo desse trabalho que o Outro não é um espelho, mas um destino, e que assim não é uma entidade num campo de identidades, mas pólo de defasagem, instaurador de incoatividade, devir do ser.

É claro, tanto o *ta' o we* quanto o *Mat dĩ* estão no futuro, visto que o que há, o que é presente, são os vivos, e a morte é o Fu-

turo. A diferença é entre um "futuro do passado" (o que terá sido) e um futuro do presente (o que será): a sombra que volta, a divindade que vai. Mas este futuro é também um passado absoluto: antes da Separação original, que criou a morte e a Diferença, os humanos eram (pois estavam com os) Mat; morrendo, serão Mat. É isso que os homens são: mas isso, é a Morte.

(Os Araweté sabem que um dia o céu lhes cairá sobre a cabeça, pesado de tantos mortos. Neste dia, quem ainda não tiver morrido, morrerá. Os deuses voltarão à terra, o cosmos perderá sua estrutura. O futuro será o passado, e o presente, eterno: o ser do devir é o volver. Por isso, os Araweté têm medo.)

Tudo passa, nada permanece? A volta dos mortos, no canto xamanístico, é uma bem precária forma de permanência. Como vimos, as almas celestes não são ancestrais, seu princípio pessoal não demora mais que duas gerações para mergulhar no olvido e sua voz cessar. Os ossos se dispersam na terra, os vivos seguem em frente, os nomes não retornam senão errática e esporadicamente, e não significam quase nada. O que perdura, pela morte, e o que retorna? Não os nomes, não os ossos. Os vivos estão sob o signo da impermanência. Mas a morte garante uma outra continuidade: entre a terra e o céu, os vivos e os deuses. A sociedade Araweté persiste, em seu nomadismo e dispersão, porque ela não é composta apenas de homens, mas de deuses também. Em última análise, portanto, trata-se de uma sociedade dualista, e radical: a metade terrestre, os humanos, e a metade celeste, os deuses, ligadas por afinidade: os humanos dão mortos, cônjuges, e alimento a seus cunhados canibais. Que recebem em troca? A imortalidade, talvez, e a garantia que se transformarão em seus Outros. Dualismo complexo, assimétrico e diacrônico; mas que nos mostra que a sociedade sô está inteira, sô se

araweté: os deuses canibais

integrã enquanto "cosmologia". O princípio da metafísica Araweté, o de que o Ser só se realiza no elemento da exterioridade (para usarmos um jargão hegeliano) - deus, morto, inimigo -, determina a não-elaboração de diferenças internas ao corpo social, que, neste sentido, não tem interior, ou substância interna. O acentrismo sócio-morfológico Araweté é função da estrutura vertical e diacrônica do cosmos, e a sociedade é sua cosmologia, na acepção estrita do termo; uma perspectiva funcionalista ou sócio-cêntrica estará condenada a contemplar o nada.

E nisso tudo, o canibalismo? Sahlins dizia que "o problema do canibalismo é ... que ele é sempre 'simbólico', mesmo quando é 'real'" - falando de um povo canibal que também concebia seus deuses (e chefes) como wife-takers, estrangeiros-canibais temidos-de-sejados<sup>83</sup>. Eu diria, tomando o caso Araweté, que o canibalismo

---

(83) Sahlins, 1983:88, sobre os ilhéus das Fiji. Seria mera coincidência depararmos com um mesmo epíteto - "Coisa Grande" - usado, entre os fijianos, para designar os chefes e as vítimas sacrificiais (humanas), e, entre os Guarani-Mbyã, para o cadáver? (*Mba'e guachu* - Cadogan, 1959:200). Não por acaso, certamente, a linhagem senhorial nas Fiji, e os chefes havaianos, eram os "Tubarões" da terra - como os deuses Araweté são "jaguares", o deus Shipaya é um Jaguar, etc. (Sahlins, op.cit.:76).

---

Tupi-Guarani, mesmo quando "imaginário", pertence ao Simbólico, não à fantasmagoria individual e identitária do Imaginário (tomando estes dois substantivos na acepção que lhes dá Lacan). E mais que isso: enquanto mecanismo de produção da Pessoa TG, o canibalismo se dá ou se deu no Real, extravasando a representação: afinal, os Tupinambã não comiam seus inimigos metaforicamente (tampouco o fazem os Ma' Araweté); e as metáforas, tomadas ao pé da letra, são outra coisa.



O canibalismo dos Araweté nem sempre foi imaginário, ao que parece. Suas gestas estão povoadas de entre-devorações que mantiveram com outros povos Tupi. Meus dados aqui são escassos e ambíguos. Mesmo aquelas pessoas que negavam terminantemente ser seu povo canibal - sublinhando ao contrário sua condição de vítima do canibalismo dos *Towaño*, *Todé* e outros inimigos antigos -, reconheciam entretanto que vários mortos recentes eram *awĩ a re*, "comedores de inimigo". Dizem todos que, nas guerras do Ipixuna, contra Asurini e Parakanã, jamais se comeram inimigos; mas que antigamente - dizem alguns - se o fazia. Minha impressão é que a antropofagia real foi, pelo menos neste século, uma prática restrita e infrequente, uma possibilidade que alguns realizaram. A expressão *awĩ a re* é corrente, e *awĩ kã'ê*, "inimigo moqueado", é o nome pessoal de um morto da época do contato. Fato ou ficção, o importante é a crença tradicional Araweté: um *awĩ a re* vive muito tempo, morre velho, é imune às doenças, é forte. O canibalismo ativo "real", assim, é produtor de uma imortalidade ou eterna juventude relativas, que ecoam a imortalidade real dos canibais celestes e o passaporte para a não-morte que é o homicídio Araweté. A carne de um inimigo, então, é o contrário das carnes *ha'iwã hã*, letais: poderíamos supor que o vigor dos *Maé* se deve tanto à sua ciência do re-cozimento na bacia das almas quanto ao seu canibalismo; seriam então imortais não apenas por xamãs, mas por matadores-canibais.

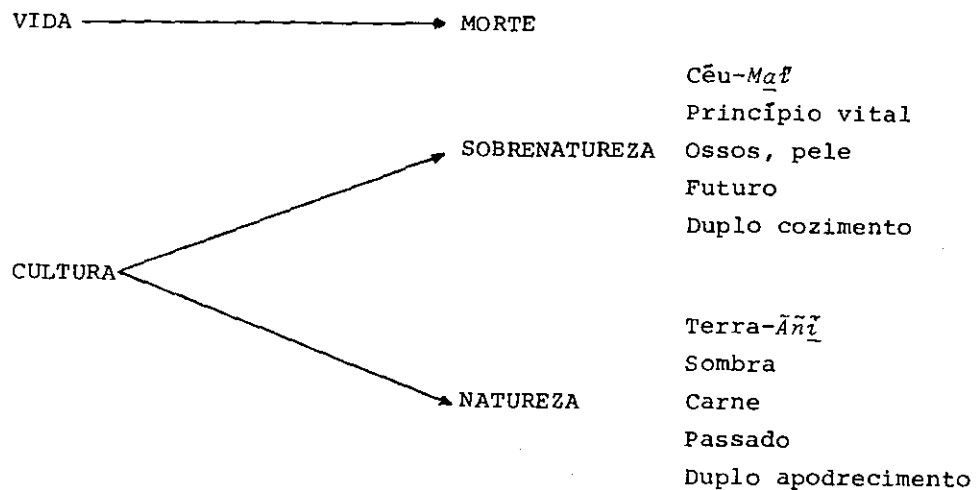
A longevidade dos velhos que ainda resistiam na tribo, em 1981-3, era semi-jocosamente atribuída à sua condição de comedores de inimigo. Quando eu inquiria estes mesmos velhos sobre a procedência de tal imputação, eles riam muito, e negavam - só a velhíssima Pãñorã-hi aceitou de bom grado a pecha, e disse que era isso mesmo. Mas nunca consegui tirar muito mais dela, ou de outros - es

araweté: os deuses canibais

te não era um assunto de que gostavam de falar. Diziam: "não, isso já acabou há muito tempo, agora somos 'mansos'"... Não me arrisco: a única coisa certa é que, se os Araweté não são canibais convic - tos, seus deuses o são, e eles são as vítimas eleitas.

O canibalismo divino é uma operação culinário-funerária, que aciona um sistema com as categorias do cru, do cozido e do podre ; da carne, dos ossos e da alma.

Se considerarmos que a tríade pessoal Araweté: vivo/espec - tro/alma remete a uma tripartição cosmológica - aquela que indica - mos no capítulo IV (p. 204) - teríamos o sistema:



Onde a Cultura aparece como um estado ao mesmo tempo ambiva - lente e neutro, não marcado. Detenhamo-nos, em primeiro lugar, so - bre as transformações materiais que sofrem as partes da pessoa dividida. O duplo cozimento da imortalidade, e sua inversão simé - trica, o duplo apodrecimento da morte definitiva (ambos envolvendo, como vimos, transubstanciações canibais), determinam como que por exclusão qual o signo da vida provisória dos humanos de carne e osso, entre céu e terra: o cru. Se um morto termina como duas ve -

zes podre, e um imortal como duas vezes cozido (em lugar dos "nascidos duas vezes" do hinduísmo temos aqui os "cozidos duas vezes"), é porque um vivente é "duas vezes" cru - coisa ambígua, coisa incompleta, coisa imatura, que só a morte elaborará (supra: 596), em duas direções divergentes.

E assim podemos entender uma das determinações dos *Ma't* como "comedores de carne crua". Eles o são, porque são antropófagos. Na verdade os deuses comem cozido - isto é, eles nos cozinham. O que são assim esses deuses? Eles são jaguares com fogo. O sistema opera por uma inversão de perspectivas. Do ponto de vista dos humanos, os deuses são "comedores de cru", porque não tinham o fogo terrestre de cozinha - que, na mitologia Tupi-Guarani, foi roubado do Urubu, não do Jaguar como entre os Jê (i.e. do Senhor do Podre, não do Cru - Huxley, 1963:16-18; Lévi-Strauss, 1966:149-152). Isto é, os deuses são jaguares. Do ponto de vista dos deuses, os humanos são crus, comida crua, que carece de ser duas vezes cozida para se livrar da corrupção. Teríamos então, como modelo de base da cosmologia Tupi-Guarani, desdobrando a equação lévi-straussiana (supra: 488):

Natureza:Podre :: Cultura:Cru :: Sobrenatureza:Cozido
---

Um sistema, entretanto, que não é estável (p.204), e que nos Araweté, pelo menos, aparece sobredeterminado. A ambigüidade do estatuto do humano se repete, invertida, no plano do divino. O que é um jaguar com fogo, senão um Araweté canibal? Creio que podemos assim propor uma hipótese sobre porque o mito Tupi-Guarani do roubo do fogo civilizador põe como parte perdedora, e símbolo da Natureza, o urubu - operando assim com um intervalo máximo, podre/cozido. Porque ao jaguar e ao cru está reservada outra função, a de

encarnar positivamente o canibalismo, exógeno e agressivo.

Isso poderia iluminar, ao menos em parte, as diferenças Jê/Tupi identificadas por Lévi-Strauss, no que toca à agregação da triade culinária conforme a matriz dual Natureza/Cultura - mas ele não as elabora nessa direção (mesmo quando toma o canibalismo Tupi como traço pertinente na comparação - 1971:551-2). Curiosamente, houvesse na mitologia Araweté o motivo do fogo do urubu, teríamos que os humanos o roubaram para depois ensiná-los aos deuses-jaguares celestes...<sup>84</sup>.

---

(84) Essa ambigüidade essencial dos *Ma'*, perfeitos cozinheiros das almas e comedores de cru, pode ser comparada à do *Kuemoi* Piaroa, um dos dois irmãos-demiurgos; ele tem duas cabeças, uma come carne crua, outra cozida (Kaplan, 1982:15).

---

Outro motivo difundido na mitologia Tupi é a dos irmãos míticos, cuja caracterização como Onça/Gambã é direta (Araweté, Kaapor, Shipaya) ou indireta (Tupinambã, Guarani - onde os jaguares são antagonistas dos gêmeos, um deles filho de Gambã, outro de *Maira*; ver Métraux, 1979:cap.II, para as fontes). Vimos como o gambã, uma função-podre, marca a parte terrestre da pessoa póstuma; vê-se então como o jaguar, símbolo do cru, marca a função desempenhada pelos *Ma'* sobre a alma celeste: o canibalismo<sup>85</sup>.

---

(85) Não será então por acaso que entre os Kaapor, onde o xamanismo é um valor subordinado ao valor "guerreiro", o gambã seja tido como um xamã (Huxley, 1963:249); que entre os Tapirapê, onde o xamã é um "guerreiro", sua morte desenca - deie jaguares (Wagley, 1977:185); que entre os Akuãwa-Asurini, onde o xamanismo parece prevalecer sobre a guerra, *Sawara*, o espírito Jaguar, seja o familiar exclusivo do xamã (Andrade, 1984a). Já mencionamos o deus-jaguar Shipaya, canibal. Posso perceber agora que a peculiaridade do espectro terrestre dos xamãs Araweté, aquela de cantarem - mostrando assim uma maior "animação" que os mortos comuns, pode ser uma inversão distintiva do estatuto "não-gambã", jaguar-imputrescível, da alma celeste do matador. A afinidade entre os jaguares e o céu é uma

constante na mitologia Tupi-Guarani - recordemos apenas o jaguar azul do Apocalipse Apapokuva (Nimuendaju, 1978).

---

Na tripartição cosmológica Araweté, assim, se a Cultura é um estado ambivalente e não-marcado, a Sobrenatureza é ambivalente e marcada, e a Natureza é não-ambivalente e marcada: inequívoca e maligna podridão. Em outras cosmologias TG, haverá outras distri - buições de valor. A ambigüidade constitutiva dos Ma' é um traço ca racterístico do pensamento Araweté.

Como observação final a essa questão, lembraria que apenas ' as mulheres, enquanto não-matadoras, são vítimas inevitáveis do canibalismo celeste. Neste sentido, apenas as mulheres são necessa riamente cruas - pois serão cozidas e comidas. Isto se coadunaria' com minha definição do mundo da Cultura e do Humano como basicamen te feminino.

Humano:Divino :: Mulher:Homem :: Cru:Cozido

A oposição entre a alma celeste e o espectro terrestre em termos de pele e ossos versus carne (é a partir dos ossos que as almas são recompostas, sua pele velha é guardada como troféu; o ta'o we é associado ao apodrecimento da carne) remete ao clássico complexo das "segundas exéquias" e seu jogo de permanência/corrupção, morte/regeneração, etc. (Hertz, 1928). Bloch & Parry (1982 : 20-21) lançam a interessante hipótese de que essa oposição, a que corresponderia ainda uma outra, homem(ossos)/mulher(carne), seria operativa apenas nos sistemas sociais em que a distinção consangüí neos/afins é determinante, ao passo que os sistemas endogâmicos ou fortemente cognáticos não a levariam em conta. Não sei até que pon to os Araweté - para quem a distinção não se exerce sobre o corpo morto, mas vige entre ossos celestes e carne terrestre (os ossos

do cadáver são irrelevantes) - corroborariam essa sugestão. Pode-se dizer que, em parte, sim: considerando-se que o céu é masculino, a terra (humanos) feminina - mas a distinção consangüíneos / a fins não é "interna" ao sistema social, vigorando mais bem entre os vivos e os deuses. O ideal "sociológico" é endogâmico, como vimos; o cosmológico é exogâmico<sup>86</sup>.

---

(86) Já mencionamos o "culto dos ossos" Guarani (H.Clastres, 1978:20-21) e o tema do *kandire*, não-putrefação do esqueleto, ligado ao *aguyje*, maturação-sublimação que pode ser vista como transcendência da matéria "crua" em direção ao divino (supra: 596). Note-se apenas que a cosmologia Guarani atual, em seu anti-canibalismo ascético, distribuirá os valores cosmológicos de modo radicalmente inverso aos Araweté: o jaguar e o cru são forças regressivas perigosas, e a ascese é uma espécie de morte do jaguar que cada humano tem em si.

A associação entre espectro terrestre e carne se evidencia na crença Kaapor' de que o *Anyang*, espírito da morte, canibal, tem a pele verde (podre?) e não tem ossos (Huxley, 1963:203).

Comparar ainda com a definição dos *mekarõ* Krahõ como não tendo carne, só pele e osso - aqui, ao contrário dos Araweté, isso marca sua não-vitalidade (carne=sangue=vida), não a perenidade do corpo místico celeste; o lugar da permanência Krahõ estaria nas ossadas reais e nos nomes - cf. Carneiro da Cunha, 1978 : 145, 1981:170. Os Bororo - onde as oposições acima recebem um elaborado desenvolvimento - apresentam uma interessante transformação do tema da pele dos mortos. A pele do jaguar morto pelo *aroe maiwu*, substituto-representante do defunto humano, que o vinga - pele de jaguar que é a pele do morto, enquanto *bope-jaguar* (supra: 390) - deve ser oferecida pelo vingador aos parentes clânicos' do defunto; ela é uma espécie de última *perigraphé*, circunscrição da pessoa (Novaes, 1981). Nos Araweté, são os deuses-jaguares que guardam como troféu a pele das almas devoradas... (Os humanos não fazem uso do couro das onças mortas).

---

O canibalismo divino Araweté aparece para marcar, duplamente, a figura do Inimigo-Outro. Os mortos são devorados porque se recusam a entrar em relação de aliança com os *Ma'*: eles são inimigos dos deuses enquanto encarnações do "Nós", os Araweté celestes. Por sua vez, os deuses são canibais porque são inimigos, diante de

nós, os mortos humanos. Esse canibalismo aparece como a condição da aliança entre os vivos e os deuses, mediante a transformação dos mortos em deuses. Os Ma'i, os verdadeiros Afins dos humanos, são sempre definidos como os que comem: na terra, a comida dos homens; no céu, os próprios homens. Este é o penhor da aliança.

O canibalismo divino Araweté situa-se além da distinção entre "exo-" e "endo-canibalismo" - e sugere que ela, não só aqui, é destituída de um sentido mais que superficial (como já observava Lévi-Strauss, 1962b: 156, sobre a oposição endo/exo-praxis em geral). O que é "dentro" e "fora", quem é o "outro", na relação entre homens e deuses? O que se come é sempre o outro: morto do grupo, é outro, deve ser morto e comido pelos deuses; inimigo, outro, deve ser morto ("comido") por um já-deus, o matador. E não é só isso: "o canibal não é sempre o outro?" (Clastres & Lizot, 1978:126) - sim, mas não no sentido etnocêntrico banal; é que quando se é canibal, é-se Outro, sempre. Entre homens e deuses, via mortos, cria-se uma reverberação Eu-Outro que inibe qualquer coagulação de "identidade". Os mortos, outros, são comidos pelos outros, deuses, para se transformarem em Nós - deuses inimigos. E o vivente? O vivente, a Pessoa, é algo entre dois outros, anfibologia: o morto que foi, o deus que será. Seu ser é o produto desta dupla alteridade, que o canibalismo efetua. Para isso os deuses devoram os mortos: para que os Araweté possam ser - sejam reais. Entre outros, vive-se, intervalo. Na morte, é-se, paradoxo<sup>87</sup>.

---

(87) Os Aché põem claramente que os mortos do grupo devem ser devorados porque são inimigos, canibais contra os vivos; e os inimigos mortos podiam ser comidos (P.Clastres, 1972:322, 323-35). Por outro lado, leia-se Guidieri sobre a metafísica Fataleka (Malaita), aqui muito semelhante às idéias Tupi-Guarani:

"Com efeito, o taifili (o ser) só parece ser capaz de conquistar a unidade, um estatuto definitivo - estatuto de completude que supõe a

supressão da disjunção característica do homem durante a sua existência [entre a "sombra" intrínseca e o "reflexo" extrínseco] - na ausência, isto é, na morte... O tempo dos viventes, para o pensamento indígena, é por definição um tempo contingente. Seu caráter essencial é de ser ambíguo: matanga rwaruu, "entre duas coisas" ... (1972:90).

A posição do canibalismo no sistema Fataleka da memória e produção da imortalidade/ancestralidade transforma figuras Tupi (e se aparenta, em seu "substancialismo", à teoria de Florestan sobre a natureza "sacrificial" do canibalismo Tupinambá); para que um morto do grupo vire ancestral (seja lembrado), um inimigo precisa ser morto e devorado; e ser devorado é ser esquecido - os que terminam na boca dos inimigos não podem aceder ao status de ancestral. Ao contrário do caso Tupi, aqui a devoração cancela a "sombra" imortal-memorial, o nome; a putrefação é condição da memória. Por outro lado, e em analogia aos Araweté-Tupinambá, para os Fataleka o Akalo, o ancestral, é um super-matador, e o matador (Ramo) um equivalente humano do Akalo. Ver Guidieri, 1980:149-153 e passim, para uma análise complexa da metafísica Fataleka, que só podemos consultar após a redação da tese.

---

A antropofagia, emblema dos Tupi no imaginário ocidental, sempre pôs um enigma para a antropologia - chegando a ter sido resolvido pela denegação (Arens, 1979)<sup>88</sup>. Menos, creio, por motivos

---

(88) Ver a crítica documental definitiva que Forsyth, 1983, faz ao uso dos materiais Tupi quinhentistas por Arens, necessária no contexto anglófono.

---

fâgicos, que por uma espécie de repugnância lógica. Talvez o canibalismo seja como o incesto, gesto impossível: impossível fazer coincidir os corpos e os signos, as pessoas e seus nomes (Deleuze & Guattari, 1972:190). O que se come é sempre, no e pelo ato mesmo, outra coisa que o que era antes: o símbolo se furta sob o gesto, o ato afasta a meta. Impossível mas real, o canibalismo é mais um paradoxo que um enigma: se o ritual é "essencialmente a arte do possível" (C. Hugh-Jones, 1979:280), então o canibalismo não é um ritual. Como o real, ele é a arte do impossível, a arte de atravessar espelhos, de devir: metamorfose invisível.

O canibalismo Tupi-Guarani - aquele real, dos Tupinambá, e o



"imaginário" e invertido desses Tupinambá celestes que são os *Maí* Araweté - fala, de fato, da Pessoa, do Eu e do Outro. Ou melhor, ele não "fala", pois não "significa" - impossível como o movimento, ele faz, e não é absolutamente um "fantasma agido"<sup>89</sup>, mas uma má -

---

(89) Ver a soberana e inane palavra final de A.Green, que a partir de uma dedução estritamente interna à psicanálise (aliás, coerente), sentencia sem apelação:

"... a própria natureza das pulsões canibalísticas é tal, que a relação oral canibalística ao seio não pode ser senão fantasmática. E, se certos grupos humanos praticam o canibalismo real, eles não fazem senão agir [atualizar] um fantasma remanejado e racionalizado... Não há então, propriamente, canibalismo real, bruto. O fato primeiro, apesar do que a pré-história e a antropologia testemunhem, não é o canibalismo real. A realidade do canibalismo é a possibilidade de fazer passar no real o fantasma que o sustenta" (1972: 45, grifo no original).

Que não haja canibalismo "bruto" ("real"...), estamos todos de acordo. Que ele tenha que ser reduzido a um aparelho da identificação narcísica imaginária - no plano do grupo social e da cosmologia, e da construção da Pessoa - isso é uma violência de divã. A impossibilidade do canibalismo real é de outra ordem que essa, de derivação (perversão?) de um genérico e normal canibalismo pulsional.

---

quina de devir-Outro. Por isso, se ele opera sobre o mesmo campo que a dialética da Identidade Jê - a saber, a constituição do "Eu" através do "Outro" -, ele não me parece poder ser posto em continuidade com os jogos de dupla negação que fundam a Pessoa e a Sociedade Jê. O canibalismo não é um caso limite ou "literal" da dialética do Sujeito, mas uma saída dessa dialética. Ele caracteriza uma singularidade Tupi-Guarani, e é perfeitamente consistente com o complexo de forças que levou muitas dessas sociedades à destruição (H.Clastres, 1978). Para conseguirem o que se propunham, os Tupinambá escolheram muito bem os seus meios - e assim também os Ara

weté com suas idéias -; o canibalismo não é um exagero barroco ocasional de uma necessidade simbólica que poderia ser "satisfeita" por outros meios. É claro, através do canibalismo os Tupinambá realizavam uma série de operações, e dentre elas a de produção de identidades - que prescindiria, entretanto, do puro ato físico da devoração da vítima, cuja razão deve ser buscada alhures<sup>90</sup>.

---

(90) E sublinho aqui, no contexto de um contraste com a dialética pessoal Jê, exatamente o canibalismo. Pois - para ficarmos no material Araweté - não terá passado despercebido ao leitor o "ar de família" que aproxima, por exemplo, o jogo especular de substituições mortuárias Bororo e o regime enunciativo dos cantos de matador Araweté. Ainda nesse caso específico, as diferenças não são menos significativas.

---

Comer o outro é, certamente, exagerar, excesso sacrificial. É estabelecer, ao mesmo tempo, uma continuidade máxima com a vítima - criando uma imanência animal entre o devorador e o devorado -, e pressupor uma descontinuidade não menos absoluta, humana e transcendente, entre o Eu e o Outro, pois o que se come será por definição o não-Eu, será uma "coisa" (Bataille, 1983:24.53). Devorar um "semelhante" - por suposto é um semelhante, mesmo que inimigo, ou não se trataria de um canibalismo ritual, humano, pleno de precauções e riscos míticos - é exatamente impedir que ele possa devolver uma imagem, constituir uma identidade. É, de certa forma, destruir a representação, quebrando o espelho da função imaginária. Devorar o inimigo não é, tampouco, "identificar-se" a ele - é projetar-se na alteridade, passar para o outro lado, tornar-se, não o inimigo, mas Inimigo. O canibal comerá sempre, enfim, nada mais que si mesmo (Guidieri, 1972:109, diz que todo canibalismo é, no fundo, um endo-canibalismo; sim, como é sempre exo-canibalismo...). Por isso, ele é sempre (o) Outro, e não tem avesso. E, se a motiva

ção explícita do canibalismo era a vingança, para os Tupinambá - e a vontade de ser devorado era uma vontade de ser vingado -, é por que a vingança ela mesma, como o canibalismo, é impossível e interminável, outra figura do Devir. O canibalismo, enfim, é mais que uma mediação através da alteridade, visando a restituição da identidade; ele é uma inescapável passagem para a alteridade: devir-Morto, devir-Animal, devir-Inimigo. Eu sou o Inimigo. É isto que dizem os Araweté, por seus deuses.

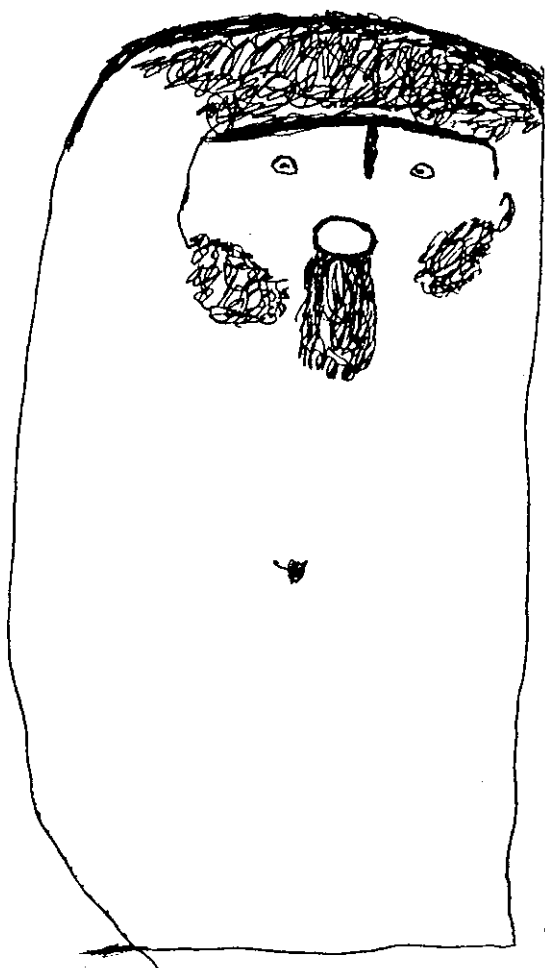
Outra coisa disse Cunhambebe? - O chefe Tupinambá não disse que aquilo que comia não era humano, que era uma coisa, um outro que ele, um animal. Não; ele disse: eu não sou "Humano".

*Durante isto Cunhambebe tinha à sua frente um grande cesto cheio de carne humana. Comia de uma perna, segurou-a diante da boca e perguntou-me se também queria comer. Respondi: "Um animal irracional não come um outro parceiro, e um homem deve devorar um outro homem?" Mordeu-a então e disse: "Jauãra ichê - Sou um jaguar. Está gostoso".*

(H.Staden)

CAPÍTULO VII

OS SERES DO DEVIR:  
A METAFÍSICA TUPI-GUARANI



*Or, pour qu'une conception puisse être attribuée aux primitifs, il ne suffit pas qu'elle soit étrange; il faut encore avoir des raisons pour la leur attribuer.*

(Durkheim)

Se o leitor conseguiu chegar até aqui, atravessando o cipoal de "notas" de cinco páginas, as enfiadas de referências comparativas, a proliferação de paralelos e a repetição obsessiva e antecipada de conclusões, concordará que é tempo de concluir - mas que é difícil fazê-lo ao mesmo tempo sem mais redundâncias e com brevidade. Como é impossível começar outro livro desde aqui, ou quem sabe reescrever este em versão mais enxuta, o jeito é repassar às carreiras os pontos que fui alinhavando ao longo deste demasiadamente longo percurso, atacar um da capo e fazer um balanço do que resta por resolver.

Concluo antecipando que nem tudo que se prometeu se poderá cumprir. Contra minhas pretensões iniciais, sintetizar um "modelo Tupi-Guarani" talvez ainda seja viável, mas ao preço de algumas simplificações drásticas; o que fica além de minhas forças é partir daí para uma comparação sistemática com outras formas sócio-cosmológicas do continente, e para o aprofundamento teórico das lições do material Araweté.

Entretanto, creio ter esboçado um perfil razoavelmente nítido da problemática Araweté, justificando as generalidades adiantadas na Introdução (pps.24-8) e respondendo como foi possível à questão condutora do trabalho, a saber, a razão do canibalismo divino dos Maí. Creio, outrossim, ter caracterizado a forma peculiar de articulação entre "sociologia" e "cosmologia" nos Araweté - relação não analógico-expressiva, mas instrumental -, e analisado a situação paradoxal de sua categoria da Pessoa, determinada como vazio circunscrito pelo triângulo do Outro, deus-morto-inimigo, e constituída pela não-identidade a si, ou seja, pelo Devir e a morte. O fragmento de Heráclito apostado como divisa geral deste trabalho descreve o jogo final entre deuses e humanos no pensamento Araweté, e poderia bem servir como resumo de sua metafísica .

vejo por fim que o próprio título que escolhi, que me parecera óbvio e neutro, cria uma figura tipicamente Araweté: pois "Araweté" é, para os Araweté, um "nome conforme o inimigo" ou um "nome de inimigo" - usado aliás por eles como nome pessoal -, sendo o nome com que os outros, os brancos, os designam. Os "Araweté" não existem senão na relação com e na voz do Outro - como os Araweté, isto é, as Pessoas (Btde), não são senão o oposto e um momento da Divindade, Mat.

Passemos assim a alguns pontos, à guisa de conclusão.

A frase de Cunhambebe citada por Hans Staden deve certamente ter sido uma tirada de humor, negro ou Zen - Tupinambá sem dúvida; ainda assim, e mesmo que não tenha iluminado o alemão, trata-se de declaração de um non-sense revelador. Falando do que comia, falando do que fazia, o guerreiro canibal Tupinambá determinou a sua perspectiva, o lado em que estava, a direção para a qual se deslocava: ele era um jaguar, porque seu alimento era um homem; se a perna que comia era de um inimigo, a boca que a comia (e que falava) era a do Inimigo, o jaguar, esse canibal incomestível. Um jaguar, "naturalmente", civilizado: afinal, comia carne cozida-moqueada - um jaguar com fogo. A antropofagia de Cunhambebe, assim, não era nem uma alelofagia (devoração do semelhante), como pensava Staden, nem uma omofagia (comer cru), para usarmos o vocabulário do canibalismo grego (Detienne, 1972a:235). Era um devir-fera, mas policiado pela cozinha.

Metáfora? Não sei. A "equação Cunhambebe" não me parece - em seu caráter mesmo de boutade individual - uma boa candidata à galeria das frases célebres do pensamento selvagem, do tipo "os homens Bororo são araras" ou "os gêmeos Nuer são pássaros", com que Von den Steinen e Evans-Pritchard contribuíram para o debate

intelectualista entre totemismo e participação mística, metáfora' e prē-logismo (Crocker, 1977b; Lévi-Strauss, 1962a:114-7). Metáfo ra talvez, visto que não metamorfose - os canibais Tupinambá não têm pêlo pintalgado ou garras de felino -, nem, creio, crença : Cunhambebe não terá sido um bom exemplo para Lévy-Bruhl. Mas metá fora bastante literal: os homens Bororo e os gêmeos Nuer não voam; os "jaguares" Tupinambá comiam realmente carne humana. O "modo de falar" de Cunhambebe determinava seu modo de comer, que era modo de pensar. Não se trata aqui, portanto, nem de um imaginário "virar jaguar" (tão comum aliás nas cosmologias sul-americanas - Reichel-Dolmatoff, 1975), nem de um simples "fazer como" o jaguar (os jaguares não cozinham) - mas talvez um virar-jaguar, onde "jaguar" é uma qualidade do ato, não do sujeito. De resto, Cunhambebe não disse ser um jaguar, visto que em sua língua o verbo "ser" não funciona como cópula proposicional; propôs apenas: *jauãra ichê* , jaguar eu. O mundo Tupi está cheio dessas onças<sup>1</sup>.

---

(1) Assim os Shipaya têm como cerimônia central a descida dos mortos para festejar com os vivos. As almas-*iãñai* tomam o corpo do xamã, e esse processo é , por algum motivo, uma "jaguarização" - embora as almas não sejam onças:

"O pajé *Mãwarê* me disse clara e distintamente: os *iãñai* não podiam dançar e beber como os vivos, por isso tomavam seu corpo, e enquanto 'ele mesmo', incapaz de fazer qualquer coisa, permanecia dentro da casa de festa, os *iãñai* dançavam lá fora com seu corpo. Perguntei-lhe então como se sentia nesta ocasião, e recebi a resposta: 'Às vezes me parece que eu sou, neste momento, um jaguar'." (Nimuendaju, 1981:32).

Não só, naturalmente, entre os Tupi-Guarani o jaguar desempenha um papel cosmológico central: suas associações com o xamanismo e a chefia na América do Sul foram extensamente analisadas por Reichel-Dolmatoff, 1975: caps. 3 e 6. Minha hipótese aqui, como vimos, é que o lugar ocupado por este animal na cosmologia TG está associado ao canibalismo positivo.

---

Metáfora para mim, certamente. Pois ela me aponta para a idéia de que o canibalismo Tupinambá implicava isso, um comportamento-fera da Sociedade. Fenômeno evidentemente (eminentemente) cultural, ele não é menos, por isso, um questionamento da Cultura (Pouillon, 1972:16), um modo de transcendê-la "por baixo": pela Natureza. A gigantesca e elaborada aparelhagem simbólica dos rituais de captura, "afinização", execução dos cativos, restauração mística pela vingança, re-nominação do executor - tudo isso terminava em algo que sempre se furtou às explicações (H.Clastres, 1972: 82): o ato de comer, o canibalismo. Por que os Tupinambá comiam seus "afins" - e não simplesmente os matavam, os adotavam (os Iroqueses, em muitas coisas semelhantes aos Tupinambá, alternavam as soluções: ou devoravam os cativos, ou os adotavam como substitutos de mortos do grupo - Chodowiec, 1972), ou outra coisa qualquer? A cosmologia Araweté talvez o tenha esclarecido em parte. E por aí, enfim, pelo ato de comer, que penetram os jaguares. E, quando evocarmos os paralelos gregos, ver-se-á que o paradoxo da religião Tupinambá é esse: uma ortodoxia dionisiaca, uma antropofagia generalizada, uma negação da Sociedade que é ao mesmo tempo seu principal ritual cívico-político.

## 1. POLARIDADE ESPIRITUAL E COSMOLOGIA TUPI-GUARANI

A desagregação póstuma da Pessoa em dois princípios antagônicos, que examinamos na escatologia Araweté, é um tema que percorre com inflexões específicas todas as cosmologias Tupi-Guarani, remetendo a uma dupla diferença em relação ao estado de vivente: princípio de regressão à Natureza, princípio de progressão à So-



brenatureza. Tal duplo movimento se encontra associado a algumas polaridades básicas, a saber: animalidade/divindade e comer/falar (canibalismo/canto). Essa divisão da Pessoa em componentes divergentes pode ser, porém, ou imanente e constitutiva de todo ser humano, ou diferenciar condições pessoais dentro da sociedade. Os Araweté são interessantes por somarem estas duas possibilidades; todo humano possui em germe um aspecto-espectro e um princípio-alma, destino terrestre e destino divino; mas a condição de matador sobredetermina esse dualismo, na medida em que ela sublima a parcela terrestre do sujeito e o transforma em deus-alma antecipado. Em muitas outras sociedades, será a condição de xamã que distingue a situação póstuma da pessoa<sup>2</sup>. Minha primeira hipótese geral,

---

(2) E terá sido por isto que Schaden (1959:119) decreta que o "herói mítico da tradição tribal" para todos os Tupi-Guarani se modela necessariamente na figura do xamã, não na do guerreiro. Assim não é, para os Araweté, onde, conquanto xamãs, as divindades *Ma'* têm como signo principal sua posição-guerreira - não sendo, é verdade, "heróis culturais". Creio que Schaden extrapola a situação dos Guarani atuais; de toda forma, concordaria com ele quanto a uma maior ênfase, em geral, da função-xamã sobre a função-guerreiro para os TG, mas elas se combinam em figuras complexas.

---

portanto, articula a polaridade espiritual Tupi-Guarani ao par funcional básico destas sociedades, a saber: xamã/guerreiro. Mas cabe introduzir um terceiro termo: este par organiza a condição masculina (os casos de mulheres-pajés são marginais ou teóricos), determinando assim por exclusão a condição feminina; e ele se compõe de modo variável com outra posição que, primeira na ordem do real, é sobredeterminada pelos valores do xamanismo e/ou da guerra - a posição de chefe aldeão ou líder de família extensa, a função-sogro (supra: 319-20). Um modelo triádico virtual, a partir do qual se podem derivar transformações, poria:

Homens	Mulheres	Homens
Natureza: (Guerreiro) ::	Cultura: Sogro/Chefe ::	Sobrenatureza: (Xamã)
Podre, Morte	Cru, Vida	Cozido, Imortalidade

Modelo que, quero crer, não se encontra nessa forma simples e completa em nenhuma sociedade TG concreta. Nos Araweté, como vimos, é a condição de guerreiro-matador que conota a imortalidade (mediante uma passagem prévia pela podridão, que o dispensa de um dos cozimentos celestes); e a liderança parece associada ao lugar de xamã. Essa matriz poderia ser comparada - para que suas semelhanças (que mereceriam maior reflexão) com a tripartição funcional indo-européia de Dumézil não nos levem a tomá-la como banal e universal -, por exemplo, ao modelo de cinco funções da estrutura social Tukano, analisado por C. Hugh-Jones (1979:54-75), o qual se mostra aliás bastante mais elaborado e estável; ou ainda à matriz dualista Jê, que agrega diferentemente os valores acima, e onde a função-xamã é pouco marcada.

Os Wayãpi (Gallois, 1985; Campbell, 1982:270-2), os Akuáwa (Andrade, 1984), os Kaapor (Huxley, 1963:144) parecem apresentar casos simples de destino dual genérico da pessoa dos mortos: espectro terrestre, associado ao podre, aos seres-Ññĩ e ao cadáver, versus alma celeste, imortal, ligada aos seres-Mañ e ao princípio vital. A posição de chefia estaria associada ao xamanismo para os Akuáwa, à liderança guerreira para os Kaapor<sup>3</sup>. A situação Wayãpi

---

(3) Huxley (op.cit.:82) sugere um ethos de continência sexual dos chefes Kaapor (os "homens-cabeça") que o aproxima dos xamãs de outros grupos. A importância tradicional do chefe aldeão como chefe de guerra, investido de poderes de iniciador, é destacada entre os Kaapor (op.cit.:172), que por sua vez perderam o xamanismo, dependendo de especialistas Tenetehara.

---

seria mais complexa, visto haver uma continuidade ou homologia en

tre "os dois especialistas da sociedade Wayãpi" (P.Grenand, 1982: 238), o xamã e o chefe de guerra. Ambos se guiam pelos sonhos, e o xamã é uma espécie de guerreiro - seja por enfrentar os espíritos, seja porque "o xamanismo é uma continuação da guerra" por meios mágicos (uma situação semelhante ao que encontramos nos Yanomami, onde o xamã convoca hostes espirituais para se abaterem sobre os inimigos). A impressão que resta é que o caráter permanente da função-xamã (contra a vigência temporária do chefe de guerra) a colocaria como base da liderança aldeã, ao menos atualmente. Nos três grupos acima, as condições pessoais de xamã ou matorador não parecem distinguir os mortos, contudo. Vale notar, ainda para os Wayãpi, que o xamanismo se destaca por não intervir na relação da sociedade com as almas celestes e o Senhor dos humanos, *Ñandejara*. Esta relação é estabelecida pela dança ritual (*aporai*) e a música de flautas, acionada quando epidemias aumentam o peso do céu e perigam fazê-lo cair e, em geral, para homenagear o herói-deus criador (Gallois, 1984a). O xamã não interfere nesse plano, esse das relações com a Sobrenatureza (tal como defino este conceito, supra: 204), mas apenas na relação com o mundo da Natureza: espectros, espíritos animais, mestres de animais.

Entre os Kayabi, povo de tradição belicosa, a posição de chefia é modelada no guerreiro:

"Os Kayabi vêem sua sociedade ideal dirigida por um chefe velho e aguerrido, que só pode exercer com plenitude sua função puramente política e coordenadora quando muitos xamãs bons garantem a todos os membros do grupo a assistência transcendental. Assim, chefe e xamã correspondem à imagem ideal de uma personalidade, mas a força do xamã atua independentemente do chefe, enquanto, ao contrário, o chefe não pode preencher sua função sem o xamanismo" (Grünberg, 1970:126).

Grünberg (p.127) observa ainda que a guerra (condição de ho

micida) era pré-requisito para a fundação de uma nova maloca - i. e. para sua liderança -, e que a dança dos crânios era a principal cerimônia religiosa dos Kayabi.

No entanto é a posição de xamã que, como se depreende da passagem acima, beneficia-se de uma eminência de tipo "hindu" (re cordem-se as observações de L.Dumont sobre a relação entre o rei e o brãmane, a força e a hierarquia), e que se exprimirá em uma distinção espiritual. Parece haver para os Kayabi um sô princípio póstumo (o *a<sup>i</sup>'an*, alma-nome - op.cit.:155) da pessoa, que se dirige para o mundo celeste. Mas as almas dos xamãs falecidos - eles que, em vida, eram uma espécie de alma excorporada (p.157) - desfrutam uma situação especial: transformam-se nos *Ma'it* (função-*Mat*), xamãs celestes e principais auxiliares dos pajés vivos (pps. 157-8).

Tal associação entre princípio espiritual único e diferença xamãs/comuns é particularmente clara entre os Tapirapé. Ali, as almas mortas dos comuns (*anchynga invuera* - função-*Āñĩ*) vivem errantes na floresta, na terra, enquanto os xamãs defuntos habitam uma aldeia própria, a Oeste (Wagley, 1977:169). Em publicação anterior, Wagley sublinhava com mais ênfase esse destino diferencial:

"... o maior prestígio que a cultura tapirapé oferece converge para os pajés. Reflexo de tal prestígio é o conceito de que eles terão uma pós-vida à parte, bem como a identificação dos heróis culturais do passado com pajés... Enquanto um leigo tapirapé se torna uma alma descorporificada pela morte, a vida póstuma de um pajé nada mais é que a continuação de sua vida atual, em circunstâncias ideais" (1976:253)<sup>4</sup>.

---

(4) Nessa versão, os mortos comuns viveriam em aldeias terrenas abandonadas, repetindo mecanicamente suas vidas; a aldeia dos xamãs seria a Leste - exceto

os xamãs executados como feiticeiros, que demoravam-se em vilegiatura numa aldeia a Oeste, até que seus ferimentos cicatrizassem. Ver supra: 200, para a regularidade destas transformações, na obra de Wagley e/ou na escatologia Tapirapê.

Apesar do estilo "centro-brasileiro" da estrutura social e cerimonial Tapirapê, é possível identificarmos temas básicos da cosmologia TG nesse plano mesmo. Assim, a famosa oposição entre os "grupos de comer" e as "sociedades de pássaros" (Wagley, 1977:101-118; Baldus, 1979:44-59) remete a outras tantas, conforme suas funções e associações mitológicas, a saber: terra (origem ctônica)/céu (origem alada); comida-consumo (grupos "de comer")/canto-produção (os pássaros ensinaram os cantos, as wirá são equipes de trabalho); sugiro que, em seu todo, estes agrupamentos materializam valores complementares, remetendo à oposição Natureza/Sobrenatureza.

---

As almas dos xamãs mortos (*panãe invuera* - função-Mat) são familiares do Trovão *Kanawana*, contra quem os xamãs vivos devem combater, na mais importante cerimônia Tapirapê, ligada à maturação do milho e à iniciação xamanística. A ambivalência intrínseca do xamã Tapirapê, já mencionada várias vezes nesse trabalho, se configura como um caso forte do devir-inimigo do matador Araweté' - e, como este, sua posição póstuma é especial. O xamã Tapirapê é o Guerreiro desta sociedade, que a protege contra os numerosos espíritos canibais do cosmos, as almas dos mortos, o Trovão e as almas dos xamãs mortos. Mas, na qualidade de amigo dos inimigos dos vivos, ele é ao mesmo tempo protetor e ameaçador:

"Um pajé nunca tem medo em suas viagens em sonho [ao contrário dos leigos], porque os espíritos são seus amigos e a força do pajé aumenta à proporção que ele confraterniza com os espíritos de moníacos da floresta". (Wagley, 1976:241).

Crença conforme a um motivo comum a outros grupos TG (Wayãpi, Tenetehara, Asuriní, Kayabi, Parintintin), o de que o grau de poder do xamã é função do número e qualidade dos espíritos que controla - algo que não encontramos entre os Araweté. O tremendo po-

der do xamã Tapirapê - responsável pela concepção das crianças, a abundância de caça<sup>5</sup>, a segurança do grupo - se desdobra em sua ma

---

(5) Os xamãs têm relações sexuais com as fêmeas dos queixadas, produzindo os porcos. Essa crença, invertendo radicalmente o complexo Guarani do *odjepotã*, transformação em animal por contágio sexual com estes, que se segue ao consumo de carne crua - o caso forte é a transformação em jaguar por cópula com o "espírito da carne crua" transfigurado em jaguar-mulher (o *tupichua*; cf. Cadogan, 1965:7-8; 1962:81; H.Clastres, 1978:94) -, marca inequivocamente um devir-animal do xamã Tapirapê, e sua posição ambígua, extra-social: natureza e sobrenatureza, animal e "divino", protetor e inimigo. A morte de um xamã desencadeava a fúria dos jaguares, enviados à terra pelo Jaguar Celeste (Wagley, 1977:185). O xamã é assim, morto, metonimicamente associado aos jaguares; já o xamã Guarani é um anti-jaguar, visto que evita comer carne e procura o estado oposto do *odjepotã*, isto é, a transfiguração em divindade sem morrer.

---

lignidade face aos viventes. Ele é o Assassino, feiticeiro e raptor de almas. Wagley observava que os três xamãs mais poderosos, em 1939, eram eles mesmos matadores de antigos xamãs (1976:246) - pois o destino de um xamã poderoso é ser executado por feitiçaria. O xamã Tapirapê, assim, é um "ser-para-a-morte", como disse P. Clastres do guerreiro chaquenho (1982:236) - e como o é, de um modo diverso, o matador Arawetê. Seu poder é sua perdição, seu destino póstumo "em circunstâncias ideais" é ao mesmo tempo uma transformação em inimigo. Um xamã pleno é um xamã morto - por isso a iniciação xamanística é uma morte do noviço pelas flechas do Trovão e seus asseclas, os xamãs mortos e os espíritos *Topẽ* (1976: 259-264; o furor e a possessão dos noviços no tempo de sua iniciação, quando espíritos perigosos os enlouquecem, lembra o furor do matador Arawetê)<sup>6</sup>. Mas só os xamãs mortos são imortais, se compa-

---

(6) E assim a iniciação xamanística contrasta com a iniciação pubertária. O xamã deve enfrentar o Trovão e seus familiares, e termina invariavelmente "mor

to" por estes. Já o adolescente deve encenar um mito em que um jovem escapa de inimigos canibais; é isto que seu canto celebra - arte da fuga, posição anti-guerreira (Wagley, 1977:156-7).

O xamanismo Tapirapé, apesar de sua importância vital para a cosmologia do grupo, se extinguiu, nas décadas que se seguiram à primeira viagem de Wagley. Isso talvez possa ser explicado pelo excesso de contradições encarnadas na figura do xamã; um processo análogo ao abandono da antropofagia por outros povos Tupi-Guarani?

---

rados ao destino das almas dos leigos, que, após um período de vida precária, morrem, transformando-se em animais diversos (1976: 240). Assim, o xamã encarna a parte celeste da Pessoa, os leigos a porção terrestre-espectral: Sobrenatureza (Trovão) X Natureza (animais). Nos Tapirapé, em suma, o xamã é a um só tempo o ideal de Ego e o Inimigo; nos Araweté isso é o matador, ser sem sombra, inimigo em vida. Ambivalência.

A posição de xamã é, para este povo TG, um dos fatores determinantes na consolidação da chefia do grupo doméstico - não se podendo falar aqui em chefia aldeã, no entender de Wagley. E a relação entre ambas as posições é de implicação mútua: um xamã poderoso, portanto um feiticeiro em potencial, procura ter um grupo doméstico forte, que o proteja (1976:246).

Entre os Tenetehara, onde se registra uma nítida associação entre a posição de xamã e a de líder de família extensa (sogro), e onde, há muito, os valores guerreiros são não-marcados - Wagley & Galvão, 1961:43, 123 -, parece coexistirem duas formas de diferenciação espiritual póstuma, mas também aqui a partir de um só princípio pessoal, o *ekwê*<sup>7</sup>. A primeira seria entre os finados de

---

(7) Op.cit.:110. Os autores não registram outros termos para "alma", etc., que entretanto encontramos no dicionário Tembé-Tenetehara de Boudin (1978). Suspeito que o termo *ekwê* seja analisável em "ex-corpo", e que as investigações de Wagley e Galvão não tenham sido, nessa área, profundas.

morte natural e os de "morte feia" - incestuosos ou vítimas (?) de feitiçaria. As almas dos primeiros iriam para a "aldeia dos sobrenaturais", juntando-se aos criadores e heróis culturais (*Tupã, Maíra*), um lugar de abundância e imortalidade (função-*Maí*). Já as almas dos segundos tornar-se-iam espíritos e malignos, associadas às aldeias abandonadas e sepulturas - são os *azang* (função-*Āñi*), que controlam o crescimento do milho e são freqüentemente incorporados e combatidos pelos xamãs, juntamente com os espíritos (*piwara*) de animais mortos, o Senhor da Água e o da Mata (op. cit.:110-1). Tanto os "bons mortos" quanto os deuses-heróis são distantes e neutros; o xamanismo e a cosmologia dos Tenetehara, semelhantes nisto aos Wayãpi e diversamente dos Araweté, se dirige para o enfrentamento da Natureza - *azang, piwara, Mestres de Animais*. Bem, a essa distinção entre "boa" e "mã" morte (com muitos exemplos em outras partes do mundo - cf. Bloch & Parry, 1982: 15-18)<sup>8</sup> se superpõe uma outra, laconicamente indicada: apenas os

---

(8) Que parece também vigorar para os Siriono: as almas dos homens "bons" não retornariam para assombrar os vivos, as dos "maus" sim (Holmberg, 1969:243). Holmberg declara enfaticamente (loc.cit.) que não existe Outro Mundo póstumo, que as idéias sobre a alma são "confusas e vagas". Menciona contudo dois tipos de espíritos da mata, os *kurúkwa* (cognato de \**Karowara*?) e *abañikwaia*, ambos identificados com os espectros dos mortos (pps.239-40, 242). O autor é tão pre-conceituoso quanto à simples inteligência dos Siriono, que se torna difícil acreditar no que diz, sobre esta área de sua cultura. Já os costumes funerários mostram aspectos interessantes: após a decomposição das carnes (o cadáver era exposto numa plataforma), os parentes do morto deviam enterrar seu esqueleto, de modo a evitar o surgimento de um *kurúkwa* - exceto o crânio, que era guardado como relíquia protetora. Tem-se aqui uma inversão do costume Achê, que prescreve o esfacelamento do crânio pós-decomposição, de modo a dispersar a alma-*ianve* que ali se aloja (Holmberg, 1969:232-6; P.Clastres, 1972:300). Ver Nimuendaju, 1978:6, sobre a morte súbita ou violenta como mã, para os Apapocúva.

---



araweté: os deuses canibais

xamãs tinham acesso ao "paraíso" na aldeia de *Maíra* (p.200). Por fim, os autores apresentam indícios de que poderia haver uma *bi-burcação* terra/céu para a pessoa de qualquer morto, ao modo Araweté, mas se apressam a pôr isso na conta de alguma influência cristã (loc.cit.).

O xamanismo Tenetehara envolve a incorporação de espíritos animais, de mortos e outros. Apenas os xamãs que controlavam determinados espíritos eram capazes de curar as doenças causadas por estes espíritos, incorporando-os, cantando suas canções e *extraindo* os objetos que introduziam no corpo do paciente (pps.116-ss.)<sup>9</sup>.

---

(9) Assim, a "possessão" não implicava absolutamente uma submissão do xamã ao espírito. O sistema de incorporação-possessão (que no caso Tenetehara parecia envolver uma verdadeira transformação no espírito-animal - cf. a descrição de Snethlage sobre o "xamã-sapo", *apud* Wagley & Galvão, 1961:122-3) é relativamente raro no xamanismo sul-americano, que opera em geral por vidência, audição, e exorporação. Mas ele é registrado para os Akuáwa (os possuídos pelo *karowara* devoram pintos vivos), os Asuriní (os xamãs encarnam a Onça e o Veado), talvez os Parintintin, os Shipaya; e, fora da área Tupi, para os Yanomami - Andrade, 1985; Miller, 1985; Kracke, 1983; Nimuendaju, 1981; Lizot, 1976:22.

---

O espírito animal mais poderoso e perigoso, que na época da visita dos autores-fonte não era controlado por nenhum xamã, é o do *jaguar*. O *piwara* do jaguar tem o poder de penetrar no corpo de outros animais, "jaguarizando-os" e tornando-os monstruosos (p.114). Essa crença, que inverte o papel benévolo-útil do espírito do jaguar (morto pelo caçador) nos Araweté, evoca de perto os monstros Mbyã, animais excessivos, cujo nome é seguido do modificador *-jagua*, jaguar. A cada espécie animal corresponde um destes exemplares solitários e monstruosos (Cadogan, 1959:104). O jaguar, assim, é uma espécie de "animal do animal", limite animal da espiritualidade ou vice-versa. Um "xamã de jaguar" Tenetehara seria en-

tão uma espécie de super-xamã, capaz de incorporar a essência da animalidade/alteridade.

O xamã Tenetehara, enfim, se poderoso, está exposto a acusações de feitiçaria, como seu homólogo Tapirapé; é muito raro que se o mate, contudo, pois se crê que ele se tornará um *azang* e poderá vingá-lo (p.125). Ele participa, de qualquer modo, dessa ambigüidade intrínseca do papel masculino focal das sociedades TG - ora o xamã, ora o guerreiro: protetor e ameaçador, instrumento de poder e de perdição, vinculação com os mortos e as feras, destino póstumo especial.

Para terminarmos esta recensão dos TG do norte, registremos que os dados Parintintin não permitem uma correlação entre destino póstumo e condição pessoal. Ao que parece, todos os humanos transformavam-se em *añang*, espectros terrestres, ao morrer (Kracke, 1983:7). No entanto, os xamãs (que já não mais existiam, quando da pesquisa de W.Kracke) em vida possuíam mais de um princípio espiritual: além do *ra'úv*, alma, eram dotados do *rupigwãra*, espécie de duplo espiritual do xamã (op.cit.:17) que respondia por sua eficácia. O destino do *rupigwãra* após a morte de seu portador é desconhecido. No que toca à determinação do lugar da chefia aldeã, já mencionamos (supra:98) a vigência de uma dupla ideologia dos fundamentos da liderança, conforme Kracke (1978): o chefe como guerreiro ou como provedor. Seria o caso, talvez, de sugerirmos a hipótese de que o aspecto-provedor do chefe estaria associado à figura do xamã, visto que este era um tipo de "pai espiritual", cujos sonhos concepcionais introduziam espíritos desejosos de nascer no útero das mulheres. A ambigüidade da posição de chefe - ao mesmo tempo um sogro e um pai (1978:34) - poderia ser vinculada à oposição guerreiro/xamã.

É a etnografia dos Guarani atuais que mostra a maior elaboração de uma teoria da Pessoa e das almas, desenvolvendo maxime a distinção entre princípios celeste e terrestre do ser humano; ali também se encontra a mais completa operação de uma matriz triádica, Natureza/Cultura/Sobrenatureza. É onde, por fim, a posição de xamã conhece maior destaque e menor ambigüidade - e onde a ambigüidade caracteriza inequivocamente o estado cultural. Já fiz largo uso e menção dos fatos Guarani neste trabalho; por outro lado, há numerosas diferenças internas à cosmologia Guarani, e apenas um ponto de vista "norte-amazônico" permite que eu confunda, resumindo, as idéias Mbyá, Kayová e Nandeva (expostas sistematicamente em Schaden, 1962; para os Nandeva, ver Nimuendaju, 1978; os Mbyá, Cadogan, 1959; os Kayová, Meliã, F. & G. Grünberg, 1976).

Os Guarani distinguem, grosso modo, uma alma de origem e destino divinos, ligada ao nome pessoal e às rezas individuais, à palavra e à respiração, e uma alma de destino terrestre, de conotação animal, ligada ao temperamento individual e à alimentação, à sombra e ao corpo-cadáver. A primeira é dada, e pronta, e manifesta a presença dos deuses, a história do cosmos; a segunda cresce com a pessoa, e encarna sua historicidade. Essas distinções são em tudo semelhantes à dos dois *-a' o we* Araweté, conquanto mais elaboradas: progressão à Sobrenatureza, regressão à Natureza.

Assim, Schaden diz que o *ayvũ*, linguagem-alma Nandeva, "é de origem divina, isto é, participa da natureza dos espíritos sobrenaturais"; sua sede seria o peito; ela é "dada" por *Nanderú* (o deus-Pai) e na morte retorna a ele:

"as relações que a parte divina da alma do defunto mantém com

os companheiros sobreviventes são análogas às que ligam os espíritos protetores (*yvyraĩdjã*) aos seus protegidos. Aparece em sonhos aos membros da família, traz-lhes rezas, ... , lhes pode entregar crianças que deverão nascer ou renascer no seio da família" (1962:118).

Já o *atsyguã*, o outro princípio pessoal, "representa o caráter animal da pessoa", e sua sede é a região bucal: "daquilo que uma pessoa come, alimenta-se seu *atsyguã*"; ele se manifesta em semelhanças físicas e comportamentais do indivíduo com o animal que "encarna"; desenvolve-se a partir de um quase-nada, na criança, crescendo conforme os excessos cometidos pelo indivíduo. É o *atsyguã* que se desprende do corpo, quando este se decompõe: vaga à noite, de dia retorna à sepultura. Ele "só anda nos lugares em que o corpo andou como vivo" - repetição mecânica.

O *ayvũ*-separado, *ayvũ-kue*, alma celeste, encarna assim a Pessoa própria, enquanto o *atsyguã*-separado, tornado *anguẽry* (ex-sombra), espectro, este "pouco alma" como explicava um Guarani a Schaden, encarna o Indivíduo, sua história e sua morte (1962:115-118).

Nimuendaju, para os Apapokuva-Ñandeva, descreve como o *ayvykuẽ*, alma celeste, que se encarna em uma criança deve ter sua procedência divina identificada pelo xamã, e isto fundamenta o nome pessoal. Associado aos sentimentos bons e suaves e às comidas vegetais, ele se opõe ao *asyiguã*, "alma animal", fonte dos sentimentos maus ou impetuosos e ao apetite por carne. O autor observa que, quando uma pessoa tem o *asyiguã* de um animal predador, este predominará integralmente sobre o *ayvykuẽ*. Este é o caso dos Kaingang, inimigos dos Apapokuva, que eram puros *asyiguã* felinos - puros jaguares. O jaguar é, assim, o limite do *asyiguã*: jaguar, inimigo, alma terrestre. Transformada postumamente em *anguẽry*, esta

porção animal é muito temida, devendo ser morta pelos xamãs menores (enquanto ao rezador principal, *paie*, cabe a identificação da alma divina e sua recondução ao céu) - 1978:53-67, 139.

A reencarnação possível dos *ayvykuẽ* (Nimuendaju, 1978:65-6) é assim a forma forte, ou máxima, de presença das almas celestes entre os Nandeva, e seria devida ao apego da pessoa à vida e aos parentes queridos. Caracteristicamente, essa "aderência" é o oposto da repetição mecânica e mortal do espectro terrestre: é o renascimento dentro da parentela. As outras parcialidades Guarani, não parece terem tal crença na reencarnação. Para os Kayová, a porção-*ayvũ* da pessoa é a encarnação dos *tavyterã*, seres celestes que são a transfiguração ou correspondente Sobrenatural dos vivos (Schaden, 1962:121), e após a morte retorna à origem. A porção-*anguêry* só é liberada pelos adultos; como uma criança "não percorreu lugares", ela não tem história, nem espectro (loc.cit.). A personologia Kayová descrita por Meliã, F. & G.Grünberg (1976 : 248-9) identifica o mesmo dualismo: *ñe'ẽ*, "alma espiritual" e palavra-nome, que vai para o paraíso, e a *ã*, "alma do corpo", que se torna espectro-*angue* e pode incorporar-se em um animal.

Cadogan (1959:cap.XIX) mostra o mesmo dualismo entre os Mbyã: de um lado a *ñe'ẽ*, alma-sopro-palavra de origem divina, de outro a "alma telúrica ou imperfeita", resultado da vida das paixões e dos apetites, o "modo imperfeito de viver" - isto é, a condição humana em geral, como bem evidenciou H.Clastres (1978) . É esta porção da pessoa, que para os Mbyã só parece ter realidade póstuma (ao contrário do *asyiguã* Nandeva e do *ã* Kayová), que se tornará o *angue*, espectro assassino responsável pela dispersão dos vivos após uma morte<sup>10</sup>.

---

(10) Outro nome para o espectro Mbyã é *takykuêri gua* (Cadogan, 1959:104), que

creio poder analisar (cf. Dooley, 1982:29, "akykue") em "o que fica atrás", o que resta. Isto repete literalmente a idêla Araweté de que os *ta'owe* "ficam atrás de nós" (supra: 502), no sentido geográfico e temporal.

A porção animal da Pessoa está associada a um outro conceito, o de *tupichúa*, que para os Pãí-Kayovã de Amambái significaria "espírito animal", que acompanha o homem, pousado em seu ombro, regendo seus apetites; seu outro nome é "boca fantasmal". Para os Mbyã, *tupichúa* seria um espírito maligno que, encarnando-se em um homem culpado de transgressões às regras sociais, o converte "em espécie de homem-jaguar, devorador de carne crua" (Cadogan, 1962: 81-2). Este autor registra ainda que o *tupichúa* seria a "alma da carne crua", aquilo que, se encarnado na pessoa que consumir a carne desta forma, a transforma regressivamente (*jepotaã*) em jaguar (1965:7).

Vê-se claramente aqui que a função-jaguar, encarnada nos Araweté pelos *Mał*, divinos "comedores de carne crua", e nos Tupi-nambã pelos próprios humanos qua canibais, encontra-se nos Guarani relegada ao pólo da Natureza, contrapartida ativa da podridão (espectro terrestre) e oposto radical do princípio pessoal, alma-nome-vegetal-canto-esqueleto-divino. Isto se coaduna com o ethos radicalmente anti-canibal dos Guarani atuais, e ao deslocamento da problemática da transcendência para a via ascética, abolindo todo excesso. A figura e o valor do guerreiro (canibal) desaparecem de todo entre os Guarani, e a posição de *xamã* se hipertrofia. O *xamã* - ou melhor, o "rezador"/líder religioso - se constitui no fundamento da tribo ou agregado aldeão, condutor das cerimônias que reúnem os grupos locais dispersos, a tal ponto que se pode dizer que uma sociedade Guarani é antes de tudo uma sociedade religiosa, unificada pelo *xamã* - Nimuendaju, 1978:92-ss.; Schaden,

1962: 19, 99. O espaço do político foi integralmente investido pela religião. Extrapolando para os Guarani antigos o que sabemos sobre os Tupinambã, dir-se-ia que o sogro-guerreiro, "principal" das enormes malocas e líder dos homens de sua casa na guerra<sup>11</sup>, de

---

(11) "Em geral, um grande número de genros favorecia as tentativas feitas nesse sentido [de fundar uma nova maloca] por alguns chefes de família. Isso era muito importante para estes, pois os homens atraídos para sua maloca deviam constituir os grupos de guerreiros a ele subordinados. Todas as fontes ... são unânimes em indicar o fato da maloca constituir, por isso, um grupo guerreiro' fortemente solidário". (Fernandes, 1963:72-3). A compilação de Florestan a respeito das regras de formação e funcionamento das aldeias Tupinambã torna bastante claro aquele princípio de subordinação lógica da aldeia ao grupo doméstico, que analisei para os Araweté - supra: 287. A produção da unidade aldeã, nesse sentido, se fazia não por uma dialética interna, que opusesse-unisse as unidades domésticas e/ou grupos cerimoniais, mas por uma relação com os inimigos.

---

saparece para dar lugar ao xamã-pai (*nãnde rû*, nosso pai, é o título dos líderes político-religiosos Guarani atuais) - do mesmo modo e talvez pelo mesmo impulso que fez estes antigos canibais se converterem em ascetas, que buscam superar a condição humana "por cima", pela Sobrenatureza. Sem aceitarmos necessariamente a tese de H.Clastres que põe uma contradição entre o religioso e o político como motora do profetismo antigo (mas que dizer das migrações que ainda continuam, ao contrário do que a autora supõe - 1978:85-?) dos Tupi-Guarani, é força que se reconheça uma inversão notável das sociedades TG antigas no que toca à estrutura funcional dos Guarani modernos. Assim, se naquelas o poder político assentava numa base concreta de controle sobre as mulheres (função-sogro) e numa simbólica do guerreiro-canibal (Fernandes, 1963: 325-ss.), o papel de xamã em sua expressão máxima, isto é, como profeta (*carai*) era marcado exatamente por sua exterioridade físi

ca e social (parentesco) ao grupo tribal - e, como observa H. Clastres (op.cit.:41-5), o estatuto de chefe é incompatível com o de profeta. Atualmente o que se encontra entre os Guarani é a fusão desses dois papéis, na figura do chefe religioso - espécie de rotinização do carisma, institucionalização dessa figura aparentemente impossível, o chefe-profeta<sup>12</sup>; e nada mais resta dos guer-

---

(12) E será por isso que se verifica o que a autora chama de "deslocamento sofrido pelo discurso sobre a Terra sem Mal: de agora em diante cabe-lhe uma função que nada o destinava a preencher - a de validar a sociedade" (1978:108).

---

reiros da Antiguidade.

Hélène Clastres demonstrou com elegância de que forma a cosmologia Guarani contemporânea, sobre trazer em si o mesmo desejo que movia as sociedades TG antigas - uma recusa da Sociedade enquanto espaço da impermanência, uma negação da condição humana, mortal -, definirá a Cultura como meio de ambivalência, e onde a polaridade espiritual da Pessoa exprime essa ambivalência mesma :

"A cultura é a marca do sobrenatural na terra imperfeita, o signo de uma eleição que separa os homens da animalidade... Mas ao mesmo tempo a cultura é o que separa os homens dos imortais, pois para os Guarani de hoje como para os Tupi de antigamente, a via da Terra sem Mal é a renúncia à vida social. (...) Entre esses dois pólos, os homens ocupam uma posição média, que os torna ambivalentes ... Possuem, portanto, uma dupla natureza ... (...) ... Compreende-se o lugar, aparentemente paradoxal, ocupado pela vida social no pensamento dos Guarani, ao mesmo tempo como signo de sua desgraça e signo da sua eleição: define-se como a mediação necessária entre um aquém (a natureza, que é imediatez) e um além (o sobrenatural, que é ultrapassagem). Seu ser duplo situa, desta maneira, os homens entre duas negações possíveis da sociedade: a primeira, por assim dizer, para baixo, consiste em ignorar as exigências da vida social, em pretender furtar-se à troca ... (ela) resolve no mau sentido a ambigüidade inerente ao homem,



ao situar este último do lado da natureza e da animalidade... A outra consiste, não em desconhecer a ordem social que define a condição humana, mas em ultrapassar esta condição, isto é, em libertar-se da rede das relações humanas ... é a renúncia ao bem 'estar desse mundo, a procura necessariamente solitária da imortalidade." (1978:92-95).

E assim, a uma regressão à Natureza, isto é, submissão à porção terrestre-animal da Pessoa, produzida pela infração das normas da Cultura (notadamente: uso do fogo de cozinha, reciprocidade alimentar, temperança sexual)<sup>13</sup>, contrapõe-se uma ética i-

---

(13) O hino que pede a completude ou perfeição, transcrito ao final do livro de H. Clastres (pps. 120-122), sublinha especialmente as "normas da alimentação", o comportamento culinário e social próprio.

---

deal da ascese, pela abstinência de carne, continência sexual, uso abundante do tabaco, generosidade absoluta, o canto e a dança (1978: 97-108) - forma simétrica de transcender a condição humana, isto é, a cozinha, a sexualidade, a reciprocidade, de modo a, tornando leve o corpo, sublimar integralmente a carne e alcançar a transfiguração-maturação (o *aguyje*) e a imortalização-imputrescibilidade (o *kandire*). Como bem observou H. Clastres, trata-se aqui de uma dupla ética - a simplesmente humana, de respeito às normas, que busca evitar a regressão animal, e a ética da salvação individual, do renunciador que busca superar a condição humano-mortal, progredindo à divindade. Ao contrário do verdadeiro renunciante coletivo que era a sociedade nômade dos movimentos proféticos, o moderno renunciador Guarani é sempre individual, e individualista:

"... as relações com o sagrado são sempre pessoais... o caráter individualista da religião Guarani... assume aqui a forma de necessidade imperiosa... É a essência de uma religião cujo projeto é a realização do homem como deus e que se pretende reflexão so

bre a imortalidade. Ora, a imortalidade só é pensável como a contra-ordem... Ser mortal ou ser social: duas expressões da mesma realidade. Quer dizer que só é possível pensar como não-necessária a relação com a morte na medida mesma em que se pode pensar como não-necessária a sua relação com outros" (op.cit.:99-100).

Se o mundo da Natureza era morte, ferocidade e podridão solitárias, o mundo ideal da Sobrenatureza é uma não menos solitária perfeição. Negações simétricas da Sociedade: morte absoluta ou imortalidade, fim de qualquer forma de ambivalência do humano, de sua condição intercalar; o homem é algo entre dois outros, que os Guarani poriam como o Jaguar e o Deus-Pai, a besta canibal e os senhores das palavras abundantes, a corrupção e a incorruptibilidade. A condição humana é pura potência, e dessemelhança a si: aqui como nos Araweté, só Alhures seu destino se realiza. A diferença significativa entre as filosofias Araweté e Guarani, entre tanto, é que a primeira não procede a uma avaliação moral negativa da condição de vivente: que sua concepção da Divindade é ela mesma ambígua; que a Reciprocidade, sobre poder ser contornada na própria terra, é mecanismo posto a serviço da aliança com os deuses - os quais portanto, em que pese a "extraordinária religiosidade" dos Guarani, estão bastante mais perto do homem que a Divindade destes últimos<sup>14</sup>; por fim, enquanto os Guarani desenvolveram

---

(14) E assim a não-presença constitutiva da Divindade, sua relação com o Devir, manifestar-se-á nos cantos sagrados Guarani de forma muito outra que a do jogo recursivo da palavra Alheia dos Araweté. Aqui, os deuses nunca falam: as "belas palavras" do discurso profético são um solilóquio desesperado. Diz H. Clastres:

"A bela linguagem não é a que, dirigindo-se aos deuses mais que aos homens [pois o canto Guarani é uma forma de prece], apenas deslocaria as relações: é uma linguagem sem relações... Nela, quem fala é também, ao mesmo tempo, quem escuta. E, se interroga, sabe que não há outra resposta além de sua própria pergunta ...

(...) Uma pergunta que não pede nenhuma resposta. Ou melhor, o que as belas palavras parecem indicar é que pergunta e resposta' são igualmente impossíveis. Basta prestar atenção nos tempos e formas verbais: a afirmação só está no passado e no futuro; o presente é sempre o tempo da negação ..." (1978:114-5).

Na música dos deuses Araweté, não é o tempo (verbal) que marca o deslizamento da palavra, mas o regime enunciativo: a afirmação está sempre na boca de outro; o Eu é sempre a pessoa-objeto. Anti-prece, a música divina é a voz afirmativa dos deuses.

---

uma ética anti-canibal, os Araweté inventaram uma escatologia canibal - transformações divergentes da sociologia canibal dos velhos Tupinambá.

## 2. CANIBALISMO TUPI: A IDENTIDADE AO CONTRÁRIO

Pouco sabemos sobre a escatologia e a teoria Tupinambá da Pessoa. O que é claro é que ambas teciam-se à volta da guerra e da execução ritual dos cativos, meta, motor e motivo fundamentais desta sociedade: "Como os Tupinambá são muito belicosos, todos os seus fundamentos são como farão guerra aos seus contrários" - na frase lapidar de Soares de Souza, epigrafada por Florestan Fernandes. E sabemos também (supra:597-8) que o estômago do inimigo era o único túmulo digno de um guerreiro Tupinambá; sem a morte em mãos alheias paralisar-se-ia o mecanismo pendular e interminável da vingança:

"Et ne pensez pas, que le prisonnier s'estonne de ces nouvelles [que será devorado em breve], ains a opinion que sa mort est honorable, et qu'il luy vault beaucoup mieux mourir ainsi, que en sa maison de quelque mort contagieuse: car (disent-ils) on ne se peult venger de la mort, qui offense et tue les hommes, mais

on venge bien ceux qui ont esté occis et massacrez en fait de guerre... (Thevet, 1953:196 - eu sublinho).

A escatologia Tupinambã parece ter combinado os vários motivos que identificamos nas sociedades TG contemporâneas: um princípio espiritual único, mas destino diferencial dos mortos conforme uma "boa" ou "mã" morte (na guerra ou em casa), ou ainda conforme a condição pessoal do morto (homicida ou não). Evreux (1894:251) afirma ser este princípio o *An*, quando no corpo, tornado *An-guere* após a morte. Léry (1972:195-6), descrevendo os costumes funerários (para os que morrem de doença, etc.), aponta o temor da necrofagia dos espíritos-*Anhãnga* (função-*Āñĩ*): deixavam-se alimentados junto à sepultura, caso contrário o *Anhãgua* desenterraria e devoraria o cadáver; e isso era feito até que apodrecesse o corpo. "Afirmam eles que o nosso corpo é feito de limo e do pó da terra' ...; portanto fica-lhe sujeito [à terra] até transformar-se em natureza espiritual". Já vimos como as almas dos covardes (i.e. não-matadores) iam-se com os *Anhã*, e que apenas os guerreiros tinham acesso ao mundo dos antepassados, deuses e heróis civilizadores, no céu (p. 597). Métraux (1979:11-2) associa essa crença às numerosas provações e obstáculos a serem enfrentados pelas almas em sua viagem ao paraíso, e observa que as almas femininas dificilmente ali entravam, exceto as esposas de grandes matadores e canibais: transformação do tema Araweté de que são as mulheres são necessariamente devoradas pelos *Mał* (ver também Gandavo, 1980:137).

É perfeitamente razoável supor, portanto, que, do ponto de vista da vítima, a execução e devoração canibal eram operações que, libertando-a do apodrecimento, da necrofagia dos *Anhã* e de seu próprio destino espectral, transformavam-na em puro espírito, homem sem sombra. Mas outra continuidade era também obtida: ainda

de seu ponto de vista, sua morte era sua própria vingança. "E, como estes cativos vêem chegada a hora em que hão de padecer, começam a pregar e dizer grandes louvores de sua pessoa, dizendo 'que já estavam vingados de quem os há de matar...' (Soares de Souza, 1971:326). Já estavam vingados: porque já haviam morto e comido muitos dos inimigos, porque seus parentes vivos os vingariam. Sua morte, presente, juntava o passado e o futuro. Única forma de vingar-se da morte, como tão bem observou Thevet. Absoluta cumplicidade entre vítimas e executores. Pois, agora do ponto de vista destes últimos, a morte e devoração do inimigo consumavam uma vingança das mortes sofridas, assegurando ao mesmo tempo o acesso dos jovens à condição de homicida, isto é, de Pessoa plena, capaz de imortalidade póstuma - vimos que o paraíso é dos bravos. Novamente passado e futuro. A morte do inimigo era duas vezes vida, duas vezes negação da morte: vingança, transfiguração. "Exo"-canibalis mo? Sem ter morto um inimigo um homem não existia; a execução ritual era a cerimônia de iniciação masculina, que assim, além de cancelar uma morte prévia, vingança restauradora, criava vida, inventava homens. Só um matador podia casar-se e ter filhos, pois os Tupinambã, semelhantes a muitos outros povos, equacionavam a função guerreira e mortífera do homem à função reprodutiva e vital da mulher. Os ritos da menarca e os do primeiro homicídio eram idênticos; as jovens "cumpriam o mesmo ritual dos carrascos" (Thevet, 1978:133): escarificação, tatuagem, reclusão, abstinência. Ambos, mulher e matador, derramavam um sangue vital para o grupo<sup>15</sup>.

---

(15) Ver o que diz Sahlins (1983:83): "... no sistema global do sacrifício [nas ilhas Fiji], mulheres cruas e homens cozidos têm a mesma finalidade. Ambos são reprodutivos, 'life-giving': a mulher diretamente, a vítima sacrificial como um meio de troca de mana entre homens e deuses. Eis aqui outra expressão de

sua equivalência: uma esposa estéril não é estrangulada para acompanhar a alma do seu marido no Além, fonte ancestral da reprodução humana e natural; e, quanto ao guerreiro defunto que nunca matou, nunca trouxe para casa um sacrifício humano, ele está condenado a pillar um monte de excremento com sua maça de guerra, por toda a eternidade... [Nota:] Trata-se, como dizem os Maori, de 'o campo de batalha com o homem, o parto com a mulher'... Os Azteca agiam e pensavam conforme esta mesma representação da reprodução social". Para os Azteca, ver Duverger: "No momento do nascimento, a parteira, alegremente, lançava gritos de guerra, 'pois a parturiente acaba de lutar o bom combate; ela se torna um bravo guerreiro; ela havia feito um cativo, ela havia capturado um bebê'" (1979:93). O dispositivo sacrificial Azteca, apesar de suas numerosas semelhanças com o complexo Tupinambá, organizava-se conforme outras idéias, referentes à manutenção do equilíbrio energético do cosmos (idéias que se reencontram em diversas cosmologias sul-americanas - ver Reichel-Dolmatoff, 1973, 1976). A antropofagia era uma prática secundária e derivada (Duverger, 1979: 202), não a motivação do sacrifício. A equação Azteca: (filho : mulher :: cativo : homem) invertia uma outra, cativo = filho de seu captor. O dono de uma vítima sacrificial era chamado de "pai" por esta, e não comia de sua carne, porque isso seria auto-canibalismo (Duverger, op.cit.:204). Sociedades tão diferentes como a Grécia clássica e os Anggor da Nova Guiné também desenvolvem estas correlações entre estados ou atributos femininos "típicos" - menstruação, parto, casamento - e as ações agressivas próprias do papel masculino - guerra ou caça. Cf. Vernant, 1974:38; Huber, 1980:48. Já entre os Tukano, é o xamanismo masculino que aparece como o correlato da menstruação; e ao contrário dos Azteca, onde o parto é um simulacro da guerra, e dos Tupinambá, onde o homicídio é o equivalente "mortífero" da menstruação, para os Tukano a iniciação masculina mimetiza o aspecto "life-giving" da menstruação: os homens repetem as mulheres, tomam a seu cargo o parto; nos Tupinambá é a morte do Outro, não o parto do Mesmo, que inventa a masculinidade (ver S.Hugh-Jones, 1979:125, passim; C.Hugh-Jones, 1979).

O canibalismo Tupinambá, como diz H.Clastres (1972:81), "insere-se em um sistema infinitamente complexo", que não se deixa reduzir a uma "função" simples. Como todo rito central de uma cultura, como todo mito em geral, não há um nível privilegiado de explicação para ele; pois ele mesmo é, em si, "une mise en rapport de plusieurs niveaux d'explication" (L.-Strauss, 1973:82; cf. S.

Hugh-Jones, 1979:246, sobre o He dos Tukano). Ele será, assim, uma figura sobredeterminada: canibalismo restaurador talvez, que cancela a "heteronomia" produzida pela morte dentro da sociedade, e que resgata a relação do grupo com seu passado; mas também canibalismo produtor e instituinte, que impulsiona a máquina social para o futuro, ao criar a espiral da vingança, e que produz Pesoas plenas, adultos-matadores-pais; canibalismo funerário enfim, onde os inimigos canibais servem de transubstanciadores do prisioneiro, convertendo-o em "bom morto" - em ser sublimado e memorial, sem carne que apodrece e espectro que ameaça, em ser capaz de ser vingado, cuja morte faz sentido e cria movimento. Complexo, sobretudo, por ser uma figura sacrificial, o canibalismo se pretende superação in actu dos limites lógicos e fronteiras conceituais que a Cultura mesma se impõe.

Não temos espaço aqui para uma recensão do copioso material primário e interpretativo sobre a antropofagia Tupi-Guarani, e em particular para uma discussão detalhada daquilo que melhor já se escreveu sobre ela - a soberba monografia que Florestan Fernandes dedicou à guerra Tupinambá enquanto aparelho de captura de vítimas sacrificiais humanas. Credor do mérito de ter tomado a sério aquilo que todos os cronistas diziam sobre a motivação da guerra Tupinambá - a vingança de sangue -, Florestan irá aplicar sobre isto a teoria maussiana do sacrifício, e procurará determinar o lugar central dos mortos do grupo no sistema canibal<sup>16</sup>.

---

(16) Ver Carneiro da Cunha & Viveiros de Castro, 1985; em preparação, para uma discussão mais sistemática dos temas abordados a seguir. Alguns desenvolvimentos ali presentes foram incorporados às páginas abaixo.

---

Mortos recentes a serem vingados, ou ancestrais míticos a serem comemorados, a execução e devoração rituais envolviam um "jo

go de imagens" e um processo de substituições em que o prisioneiro inimigo, sobredeterminado e "ambivalente" como é próprio de toda vítima sacrificial, aparece como um meio de comunicação entre aqueles e os viventes. A antropofagia ritual, culminação do processo guerreiro, surgiria como uma consequência natural do sistema do Sacrifício:

"Tudo girava em torno da comunhão coletiva, promovida pela ingestão da carne da vítima, com a entidade sobrenatural beneficiária do sacrifício... O canibalismo tupinambá tinha uma função religiosa: a de promover uma modalidade coletiva de comunhão direta e imediata com o sagrado". (1970:326, 327).

Quem comia, em suma, seriam os mortos do grupo (ou a "entidade sobrenatural", referência aos espíritos contidos nos maracás, que incitavam à guerra canibal), representados pelo sacrificante (a sociedade) e encarnados no sacrificador (o executor); e o que comiam, do inimigo, era a sua própria (dos mortos do grupo) "substância" (p. 325) - eu talvez dissesse sua própria morte. Creio não estar me afastando demasiado do raciocínio de Florestan se disser que o canibalismo forneceria uma espécie de corpo místico às almas ou espíritos a serem vingados-comemorados. Essencialmente funerário, portanto (mas não no sentido a que aludi acima), o canibalismo seria uma recuperação-incorporação do morto, via inimigo, pelo grupo - restauração do "Nós coletivo", recuperação da autonomia (pps. 332, 336, 339). Para Florestan, assim, a relação determinante e inicial - a distância a ser preenchida pelo sacrifício' - era entre os viventes e os mortos do grupo: o que ele chama da "dialética interna" do sacrifício humano (p. 319). A diferença fundante, a alteridade primeira era essa: a morte, o morto, levavam consigo "a verdade da sociedade" (Bataille, 1973:64), produzindo uma heteronomia, uma dessemelhança a si:



"... o sacrifício da vítima fazia parte das cerimônias funerárias devidas [ao] parente [morto], e ao invés de ser uma consequência do imperativo da vingança, era sua causa. (...) ... o sacrifício não era causado pela ação dos inimigos, mas por necessidade do 'espírito' do parente morto por eles. (...) Sabe-se que a vítima não podia sair do 'nosso grupo'. (...) De acordo com esse sumário exame, aquilo que se poderia interpretar como sendo a 'Idéia diretriz' da noção de vingança dos Tupinambá traduzia, essencialmente: a intenção de socorrer o 'espírito' de um parente, morto em condições que punham em risco a integridade de sua 'pessoa', ou de satisfazer a necessidade de relação sacrificial do 'espírito' de um antepassado ou ancestral mítico. A 'punição' se apresenta, assim, não como a causa da ação sacrificatória: mas como uma de suas consequências lógicas". (1970:318, 139, 320 - grifos no original).

E com isso Florestan produz uma interpretação não-trivial do explícito e onipresente motivo da guerra e do canibalismo: a vingança de sangue. Embora não o diga com todas as letras, o que o autor propõe é uma teoria do bode expiatório, da substituição sacrificial, onde a vítima ao mesmo tempo encarna e aplaca o morto - o morto é o Inimigo; é ele que, fazendo pesar sobre os vivos o imperativo da vingança, mantinha estes numa espécie de desassossego fundamental<sup>17</sup>.

---

(17) "Não se pode negar que, de fato, os textos revelam os Tupinambá como seres mentalmente atormentados..." (Fernandes, 1963:303). No final de sua segunda obra o autor, estendendo uma generalização de Lévy-Bruhl, marcará o "sacrifício sangrento" como tendo valor expiatório, que seria imposto pelo espírito do morto: "... o temor infundido pela vingança dos espíritos dos mortos, sendo muito maior que o temor correspondente incutido pela expectativa de vingança posterior dos inimigos, é que dá à vingança o caráter de 'obrigação essencial'" (1970:345). Nenhuma fonte consigna esta ameaça e autoriza esta conclusão, que Florestan tem de ir buscar na teoria, pois ela é essencial para o fechamento de seu modelo de sacrifício aos ancestrais. Ao postular o "culto dos mortos" como base do sistema guerreiro, Florestan repete uma famosa teoria de

Steinmetz, rejeitada por Mauss e Durkheim. Steinmetz deriva a pena jurídica da vingança de sangue, e esta por sua vez do temor aos mortos, base do culto a estes. Mauss, em uma minuciosa crítica de Steinmetz, indica que os casos de vingança exigida por espíritos de ancestrais são empiricamente pouco numerosos, não fundando a universalidade exigida pela teoria em pauta - e que surgem ali "onde a família patriarcal está perfeitamente organizada, onde o ancestral é deus e age como tal" (Mauss, 1969:681). Mas isto é justamente o que Florestan pretende demonstrar, pelo exame do sacrifício Tupinambá - o que é uma petição de princípio. Como se sabe, Mauss e Durkheim sempre distinguiram entre as origens da pena e as da vingança, e ambas de qualquer medo de (ou culto a) os mortos. A vendetta, voltada para fora do grupo, teria seu fundamento em um impulso de restauração da solidariedade "religiosa" do clã, ferida pela morte de um de seus membros; a pena jurídica, ao excluir do grupo um de seus membros, deriva da infração de interdições rituais, e visa cancelar uma impureza, um "tabu" (Durkheim, 1973; Mauss, 1969; ver Verdier, 1980:16). Florestan segue de perto a teoria durkheimiana da "vingança de sangue" - embora não insista na idéia do "sangue" como símbolo do clã -, mas a reifica no "imperativo de vingança" posto pelo espírito de um morto que é preciso vingar para transformar em ancestral, e assim reencontra Steinmetz, Lévy-Bruhl e outros.

Nada há de absurdo na articulação entre "ancestralização" e sacrifício humano. É o que se passa, por exemplo, entre os Fataleka de Malaita (Guidieri, 1980). Mas nada há de necessário, nem os dados Tupinambá autorizam tal hipótese.

É interessante, por fim, observar a semelhança entre a teoria expiatória de Florestan e a leitura que René Girard (1972:379-85) faz do canibalismo Tupi, no contexto de sua teoria geral do Sacrifício - a qual, uma espécie de "batailleísmo" de direita, muito fez para desacreditar este conceito. O canibalismo Tupi é, para Girard, um exemplo da figura universal da vítima emissária, substituto simbólico do assassinato intra-social, o deslocamento da violência "mimética" para fora: o bode expiatório como fundamento da Religião. Ver as observações de Verdier, 1980:13-14, e de Detienne, 1979:35.

A guerra Tupinambá será então função do sacrifício humano (ele é "o alfa e o ômega da guerra" - 1970:351); o sacrifício, por sua vez, é função das necessidades e exigências do espírito do morto do grupo; o canibalismo é, em suma, um sistema de segundas exéquias, por inimigo interposto - semelhante, de resto, às

práticas malaias descritas por Hertz, em que a captura de cabeças encerrava o luto e aplacava a alma do morto (1928:6, 20). Em seu caráter de "comunhão coletiva", o canibalismo não seria assim um refinamento de crueldade, como dizia Hertz do exo-canibalismo, ao contrastá-lo com o ethos devocional do "repasto sagrado" endo-canibal (op.cit.:27), mas um ato de piedade filial; a morte do inimigo era a imolação (p. 210) de uma vítima - sacrifício, literalmente: transferência de energias (p. 324), recuperação de essência vital; sacrifício ao parente morto (p.332). Note-se de passagem que esta idéia de recuperação mística se adequa bem à leitura psicanalítica da "relação oral canibal", forma de recuperação do "objeto perdido" (o morto; Green, 1972:50). Mas o grande modelo que orienta a teoria de Florestan é o culto de ancestrais - idealmente, de agnatas -, cujo rito principal é a antropofagia. A guerra Tupinambá, "instrumentum religionis", é uma luta contra a Morte. Sua função é a de restaurar a autonomia e a coincidência a si, perdida com a morte; trata-se portanto, esse gigantesco dispositivo, de uma "máquina de suprimir o tempo", como se disse do mito e do rito: o que se devora, então, é o devir; é ele, disfarçado em morte (ou se revelando como Morte), que é o Inimigo.

Bem, comecemos por perguntar: até que ponto a guerra canibal Tupinambá pode ser encaixada no modelo sacrificial de Hubert & Mauss? Este não é jamais temperado por Florestan, no curso de sua demonstração; na verdade, é a guerra que recebe uma "lapidação" sutil até que se adapte ao escrínio da teoria, para ali brilhar sem jaça. Todas as impurezas são postas no limbo das "funções derivadas". O Sagrado são os Ancestrais; e assim o matador seria uma espécie de complemento do xamã: sabemos como o xamanismo Tupinambá funcionava predominantemente como um prelúdio à guerra

- pela boca do xamã os "espíritos" pediam "vítimas", os feitos dos antepassados eram evocados como emulação, as dívidas de sangue lembradas -; o matador, então, no outro extremo da cadeia, fazia passar para o Sagrado a vítima, oficiando um rito funerário. O xamã trazia os mortos do grupo, o matador remetia a estes os inimigos sacrificados. Voilà.

Não se põe em dúvida que o sistema canibal Tupinambá defina uma estrutura de tipo "sacrificial". Como tal, ele de fato envolve todo um jogo de identificações e substituições<sup>18</sup>, onde o "lu

---

(18) A começar pela difundida prática de exumação de cadáveres inimigos para o esfacelamento de seu crânio, recurso de desespero na falta de inimigos sobre quem se vingar e tomar novo nome (Anchieta, 1933:236-7), que sugere aquela casuística de ersatz típica do sacrifício (lembramos dos bois e pepinos Nuer), e que se reencontra entre os Jívaro: na falta de cabeças humanas para serem encolhidas, usavam-se cabeças de preguiças (Harner, 1973:148-9); os Tupinambá adotavam substitutos metonímicos, os Jívaro metafóricos. Notar ainda que o tema Jívaro e Mundurucu da captura de cabeças dá lugar, entre os Tupinambá, ao esfacelamento do crânio, o que nos põe numa pista impossível de seguir aqui.

---

gar de morto" circulava incessantemente no interior da série, criando uma figura contínua onde as posições se fundiam e inter-exprimiam: mortos do grupo, cativo e matador se espelhavam, de um modo semelhante àquele que descrevi para o "coqito canibal" Araweté (supra: 581).

Veremos a seguir alguns ângulos desse jogo de imagens. O que se deve observar aqui é que Florestan, em seu afã de demonstrar que a antropofagia Tupi era uma "comunhão com os ancestrais", procede a algumas reduções e interpolações.

\* \* \*

Thevet descreve um processo de substituição efetuado pela captura de prisioneiros. Estes eram cedidos à viúva de um morto

na guerra, como compensação, até o dia de sua morte (1953:194). Havia ainda um ritual de "renovação da sepultura" e de lustração dos bens do morto: o cativo renovava o túmulo antes de ser introduzido na aldeia; em seguida, na casa do finado, eram-lhe entregues os objetos pessoais daquele, para que os usasse. As armas, antes de serem passadas aos parentes, eram lavadas pelo prisioneiro, para as livrar da "corrupção". Thevet aproxima estas operações de um sacrifício: o cativo agia "como se ele fosse uma vítima que devesse ser imolada à sua [do morto] memória" (1953:193)<sup>19</sup>.

---

(19) Fica implícito neste trecho que mesmo as mortes naturais deviam ser vingadas (os mortos em terreiro e devorados não podiam, obviamente, ter túmulo). Uma passagem ambígua das CPJB, I:307 parece sugerir a mesma coisa.

---

O cativo, assim, não só tomaria o lugar e os objetos do morto, como que obturando o vazio que ele deixara, mas seria uma peça essencial de um ciclo funerário, e de outro, matrimonial: repunha em circulação os objetos do morto, era "casado" com sua viúva, e depois sua execução capacitava o vingador à sucessão leviral (1953:105-106, 194).

É essencialmente a partir deste texto que Florestan tecerá sua teoria. A execução de uma vítima era exigida pelo espírito do morto, e este rito de segundas exéquias o situaria no lugar de ancestral, aplacando sua sede de vingança e lhe restituindo a "substância" perdida. O espírito do morto infundiria certas "qualidades" suas na vítima, que seria então ao mesmo tempo sua encarnação e meio de apaziguamento. A devoração devolveria ao grupo as "energias" perdidas na pessoa do parente morto.

Ora, Florestan superestima, senão inventa, mediante uma colagem de fontes onde a solda do desejo teórico é maior que as partes documentais, a importância dos mortos do grupo como recipien

dários individualizados do sacrifício. Os dados a respeito da interveniência efetiva de espíritos de mortos individuais no sistema são vagos, senão nulos; o mesmo se diga de qualquer relação entre o matador e o morto a ser vingado (para Florestan, o matador encarnava o espírito do ancestral). Conquanto seja provável que o xamanismo Tupinambá tenha envolvido uma comunicação com almas dos mortos ou ancestrais míticos, em nenhuma fonte encontramos registro de "imperativos de vingança" postos por espíritos de mortos, via o xamã. O "desejo de comer carne humana" que Staden atribui aos espíritos infundidos nos chocalhos de cada homem (1974: 174), após uma complexa operação de transfusão xamanística que preludiava a guerra (atestada por vários outros cronistas), é tudo o que sabemos: é muito pouco certo que se tratassem de espíritos de mortos humanos individualizados. Nada sugere que o primus movens da guerra Tupi fosse localizado na esfera da "Religião" neste sentido<sup>20</sup>.

---

(20) O próprio Thevet distingue claramente o espírito "*Houiousira*", que seria a fonte dos poderes proféticos dos xamãs - usados para a condução das expedições guerreiras -, das almas dos mortos, "*Cherepicouare*", sobre cujo estado no Além os xamãs informavam os viventes. Não menciona, nem desejos canibais dos espíritos (como Staden), nem imperativos de vingança dos mortos (1953:76-8, 82-4, 117-8). Lembremos que os maracás de cada homem, ao serem infundidos com espíritos pelo xamã, eram chamados de "querido filho" por seus donos - e não de "ancestral" ou algo assim... (Staden, 1974:174).

---

Em segundo lugar, a vingança não parece ter se exercido já mais na base de uma reciprocidade simples, em jogo "soma zero" de morte por morte. A retaliação vicária e "por atacado", a evocação global de "mortos" que deviam ser vingados - tudo isso era o modo usual de condução da guerra e de manifestação do impulso da vingança. O que havia a vingar era, a bem dizer, o passado, vi

sando o futuro. A substituição de um morto por um cativo, bem co-  
mo a vingança individualizada, parecem ter sido antes casos parti-  
culares que regra. O canibalismo, enquanto forma de socialização  
máxima da vingança - incluindo no campo da "revindita compulsória"  
(Fernandes 1963:123) as centenas de pessoas que comiam da carne  
do cativo -, indica a mesma dispersão da vingança do lado dos vi-  
ventes; quem se vingava, quem era vingado, sobre quem se exercia  
a vingança - tudo isto remetia ao elemento da generalidade<sup>21</sup>.

---

(21) Ver Carneiro da Cunha & Viveiros de Castro, 1985. Ao comentar a leitura  
que Mauss faz de Steinmetz, Durkheim (1969: 126-30) manifesta uma inusitada  
perplexidade quanto ao bem-fundado das idéias de seu sobrinho, que eram ali,  
aliás, idênticas às suas (às d'A Divisão do Trabalho Social). A lógica da re-  
paração-restauração do corpo social pela vingança parece-lhe deixar escapar  
qualquer coisa. Justifica esta dúvida evocando os casos em que uma morte exi-  
ge uma vítima expiatória do próprio grupo (o que seria, no horizonte etnográfi-  
co em que nos movemos, um pouco o caso dos Achê - P.Clastres, 1972:254-269). E  
conclui que todas as teorias sobre a pena e a vingança nos põem diante de

"phénomènes très complexes dont les sentiments très  
simples, qu'atteint la conscience immédiate, ne  
sauraient rendre compte..." (p.130)

O que é, mesmo que pela negativa, uma bela definição do que se passa no caniba-  
lismo Tupinambá, onde a "simplicidade" do ódio aos inimigos servia de signifi-  
cante a operações bem mais complexas que a restauração da integridade do "Nós"  
coletivo ou a satisfação de "necessidades sacrificiais" da um ancestral.

---

É preciso lembrar, sobretudo, que sempre havia alguém a vin-  
gar, mesmo os mortos em casa, os parentes distantes, os parentes  
dos aliados, os afins, etc. E sempre havia alguém que precisava  
vingar: alguém a querer ganhar nome, iniciar-se como adulto sobre  
a cabeça dos contrários. Para poder caracterizar a execução ri-  
tual como sacrifício funerário, expiatório-propiciatório, Flores-  
tan precisou minimizar o valor produtivo, positivo da execução ri-  
tual, e sugerir que esse aspecto remetia a uma "função derivada do

sacrifício humano" - precisou subordinar a função prospectiva à função retrospectiva, a produção à recuperação, o futuro ao passado; o preço da invenção de um culto funcionalista dos ancestrais foi essa redução da vingança a um mecanismo de compensação mística, de homeostase do Imaginário:

"Os referidos efeitos do massacre da primeira vítima devem ser compreendidos como 'função derivada' do sacrifício humano... (...) ... é possível distinguir duas conexões sociais específicas do sacrifício humano: a de objetivação do carisma por intermédio do sacrifício da primeira vítima e a de cotidianização do carisma por meio de sacrifícios ulteriores. Do ponto de vista da função social do sacrifício humano na sociedade tupinambá, ambas representam 'funções derivadas', pois a função primária, à qual se prendiam as duas formas de rotinização do carisma (sacrifício e xamanismo) é de natureza religiosa". (1970:201, 215).

Ora, já vimos como a execução ritual era condição sine qua non de acesso ao estatuto de homem adulto, capaz de procriar, e como a guerra e o canibalismo criavam uma condição pessoal ("religiosa") ideal: só os bravos são dotados de alma imortal. A acumulação de nomes, função direta da morte de inimigos, era "a maior honra" Tupinambá (Staden, 1974:172); matava-se assim por vingança mas também para ganhar nome. Se o primeiro motivo sugere uma "recuperação" e uma complementariedade, o segundo é aberto, cumulativo, suplementar (supra:388). Matavam-se e se comiam quantos se podia - vingança antecipada? Seja; mas também predação positiva (Bloch & Parry, 1982:8), acumulação.

"De todas as honras e gostos da vida, nenhum é tamanho para este gentio como matar e tomar nomes nas cabeças de seus contrários, nem entre eles há festas que cheguem às que fazem na morte dos que matão com grandes cerimônias..." (Cardim, 1977:113).



Matavam-se e se comiam mulheres, crianças; se um prisioneiro adoecia, dizia-se: "queremos matá-lo, antes que morra" (Staden, 1974:120); desenterravam-se os inimigos para, partindo-lhes o crânio, tomar nome: A condição pessoal da vítima era irrelevante: "para matar um menino de cinco annos vão tão enfeitados como para matar um gigante" (Cardim, op.cit.: 118)<sup>22</sup>. Sem inimigo não

---

(22) É significativo, entretanto, que os bons cantores ou músicos gozassem de imunidade ou fossem perdoados (Soares de Souza, 1971:316; Cardim 1978:111; J. Monteiro in HCJB,VIII:415). Isto nos traz de volta ao complexo da oralidade e à oposição canto/canibalismo. H.Clastres (1978:41-ss) interpreta estas passagens como se referindo aos carais, os "profetas", exclusivamente, conforme sua teoria da "extra-territorialidade" destas figuras. Isto nos parece forçado: era a questão da excelência verbo-musical que estava em jogo (cf. o destaque dos chamados "senhores da fala", os homens hábeis no discursar), e era ela que fundava uma imunidade à devoração. Sabe-se o que fizeram os jesuítas com esse "pendor" Tupinambá para a música, que não pode ser posto como simples testemunho da alma bárbara, infantil, domesticada pelo canto, etc., mas que deve sim ser interrogado em sua significação cosmológica. Como observa com agudeza Jácome Monteiro: "Assi que a 2ª bem-aventurança destes é serem cantores, que a primeira é serem matadores" (HCJB,VIII:415). E tais "bem-aventuranças" estão, evidentemente, correlacionadas; se a primeira foi obstáculo à catequese, a segunda foi poderosa arma estratégica: de uma forma ou de outra, os Tupinambá acabavam e acabaram sempre morrendo pela boca, de seus inimigos ou dos padres.

---

há a pessoa, feixe de nomes, corpo laboriosamente coberto de incisões comemorativas, rosto ornado de pedrarias que legitimavam a fala, alma imortal. Sem mortos alheios não há, literalmente, vivos. Não parece possível, em suma, privilegiar a função recuperativa do sistema canibal face à sua função criativa e dinâmica.

O valor do prisioneiro como fonte de nomes ilumina uma associação pouco comentada, talvez devido ao caráter mais espetacular de sua qualificação como um "afim". Antes de ser um cunhado (pa

radoxal), o inimigo era uma ave rara. Tão logo entravam amarrados na aldeia, os cativos eram recebidos pelas mulheres, numa cerimônia que invertia a saudação lacrimosa com que elas recebiam visitantes amigos - e na qual se choravam as agruras passadas. Para os cativos, seu destino de "futura comida" (Staden 1974:87) era graficamente lembrado, e sua devoração antecipada com alegria feroz; eram cobertos de pancadas e insultos pelas mulheres<sup>23</sup>. As

---

(23) Que com isso também tomavam novos nomes (J.Monteiro in HCJB,VIII:411). A recepção dos cativos contrastava igualmente com a acolhida feminina dos jovens que haviam morto um inimigo pela primeira vez na guerra: então, as mulheres proferiam, em meio a louvores, os nomes que o rapaz tomara (J.Monteiro, idem: 410).

---

sim que eram conduzidos às suas redes, porém, cessavam os agravos (Gandavo, 1980:136). Os cativos eram bem tratados: davam-se-lhes mulheres, desfrutavam de uma liberdade semi-vigiada, e eram alimentados por seus "donos" - o captor ou aquele a quem foram cedidos -, até que fosse chegada a sua hora (coisa que podia demorar anos).

Entrementes, eram tratados como animais de estimação, como "xerimbabos" - termo com que jocosamente se os chamava (Staden, 1974:84). Esse simbolismo é estratégico para se entender a lógica do cativo. Ele nos alerta para o fato de que, desde a sua entrada na aldeia, o inimigo ficava subordinado à esfera feminina. Trazia-se-o para lá, aliás, sob este pretexto: Staden é poupado e levado para a aldeia "a fim de que suas mulheres também me vissem" (1974:82). Recebido pelas mulheres, ligado ao grupo por uma mulher que tanto o servia como o vigiava, preparado para a cerimônia da morte pelas mulheres, ele era, depois que morto por um homem, devorado por todos - mas preferencialmente pelas mulheres, a crermos nas famosas descrições da voracidade canibal das velhas

(Léry 1972:150-151), em um ritual onde elas haviam contribuído com aspectos essenciais, a bebida e a louça.

Os animais de estimação favoritos dos Tupi eram (e são) as aves belamente coloridas, cuja plumária fornecia a ornamentação para os ritos de execução. Os cantos que antecediam a morte do cativo o comparavam a um papagaio: "se tu foras papagaio, voando nos fugiras", diziam as mulheres, e ainda: "nós somos aquelas que fazemos estirar o pescoço ao pássaro" (Cardim, 1978:116)<sup>24</sup>. Se

---

(24) Já o executor arremedava uma ave de rapina, em sua aproximação à vítima (Cardim, p.117). Thevet descreve a emplumação do cativo e a chuva de penas de papagaio com que as mulheres o cobriam em sua entrada na aldeia, "como signo de sua morte" (1953: 193-4).

---

lançarmos mão dos paralelos contemporâneos, veremos que as aves de estimação - papagaios e araras em particular - são de propriedade feminina. Mesmo que sua plumária vá enfeitar os homens, elas são criadas e alimentadas pelas mulheres.

Caberia assim perguntar qual o homólogo das penas de pássaro que o cativo forneceria. A resposta parece simples: nomes; em primeiro lugar a seu executor, e subsidiariamente a várias pessoas - os que o haviam capturado, os que o recapturavam numa encenação de fuga prévia à execução, as mulheres que o recebiam, as esposas dos executores. E, se a guerra e a morte in situ talvez possam ser aproximadas (metaforicamente) da caça, o que é verossímil se nos socorremos novamente dos paralelos contemporâneos, então o aprisionamento de inimigos corresponderia ao cativo das aves ornamentais. O inimigo iria adornar seu matador assim como as penas das aves a que era assimilado<sup>25</sup>.

---

(25) O Pe. Antonio Blázquez regozija-se com os sinais de cristianização de alguns Tupi da Bahia: "Vendieron también todo el plumaje que tenían para se vestir ellos y sus mujeres, lo qual aver hecho es muy cierta señal del Spíritu San

to aver tocado sus coraçones. Porque estas plumas, que ellos tienen, son las mejores alhajas que ellos tienen y dellas usavan quando matavan sus contrários y los comían..." (CPJB,III:137). Staden é conciso: "Seus tesouros são penas de pássaros".

---

Note-se, entretanto, que as aves de estimação não eram criadas para serem comidas; ao passo que os prisioneiros sim. Mais que um papagaio, o cativo era uma espécie de "jaboti com plumas", criado por seus adornos (nomes que forneceria) e por sua carne; sua pessoa sofria uma apropriação diferencial conforme os sexos. As mulheres também podiam tomar nomes sobre ele, como vimos, e até mesmo matá-lo quando furiosas - mesmo aí, porém, precisavam chamar um homem para quebrar o crânio do cadáver (Anchieta, 1933:203) -; e, por sua vez, os homens também comiam a carne do inimigo. Mas o "renome" das mulheres era claramente subsidiário à ação masculina; já o repasto canibal era dominado por elas; era, de certo modo, a forma por excelência de sua participação no sistema da vingança. A gula das velhas talvez seja bem mais que o estereótipo que ali se quis ver (Bucher, 1977). O valor "nominal" do prisioneiro, digamos assim, era porção sua atribuída principalmente ao matador; seu valor "substancial", a carne, parece ter cabido antes às mulheres. O crânio e os nomes, então, aos homens, que capturavam os inimigos; o corpo às mulheres, que os "criavam", como a bichos de estimação.

Os Tupinambá parecem ter desenvolvido uma técnica de "domesticação" dos inimigos que atingiria o requinte de uma autêntica husbandry - pois o cativo produzia filhos com a mulher cedida, os quais seriam mortos e sobre eles novos nomes tomados. A prática de se entregarem mulheres aos cativos, o que era sempre considerado "grande honra" para elas e seus parentes, teria então tal objetivo: "na noite em que [os prisioneiros] chegam lhe dão por mu

lher uma filha daquele que o tomou, ou uma das parentas mais chegadas; e a causa é pola honra que daquele casamento lhe nasce, por que tendo filhos do tapuia, nele não de tomar os mesmos nomes e com a mesma solenidade que no pai" (J. Monteiro, in HCJB, VIII:411)  
26. Explicação parcial, insuficiente para cobrir todas as funções

---

(26) O costume de se matarem e comerem os filhos dos cativos com mulheres do grupo era causa de escândalo para os europeus: as mães e os avós mesmos podiam comê-los (Soares de Souza, 1971:325). Thevet dá como razão a teoria patrilateral da concepção: filhos de inimigos eram inimigos; matá-los era necessário "para que não virem inimigos" (1953:1349-40). Como se depreende disto tudo, a articulação da guerra Tupinambá com a honra passava por conexões de idéias bastante diversas da aceção mediterrânea do conceito.

---

desta cessão de mulheres aos inimigos; mas ela permite entrever temas inequivocamente indígenas.

Este "casamento" do prisioneiro, problema famoso, deve então ser reinserido em um sistema de múltiplas finalidades. Ele parece estar associado, antes de mais nada, à ligação do cativo com o domínio da feminilidade. Pois o caso era tanto o da entrega de uma mulher do grupo ao cativo, para servi-lo, quanto o da entrega do cativo a uma mulher, para guardá-lo. Por isso, está em jogo tanto uma relação entre homens de grupos inimigos (onde o cativo é termo, e a mulher cedida relação), quanto uma relação entre os homens e as mulheres do grupo, através dos cativos — que passam então a ser "relação", valor: uma posição, essa de "signo", que em condições usuais ocupada pelas mulheres. Afim talvez, termo; mas sobretudo relação: "anti-"afim, o cativo é figura que materializa um rearranjo complexo das categorias culturais<sup>27</sup>.

---

(27) Vale insistir sobre a posição marcada das mulheres na antropofagia Tupi, e sobre o registro "feminino" do cativo. Tais aspectos se enquadram nas observações de Lévi-Strauss sobre o lugar das mulheres nos sistemas canibais (1984: 141-9).

---

\* \* \*

Mas nisto tudo, e o canibalismo? Honras, nomes, vingança, nada disso é suficiente para dar conta desta forma singular de se tratarem os inimigos. Por que se comiam os "animais de estimação"? Florestan, criticando as hipóteses que propunham uma "incorporação das virtudes" do inimigo por via oral, apropriando-se de seu "mana", desenvolve explicações múltiplas - destruição defensiva do suporte corporal da alma da vítima, recuperação da "substância" (as as pas são dele) do morto a ser vingado -, para terminar fundindo-as na idéia da "comunhão com a entidade sobrenatural" que se duplicava de uma "superioridade mágica" sobre os inimigos, alcançada pela devoração: isto explicava porque a comunidade precisava associar-se à tríade cativo-matador-espírito, comendo a carne do primeiro:

"O problema central, aqui, consiste em saber porque a coletividade se associava ao processo de recuperação mística. (...) tal as associação seria dispensável, no que concerne à situação da entidade sobrenatural. Tomando-se por base os resultados da análise reconstrutiva, impõe-se logo uma resposta: é que a coletividade precisava pôr-se em segurança contra o 'espírito' da vítima. Porém, é possível que este fator fosse antes resultante que causal, isto é, efeito da antropofagia cerimonial combinada aos ritos de purificação [do matador]. Nesse caso, o que se achava atrás da referida associação? Parece que a necessidade de remover ou inverter o estado de heteronomia mágica, criado pela morte de um parente em condições que exigiam a relação sacrificial. A coletividade se associava ao processo de recuperação mística, porque o que ele significava para a entidade sobrenatural, significava também para o grupo. Se aquela recuperasse a sua integridade, a coletividade recuperaria a sua. Por isso a relação sacrificial, como forma de vingança, estaria incompleta sem a antropofagia. A coletividade precisava participar do processo de recuperação mística, porque somente esta participação poderia assegurar-lhe autonomia mágica diante de determinado grupo hostil e proporcionar-lhe um domínio mágico efetivo sobre ele. O parente

morto, cuja integridade fora restabelecida em consequência da recuperação mística, voltava a fazer parte do 'nosso grupo', como membro potencial da sociedade dos ancestrais míticos e dos antepassados; a unidade mística do 'nosso grupo' se recompunha, ao mesmo tempo que a do grupo hostil se quebrava. A antropofagia, reconduzindo os devoradores ao estado de autonomia mágica, conferia-lhes domínio ou poder mágico sobre a coletividade inimiga.

Esta nova interpretação do canibalismo tupinambá... (1970: 327; cf.tb. p. 342).

Este parágrafo sintetiza a teoria de Florestan. Malgrado o que quer demonstrar, o que aí fica claro é que o sistema Tupinambá se caracterizava por um desequilíbrio perpétuo, onde a "autonomia" de uns só podia ser obtida às custas da "heteronomia" dos outros. E que, portanto, a idéia mais geral de Florestan, a de que a guerra garantia a eunomia e o equilíbrio sociais ameaçados pela morte, a qual dissimilava a Sociedade e lhe confrontava com o devir, deve ser abandonada. Pois o que acontece é que a Sociedade Tupinambá incluía os Inimigos, ela não existia fora da relação com o Outro - heteronomia generalizada, dialética "externa" do sacrifício humano, necessidade de mortos alheios e de morte em mãos alheias. A noção de restauração da identidade grupal via vingança, a idéia de uma "autonomia" só fazem sentido dentro de uma perspectiva que confunde o local e o global; que, adotando a fenomenologia nativa, confunde a ótica de cada grupo local, tribo, aldeia ou parentela (as unidades de vingança), com a estrutura social global, e esta não tem nem sujeito nem centro, constituindo-se como relação-ao-inimigo e como puro devir: a vingança interminável é o fundamento da Sociedade. Duplamente in-terminável: não tem termo, e não se deixa prender por seus termos.

A sociedade Tupinambá, enquanto unidade empírico-fenomenológica - aldeia, grupo de aldeias, "tribo" -, é uma coisa amorfa.

Estavam ausentes quaisquer segmentações internas, linhageiras, etárias, rituais; nenhum artifício "dialético" contrapunha-unia partes de uma totalidade anteposta como Princípio, para reconstituí-la então como sistema de diferenças. As casas-grandes ou malocas, unidades elementares da sociedade, justapunham-se metonimicamente, à revelia de qualquer instância englobante. Toda essa vontade de indiferença interna, que aparecia aos cronistas como aquela urbanidade definidora da vida entre parentes, dentro da aldeia, se compensava pela projeção radical das diferenças "para fora", pela transformação de toda alteridade em ódio. E no entanto, estes Outros retornavam, indispensáveis, unificadores dos grupos locais moleculares ("não há festas que cheguem às que fazem na morte dos que matão..."), e estas diferenças encontravam seu regime em uma troca de mortos, em vez de uma troca de esposas. A execução cerimonial do inimigo fundava, a um só tempo, a sempre lábil unidade aldeã<sup>28</sup>, e mantinha a máquina global das diferenças ope

---

(28) Remeto aqui ao belo ensaio de P. Huber (1980) sobre o ritual de caça aos porcos entre os Anggor, sociedade melanésia, "flexível" e "frouxamente estruturada" como se disse de tantas da região e daqui. Diz Huber que é preciso ver como "a sociedade pode ser concebida como função de um certo tipo de evento. A sociedade Anggor é, simplesmente, uma função da caça aos porcos" (p.45). Um evento cria o social, que não existe como Substância anteposta. É exatamente isto para o caso do ritual antropofágico e a "Sociedade" Tupinambá.

---

rando. Simbiose fúnebre, aliança às avessas (por isso o cativo é um "anti-afim"), movimento perpétuo, revezamento indefinido de pontos de vista: se a verdadeira Sociedade implica essencialmente a posição de Inimigo, esta posição se determina como fundante, reversível e generalizada, criadora de uma topologia sui generis, incapaz de ser reduzida a uma dialética interior/exterior de tipo geométrico, cristalino e digital. É-se sempre, e antes, o inimigo



de alguém, e é isso que define o Eu: identidade aos contrários, identidade ao contrário. A simbólica de transformação do cativo em "cunhado" talvez manifeste isto, esta paradoxal "exterioridade interna" do inimigo. Suprema honra ceder uma irmã ao inimigo, suprema honra matá-lo, suprema honra morrer por mãos inimigas: é que o dual matador-cativo encarna as duas fases da Pessoa Tupinambá, ligado por uma inimidade vital, feita de tempo e de morte.

Mas cheguemos ao canibalismo. Vimos que Florestan o explica em termos de co-participação sacrificial, que visa uma autonomia e uma superioridade "mágicas" diante do inimigo. Mas a antiga hipótese sobre uma "incorporação das qualidades" dos inimigos, que Métraux uma vez aventou (1979:82; e depois afastou, 1967:69), não é de todo absurda. H. Clastres já notava que ela seria conforme às analogias alimentares Tupinambá, que interditavam aos jovens carnes de animais lentos, prescreviam aos futuros xamãs uma dieta de pássaros canoros e águas de cascata (1972:82). De fato, "eles têm para si que as naturezas e condições daquilo que comem se muda neles" (HCJB, VIII:419). Bem, se afastarmos a idéia - que remonta a Montaigne, e que Florestan retomou em nível "abstrato" - de um endo-canibalismo por estômago inimigo interposto (comemos quem comeu nossos parentes, logo...) por pouco verossímil, então há que perguntar o que, que qualidades são incorporadas pela devoração.

O costume de se devorarem mulheres, crianças, quem se pudesse, põe de lado qualquer intenção de incorporação de "forças". Se o melhor cativo era um homem adulto, e matador, os Tupinambá absolutamente não rejeitavam o que lhes caísse à mão. Ora, tudo o que as vítimas tinham em comum - sua "natureza e condição" - era o serem inimigas. Ponhamos então a hipótese de que o que se comia era essa condição; a qualidade incorporada era assim uma posi

ção, não uma substância - não era matéria, mas relação. A "natureza" do que se comia era uma abstração: canibalismo espiritual, portanto. O que se comia era uma posição: a posição de Inimigo, não a substância de um inimigo. O que se come do homem será sempre Espírito, relação incorporal: é impossível a manducação sem ser "conforme o Espírito", quando o que se come é o homem. Incorporação da Inimizade, portanto, e não devoração da carne ou do "espírito" (concebido como substância) de um inimigo: generalidade e abstração. Note-se, por fim: o que diz o princípio analógico da teoria alimentar? Que "a natureza e condição do que se come" se muda em quem come. Isto é: se quem come um animal lento se torna moroso, quem come um inimigo se mudará em... inimigo?

Esta é a minha teoria sobre o canibalismo Tupinambá. Ela é consistente com o que vimos entre os Araweté, lá quando se tratou da "música dos inimigos": lá também o matador se tornava Inimigo, e falava como o inimigo. Incorporação de um incorporal, devir-inimigo: é isso, o canibalismo; o contrário da sucção narcísica da identificação: quem come é que (se) altera.

Talvez demasiado abstrata, esta teoria ao menos não imputa crenças aos Tupinambá, mas propõe um movimento lógico imanente ao complexo canibal. Vejamos outra hipótese. A noção de um canibalismo defensivo, que visava burlar a vingança da alma da vítima, é inadequada: o resguardo do matador, segundo Cardim e outros, visava protegê-lo da alma (imortal) do morto - a ele justamente, que não comia dele. Tal idéia seria compatível com uma concepção dual da alma, ao modo Guarani e Araweté: devorado, não apodrecendo, a vítima não liberaria seu espectro maligno. Note-se, entretanto, que o espectro de um morto é perigoso para seus companheiros, não para seus inimigos - entre os Araweté como entre os Tupinambá. Nes

sa conexão de idéias, o canibalismo seria, ao contrário, uma operação essencial para o destino póstumo da vítima.

\* \* \*

Se o que se comia, no cativo, era o Inimigo em geral, é também como figura geral do Morto ou da morte que o prisioneiro de guerra se determina. Mais uma vez parece impossível reduzir o tema da guerra de vingança Tupinambá à retaliação ou ao impulso corretivo de um desequilíbrio religioso produzido pela morte. O foco do movimento guerreiro era o futuro, não o passado. Instrumento da religião? Sim, mas esta religião se voltava para a posteridade, não para os ancestrais.

É preciso extrair as devidas implicações do fato de que a morte nas mãos dos inimigos — a execução ritual em terreiro — era a morte ideal. E que por isso, a "heteronomia" produzida pela captura e devoração de um membro do grupo terminava sendo essencial. A morte em terreiro era uma "life-giving death" (De Coppet, 1981): morte plenamente vingável, isto é, não-absurda; perpetuação do nome do morto na memória dos vivos (Fernandes, 1970:255) de seu grupo, desdobrando e legitimando assim os nomes que este morto acumulou em vida, sobre a morte de seus inimigos, e servindo ademais para futuras aquisições de nome por aqueles que o deverão vingar; e por fim, contra-produção direta de nomes e pessoas plenas na sociedade inimiga, na medida em que sua morte serve à iniciação dos outros. É verdade, como diz Florestan com alguma ironia, que as "vítimas" não se apresentavam espontaneamente ao massacre, precisavam ser obtidas à força (1970:160). Mas não é menos verdade que a morte na guerra era a única morte digna do guerreiro, criando o pretexto da vingança e dando vida à máquina social. A heteronomia era a condição da autonomia; a morte era o motor do socius,

levando-o sempre adiante, isto é, aos inimigos. O que é a vingança como intencionalidade primeira, senão um modo de reconhecer que a verdade do Eu está nas mãos do Outro, sempre? Interminável, era característico da vingança Tupinambá jamais atingir o equilíbrio: há sempre alguém a menos ou a mais na balança<sup>29</sup>.

---

(29) Ou seja: exatamente ao contrário do que postula R.Girard (1972), a interminabilidade da vingança Tupi não se mostra como violência negativa, impossibilitadora da vida social, que precisa ser desviada para a violência substitutiva do "Sacrifício". Ela é plenamente positiva, sua ausência de termo é o que a constitui como fundante, instrumento de acesso da sociedade ao mundo do tempo: ela é o vir-a-ser Tupi. Por isso também, a crítica de Verdier (1980) a Girard, em nome de uma vingança "domesticada", sistema de regulação e controle sociais, parece-nos insuficiente para dar conta dos fatos Tupinambá.

Acrescente-se enfim, se isso for necessário, que não se trata aqui, absolutamente, de estar a fazer qualquer "apologia da violência" Tupinambá - mas de mostrar que ali se passavam fenômenos irreduzíveis às nossas idéias de vingança, violência, etc. Fenômenos "muito complexos, cujos sentimentos muito simples"... já disse Durkheim.

---

Por isso, morrer em mãos alheias era a "morte formosa" para os Tupinambá, expressão que repete a kalos thanatos dos heróis homéricos, a "bela morte" no campo de batalha (Anchieta, 1933: 223; Vernant, 1984). Por isso, o estômago dos inimigos era o "leito de honra" de que fala Évreux (1874:107); morrer pela maça do contrário era enfim, como observou Thevet em passagem já citada, o único modo de tornar a morte vindicável, isto é, justificável. Para o grupo, portanto, seus mortos eram preciosos para o vir-a-ser dos vivos; pois não se dava que a vingança surgisse porque as pessoas morrem e precisam ser resgatadas do fluxo do devir; tratava-se de morrer (em mãos inimigas de preferência) para haver a vingança, e assim futuro, que novos vivos viessem e o vivessem. Os mortos eram, eles, o instrumento da religião Tupinambá, religião da guerra, de vivos em busca de renome e imortalidade. Ins

trumento da religião, pretexto da vingança, os mortos eram o nexo com os inimigos, e não, como quis Florestan, o contrário. Sacrifício às avessas, onde o inimigo não é meio, mas fim: o outro como destino. Assim, o triângulo sacrificial de Florestan deve ser reavaliado: o "morto do grupo", mesmo que figura individual interviniente, era lugar neutro e vicário, a percorrer todos os termos da série - um avatar do famoso "significante flutuante". Cativo e matador, os outros termos, também eram figuras da morte, e era entre eles que a partida se jogava: faziam seu destino no duelo, usando os mortos como trampolim. Vejamos como "morto", "inimigo" e "matador" se inter-exprimem.

O inimigo era um morto. Vimos como o cativo podia funcionar como lugar-tenente de um morto do grupo, como alguém cuja presença ao mesmo tempo cancelava e sublinhava a ausência daquele. Florestan fornece, neste contexto de substituição sacrificial, elementos para que se perceba que o cativo substitui o morto, sim, mas o morto enquanto morto (mantendo com este, enquanto ex-vivente, uma relação da mesma espécie que aquela entre o *ta'owe* e a pessoa que o gera, no pensamento Araweté). E assim - admitindo-se esta substituição individualizada -, a idéia de Florestan sobre a necessidade sacrificial de aplacar o espírito do "ancestral" teria algum sentido. Matar a vítima, um "representante" seu (enquanto morto), não estaria traindo um ressentimento contra este morto - posto às avessas como temor da fúria do ancestral, na ausência de vingança? Isso talvez explicasse porque não se adotavam os prisioneiros, incorporando-os em vida, isto é, como substitutos do morto enquanto vivo (como faziam os Txicão)<sup>30</sup>. O par cativo-matador

---

(30) Menget (1977:87, 114, 153, 255) deixa claro que os Txicão consideravam a morte de um inimigo, enquanto vingança contra a morte (era isto a guerra Txi

cão), como solução menos boa que sua captura - mas o cativo não substituíra o morto ao nível de sua parentela, ocupando sua posição, e sim a nível global, trazendo novos nomes para a sociedade.

---

assim, encarnaria faces complementares do morto, presentificando sob o modo opositivo essa ausência-divisão produzida pelo e no morto. Ele seria então o inimigo e seu vingador, é ele que qualifica o jogo especular do duelo cerimonial, ele é o "terceiro incluído" do sacrifício. O morto enquanto vivo seria representado pelo matador; enquanto morto - isto é, enquanto inimigo - pelo inimigo. Se o par matador-cativo constitui, como dissemos, a Pessoa, é porque ela só estará inteira, então, no morto: na ausência. São precisos três para fazer um, e duas mortes? Talvez: mas a Pessoa é isso mesmo, ausente, morta, relação; ela aí é puro limite, com gelamento imaginário de um devir que se estabelecê entre o cativo e o matador, intercalaridade que é defasagem, defasagem que é o devir da Pessoa.

Um morto era o inimigo. De vários modos; Cardim, ao falar dos costumes funerários do gentio, diz: "depois de morto [alguém do grupo] o lavão, e pintão muito galante, como pintão os contrários" (1978:111). Isto é, os mortos eram pintados com o padrão ornamental dos cativos para a festa da execução: imagens póstumas de inimigos prestes a morrer. Quase como se uma morte em casa fosse imprópria, esta pintura não estaria afirmando ao mesmo tempo que todo morto (em casa) é um inimigo, e que por isso todo homem deve morrer como inimigo, como se morresse em terreiro alheio, decorado para uma execução "própria", pública?

O tratamento do corpo dos mortos - daqueles que não foram sepultados no estômago dos inimigos, mas tiveram a indigna morte entre parentes, na rede como as mulheres (Gandavo, 1980:137) - a

presentava um aspecto notável: a amarração do cadáver, que podia chegar a um completo enovelamento - isto é, ligadura e velamento (Cardim, 1978:111; Monteiro in HCJB, VIII:416). Thevet esclarece que isto visava o não-retorno do morto, coisa que os Tupinambá muito recebavam (1953:97). Curiosa simetria: ao passo que os inimigos mortos eram desmembrados, despedaçados (para serem comidos após uma cauinagem), os mortos do grupo eram mantidos "coesos", ligados e velados, eventualmente metidos dentro daquelas panelas que guardavam a bebida dos festins públicos canibais<sup>31</sup>. E mais:

---

(31) O enterro em urnas-panelas visava evitar todo contato do corpo com a terra. Isto nos leva ao horror da podridão.

---

se o inimigo morto era comido, o sepultamento de um membro do grupo exigia a deposição cotidiana de alimentos sobre o seu túmulo - até que as carnes fossem consumidas - para que os *Anhang* não desenterrassem e devorassem o cadáver, como já vimos (p. 647). Metafórica e metonimicamente, um morto em casa era um inimigo: pintado como tal, temido como tal, evocando os *Anhang*, aqueles demônios muitíssimo temidos por serem uma figuração da má morte - com eles iam ter os covardes. Já os que morriam em mãos alheias, como inimigos dos inimigos, estes não tinham espectro, pois foram devorados - e estes eram prezados, pois morreram como heróis, de morte "social", não-natural, morreram com sentido. Entre "Morto" e "Inimigo", assim, instaura-se uma reverberação de significado de grande complexidade<sup>32</sup>.

---

(32) Ver Carneiro da Cunha 1978:144 e passim, para a análise do mesmo complexo conceitual: morto, inimigo, afim, entre os Krahô, grupo Jê-Timbira, onde ele entretanto entrará em uma cosmologia e uma forma social muito diversa do sistema Tupinambá.

---

Mas o mesmo se dará entre o cativo e seu executor. Protagonistas do drama da execução, átomo dual que atualizava o essencial da sociedade, o diálogo que trocavam parecia permutar suas posições - o cativo justificava sua morte, afirmando sua condição de matador; caucionava a devoração que ia sofrer, evocando os inimigos que comera; legitimava o nome que seu executor iria tomar, lembrando o nome que deixaria; pedia a vingança que o escolhera como vítima, porque só ela permitiria que ele próprio fosse vingado: seu presente seria o futuro de seu matador, seu passado foi o de um matador; do discurso do cativo, diz Anchieta "que mais parecia estava ele para matar os outros que para ser morto" (1933:224) -; todo um conjunto de gestos cabalísticos feitos com a borduna, a arma da morte que, decorada como o rosto do cativo, era passada entre as suas pernas e as do matador (HCJB, VIII:412), parecia unir estes dois homens; o simulacro de duelo que era encenado - dava-se à vítima certo espaço para a esquiva e o revide - parecia querer afirmar a "igualdade" dos antagonistas. E por fim, havia o rigoroso regime de resguardo do matador: afastando-se para sua casa após a pancada fatal, era o único a não comer do cativo (ao contrário, aplicavam-se-lhe no pulso os lábios cortados do inimigo, como se a inverter a relação canibal - Cardim, 1978:120; Carvalho, 1983:45); jejuando por dias em sua rede, tinha seus bens livremente apropriados por todos (Thevet, 1953:274; Soares de Souza, 1971:324); era escarificado e submetido a diversas precauções místicas contra a alma da vítima. Esse resguardo era como um luto: as festas que o encerravam eram análogas às que faziam os parentes de um morto. E ressurgia com novo nome, como novo homem: transfigurado, como sua vítima, por quem - dizem os cronistas com muita razão - ele se enlutava.

Mas voltemos ao ponto de vista do cativo, que é o essencial



nesta conexão escatológica do canibalismo. Se a morte em terreiro é a morte formosa, a execução e devoração devem ser entendidas como práticas diretamente funerárias (e não parte de um hipotético ritual de segundas exéquias). Os inimigos eram os coveiros por excelência, seu estômago a sepultura mais segura: os nomes que eles tomavam, as marcas que inscreviam em seus corpos, eram a memória mais eficaz que cada homem podia deixar de si: se o inimigo bom é um inimigo morto, o bom morto é aquele que o foi pela maça do inimigo.

O canibalismo como modo funerário - o exo-canibalismo como funeral, esta é a singularidade Tupinambá - depende de um conjunto de crenças escatológicas a que aludimos reiteradas vezes neste livro. Um destes temas é o horror ao enterramento do corpo. Vimos como Cardim explicava a relutância de muitos cativos em serem resgatados: "porque dizem que é triste cousa morrer, e ser fedorento e comido de bichos"... (supra: pp. 597-8)<sup>33</sup>. Jácome Monteiro é

---

(33) Não creio entretanto ser possível reduzir apenas a uma escatologia esta sobranceria com que os cativos recusavam o resgate. Morrer em terreiro era dever e prerrogativa: confirmação de que se infligira dano aos inimigos, garantia de que se seria vingado. Por isso muitos desprezavam as oportunidades de fuga: seriam rejeitados pelos seus, por fazerem crer aos inimigos que sua nação não os era capaz de vingar (Gandavo, 1980:97; Abbeville, 1975:231).

---

ainda mais explícito; falando dos agouros do gentio nas suas guerras, ele relata que uma das coisas que fazia uma expedição desistir de seu intento era o apodrecimento das provisões que levava: "se a carne depois de cozida toma bichos, o que é mui fácil por causa da muita quentura da terra, e dizem que assi como a carne toma bichos, assim seus contrários não os comerão, mas deixá-los-ão encher de bichos depois que os matarem, o que é a mor desonra que há entre estes bárbaros..." (HCJB, VIII:413).

Anchieta, ainda: "os prisioneiros, no entanto, julgam ser assim tratados excelentemente e com distinção, e pedem uma morte tão... gloriosa; porquanto, dizem que só os fracos e medrosos de ânimo é que morrem e vão, sepultados, suportar o peso da terra, que eles crêem ser gravíssimo" (1933:45). Gravíssimo, de fato, nos dois sentidos da palavra. Se a terra pesa, poderíamos dizer, usando um conceito Araweté, que a morte canibal aligeira, torna leve a pessoa, soltando mais depressa a alma de seu lastro?

Esse horror à terra e à podridão, de que a devoração libertava, é função de uma polaridade espiritual póstuma, e do destino diferencial das pessoas conforme seu valor: a terra, os Anhang, a podridão e a mortalidade definitiva, de um lado; o céu, os deuses e antepassados, e a imortalidade, de outro. O primeiro destino é o dos covardes e o da maioria das mulheres; o segundo é o destino do guerreiro. A morte heróica era assim o coroamento de uma vida heróica: sobre matar e comer muitos inimigos, o ideal parecia ser o de terminar comido; assim se tinha a carne sublimada, e o espírito liberado de toda mortalidade. O canibalismo se insere portanto na problemática pan-Tupi de imortalização pela sublimação da porção corruptível da pessoa. Ele é a forma suprema de "espiritualização": o guerreiro ideal não tem corpo, pois foi devorado. Este é o modo Tupinambá de realização daquele anseio que depois os xamãs-ascetas Guaraní procuraram realizar pela rejeição de toda a alimentação carnívora, pelo jejum e pela dança: a divinização como superação do corpo putrescível.

Ora, o objetivo de sublimação da pessoa poderia afinal ser obtido de modo menos violento. Por exemplo, pelo endo-canibalismo, como diz Thevet que faziam os "Tapuias", que comiam seus próprios mortos porque a terra não era digna de os apodrecer (1953:273); e

como fazem tantos povos do mundo<sup>34</sup>. Mas os Tupinambá engrenaram

---

(34) Ver, p.ex., os Gimi na Nova Guiné, onde as mulheres comem seus parentes masculinos mortos, como técnica de regeneração da pessoa, e justificam esta prática dizendo que o morto "não deve ser deixado apodrecer" (Gillison, 1983: 35,39,41).

---

este seu horror à terra na paixão pela guerra, sua vontade de i mortalidade em um devir guerreiro, pondo a questão da morte de ca da um como alavanca para todo o funcionamento da vida social. Daí a curiosa separação entre a parte do indivíduo e a parte do grupo, a estranha dialética da honra e da ofensa: morrer em mãos alheias e ser devorado era uma honra para o indivíduo, e um insulto à hon ra de seu grupo, que exigia resposta equivalente. Era uma honra, então, ser a causa de uma ofensa ao próprio grupo<sup>35</sup>. Ser devorado

---

(35) Daí a necessidade de Florestan afirmar que esta morte "punha em risco a integridade da 'pessoa'", exigindo o sacrifício reparador. Esta idéia se baseia, aparentemente, apenas em uma observação obscura de Gandavo, que afirma que os mortos andam "na outra vida feridos, despedaçados, ou de qualquer manei ra que acabaram nesta" (1980:124). Sobre ser estranha face a todos os outros textos que afirmam a "formosura" da morte em terreiro e o horror à não-devora ção, esta afirmação leva a uma pista falsa, por confundir destino do indivíduo e resposta do grupo.

---

era melhor que apodrecer no chão; mas se era devorado por vingan ça, não por piedade... É que a honra, afinal, repousava sobre is so: sobre se poder ser, via devoração, motor de perpetuação da vin gança, o penhor da perseveração no próprio devir da sociedade. O ódio recíproco dos inimigos era uma sutil colaboração, com esse seu simulacro de "exo-"canibalismo onde os homens se entredevora vam para que seus grupos se perpetuassem no que tinham de essen cial: sua relação-ao-inimigo, a vingança. A imortalidade era obti da pela vingança, e a busca da imortalidade a produzia. Entre a morte do inimigo e a imortalidade pessoal, estava a trajetória de

cada um, e o destino de todos. Devir-imortal, isto é, interminabilidade do devir.

### 3. EPÍLOGO: ANTROPOFAGIA E ESTRUTURA SOCIAL TUPI-GUARANI

*"...; pois muitas pessoas pensam que com  
preenderam suficientemente uma coisa quan  
do deixam de se assombrar com ela."  
(Spinoza)*

É necessário terminar. Para isso, retomemos um problema clássico: a definição do cativo de guerra como um "cunhado" de seus matadores. Vejamos como o tema do canibalismo se articula ao da afinidade; e como ambos nos devolvem ao impulso fundamental da cosmologia Tupi-Guarani.

Hélène Clastres, hesitando em se decidir por uma explicação do canibalismo Tupi, vai pôr em evidência a relação semântica e objetiva entre inimigos e cunhados. *Tovaja* (*tobayar*, etc.) é a palavra que designa ambas estas categorias; e já dissemos como se cedia uma mulher ao prisioneiro, que se transformava assim em um "cunhado". A guerra de captura de "cunhados" para serem mortos e comidos traduziria, então, talvez, o anseio por um mundo ideal, onde a afinidade - a aliança e a dependência dos outros - não existisse. Os Tupinambá, assim, estariam realizando uma vingança não contra seus inimigos, mas contra seus "cunhados", ou melhor: uma vingança contra a afinidade (1972:81). Voltamos ao tema tantas vezes aludido aqui: o mundo sem afins. A morte dos cativos de guerra seria uma inversão do motivo considerado usual da guerra indígena - a captura de mulheres. Em vez de se apresarem mulheres inimigas, e com isso escapar do fardo da aliança, negando-se à reciprocidade, os Tupinambá negavam ao contrário esta mesma exigência fundadora da vida social: capturavam preferencialmente homens, que

viravam em cunhados, para os matar. Criavam um simulacro de afinidade, para desviar contra este o desejo de aniquilar, prescindir de, os afins reais. A guerra Tupi seria uma "negação ritual da aliança" (1978:47) - ritual de inversão, portanto; ritual de rebelião. Negatividade<sup>36</sup>.

---

(36) É curioso observar o paralelismo inverso desta idéia com as de Girard (1972:383-ss) sobre o canibalismo. Este autor, que acha que o "elemento antropófago" da guerra Tupinambá "não exige nenhuma explicação particular", por ser a manifestação de um mais geral "canibalismo do espírito humano", crê que se trata aqui do deslocamento de uma violência intestina para o exterior do grupo; a equação inimigo = cunhado se explica assim: o "cunhado" é o "substituto sacrificial" do irmão, é a vítima expiatória do desejo insistente e recalcado de matar o semelhante. Para H.Clastres, trata-se de não matar os cunhados reais, trata-se de realizar ritualmente o desejo impossível de matar o diferente. Mas para ambos, no fim das contas, trata-se sempre de outra coisa que o que é feito.

---

Aqui temos talvez uma idéia interessante, que forma sistema com o complexo que subjazeria ao profetismo e ao mito da "Terra sem Mal" dos Tupinambá e Guarani antigos. A autora mostrou como a suspensão das regras sociais que vigorava no seio das migrações e na palavra dos profetas só poupava um costume - baniu-se o trabalho, a autoridade, as regras de incesto -, justamente o canibalismo e a guerra de vinganças (1978:47). Como se o profetismo e as migrações pusessem "em prática" aquilo que a guerra canibal só ousava manifestar ritual e negativo-indiretamente: o fim da Sociedade, da Lei e da Aliança. Vingança contra a morte, como observou Thevet, vingança contra a afinidade, como sugere H.Clastres, a "vingança" Tupinambá seria uma dupla luta contra as bases da condição humana: submissão aos outros e à morte. E assim reencontramos no guerreiro Tupinambá a mesma paixão do asceta Guarani: derrotar a morte é derrotar a sociedade (supra:645).

Mas será mesmo que se pode ler o profetismo Tupi-Guarani na chave da negação? Ora, se aquilo que seu discurso preservava - ou mesmo exacerbava - era a vingança e o canibalismo, então ele não era uma negação dos fundamentos da sociedade (simétrica e inversa da negação gestada por um "Estado" que estaria a nascer entre os Tupi), mas uma afirmação justamente daquilo que permanecia essencial para esta sociedade. Fundamentalistas mais que revolucionários, o que os profetas anunciavam era a contaminação de todo o campo social pelo princípio que sempre guiou a trajetória pessoal de cada homem: o acesso à Terra sem Mal que, como vimos, era o horizonte da proeza e da morte guerreiras<sup>37</sup>. O profetismo seria ne

---

(37) Estas ponderações são uma paráfrase do que se escreveu em Carneiro da Cunha & Viveiros de Castro, 1985. A qualificação dos argumentos de H.Clastres, entretanto, é de Manuela C. da Cunha.

---

gador apenas na medida em que a vingança e o canibalismo já o eram, negadores da aliança. Será, entretanto, possível sujeitar estas figuras ao império da negatividade, ao jogo da representação ("ritual de negação"...)?

Começemos por observar que é interessante que os Tupi-Guarani tenham posto no real - no profetismo e no canibalismo - aquilo que a maioria das sociedades humanas parece não mais que desejar, ou que, por considerar impossível, pinta em cores sombrias, conformando os homens à sua condição: morte, reciprocidade, finitude e negação. Essa realização do impossível, se encontrou sua maior expressão - e então seu necessário "fracasso" - no turbilhão do profetismo, nunca deixou de guiar a trama da vida cotidiana. "Negação" da aliança, o sistema da guerra era o que unia a todos os Tupinambá, em anti-aliança mortal/vital. Ritual certamente, mas não simples representação: se não se matavam os afins reais, comiam-

-se de verdade os afins simbólicos. E veremos como aquilo que os Araweté já intentavam, com seu singular instituto da partilha de esposas, reencontra-se no sistema Tupinambá: a associação de um desejo de endogamia, que dissolva e dispense a afinidade, com uma necessidade absoluta do outro, do inimigo. É tal ambigüidade (tal "ambivalência") que marca a filosofia Tupi, e talvez a distinga de outras do continente: seja daquelas que parecem apoteoses barrocas do princípio da reciprocidade (como as Jê-Bororo), seja daquelas que manifestam um horror de mônada ao exterior e se concebem como massa internamente indiferenciada, territorializada, sempre a traçar fronteiras contra o que é o não-Eu (como as Piaroa-Caribe)<sup>38</sup>. É com estas últimas que a filosofia Tupi apresenta

---

(38) Ver, mais uma vez, Kaplan, 1975, 1981b, 1984; Riviêre, 1969, 1984.

---

mais semelhanças; com a diferença essencial que o lugar da exterioridade é outro, a diferença é diferente.

\* \* \*

Dava-se uma mulher ao cativo (ou o contrário, como vimos). Esta é diversamente qualificada, pelos cronistas, como irmã ou filha do captor, do dono do cativo, do futuro executor, do chefe da aldeia; e ainda como a viúva de um morto a ser vingado. O cativo não era um afim genérico, portanto; mantinha uma relação específica com os homens que lhe dariam, direta ou indiretamente, a morte. Sua entrega à guarda da irmã do matador parece ser o caso paradigmático: os pais costumavam reservar cativos para a iniciação do filho, ao mesmo tempo em que lhes davam suas filhas.

Mas o prisioneiro era um afim sui generis. Em vez de prestar o "serviço da noiva" como competia aos jovens que pleiteavam esposa, ele recebia uma mulher que não pedira, e era entretido e alimentado por seus afins. Em vez de ser participante obrigatório nas

expedições bélicas lideradas pelo sogro, era a própria presa de guerra. Em vez de provedor de alimento, era a "futura comida". Por fim, em vez de termo de uma relação de troca matrimonial entre homens do mesmo grupo, o cativo, homem exterior, era relação, objeto de prestações entre os homens desse grupo.

Uma das obrigações do homem recém-casado era presentear seus jovens cunhados com cativos, para que se iniciassem ou vingassem seu pai. O prisioneiro, portanto, era uma prestação matrimonial, o "equivalente" de uma esposa recebida. Mas os cativos não eram apenas prestação entre afins: também entre irmãos, entre amigos; eram um presente dado a quem se estimava ou se devia algo. Servindo para muitas coisas, os inimigos consolidavam ou criavam múltiplas relações: entre homens e mulheres<sup>39</sup>, pais e filhos, afins, amigos.

---

(39) Thevet registra a anedota edificante de uma viúva que, face à covardia dos parentes de seu marido, vai ela mesma à guerra e traz cativos para que seus filhos vinguem o pai. Acostumando-se a tal mister macabro, ela termina as sumindo a aparência de um homem e se vota ao celibato. Na falta de prisioneiros, assim, as mulheres viram homens: essa parece ser a moral da história.

---

Eram, em suma, o nexo central da sociedade: sem esse elemento exterior e fundante, objeto da guerra de captura, nada vinha a ser, nem mesmo os indivíduos: para ter filhos, um homem carecia de matar um inimigo. Muito mais que cunhados, portanto, eram os inimigos: eram quase tudo.

Por outro lado, a equação inimigo = cunhado talvez seja mais esclarecedora da situação dos cunhados (ZH) verdadeiros que dos inimigos cativos. O cativo vigiado por uma esposa era uma situação-limite da uxorilocalidade "temporária" à qual todo jovem estava, em princípio, condenado. Pois o homem que tomava mulher não-aparentada estava à mercê do sogro e cunhados, vivendo em casa estrangeira, incorporado à economia doméstica e guerreira dos



afins. Ele encenava uma como versão atenuada do drama do cativo, inimigo "uxorilocalizado" à revelia e votado à morte nas mãos dos afins. Trata-se menos, portanto, do cativo ser um "cunhado" que do cunhado (ZH) ser um "cativo". Mas de um se passa ao outro: para se obter uma mulher, é preciso matar um inimigo; para se poder escapar do cativo uxori-local, é preciso ofertar inimigos aos cunhados.

Isto talvez dê uma boa idéia do que pensariam os Tupinambá da uxori-localidade; e este é um ponto essencial. Se o nexu do inimigo era o fundamento simbólico de toda a trama social interna Tupinambá, a uxori-localidade aparece como o nexu real desta trama. E assim é necessário pôr em relação duas práticas famosas dos Tupinambá: esta do cativo e "afinização" dos inimigos, e a do casamento avuncular. Pois, se o cativo é a máxima uxori-localidade, o casamento com a filha da irmã é o limite mínimo dessa forma residencial, ou o modo de se escapar dela<sup>40</sup>.

---

(40) Aquele que toma por esposa a filha da irmã não sai, em princípio, de seu grupo residencial; por sua vez, aquele que cede uma filha para os irmãos de sua mulher quita uma parte da dívida com os afins. Thevet é explícito: a entrega de uma filha libera o pai de sua "servidão" (1953:130). Talvez seja demais sugerir que essa prestação da filha fosse condição para a saída da situação uxori-local; mas de toda forma, a cessão de uma filha ou a prestação de um cativo são a contrapartida da obtenção de uma esposa - e se desrespeitadas, levam ao confisco da mulher por seus irmãos (Thevet, p. 131; CPJB, I:307). Prisioneiro e filha se "equivalem". É interessante comparar este sistema com a lógica que preside (parte da) nomenclatura Timbira: ali, o ZH "salda" parte de sua dívida produzindo um alter-ego de seu WB; isto é, seu filho será nominado por este último, recebendo os nomes dele (Ladeira, 1982:81). Os Tupinambá davam uma filha em troca de uma esposa, ou um cativo em troca de si mesmos (pois o cativo seria uma espécie de versão comestível do ZH), para seus afins; os Timbira "dão" um filho que recebe os nomes de seu MB, tornando-se "idêntico" a este. O ZH Tupinambá dá nomes, isto é, cativos, a seu WB; o WB Timbira dá seus nomes ao filho do ZH. E, se o ZS Timbira é um duplo do MB, o cativo Tupinambá

é o "substituto em espécie" do ZH.

Tudo se passa como se as estruturas de troca matrimonial explodissem em duas direções polares: de um lado, esta hiper-exogamia absoluta, onde se cediam temporariamente mulheres aos inimigos, os quais eram qualificados como "anti-afins", cunhados paradoxais; de outro, essa avareza endogâmica, esse limite inferior da reciprocidade que tangencia o incesto (Lévi-Strauss, 1967c:523), movimento de contra-afinidade: o casamento com a filha da irmã. É como se não houvesse um lugar estável para a afinidade no sistema Tupinambá: entre a "união privilegiada" do casamento avuncular e a situação "desprivilegiada" do cativo-marido, é como se a afinidade desaparecesse, dilacerada entre seus contrários.

Entre tais extremos de "exo-" e endogamia (residencial, aldeã, de parentela) estavam os casamentos comuns e iniciais, de moderado coeficiente exogâmico - que quanto maior, mais levava a uma residência uxori-local tão compulsória e "temporária" como a dos cativos: mas que em vez de terminar com a morte, acabava eventualmente pela cessão de filhas ou cativos. Estes casamentos comuns e iniciais, porém, eram apenas isso. Pois toda a máquina do renome tinha como consequência, ou objetivo, a sua superação: a poligamia dos chefes/grandes guerreiros era um valor e resultado essenciais da guerra; e ela implicava a virilocalidade, bem como uma inversão de hierarquia entre doadores e receptores de mulheres: ceder filhas ou irmãs aos chefes e heróis era uma honra (Fernandes, 1963:224; a união de chefes com meninas pequenas pode sugerir que estas caíam na categoria de "filha de irmã").

Tanto a união avuncular como a poligamia dos guerreiros aparecem assim como formas de esquiva ou de escape do campo gravitacional da uxori-localidade. Longe de ser uma regra automática que

permitisse derivar um cálculo de seus efeitos sobre a estrutura social, a uxori-localidade era um efeito do sistema político (e este uma função da "cosmologia" da vingança); a adesão a seus termos, em cada caso, era um limite negativo que dependia do estado histórico do sistema. Trocando em miúdos: residia assim quem não tinha outra saída (supra, p. 96). Eis porque a noção de "uxori-localidade temporária" para o caso Tupinambá é inadequada: ela subentende, não só uma "virilocalidade definitiva", como uma normatividade mecânica, e nada disso se aplica. O axioma uxori-local era uma situação inicial da qual a questão era escapar, e nem sempre se conseguia - se o sogro é poderoso, e a parentela do genro fraca...<sup>41</sup>

---

(41) Riviére (1969:272-5) menciona a interpretação de Kirchoff do casamento avuncular como modo de evitar o "serviço da noiva", e a questiona para o caso Trio. Esta dúvida talvez valha também para os Tupinambá - mas meu ponto concerne a uxori-localidade (ademais, penso que do ponto de vista do ZH que cede a filha, estava efetivamente envolvido o motivo de escape ao serviço da noiva, ou salvo da dívida matrimonial). Ao comparar (p.275) os efeitos da união MB/ZD em sociedades patrilocais e matrilocais, o autor irá constatar que, nestas últimas, o resultado é a endogamia aldeã. Mas o problema é justamente o destes rotulos jurialistas e automáticos, "patri-viri" e "matri-uxori-local"; o que se passa nos Tupi (e também nas Gulanas - Riviére, 1984) é que o casamento avuncular é parte de uma estratégia geral de endogamia, que inflete ou cria soluções residenciais a posteriori - sempre a partir de um "atrator uxori-local" de base, mas do qual se quer e se pode (se se puder) escapar. Note-se por fim que a difundida idéia de uma paisagem "patri-virilocal" para as sociedades amazônicas (Turner, 1979a:165; idéia que vem de Lowie, e Murdock, e que P. Clastres também comprou - 1974:cap.3), a contrastar com a uxori-localidade Jê-Bororo, é cada vez menos sustentável. O que é preciso explicar são os casos de patrilocalidade, como Tukano e Jívaro, porque a situação geral é a da subordinação das soluções residenciais a um complexo de fatores: político, matrimoniais, culturais.

---

A recensão feita por Florestan (1963:215-32) mostra que o

sistema residencial Tupinambá era complexo: (1) a uxorilocalidade estrita vigorava no caso de jovens não-aparentados com a família da mulher; isto sugere que o avunculato era o limite de uma vontade endogâmica mais ampla, e que a possível existência da troca simétrica (primos cruzados bilaterais) como forma alternativa também intentaria essa repetição de laços entre parentelas, ao modo Piaroa (Kaplan, 1975); (2) a união avuncular, conquanto forma "pre<sup>ferencial</sup>" (mas não prescritiva, como já notava Anchieta), seria praticada sobretudo pelos primogênitos e filhos de líderes residenciais, como parte de uma estratégia de sucessão virilocal; (3) o avunculato se articulava ao motivo da poligamia, função por sua vez do renome guerreiro. A guerra, assim, inscrevia-se no sistema de casamento e residência diretamente, seus efeitos iam além do ritual de homicídio qualificante. A uxorilocalidade não era "tem<sup>porária</sup>", mas temporal - ponto de partida que se abria ao evento, gerador de uma dinâmica de diferenciação dependente da proeza guerreira (de Ego ou de seus parentes mais velhos - ou as duas coisas).

Assim os Tupinambá, em vez de obterem mulheres diretamente dos inimigos (a captura de esposas nunca foi motivo da guerra), obtinham-nas e as acumulavam por intermédio dos inimigos (ou dos cunhados - a ZD). Em vez de matarem os parentes das mulheres que poderiam tomar na guerra, davam parentas aos homens capturados, e matando-os, obtinham esposas do próprio grupo: a endogamia depen<sup>dia</sup> da "exonímia" e da morte alheia. Escapando da "servidão" uxorilocal pelo renome guerreiro, um homem seria então capaz de impor esta sujeição a seus jovens genros, maridos das muitas filhas que ele gerara nas suas muitas esposas<sup>42</sup> - e assim o ciclo passava pe

---

(42) "E assim quem tem mais filhas é mais honrado pelos genros que com elas adquirem, que são sempre sujeitos a seus sogros e cunhados..." (Anchieta, 1933: 329).

---

los inimigos, necessariamente: a "uxorilocalização" de cativos e era ao mesmo tempo a caricatura dramática de uma situação interna, o meio para cada um de escapar a ela, e o instrumento para a impor aos outros.

Partindo da definição do cativo como um cunhado, vim dar essa ênfase na questão da uxorilocalidade, porque os modos de residência me parecem mais importantes para o entendimento do sistema Tupinambã que os às vezes postulados grupos de descendência patrilinear. As unidades guerreiras e cerimoniais da sociedade eram as malocas (casas grandes multifamiliares): os homens que ali moravam eram o bando guerreiro elementar; elas eram as unidades de produção coletiva do cauim, e as partes anfitriãs nas festas de devoração canibal; os líderes das malocas formavam o "conselho de chefes" (Fernandes, 1963:cap.V), o corpo político máximo da aldeia. Tudo leva a crer que essas unidades residenciais eram centradas sobre uma família poligâmica encabeçada por um grande guerreiro, capaz de "adquirir" um grande número de genros, ao mesmo tempo em que procurava manter os filhos homens casados virilocalmente - um sistema naturalmente instável<sup>43</sup>. De toda forma o nex

---

(43) Algumas indicações (Thevet, 1953:135) sugerem que a virilocalidade, imediata ou progressiva, só era acessível aos filhos de parentelas fortes; outras (cf. Fernandes 1963:224-225) que o casamento dentro da mesma maloca era possível: o que por sua vez sugere a maloca como abrigo de uma parentela bilateral e um fechamento endogâmico possível.

---

propriamente político que fundava o grupo residencial era a relação de dependência do genro recém-casado (ou pretendente - pois o serviço da noiva começava bem antes da união) para com o sogro po

lígamo, líder guerreiro, e para com seus cunhados solteiros ou "vilocalizados". O fundamento do poder político, a base dessa estrutura social pode ser - como se disse de outras sociedades do continente - a afinidade e a dependência dos "wife-takers". Mas, pelo menos nos Tupinambá, esta base sociológica depende de uma "cosmologia": no caso, a guerra, o que confere ao sistema um dinamismo e abertura ao evento muito fortes. Nenhuma instituição "transversal" ou segmentação institucional neutraliza o movimento do conjunto, nenhuma regra universal - exceto a vingança, o renome - articula um cálculo "prescritivo". Sociedade "performativa", que fez do ódio ao inimigo o que os havaianos fizeram do amor e do sexo - significantes instituintes do socius (Sahlins, 1985) -, aqui a proeza guerreira era o que mantinha o sistema, isto é, mantinha o movimento de escapar dele: poligamia, fundação de nova casa, atração de genros, retenção de filhos. Com isso, o estado histórico do sistema determinava seu curso posterior, sempre a partir do "atrator uxorilocal" - sistema meta-estável, carregado de historicidade, onde tudo dependia de quantos inimigos se podia computar.

O líder guerreiro era antes de tudo um sogro, e um chefe de casa-grande. As aldeias Tupinambá não eram nada mais que a agregação destas malocas centrípetas, fundadas na afinidade e voltadas para a guerra: "Em geral, um grande número de genros favorecia as tentativas feitas nesse sentido de fundar uma nova casa-grande por alguns chefes de família. Isso era muito importante para estes, pois os homens atraídos para a sua maloca deviam constituir os grupos de guerreiros a ele subordinados. Todas as fontes... são unânimes em indicar o fato da maloca constituir, por isso, um grupo guerreiro fortemente solidário" (Fernandes, 1963:72-73). A compilação de Florestan a respeito das regras de formação dos grupos

locais deixa claro que a aldeia era uma unidade subordinada à casa-grande: era um agregado tendencial e instável, sem composição fixa, fundindo-se e permutando seus membros com aldeias vizinhas. A cisão por desavenças internas era fato comum, e muitas vezes os inimigos mais ferozes eram grupos fronteiriços que outrora se faziam um, e que ainda reconheciam laços de parentesco: a guerra entre os índios de Salvador e os de Itaparica remontava a uma cisão por causa de uma mulher (Soares de Souza, 1971:301); o cerimonial de pazes entre chefes inimigos, testemunhado pelo Pe. Leonardo do Vale, foi possível porque "ainda que elles tenham o guerrear pela melhor vida e passatempos, que hã, não deixão de conhecer a quetação que de has guerras cessarem lhes nasce, especialmente polo parentesco e liança de casamentos que antre elles hã, e amizade que noutros tempos tiverão" (CPJB,III:478). Anchieta se maravilha com a guerra de Piratininga ter oposto tios e sobrinhos, pais e filhos, irmãos, primos... (CPJB,III:551). Se por um lado a unidade guerreira máxima eram os blocos de aldeias aliadas, ligadas por parentesco, por outro a transição do parente para o inimigo podia ser brusca e drástica, e começar dentro de uma sõ aldeia.

Mas a solidariedade da casa-grande também precisa ser matizada. A grande instabilidade matrimonial Tupinambã, tão lamentada pelos jesuítas, sugere que mesmo a maloca era um agrupamento fluido; sua composição, apoiada nos laços de afinidade em vigor num momento dado, dependia da, ou se manifestava em, a atividade guerreira. Ou seja, a sociedade Tupinambã se apoiava inteiramente na "dialética externa" da captura de inimigos para vingança e renomção. A guerra produzia a sociedade, em todos os níveis: as pesoas, a Pessoa, o grupo residencial (onde a guerra era o preço e a função da afinidade), a aldeia (onde o parentesco criava um agrupa

mento fluido unificado pela guerra), o bloco territorial de aliados (onde a cerimônia canibal servia como exibição de "unidade" contra os inimigos do momento, qualificando todos os presentes como objetos possíveis da vingança destes).

E quanto à tão falada "patrilinearidade" dos Tupinambá? Parece indisputável que eles professavam uma forma extrema de teoria patrilateral da concepção: o exemplo da devoração dos filhos dos cativos com mulheres do grupo o atesta, e era justificado pelos índios com base na citada teoria; igualmente, a licitude do casamento com a filha da irmã justificava-se assim, a cremos nos cronistas, a começar pela memória de Anchieta sobre o "casamento dos índios do Brasil" (1933:448-56). Mas, da patrilateralidade concepcional-conceitual para a patrilinearidade lato sensu (isto é, sem sentido sociológico preciso), e desta para a presença de grupos patrilineares corporados, vai uma distância que nada autoriza a franquear. Pois o que chama a atenção é justamente o descompasso entre a abundância de informações sobre a patrifiliação concepcional, com sua incidência sobre a união avuncular (mas ela parece muito mais justificar que fundar o casamento com a ZD), e a inexistência de quaisquer indícios de ação corporada de corte agnático (ou outro).

Inexistindo qualquer forma de posição de identidades "corporativas", o complexo da guerra-devoração era o único foco de surgimento de identidades ao nível do imaginário grupal (a "autonomia" cara a Florestan e a Clastres não passa disso, de figura do imaginário coletivo, da subjetividade vivida). Foco que, sobre não definir unidades fixas de vingança, não seguia linhas de "descendência". O átomo da unidade guerreira era o par sogro-genro (ou ZH uxori-localizado/WB), assim como o par mínimo da vingança era o



dual matador-cativo, também concebido dentro de uma simbólica da afinidade.

A vingança Tupinambã não remete a uma "teoria da descendência", mas a uma "teoria da aliança" (Dumont, 1971). Deve-se romper aqui a associação, que remonta a Robertson Smith, entre a vingança e a manifestação das fronteiras identitárias de grupos "corporados", tipicamente linhagens. Mas tampouco se trata de fazer valer a idéia de grupos de aliança matrimonial constituídos, onde a troca de mulheres seria duplicada pela circulação de cativos. Se há uma superposição entre estes circuitos, eles não definiam grupos internos à sociedade. A intensidade e centralidade da guerra Tupinambã pode estar correlacionada a isto: nenhum outro mecanismo competia com a guerra para assegurar a viabilidade das gigantescas aldeias, nenhum jogo estrutural, nenhum esqueleto unilinear, nenhum sistema de aliança perpétua entre grupos bem definidos: sem essa relação com o exterior, essa predação guerreira onipresente, a forma Tupinambã não viria a ser. A ausência de qualquer "dialética interna" implicava a projeção da Diferença para o exterior, ao mesmo tempo em que impunha uma passagem por essa exterioridade para constituir a "interioridade" do socius Tupinambã.

O Inimigo era o centro da sociedade: não é isto que a execução solene na praça central da aldeia, onde a "vítima" brilhava, soberbamente emplumado como se um convidado de honra - era a honra que se jogava ali -, não é isto que ela exprimia?

Se, como mostrou Lévi-Strauss, a relação de aliança é logicamente anterior à de filiação, resgatando esta de sua continuidade bruta com a Natureza, aqui se dá o mesmo: a relação com o Inimigo é anterior à relação consigo mesmo e com o grupo, resgatando-a de uma identidade-a-si indiferente e natural - uma na qual os

outros seriam simples espelhos a devolver a imagem de um Ser ante posto como telos. Não há Tupinambá que não seja, que não nasça e que não morra inimigo de outrem: toda origem já é resposta. Livres e ferozes, inconstantes e indiferentes, os Tupinambá só eram ser vos da guerra: esta os fazia existir, e os empurrava para a fren te. Habitantes de uma sociedade sem "corporações" - incorporal, po deríamos dizer - e canibal (incorporante, então), seu combustível era o tempo.

\* \* \*

Inacabemos, finalmente, com uma volta ao canibalismo. Se a aliança e a mortalidade definem o espaço da Cultura - a primeira diferenciando os homens da animalidade, a segunda os exilando da divindade -, vimos como a cosmologia Tupinambá se arrisca nas fron teiras desse duplo limite, e como isso ainda ecoa no pensamento Araweté. Se os deuses Araweté, mortais imortais, são os afins por excelência, os inimigos devorados dos Tupinambá também o eram; um afim bom é um afim morto; e um bom morto é um deus.

É possível pensar o canibalismo a partir deste desejo de ir além da condição humana. O canibalismo terreno Tupinambá, aque le divino dos Araweté, a ascese anti-canibal dos Guarani são trans formações da mesma matriz: a instabilidade da Cultura entre Natu reza e Sobrenatureza. Pode-se então recuperar o sentido do caniba lismo como estrutura sacrificial, sem precisar recorrer à noção de comunhão com os ancestrais.

A presença da coletividade na cerimônia de execução se ex plica de outro modo que o fez Florestan. Note-se que o último pa rágrafo citado deste autor, onde ele justifica a participação da coletividade na morte do prisioneiro, não coloca o problema da di ferença entre a condição e comportamento do matador e os dos de

mais. Porque o matador não come sua vítima?

Deve-se destacar um aspecto do canibalismo que, nem por talves exagerado pelo etnocentrismo dos cronistas, nem por de difícil redução estrutural, deixa de ser essencial. Refiro-me à ferocidade manifestada no ritual canibal, a orgia de sangue em que se mergulhavam as crianças pequenas, a famosa gula das velhas, os rompantes de furor, o vivo ódio ao inimigo, o ethos desenfreado e brutal que emerge de todas as descrições dos festins antropofágicos. É preciso repor as coisas no plano do comportamento, no plano do real, e assumir que estamos aqui no elemento da violência, e numa operação alimentar. O sacrifício do inimigo envolve aquilo que Florestan evocava de passagem como sendo o "plano animal" da guerra Tupinambá, para logo descartá-lo por inútil enquanto explicação das causas do fenômeno (1970:44-47). Inútil sem dúvida, se a idéia for tomada literalmente; pois a guerra não é caça, e a antropofagia não era "alimentar", mas ritual. Ritual alimentar, entretanto - e implicando uma animalização "simbólica".

"A regra essencial da antropofagia", diz H. Clastres, "é talvez a exigência que todo mundo dela participe" (1972:80); outra regra, é que tudo do inimigo era comido - o máximo de gente, o máximo de carne. Só o executor, recolhido à casa, em silêncio absoluto e em jejum, está alheio à festa. Enquanto todos coroam os dias de bebedeira de cauim com uma máxima encenação de ferocidade coletiva, o matador é a imagem da medida e da cautela. Está claro que há aí uma divisão do trabalho simbólico. Se o executor entra em "estado liminar" - morto, temporariamente sem nome, desapossado de tudo que tinha, cheio do sangue místico da vítima, que deverá purgar por incisões comemorativas -, a sociedade está em pleno e exuberante funcionamento. Mas as coisas podem ser vistas ao con

trário: é o matador que encarna a parte da estrutura; é ele quem exerce o trabalho do símbolo, quem suporta o processo de "reprodução" da Sociedade. Operador do sacrifício, ele é o pivot do jogo de imagens, encenando a vingança, espelhando o inimigo e o morto a ser vingado, manifestando o valor central do grupo: é o Guerreiro, a Pessoa, o Nome e o Nume. Liberada do fardo da representação lá fora a coletividade é o oposto de uma Sociedade: canibalismo destruidor generalizado, ferocidade bruta. Enquanto em casa o matador se espiritualiza, no pátio os demais se "animalizam" - todos "jaguares". Enquanto, pouco antes, a vingança exigia uma elaborada troca de palavras entre o executor e a vítima, agora a vingança é uma confusão de bocas e de gritos, de vozes e de imprecisões. Ao matador o espírito e as palavras, o nome; aos demais a carne e o sangue. O matador representa; os outros vão ao real - mas para irem, alguém precisa ficar. O canibalismo só é possível porque um não come. A atualização exige que alguém se incumba da ritualização. O matador, calado e recluso, é aquele que depois cantará, e dirá seu nome. Ritualmente morto, é o único propriamente Humano durante a devoração - é o guardião do Simbólico; enquanto a comunidade "incorpora", ele é puro Espírito. Note-se enfim que o matador, justamente aquele que se envolve em duelo "narcísico" com a vítima, é que está sob o interdito canibal - como se para desmentir qualquer leitura disto tudo no registro do Imaginário. Quem come ainda são os Outros.

A antropofagia ritual Tupinambá não é, em absoluto, uma recuperação de substância (mística ou moral) perdida pelo grupo, nem uma assimilação das forças do inimigo. Ela é um devir-Inimigo, que em código alimentar se traduz em devir-Animal. O que se incorpora, como disse mais atrás, não é o inimigo como substância ou particu

laridade, mas a posição metafísica de Inimigo. Se a guerra era uma "vingança contra a Afinidade", digamos então que a devoração é uma "incorporação da Inimizade" - a transformação do Ego em Inimigo, sua determinação pelo valor-Inimigo.

A oposição matador/coletividade é essencial, e o triângulo que conta é: cativo/matador/sociedade. Funcionário do simbólico e vítima do imaginário, o matador entra em ressonância com sua vítima, e este par encena a Pessoa, o lugar do Eu que é possível; a comunidade canibal encarna (incorpora) o Outro, o Inimigo como posição. A liminarietàade do matador e a morte da vítima retiram ambos da sociedade, em direção à Sobrenatureza; a ferocidade do grupo o coloca do lado da Natureza: a cerimônia cria um duplo afastamento da Cultura. Por isso ela não é uma simples operação de religiosidade durkheimiana - a restauração da economia coletiva -, mas uma atuação metafísica. O canibalismo é uma crítica animal da sociedade; mas também uma vontade de divinização.

O Jaguar-Cunhambebe, a ética anti-canibal Guarani, a concepção dos deuses Araweté como "comedores de carne crua", mostra como temos transformações de uma matriz triádica: animalidade, humanidade, divindade, posta nos termos de regime alimentar. E terminemos com uma evocação da Grécia antiga, onde o canibalismo também foi um operador cosmológico de base.

Marcel Detienne (1972a,b,1977) mostrou-nos como, para o pensamento grego, o espaço da condição humana (a Cultura) configurava um sistema político-religioso ancorado no sacrifício alimentar aos deuses: aos humanos as carnes putrescíveis como eles mesmos; aos deuses a fumaça dos ossos e seu perfume, signo de sua imortalidade. Do outro lado, os humanos se distinguem dos animais por terem fogo e leis; sem fogo, os animais são omófagos, comedores

de cru; sem justiça, são alelôfagos, entredevoram-se:

"Entre animais e deuses, a posição do homem é bem guardada: to do o sistema político-religioso a sustenta, mediante a prática cotidiana do sacrifício sangrento de tipo alimentar. Mas, sob esta forma fixa, o modelo triádico não é correto nem adequado. Ele só se torna assim quando se percebe seu caráter dinâmico. A condição humana não se define somente pelo que ela não é, mas também pelo que ela não mais é. Na cidade grega, onde a história cultural se encadeia com o discurso mítico sobre as origens, desenvolve-se uma dupla tradição, marcada pela alternância da Idade de Ouro e da Selvageria. Ora (é o mito de Hesíodo) os homens vieram a comer carne depois de ter conhecido a comensalidade com os deuses, ora (no mito das Mulheres-Abelhas) os homens só progrediram a seu atual regime alimentar após ter vivido muito tempo a vida dos animais selvagens, comendo cru e se devorando uns aos outros... O modelo apresenta assim duas aberturas simétricas, uma pelo alto outra pelo baixo, que desenham neste campo conceitual duas orientações concorrentes, cuja homologia é destacada pela presença, em ambas as extremidades, de um mesmo mediador: Prometeu. Em um caso, pela invenção do sacrifício, Prometeu assegura a passagem da comensalidade da Idade de Ouro à alimentação carnívora; no outro, pelo roubo do fogo e a invenção das técnicas, Prometeu retira a humanidade da vida selvagem e a resgata da bestialidade..." (1972a: 235-6, eu sublinho).

Tal sistema de posição do humano como função do fogo sacrificial - onde o fogo o distingue dos animais, o sacrifício evoca a comensalidade perdida com os deuses (cf. Vernant, 1979:47) - e de construção da polis em torno desse fogo será questionado, pelos seus dois lados, por quatro "anti-sistemas", movimentos de reforma ou renúncia da vida social e religiosa da cidade, entre o VIº e o IVº séculos A.C.: e eles se apóiam em uma simbólica do canibalismo. Assim, o Pitagorismo e o Orfismo pretendem romper a linha que separa os homens dos deuses, denunciando o regime carnívoro como modalidade da antropofagia, e pregando a ascese vegetariana,

imitação da divindade. Detienne observa que há duas variantes do movimento pitagórico: os Puros, rejeitando toda forma de sacrifício sangrento, e toda carne, embarcam em um projeto anti-político radical, configurando uma seita de renunciadores (1978:14;1972a:239) ao modo hindu; a outra vertente, reformista, menos religiosa que política, estabelecia um casuísmo alimentar que recusava apenas certos tipos de vítimas (especialmente aquela típica: o boi). A ascese dos Pitagóricos e dos seguidores de Orfeu traz o mesmo impulso Guarani: superação da condição humana "por cima"; a própria diferença interna ao Pitagorismo evoca a "dupla ética" Guarani, aquela dos comuns, que se contentam em manter à distância a "alma da carne crua" e o jaguar que dorme em cada humano, e aquela dos xamãs que buscam, pela mortificação do corpo, torná-lo leve e imortal (supra: 644). Se voltarmos atrás na história Guarani, veremos que o discurso dos profetas, em sua radicalidade anti-política, aproxima-os dos fiéis de Orfeu: crítica total da Sociedade, marginalidade, errância, teologia esotérica (Detienne, 1979:15, 1972b:202).

Do outro lado, temos os movimentos que buscam a superação da condição humano-política "por baixo", em direção à animalidade: Dionisismo e Cinismo. O sacrifício dionisíaco, devoração selvagem da carne crua de um animal perseguido fora dos muros da cidade, inverte sistematicamente a norma sacrificial da polis; e a tradição afirma que essa omofagia terminava em alelofagia, i.e. em canibalismo (1972:241-2). Dionísio, esse deus que "oscila permanentemente entre os pólos da Selvageria e do Paraíso redescoberto" (1977:204), é concebido como caçador selvagem, "comedor de carne crua" (Omēstēs, Omádios) e canibal. O Cinismo por fim, movimento bastante posterior, assume um caráter abertamente "animalesco", crítica

radical e individualista do fogo prometeico e das leis da polis; postura essencialmente política e intelectual, o Cinismo questionará os fundamentos mesmos da sociedade: proibição do incesto, do parricídio, do canibalismo.

Ora, se é possível ver no Pitagorismo e no Orfismo espécies de realizações de uma "forma Guarani", é legítimo propor que o canibalismo Tupinambá manifesta o mesmo impulso de transcendência do humano "por baixo" - pelo jaguar - que o Dionisismo. Que os deuses canibais Araweté recebam o mesmo epíteto de Dionísio, comedores de cru, isso fortalece o paralelo. Mas o que é importante reter aqui é essa matriz triádica Animais/Homens/Deuses, e observar que a cosmologia Tupi-Guarani tende para os "anti-sistemas" gregos, ou seja, que ela põe a condição humana, não só como intercalar (entre bestas e deuses) mas como precária, como momento a ser superado; o espaço da Cultura não é bastião a ser fortificado, mas ponto de passagem, lugar equívoco e ambivalente. Pouco sabemos da religião Tupinambá; mas o profetismo e o canibalismo parecem ter configurado uma síntese em que se buscava essa superação da condição humana "por cima e por baixo": a palavra dos profetas pregava a abolição do trabalho, da proibição do incesto, exortava ao nomadismo e à dança; mas mantinha o canibalismo, esse núcleo de excesso que marca indelevelmente a filosofia Tupi-Guarani. Pouco sabemos desta religião: mas seu impulso pode ser ainda encontrado na religião dos Araweté, onde só um matador é igual ao deus imortal-canibal. Assim como Dionísio, deus omófago e canibal, é também personagem central da mitologia dos renunciantes vegetarianos do Orfismo, assim também a Divindade Araweté junta extremos: ela é o jaguar e o canto, a carne crua e o perfume, é canibal e comensal dos homens, é ferocidade e imortalidade, Idade de Ouro e Sel



araweté: os deuses caribais

vageria: o animal e o divino numa só figura, o além-humano. Os A  
raweté com seus Maí, jaguares perfumados, talvez guardem um eco  
longínquo do que terá sido a sabedoria Tupinambã; a verdade está  
sempre com o Outro, e sempre no futuro.

## BIBLIOGRAFIA

### Abreviaturas

- AA - *American Anthropologist*, New Series. Menasha: AAA.
- AAA - American Anthropological Association.
- ABA - Associação Brasileira de Antropologia.
- BMN - *Boletim do Museu Nacional*, Nova Série, Antropologia. Rio de Janeiro: Museu Nacional.
- BMPEG - *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, Nova Série, Antropologia. Belém do Pará: MPEG.
- CIA - Congresso Internacional dos Americanistas.
- CPJB - *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*, vols. I, II, III. Compiladas e anotadas por Serafim Leite, S.J. São Paulo: Comissão do Quarto Centenário da Cidade de São Paulo, 1956-1957-1958.
- HCJB - *História da Companhia de Jesus no Brasil*, em 10 tomos, por Serafim Leite, S.J. Cita-se aqui a "Relação da Província do Brasil, 1610", do Pe. Jácome Monteiro, apêndice a HCJB, VIII. Rio de Janeiro: INL-MEC, 1949.
- NRP - *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, nº6, outono de 1972 ("Destins du Cannibalisme"). Paris: Gallimard.
- RA - *Revista de Antropologia*. São Paulo: USP-FFLCH.
- RMP - *Revista do Museu Paulista*, Nova Série. São Paulo: USP-Museu Paulista.
- UNB-SA - *Trabalhos em Ciências Sociais, Série Antropologia*. Brasília: Universidade de Brasília.

araweté: os deuses canibais

Obras

- d'ABBEVILLE, Claude  
1975 - *História da missão dos padres capuchinhos na ilha do Maranhão e terras circunvizinhas*. São Paulo: Itatiaia/EDUSP.
- ADALBERTO DA PRÚSSIA, Príncipe  
1977 - *Brasil: Amazonas-Xingu*. São Paulo: Itatiaia/EDUSP.
- AGOSTINHO, Pedro  
1974 - *Kwarip: mito e ritual no Alto Xingu*. São Paulo: EPU/EDUSP.
- ANCHIETA, Pe. José de  
1933 - *Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões (1554-1594)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- ANDRADE, Lúcia M.M. de  
1984 - "Karrowara: um conceito para se compreender o xamanismo e a cosmologia Asuriní". Comunicação apresentada no grupo de trabalho Cosmologia Tupi, XIV Reunião da ABA, Brasília.  
1985 - "Xamanismo e cosmologia Asuriní: algumas considerações iniciais". *RA*, (27/28):115-125.
- ARENS, William  
1979 - *The Man-eating Myth: Anthropology & anthropophagy*. New York: Oxford University Press.
- ARNAUD, Expedito  
1978 - Notícia sobre os índios Araweté, rio Xingu, Pará. *BMPEG* nº 71.
- ARNAUD, E. & GALVÃO, Eduardo  
1969 - Notícia sobre os índios Anambé (rio Caiari, Pará). *BMPEG* nº 42.
- ASPELIN, Paul & SANTOS, Sylvio C. dos  
1981 - Indian Areas Threatened by Hidroelectric Projects in Brazil. *IGWIA Document 44*. Copenhagen: International Work Group for Indigenous Affairs.
- BAKHTIN, Mikhail  
1978 - *Marxismo e filosofia da linguagem*. São Paulo: Hucitec.
- BALDUS, Herbert  
1970 - *Tapirapé: tribo tupi no Brasil Central*. São Paulo: Nacional/EDUSP (Brasiliense, série Grande Formato, vol. 17).  
1976 - "O xamanismo na aculturação de uma tribo tupi do Brasil Central". In E.Schaden (org.), *Leituras de etnologia brasileira*, pp.455-485. São Paulo: Nacional.
- BALÉE, William  
1984 - The Persistence of Ka'apor Culture. Tese de doutorado não-publicada, Columbia University.
- BASSO, Ellen B.  
1973 - *The Kalapalo Indians of Central Brasil*. New York: Holt, Rinehart & Winston.  
1977 - (org.) *Carib-speaking Indians: Culture, society and language*. Tucson: Anthropological Papers of the University of Arizona n.28, University of Arizona Press.
- BASTOS, Rafael J. de Menezes  
1978 - *A musicológica Kamayurá*. Brasília: FUNAI.

- BATAILLE, Georges  
1973 - *Théorie de la religion*. Paris: Gallimard.
- BATESON, Gregory  
1958 - *Naven*. 2ª edição. Stanford: Stanford University Press.  
1972 - "Metalogue: Why a swan?" In *Steps to an Ecology of Mind*, pp. 33-37. New York: Ballantine.
- BENVENISTE, Émile  
1969 - *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, vols. I e II. Paris: Minuit.
- BETTELHEIM, Bruno  
1971 - *Les blessures symboliques*. Paris: Gallimard.
- BLOCH, Maurice & PARRY, Jonathan (orgs.)  
1982 - *Death and the Regeneration of Life*. Cambridge: CUP.
- BORGES, Jorge Luis  
1960 - "El espejo de los enigmas". In: *Otras Inquisiciones*. pp. 155-159. Buenos Aires: Emecé.
- BOUDIN, Max  
1978 - *Dicionário de tupi moderno (dialeto tembê-tênêtehar do alto do rio Gurupí)*, vols. I e II. São Paulo: Conselho Estadual de Artes e Ciências Humanas.
- BROWN, Paula & TUZIN, Donald (orgs.)  
1983 - *The Ethnography of Cannibalism*. Washington: Society of Psychological Anthropology.
- BUCHER, Bernadette  
1977 - *La sauvage aux seins pendants*. Paris: Hermann.
- CADOGAN, Leon  
1950 - "La encarnación y la concepción: la muerte y la resurrección en la poesía sagrada 'esotérica' de los Jeguaká-va Tenondé Porã-güé (Mbyá-Guaraní) del Guairá, Paraguay". *RMP*, vol. IV: 233-246.  
1959 - *Ayvu Rapyta: textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá*. São Paulo: USP (FFCHL, Boletim nº 227, Antropologia nº 5).  
1962 - "Aporte a la etnografía de los Guaraní del Amambái, Alto Ypané". *RA*, (10, 1-2): 43-91.  
1965 - "En torno al Bai-Ete-Ri-Va Guayaki y el concepto Guaraní de Nombre". *Revista del Ateneo Paraguayo*, Separata del Suplemento Antropológico, vol. 1, nº1: 3-13. Asunción.  
1968 - "Chonõ Kybwyrã: aporte al conocimiento de la mitología Guaraní". *Revista del Ateneo Paraguayo*, Suplemento Antropológico, vol.3, nº1-2: 55-157. Asunción.  
1978 - "Chono Kybwyrã: aves y almas en la mitología Guaraní". In: A. Roa Bastos (org.), *Las culturas condenadas*, pp.43-60. México: Siglo Veintiuno.
- CAMPBELL, Allan  
1982 - Themes for Translating; An account of Wayãpí Indians of Amapá, Northern Brazil. Tese de doutorado não-publicada, Oxford University.
- CANETTI, Elias  
1981 - *Crowds and Power*. Londres: Penguin.
- CARDIM, Pe. Fernão  
1978 - *Tratados da terra e gente do Brasil*. São Paulo: Nacional/MEC (Brasiliense vol.168).
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto  
1981 - "As 'categorias do entendimento' na formação da antropologia". *Anuário*

araweté: os deuses canibais

*rio Antropológico* 81: 125-146.

- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela  
1978 - *Os mortos e os outros*. São Paulo: Hucitec.  
1979 - "De amigos formais e pessoa: de companheiros, espelhos e identidade". In: *BMN* nº 32: 31-39.  
1981 - "Eschatology among the Krahô: reflection upon society, free field of fabulation". In: S. Humphreys & H. King (orgs.), *Mortality and Immortality: The anthropology and archaeology of death*, pp.161-174. London: Academic Press.  
1985 - *Negros, estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à África*. São Paulo: Brasiliense.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo  
1985 - "Vingança e temporalidade: os Tupinambá". Comunicação apresentada no simpósio Etnohistoria del Amazonas, 45ª CIA, Bogotá.  
em preparação - Vingança, tempo e memória: os Tupinambá e a questão da história.
- CARVALHO, Silvia M.S.  
1983 - "A cerâmica e os rituais antropofágicos". *RA*, (26): 39-52.
- CARVALHO, João E.  
1977 - Diário da frente de Atração do Ipixuna (27/05/76 a 17/11/77). *Manuscrito*.
- CASTELLO BRANCO, J.M.B.  
1956 - "Nos vales do Xingu e do Tapajós: aspectos de sua revelação e de sua conquista". *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, vol.231.
- CÉSAR, José V.  
1962 - "Enterros, em urnas, dos Tupi-Guarani". In: E.Schaden (org.), *Homem, cultura e sociedade no Brasil*, pp.26-51. Petrópolis: Vozes.
- CHODOWIEC, Ursula  
1972 - "La hantise et la pratique: le cannibalisme iroquois". *NRP*: 559-69.
- CLASTRES, Héléne  
1968 - "Rites funéraires Guayaki". *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, LVII: 63-72.  
1972 - "Les beaux-frères ennemis: a propos du cannibalisme Tupinamba". *NRP*: 71-82.  
1978 - *Terra sem mal: o profetismo Tupi-Guarani*. São Paulo: Brasiliense.
- CLASTRES, H. & LIZOT, Jacques  
1978 - "La part du feu: rites et discours de la mort chez les Yanomami". *Libre* 3: 103-133. Paris: Payot.
- CLASTRES, Pierre  
1972 - *Chronique des indiens Guayaki*. Paris: Plon.  
1974 - *La société contre l'état*. Paris: Minuit.  
1982 - *Arqueologia da violência: ensaios de antropologia política*. São Paulo: Brasiliense.
- COOPER, D.E.  
1975 - "Alternative logic in 'primitive thought'". *Man*, N.S., 10: 238-256.
- COSTA, Romana Ramos  
1985 - Cultura e contato: um estudo da sociedade Paresi no contexto das relações interétnicas. Dissertação de mestrado não-publicada, PPGAS/Museu Nacional.
- COUDREAU, Henri  
1977 - *Viagem ao Xingu*. São Paulo: Itatiaia/EDUSP.

- CROCKER, John C.  
 1977a - "Les réflexions du soi". Ver. Lévi-Strauss (org.) 1977: 157-184.  
 1977b - "My Brother the Parrot". In: J.D. Sapir & J.C. Crocker (orgs.), *The Social Use of Metaphor: Essays on the anthropology of rethoric*: 164-192. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.  
 1979 - "Selves and Alters among the Eastern Bororo". Ver: D. Maybury-Lewis (org.), 1979: 249-300.  
 1985 - *Vital Souls: Bororo cosmology, natural symbolism, and shamanism*. Tucson: University of Arizona Press.
- DANIEL, Pe. João  
 1976 - *Tesouro descoberto no rio Amazonas*, tomo 19. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional (Separata dos Anais da Biblioteca Nacional, v.95).
- DA MATTA, Roberto  
 1976 - *Um mundo dividido: a estrutura social dos índios Apinayê*. Petrópolis: Vozes.
- DE COPPET, Daniel  
 1981 - "The Life-giving Death". In: S. Humphreys & H. King (orgs.), *Mortality and Immortality...*, pp.175-204. Londres: Academic Press.
- DELEUZE, Gilles  
 1969 - *Différence et répétition*. Paris: PUF.  
 1974 - *Lógica do sentido*. São Paulo: Perspectiva.  
 1974a - "Em que se pode reconhecer o estruturalismo?". In: F. Chatelêt(org.), *História da Filosofia*, 8 ("O Século XX"), pp.271-303. Rio de Janeiro: Zahar.
- DELEUZE, G. & GUATTARI, Félix  
 1972 - *L'Anti-Oedipe: capitalisme et schizophrénie*. Paris: Minuit.  
 1980 - *Milles Plateaux: capitalisme et schizophrénie II*. Paris: Minuit.
- DETIENNE, Marcel  
 1972a - "Entre bêtes et dieux". *NRP*: 231-246.  
 1972b - *Le jardin d'Adonis: la mythologie des aromates en Grèce*. Paris: Gallimard.  
 1977 - *Dyonisos mis à mort*. Paris: Gallimard.  
 1979 - "Pratiques culinaires et esprit de sacrifice". Ver: M. Detienne & J.-P. Vernant (orgs.), 1979: 7-35.
- DETIENNE, Marcel & Vernant, J.-P. (orgs.)  
 1979 - *La cuisine du sacrifice en pays grec*. Paris: Gallimard.
- DIÁLOGOS DAS GRANDEZAS DO BRASIL  
 1977 - edição Rodolfo Garcia. São Paulo: Melhoramentos.
- DOOLEY, R.A.  
 1982 - *Vocabulário do Guarani*. Brasília: SIL.
- DOUGLAS, Mary  
 1971 - *De la souillure*. Paris: Maspero.  
 1973 - *Natural Symbols*. Londres: Penguin.
- DUMONT, Jean-Paul  
 1976 - *Under the Rainbow: Nature and supernature among the Panare Indians*. Austin: University of Texas press.
- DUMONT, Louis  
 1971 - *Introduction à deux théories d'anthropologie sociale*. Paris: Mouton.  
 1979 - "Vers une théorie de la hiérarchie". In: *Homo Hierarchicus* (Posfácio à edição da coleção "Tel"). Paris: Gallimard.

araweté: os deuses canibais

- DURKHEIM, Emile  
1968 - *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: PUF.  
1969 - *Journal sociologique*. Paris: PUF.  
1973 - *De la division du travail social*. Paris: PUF.
- DUVERGER, Christian  
1979 - *La fleur létale: économie du sacrifice aztèque*. Paris. Seuil.
- EVANS-PRITCHARD, Edward  
1956 - *Nuer Religion*. Londres: Oxford University Press.  
1978 - *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Edição resumida por Eva Gillies. Rio de Janeiro: Zahar.
- d'ÉVREUX, Yves  
1894 - *Viagem ao norte do Brasil feita nos annos de 1613 a 1614...* São Luís: sem ref. editorial.  
1929 - *Viagem ao norte do Brasil pelo padre Ivo d'Évieux*. Rio de Janeiro: Freitas Bastos.
- FÉDIDA, Pierre  
1972 - "Le cannibale mélancolique". *NRP*: 123-127.
- FERNANDES, Florestan  
1963 - *Organização social dos Tupinambá*. 2ª edição. São Paulo: DIFEL.  
1970 - *A função social da guerra na sociedade Tupinambá*. 2ª edição. São Paulo: Pioneira/EDUSP.  
1975 - "Um balanço crítico da contribuição etnofráfica dos cronistas". In: *Investigação etnológica no Brasil e outros ensaios*, pp.191-289.
- FERRATER-MORA, José  
1982 - *Diccionario de Filosofia*. 4ª edição. Madri: Alianza.
- FORSYTH, Donald W.  
1983 - "The Beginnings of Brazilian Anthropology: Jesuits and Tupinamba cannibalism". *Journal of Anthropological Research*, 39 (2): 147-178.
- FOUCAULT, Michel  
1966 - *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard.
- FOX, James J.  
1983 - "Category and Complement: binary ideologies and the organization of dualism in Eastern Indonesia". Comunicação apresentada na conferência sobre Organizações Dualistas, Jerusalem. (datil.).
- GALLOIS, Dominique T.  
1980 - Contribuição ao estudo do povoamento indígena da Guiana brasileira: um caso específico: os Wayapi. Dissertação de mestrado não publicada. Depto. de Ciências Sociais/FFLCH-USP.  
1984 - "Identificando Añã: notas sobre o xamanismo Wayapi". Comunicação apresentada no grupo de trabalho Cosmologia Tupi, XIV Reunião da ABA, Brasília.  
1985 - "O Pajé Wayapi e seus 'espelhos'". *EA*, (27/28): 179-195.
- GALVÃO, Eduardo E.  
1979 - "Áreas culturais indígenas do Brasil: 1900-1959". In: *Encontro de sociedades (índios e brancos no Brasil)*, pp.193-228. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- GANDAVO, Pero de M.  
1980 - *Tratado da terra do Brasil; História da província Santa Cruz*. São Paulo: Itatiaia/EDUSP.
- GIANNOTTI, José A.  
1983 - *Trabalho e reflexão: ensaios para uma dialética da socialidade*. São Paulo: Brasiliense.

- GILLISON, Gillian  
1983 - "Cannibalism among Women in the Eastern Highlands of Papua New Guinea". Ver: P. Brown & D. Tuzin (orgs.), 1983: 33-50.
- GIRARD, René  
1972 - *La violence et le sacré*. Paris: Grasset.
- GLUCKMAN, Max  
1949 - "The Role of the Sexes in Wiko Circumcision Ceremonies". In: M. Fortes (org.), *Social Structure: Essays presented to A.R. Radcliffe-Brown*. Oxford: Clarendon.
- GODOY, L. (org.)  
1982 - "Textos Aché: ciclo Mberendy con vocabulario anexo". *Revista del Centro de Estudios Antropológicos*, Suplemento Antropológico vol. XVII nº1. Asunción.
- GREEN, André  
1972 - "Le cannibalisme: réalité ou fantasme agi?". *NRP*: 27-52.
- GRENAND, Françoise  
1980 - *La langue Wayāpi (Guyane Française): phonologie et grammaire*. Paris: SELAF/CNRS.
- GRENAND, Pierre  
1980 - *Introduction à l'étude de l'univers Wayāpi: ethno-écologie des indiens du Haut-Oyapock (Guyane Française)*. Paris: SELAF/CNRS-ORSTOM.  
1982 - *Ainsi parlaient nos ancêtres: essai d'ethno-histoire Wayāpi*. Paris: ORSTOM.
- GRÜNBERG, Georg  
1970 - "Beiträge zur ethnographie der Kayabizentralbrasilien". *Archiv für Volkerkunde*, 24. Viena. (citado conforme tradução s.d. de Eugênio Wenzel).
- GUATTARI, Félix  
1981 - *Revolução molecular: pulsações políticas do desejo*. São Paulo: Brasiliense.
- GUIDIERI, Remo  
1972 - "Pères et fils". *NRP*: 85-109.  
1980 - *La route des morts*. Paris: Seuil.
- HAGE, Per & HARARY, Frank  
1983 - *Structural Models in Anthropology*. New York: Cambridge University Press.
- HARNER, Michael J.  
1962 - "Jívaro Souls". *AA* 64: 258-272.  
1973 - *The Jívaro: People of the sacred waterfalls*. Garden City: Anchor/Doubleday.
- HENRY, Jules  
1963 - *Jungle People: A Kaingāng tribe of the Highlands of Brasil*. New York: Vintage.
- HÉRITIER, Françoise  
1979 - "Symbolique de l'inceste et de sa prohibition". Ver: M. Izard & P. Smith (orgs.), 1979: 209-243.
- HERTZ, Robert  
1928 - "Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort". In: *Mélanges de sociologie religieuse et folklorique*. Paris: Félix Alcan.



araweté: os deuses canibais

- HOLMBERG, Allan R.  
1969 - *Nomads of the Long Bow: the Siriono of Eastern Bolivia*. Garden City: Natural History Press.
- HUBER, Peter  
1980 - "The Anggor Bowman: Ritual and society in Melanesia". *American Ethnologist*, 7 (1): 43-57.
- HUBERT, Henri & MAUSS, Marcel  
1968 - "Essai sur la nature et fonction du sacrifice". In: M. Mauss, *Œuvres*, I, pp.193-307. Paris: Minuit.
- HUGH-JONES, Christine  
1979 - *From the Milk River: Spatial and temporal processes in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HUGH-JONES, Stephen  
1979 - *The Palm and the Pleiades: Initiation and cosmology in Northwest Amazonia*. Cambridge: CUP.
- HUMPHREYS, Sally  
1981 - "Death and Time". In: S. Humphreys & H. King (orgs.), *Mortality and Immortality...*, pp. 261-283. Londres: Academic Press.
- HUXLEY, Francis  
1963 - *Selvagens amáveis*. São Paulo: Nacional (Brasiliana, vol.316).
- IZARD, Michel & SMITH, Pierre (orgs.)  
1979 - *La fonction symbolique*. Paris: Gallimard.
- JACKSON, Jean  
1983 - *The Fish People: Linguistic exogamy and Tukanoan identity in Northwest Amazonia*. Cambridge: CUP.
- KAPLAN, Joanna Overing  
1975 - *The Piaroa: A people of the Orinoco Basin*. Oxford: Clarendon.  
1976 - "Orientation for paper topics" e "Comments" ao simpósio Tempo Social e Espaço Social nas Sociedades das Terras Baixas Sul-Americanas. In: Atas do XLII CIA. Paris.  
1981a - Masters of Land and Masters of Water: Cosmology and social structure among the Piaroa. Datilografado.  
1981b - "Review Article: Amazonian Anthropology". *Journal of Latin American Studies*, 13 (1): 151-165.  
1982 - The Paths os Sacred Words: Shamanism and the domestication of the asocial in Piaroa society. Comunicação apresentada ao simpósio Xamanismo nas Sociedades Sul-Americanas das Terras Baixas: um problema de definição. CIA. Manchester. (datil.).  
1984 - "Dualism as an Expression of Difference and Danger: Marriage exchange and reciprocity among the Piaroa of Venezuela". In: K.M. Kensinger (org.), *Marriage Practices in Lowland South America*, pp. 127-155. Urbana: University of Illinois Press.
- KAKUMASU, H.Y.  
1977 - Dicionário por tópicos Urubu-português. Belém: SIL.
- KRACKE, Waud H.  
1978 - *Force and Persuasion: Leadership in an Amazonian Society*. Chicago: University of Chicago Press.  
1981 - "Don't Let the Piranha Bite your Liver: A psychoanalytic approach to Kagwahiv (Tupi) food taboos". In: K.M. Hensinger & W. Kracke (orgs.), *Food Taboos in Lowland South America* (Working Papers on South American Indians, 3), pp.91-142. Bennington: Bennington Collete.  
1983 - "He Who Dreams: The nocturnal source of power in Kagwahiv shamanism". Comunicação apresentada ao simpósio Xamanismo nas Sociedades Sul-Amé

- ricanas das Terras Baixas: um problema de definição. XLIV *IA*, Manchester.
- 1984a - "Kagwahiv Moieties: Form without function?". In: K.M. Kensinger (org.), *Marriage Practices in Lowland South America*, pp.99-124. Urbana: University of Illinois Press.
- 1984b - "Ivaga'nga, Mbahira'nga e Anhang: gente do céu, gente das pedras e demônios da mata (espaço cosmológico e dualidade na cosmologia Kagwahiv). Comunicação apresentada no grupo de trabalho Cosmologia Tupi, XIV Reunião da ABA, Brasília.
- LADEIRA, M<sup>ã</sup> Elisa  
1982 - A troca de nomes e a troca de cônjuges: uma contribuição ao estudo do parentesco Timbira. Dissertação de mestrado não-publicada, Depto. de Ciências Sociais da FFLCH, USP.
- LARAIA, Roque de B.  
1964 - "Resenha: Organização Social dos Tupinambá". *América Latina*, ano 7, nº3: 124-125.  
1971 - "A estrutura do parentesco Tupi". In: SIL, *Estudos sobre línguas e culturas indígenas*, pp.174-212. Brasília: SIL.  
1972 - Organização social dos Tupi contemporâneos. Tese de doutorado não-publicada. FFLCH-USP.  
1985 - "Uma etno-história Tupi". *RA*, (27/28): 25-32.
- LARAIA, R.B. & DA MATTIA, Roberto  
1967 - *Índios e castanheiros: a empresa extrativa e os índios no Médio Tocantins*. São Paulo: DIFEL.
- LATHRAP, Donald  
1975 - *O Alto Amazonas*. Lisboa: Verbo.
- LAVE, Jean C.  
1979 - "Cycles and Trends in Krikatí Naming Practices". Ver: D. Maybury-Lewis (org.), 1979: 16-44.
- LEA, Vanessa  
em preparação - A natureza da periferia entre os Metúktire (Kayapó).
- LEMLE  
1971 - "Internal Classification of the Tupi-Guarani Linguistic Family". In: D. Bendor-Samuél (org.), *Tupi Studies*, I: 107-130. Norman: SIL.
- LEMOS BARBOSA, Pe. A.  
s.d. (1965) - *Curso de Tupi antigo*. Rio de Janeiro: São José.
- LÉRY, Jean de  
1972 - *Viagem à terra do Brasil*. São Paulo: Martins/EDUSP.
- LÉVI-STRAUSS, Claude  
1948 - "The Tupi-Cawahib". Ver: J. Steward (org.), 1948: 299-305.  
1950 - "Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss". In: M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, pp. ix-lix. Paris: PUF.  
1955 - *Tristes tropiques*. Paris: Plon.  
1958 - *Anthropologie structurale*. Paris: Plon.  
1962a - *Le totémisme aujourd'hui*. Paris: PUF.  
1962b - *La pensée sauvage*. Paris: Plon.  
1964 - *Le cru et le cuit*. Paris: Plon.  
1967a - "Le triangle culinaire". *L'Arc*, nº26: 19-29.  
1967b - *Du miel aux cendres*. Paris: Plon.  
1967c - *Les structures élémentaires de la parenté*. 2<sup>a</sup> edição. Paris: Mouton.  
1971 - *L'homme nu*. Paris: Plon.  
1973 - *Anthropologie structurale deux*. Paris: Plon.  
1984 - *Paroles données*. Paris: Plon.  
1985 - *La potière jalouse*. Paris: Plon.

araweté: os deuses canibais

- LEVI-STRAUSS, C. (org.)  
1977 - *L'Identité*. Paris: Grasset.
- LIENHARDT, Godfrey  
1961 - *Divinity and Experience: The religion of the Dinka*. Londres: Oxford University Press.
- LINS, Elizabeth T.  
1985 - "Música e xamanismo entre os Kayabi do Parque do Xingu". *RA*, (27/28): 127-138.
- LIZOT, Jacques  
1973 - "Onomastique Yanomami". *L'Homme*, XIII (3): 60-71.  
1976 - *Le cercle des feux: faits et dits des indiens Yanomami*. Paris: Seuil.
- LOPES DA SILVA, M<sup>a</sup> Aracy  
1980 - Nomes e amigos: da prática Xavante a uma reflexão sobre os Jê. Tese de doutorado não-publicada, Depto. de Ciências Sociais, FFLCH-USP.
- LYOTARD, J.-F. & THÉBAUD, J.-L.  
1979 - *Au juste (conversations)*. Paris: Bourgois.
- Mac DONALD, J.F.  
1965 - "Some Considerations about Tupi-Guarani Kinship Structures". *BMPEG*, 26.
- MAUSS, Marcel  
1950 - "Une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne, celle de 'moi'". In: *Sociologie et anthropologie*, pp. 331-362.  
1969 - "La religion et les origines du droit pénal d'après un livre récent". In: *Oeuvres, II*, pp. 651-698. Paris: Minuit.
- MAYBURY-LEWIS, David  
1967 - *Akwê-Shavante Society*. New York: Oxford University Press.  
(org.) 1979 - *Dialectical Societies: the Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- MELATTI, Júlio C.  
1973 - "O sistema de parentesco dos índios Krahô". *UNB-SA*, 38.  
1976 - "Nominadores e genitores: um aspecto do dualismo Krahô". In: E.Schaden (org.), *Leituras de etnologia brasileira*, pp.139-148. São Paulo: Nacional.  
1978 - *Ritos de uma tribo Timbira*. São Paulo: Ática.  
1983 - "A antropologia no Brasil: um roteiro". *UNB-SA*, 38.
- MELIÃ, Bartolomé  
1973 - "El pensamiento 'Guaraní' de Leon Cadogan". *Suplemento Antropológico*, VIII (1-2). Asunción.  
1977 - Bibliografia Guaraní. USP. (datil.).  
1978 - "El que hace escuchar la palabra". In: A. Roa Bastos (org.). *Las Culturas condenadas*, pp.56-61. Mexico: Siglo Veintiuno.
- MELIÃ, B., GRÜNBERG, G. & GRÜNBERG, F.  
1976 - *Los Paí-Tavyterã: etnografía Guaraní del Paraguay contemporáneo*. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica.
- MELIÃ, B., MIRAGLIA, L., M. e C. MÜNDEL  
1973 - *La agonía de los Achê-Guayakí: historia y cantos*. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica.
- MENGET, Patrick  
1977 - Au nom des autres: classifications des relations sociales chez les Txicão du Haut-Xingu. Tese de 3<sup>o</sup> ciclo, Université de Paris-X, Nanterre.  
1979 - "Temps de naître, temps d'être: la couvade". Ver: M. Izard & P. Smith (orgs.), 1979:245-264.

- MENGET, P. & ALBERT, Bruce  
s.d. - L'idéologie de la reproduction sociale dans les sociétés des basses terres sud-américaines. (Esquisse du thème central pour le n° 1 des Cahiers d'Études Américaines). Laboratoire d'Éthnologie et de Sociologie Comparative, Paris-X, Nanterre.
- MÉTRAUX, Alfred  
1928 - *La civilisation matérielle des tribus Tupi-Guarani*. Paris: Paul Geuthner.  
1967 - *Réligions et magies indiennes d'Amérique du Sud*. Paris: Gallimard.  
1979 - *A religião dos Tupinambás e suas relações com a das demais tribos Tupi-Guaranis*. 2ª edição. São Paulo: Nacional/EDUSP (Brasília vol. 267).
- MÜLLER, Regina P.  
1985 - "Asuriní do Xingu". *RA* (27/28): 91-114.
- MÜLLER, R.P. et alii  
1979 - "Eleição das áreas indígenas Koatinemo-Ipixuna-Bacajã (grupos indígenas Asuriní-Araweté-Xikrin)". Brasília: FUNAI.
- MURDOCK, George P.  
1974 - "South American Culture Areas". In: P. Lyon (org.), *Native South Americans: ethnology of the least-known continent*. Boston: Little, Brown & Co.
- NEEDHAM, Rodney  
1979 - *Symbolic Classification*. Santa Monica: Goodyear.
- NIMUENDAJU, Curt  
1932 - "Idiomas indígenas del Brasil". *Revista del Instituto Etnológico de la Universidad Nacional de Tucumán*, 2.  
1948 - "Little-known tribes of the Lower Tocantins River Region" e "Tribes of the Lower and Middle Xingu River". Ver: J. Steward (org.), 1948: 203-208; 213-243.  
1978 - *Los mitos de creación y de destrucción del mundo como fundamentos de la religión de los Apapokwa-Guarani*. Lima: Centro Amazonico de Antropología y Aplicación Práctica.  
1981 - "Fragmentos de religião e tradição dos índios Sipáia". *Religião e Sociedade*, 7: 3-47.
- NIMUENDAJU/IBGE  
1981 - *Mapa Etno-Histórico de Curt Nimuendaju*. Rio de Janeiro: IBGE/FNPM-MEC.
- NOVAES, Sylvia C.  
1981 - "Tranças, cabaças e couros no funeral Bororo (a propósito de um processo de constituição de identidade)". *RA* (24): 25-40.
- OLIVEIRA Fº, João P.  
1980 - Os atalhos da magia: reflexões sobre o relato dos naturalistas-viajantes na etnografia indígena. Museu Nacional, datilografado.
- OVERING, Joanna  
1984 - "Today I shall call him 'mummy': multiple worlds and classificatory confusion". ASA Malinowski Centennial Conference.
- PANOFSKY, Erwin  
1970 - "Introduction: The History of Art as a Humanistic Discipline". In: *Meaning in the Visual Arts*. Londres: Penguin.
- PEIRANO, Mariza  
1983 - "A antropologia esquecida de Florestan Fernandes: os Tupinambá". *UNB-SA*, 37.

araweté: os deuses canibais

- PHILIPS, Susan  
1974 - "Warm Springs 'Indian Time': How the regulation of participation affects the progression of events". In: R. Bauman & J. Sherzer (orgs.), *Explorations in the Ethnography of Speaking*, pp. 92-109. New York: Cambridge University Press.
- PHILIPSON, Jürg  
1946 - "O parentesco Tupi-Guarani". *Sociologia*, VIII (1): 53-62.
- POOLE, Fitz John P.  
1983 - "Cannibals, Tricksters, and Witches: Anthropophagic images among Bimin-Kuskusmin". Ver P. Brown & D. Tuzin (orgs.), 1983: 6-32.
- POUILLON, Jean  
1972 - "Manières de table, manières de lit, manières de langage". *HRP*: 9-25.
- RAMOS, Alcida R.  
1974 - "Mundurucu: mudança social ou falso problema?". *UNB-SA*, 10.
- RAMOS, A.R. & PEIRANO, Mariza  
1973 - "O simbolismo da caça em dois rituais de nomeação". *UNB-SA*, 4.
- RAMOS, A.R. & ALBERT, Bruce  
1977 - "Descendência e afinidade: o contraste entre duas sociedades Yanoama". *UNB-SA*, 18.
- REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo  
1973 - *Desana: le symbolisme universel des indiens Tukano du Vaupès*. Paris: Gallimard.  
1975 - *The Shaman and the Jaguar: A study of narcotic drugs among the Indians of Colombia*. Filadelfia: Temple University Press.  
1976 - "Cosmology as Ecological Analysis: a view from the rain forest". *Man*, N.S., II (3): 307-318.
- RIBEIRO, Berta  
1981 - "Histórico do contato do povo Araweté". *Porantim* nº 34, ano IV.  
1982 - *Tecelãs Tupi do Xingu*. datilografado.  
1983 - "Araweté: a índia vestida". *RA* (26): 1-38.
- RIBEIRO, Darcy  
1974 - *Uirá sai à procura de Deus: ensaios de etnologia e indigenismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- RIVIÈRE, Peter  
1969 - *Marriage among the Trio: A principle of social organization*. Oxford: Clarendon.  
1977 - "Some Problems in the Comparative Study of Carib Societies". Ver: E. Basso (org.), 1977: 39-42.  
1984 - *Individual and Society in Guiana*. Cambridge: CUP.
- RODRIGUES, Aryon  
1964 - "A classificação do tronco lingüístico Tupi". *RA* (12, 1-2): 99-104.  
1982 - "O tronco Tupi". *PORANTIM*, junho-julho.  
1985 - "Relações internas na família lingüística Tupi-Guarani". *RA* (27/28): 33-53.
- ROE, Peter  
1982 - *The Cosmic Zygote*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- ROSSET, Clément  
1979 - *L'objet singulier*. Paris: Minuit.
- SAHLINS, Marshall  
1983 - "Raw Women, Cooked Men, and other 'Great Things' of the Fiji Islands". Ver: P. Brown & D. Tuzin (orgs.), 1979: 72-93.  
1985 - *Islands of History*. Chicago: University of Chicago Press.

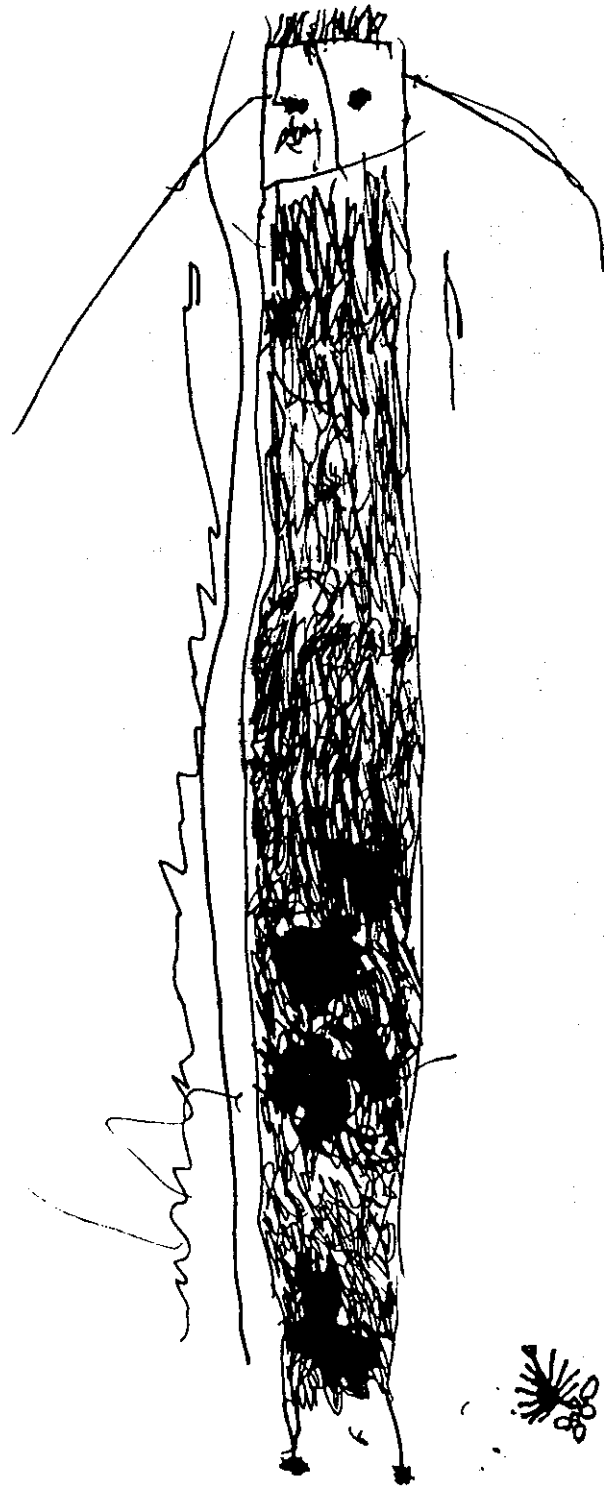
- SALMON, Merrilee  
1978 - "Do Azande and Nuer use a non-standard logic?". *Man*, N.S. 13 (3): 444-454.
- SCHADEN, Egon  
1959 - *A mitologia heróica de tribos indígenas no Brasil*. Rio de Janeiro: MEC.  
1962 - *Aspectos fundamentais da cultura Guarani*. São Paulo: DIFEL.  
1982 - "A religião Guarani e o cristianismo - contribuição ao estudo de um processo histórico de comunicação inter-cultural". *RA* (25): 1-24.
- SCHMIDT, Max  
s.d. (1917) - Os Aruaques: uma contribuição ao estudo do problema da difusão cultural. Museu Nacional, datilografado.
- SEEGER, Anthony  
1975 - (Ver Seeger 1980b: cap.6).  
1980a - "Why we Need to Discuss Self and Person in Lowland South America: what this symposium is all about". Comunicação apresentada à Reunião da AAA, Washington, D.C.  
1980b - *Os índios e nós: estudos sobre sociedades tribais brasileiras*. Rio de Janeiro: Campus.  
1981 - *Nature and Society in Central Brazil: The Suyá Indians of Mato Grosso*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- SEEGER, A. & VIVEIROS DE CASTRO, E.B.  
1979 - "Terras e territórios indígenas no Brasil". *Encontros com a Civilização Brasileira*, 12: 101-109.
- SEEGER, A., DA MATTIA, R. & VIVEIROS DE CASTRO, E.B.  
1979 - "A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras". *BMN*, 32: 2-19.
- SHERZER, Joel  
1980 - "Tellings, retellings, and tellings within tellings: the structuring and organization of narrative in Cuna indian discourse". Comunicação apresentada à conferência Oralidade, Cultura, Literatura, Discurso. Centro Internazionale di Semiotica e Linguistica. Urbino.
- SILVERWOOD-COPE, Peter  
1978 (1980) - "Cosmologia Maku". *Anuário Antropológico* 78: 176-239.
- SIMONDON, Gilbert  
1964 - *L'individu et sa g n se physico-biologique*. Paris: PUF.
- SOARES DE SOUZA, Gabriel  
1971 - *Tratado descritivo do Brasil em 1587*. São Paulo: Nacional/EDUSP (Brasileira vol.117).
- SOARES, Marília F. & LEITE, Yonne  
1986 (no prelo) - "Vowel Shift in the Tupi-Guarani Linguistic Family: A typological approach". A sair em *Language Sciences*, special issue, vol.2.
- SPERBER, Dan  
1984 - *Le savoir des anthropologues*. Paris: Hermann.
- STADEN, Hans  
1974 - *Duas viagens ao Brasil*. S o Paulo: Itatiaia/EDUSP.
- STEINER, Franz  
1967 - *Taboo*. Londres: Penguin.
- STEWART, Julian H (org.)  
1948 - *Handbook of South American Indians*, volume 3 ("The Tropical Forest Tribes"). Washington: Smithsonian Institution/Bureau of American Ethnology, Bulletin 143.

araweté: os deuses canibais

- SROCKING Jr., George  
1968 - *Race, Culture and Evolution*. New York: Free Press.
- THEVET, André  
1953 - *Le Brésil et les brésiliens. Les français en Amérique pendant la deuxième moitié du XVIe. siècle*. Paris: PUF (seleção e notas por S. Lusagnet).  
1978 - *As singularidades da França Antártica*. São Paulo: Itatiaia/EDUSP.
- THOMAS, David  
1982 - *Order Without Government: The society of the Pemon Indians of Venezuela*. Urbana: University of Illinois Press.
- TURNER, Victor  
1962 - "Three Symbols of Passage in Ndembu Circumcision Ritual". In: M. Gluckman (org.) *Essays in the Ritual of Social Relations*. Manchester: Manchester University Press.  
1967 - "Mukanda: The rite of circumcision". In: *The Forest of Symbols*, pp. 151-279. Ithaca: Cornell University Press.
- TURNER, Terence  
1979 - "Kinship, Household and Community Structure among the Kayapó". Ver: Maybury-Lewis (org.), 1979:179-217.  
1979a - "The Gê and Bororo Societies as Dialectical Systems: a general model". Ver: Maybury-Lewis (org.), 1979:147-178.
- TUZIN, Donald  
1983 - "Cannibalism and Arapesh Cosmology: A wartime incident with the Japanese". Ver: P. Brown & D.Tuzin (orgs.), 1983: 6-71.
- VERDIER, Raymond (org.)  
1980 - *La vengeance dans les sociétés extra-occidentales*, tomo I. Paris: Cujas.
- VERNANT, Jean-Pierre  
1965 - *Mythe et pensée chez les grecs*, vols. I e II. Paris: Maspero.  
1974 (1982) - *Mythe et société en Grèce ancienne*. Paris: Maspero.  
1979 - "À la table des hommes; mythe de fondation du sacrifice chez Hésiode". Ver: M.Detienne & J.-P.Vernant (orgs.), 1979: 37-132.  
1984 - "La belle mort et le cadavre outragé". *Bulletin de la Société de Thanatologie*, (58-59):4-18.
- VERSWIJVER, Gustaaf  
1983/84 - "Ciclos nas práticas de nomeação Kayapó". *RMP*, XXIX: 97-124.
- VIDAL, Lux  
1977 - *Morte e vida de uma sociedade indígena brasileira*. São Paulo: Hucitec/EDUSP.
- VIERTLER, Renate B.  
1976 - *As aldeias Bororo: alguns aspectos de sua organização social*. São Paulo: Museu Paulista (Série de Etnologia vol.2).
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B.  
1977 - *Indivíduo e sociedade no Alto Xingu: os Yawalapíti*. Dissertação de mestrado não-publicada, PPGAS/Museu Nacional.  
1978a - "Alguns aspectos do pensamento Yawalapíti (Alto Xingu): classificações e transformações". *BMH*, 26.  
1978b - "Notas sobre a cosmologia Yawalapíti". *Religião e Sociedade*, 3: 163-174.  
1980 - "Recensão: Os Mortos e os Outros". *Religião e Sociedade*, 5: 251-255.  
1982 - "O território Araweté". Relatório apresentado à FUNAI. datilografado.

- WAGLEY, Charles  
 1940 - "World View of the Tapirapé Indians". *The Journal of American Folklore*, 53 (210).  
 1976 - "Xamanismo tapirapé". In: E. Schaden (org.), *Leituras de etnologia brasileira*, pp.236-267. São Paulo: Nacional.  
 1977 - *Welcome of Tears: the Tapirapé Indians of Central Brazil*. New York: Oxford University Press.
- WAGLEY, C. & GALVÃO, Eduardo  
 1946 - "O parentesco Tupi-Guarani". *BMN*, 6.  
 1961 - *Os índios Tenetehara: uma cultura em transição*. Rio de Janeiro: MEC.
- WATSON, JAMES  
 1952 - "Cayua Cultura Change: A study in acculturation and methodology". *AA*, LIV (2), Memoir 73.
- WEINER, Annette  
 1976 - *Women of Value, Men of Renown*. Austin: University of Texas Press.  
 1980 - "Reproduction: A replacement for reciprocity". *American Ethnologist*, 7 (1): 71-85.





APÉNDICES

APÊNDICE I: ALDEIAS ARAWETÊ

Esta lista de aldeias começa em torno de 1940-45 - época de nascimento dos principais informantes deste aspecto da história do grupo. Ela inclui aldeias de diferentes blocos territoriais e está, tanto quanto possível, ordenada temporalmente. Sempre que dispusemos de informações adicionais, estas são indicadas: (a) época aproximada; (b) bloco territorial; (c) ataques inimigos. Todos os nomes não-traduzidos são da forma "(Nome pessoal) + *hépã*", que significa "leito" ou "terra de fulano", e indica que a pessoa ali foi enterrada.

- |                            |      |        |
|----------------------------|------|--------|
| 1. Iatadĩ <i>népã</i>      | 1940 | Bacajã |
| 2. Mada'i-hi <i>népã</i>   |      | Bacajã |
| 3. Yéta'i <i>ohó népã</i>  |      | Bacajã |
| ("Terra do Jatobá Grande") |      |        |
| 4. Iraiwiwã-hi <i>népã</i> |      | Bacajã |
| 5. Araiñã-no <i>népã</i>   |      | Bacajã |
| 6. Tiapĩ <i>dépã</i>       |      | Bacajã |
| 7. May-reme <i>népã</i>    |      | Bacajã |
| 8. Takara-hi <i>népã</i>   |      | Bacajã |
| 9. Tapĩnã-no <i>népã</i>   |      | Bacajã |
| 10. Pekã-hi <i>népã</i>    |      | Bacajã |

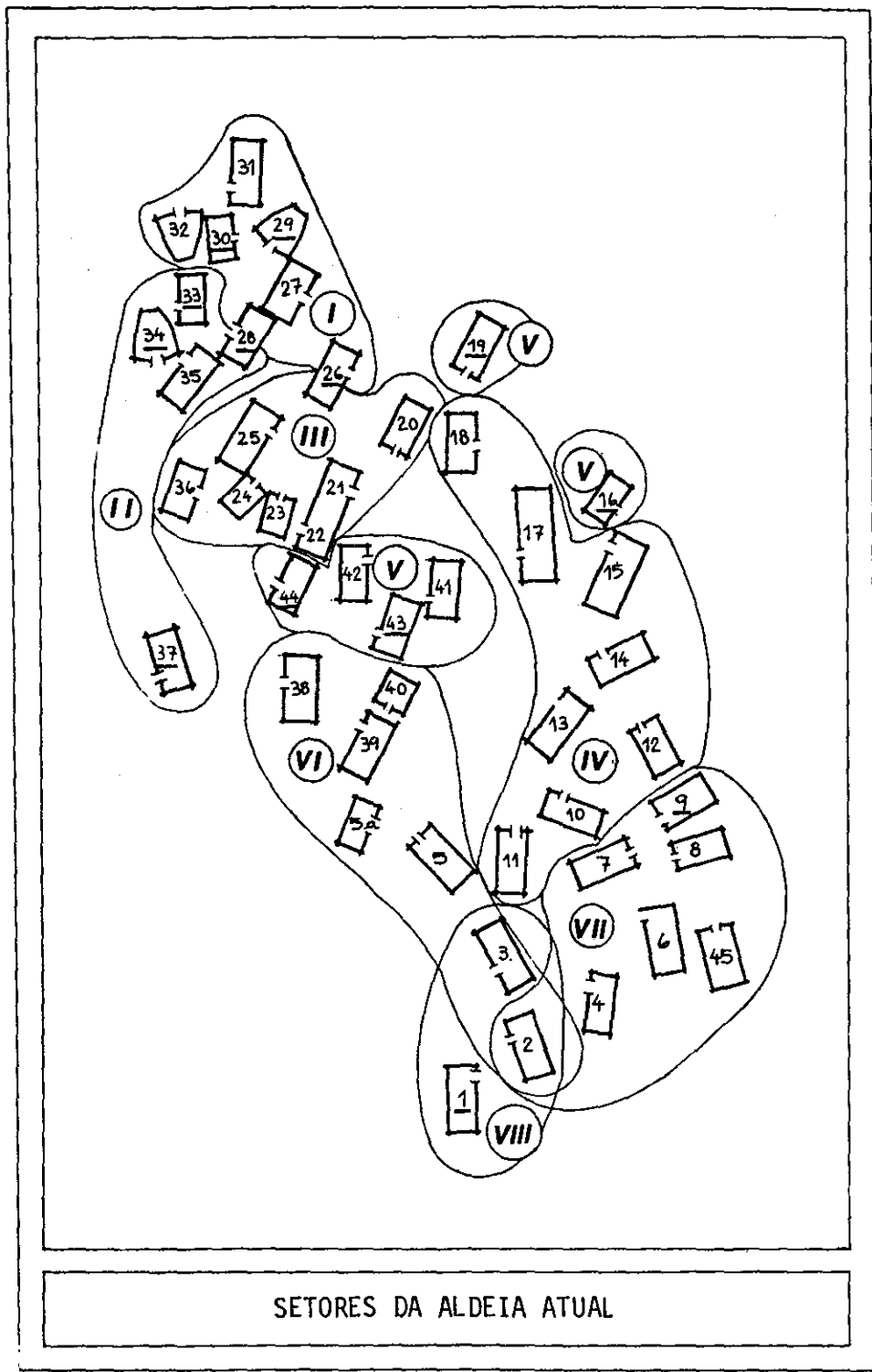
- |                               |                       |
|-------------------------------|-----------------------|
| 11. Kãñinadĩ-no <i>koĩ</i>    | Bacajã                |
| ("Cuia de K.")                |                       |
| 12. Nãmire <i>népã</i>        | Bacajã                |
| 13. Itã <i>péké't</i>         | Bacajã                |
| ("Pedra comprida")            |                       |
| 14. Itã <i>pêdã</i>           | Bacajã                |
| ("Pedra vermelha")            |                       |
| 15. Torowa <i>népã</i>        | Bacajã                |
| 16. Iareakã-no <i>népã</i>    | Bacajã                |
| 17. Matadĩ-hi <i>népã</i>     | ataques Kayapó (circa |
| 18. Apite <i>népã</i>         | 1955) no Bacajã       |
| 19. Nã-toti <i>népã</i>       | cisão do grupo        |
| 20. Matadĩ <i>dépã</i>        | Bacajã-Ipixuna        |
| 21. Paratacĩ <i>népã</i>      | Ipixuna               |
| 22. Iwã <i>pite pehã</i>      | Piranhaquara          |
| ("A-do-meio-do-céu")          |                       |
| 23. Takara'e-toti <i>népã</i> | Bom Jardim            |
| 24. Nãnã-no <i>népã</i>       | Bom Jardim            |
| 25. Taramĩ-hi <i>népã</i>     | Bom Jardim            |
| 26. Yakoati-ro <i>népã</i>    | cisão deste bloco     |
| 27. Odidĩ-kãñi <i>népã</i>    | Jatobá                |
| 28. Yaat'ñã <i>tã we</i>      | Jatobá                |
| ("Lugar dos carapanãs")       |                       |

29. Todĩnã-hi rĩpã Bom Jardim
30. Tayopi-hi rĩpã Bom Jardim (c.1962)
31. Tawiçire-hi kã'tẽ nakawa he Bom Jardim  
("Onde T. derramou cauim")
32. Tiwãwi-no iwã-iwã he Piranhaçuaara (1965-7)  
("Onde T. foi flechado")
33. Awẽ ka pe ataque Kayapõ 1967; cisão  
("Capoeira dos Inimigos") do grupo do Piranhaçuaara
34. Tã iaho ataques Kayapõ, grande cisão  
("Aldeia Nova") dos blocos sul e norte
35. Irawadĩ-do rĩpã Ipixuna
36. Ka pite iaho assédio Kayapõ no Alto  
("Roça Nova") Ipixuna
37. Awacĩ do he Ipixuna  
("Onde se comeu milho")
38. Arananĩ nĩpã Ipixuna
39. Takawi rĩpã Ipixuna
40. A kãy hã we Ipixuna (contatos com os "gatei  
ros", choques com Asurinĩ)
41. Ia'i rĩpã Ipixuna  
("Lugar da castanheira")
42. Arãho'i rĩpã Ipixuna  
("Lugar do pê de frutão")
43. Parani nehã Ipixuna  
("Beira do rio")
44. Madĩma rĩpã Ipixuna
45. Odĩdã-kãni rĩpã Ipixuna
46. Nãnã-hi rĩpã Ipixuna
47. Kãni-mal-hi rĩpã Ipixuna; primeiro ataque
48. Tayipa rĩpã Parakanã (c. 1974)  
("Lugar do ipê") Ipixuna
49. Arakaiyi'i ti Bom Jardim (grupo sul, se  
parado desde 1960)  
("Lugar das árvores A.)
50. Yorodĩ nĩpã Bom Jardim
51. Iwarawi-hi rĩpã Bom Jardim
52. Amiyiti-hi rĩpã Bom Jardim (ataque Paraka  
nã, 1975-6)
53. Kãniĩnadĩ-no rĩpã Bom Jardim
54. Pĩdã ihi pi Bom Jardim  
("Lugar da linha de pesca")
55. A darã nenã Bom Jardim  
("Lugar da casa redonda")
56. Madĩ-hi rĩpã Ipixuna, 1976
57. Mere-hi rĩpã Ipixuna
58. Yeta'i ãmõ he Ipixuna (antiga aldeia  
("Lugar do jirau no jatobã") dos Asurinĩ)

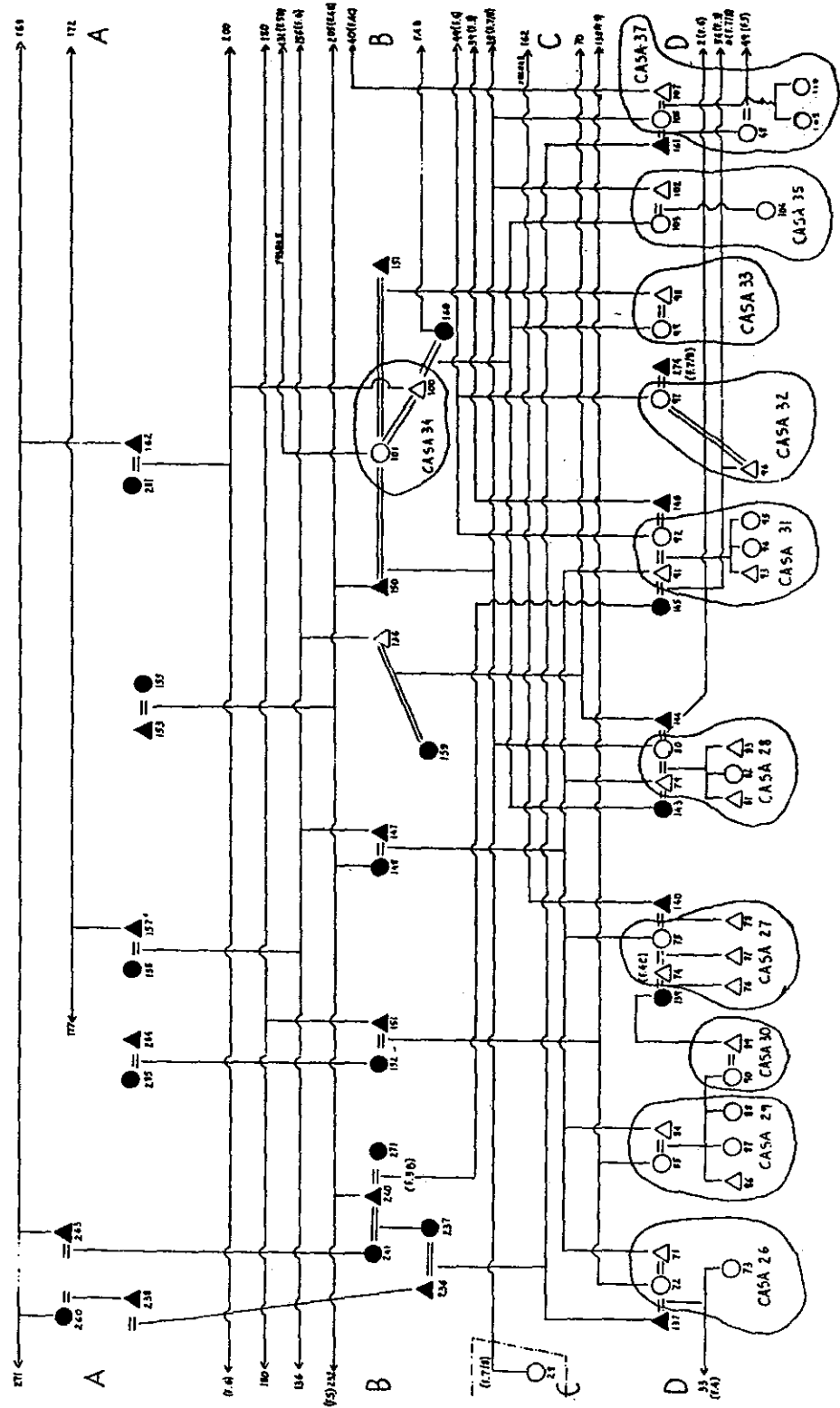
59. Kāñi-moko-ro rtpā	Ipixuna
60. Toropa'i rtpā	Jatobā
61. Oyo we me'e rī (= ?)	Jatobā
62. Madīpa-do mo-pē he ("Onde M. quebrou a perna)	Jatobā

#### APENDICE II: CENSO E GENEALOGIAS

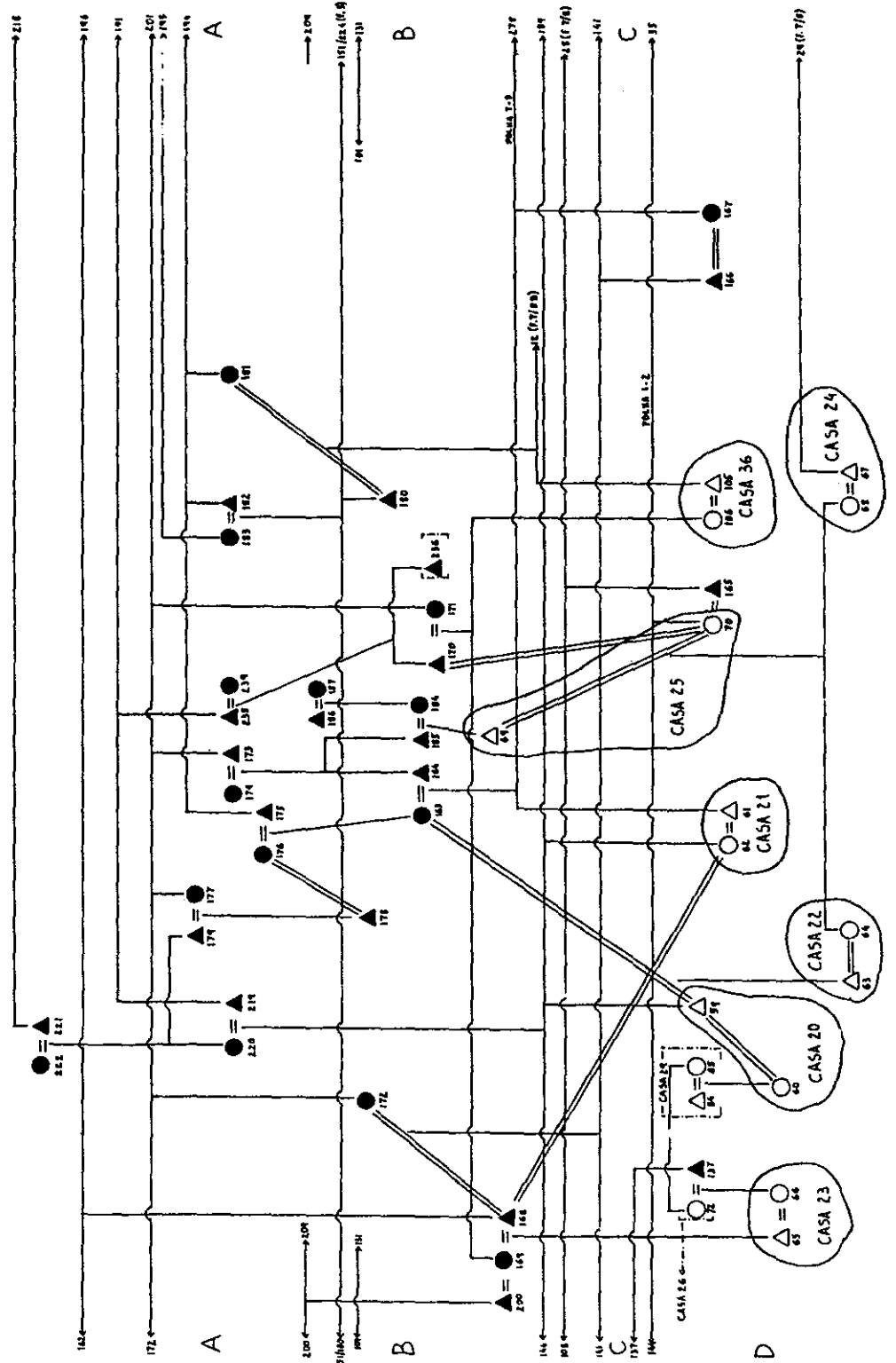
No censo a seguir, os indivíduos numerados de 1 a 136 perfaziam a população Araweté em janeiro de 1983. A numeração segue a partir da casa 1 (setores VI / VIII) até a casa 44 do setor V (os indivíduos 135 e 136 remetem à casa 45 do setor VII). Os dados se ordenam assim: (a) nome pessoal mais usado; (b) sexo (H e M); (c) número da casa; (d) folha da genealogia; (e) idade estimada. A partir do nº 137 inclusive, deixo de consignar casa e idade. Nas genealogias, alguns indivíduos aparecem em mais de uma folha, de modo a evidenciar suas ligações. Só registrei, dos mortos, aqueles que deixaram descendência viva em 1983; igualmente, não estão representados os filhos mortos solteiros dos Araweté que viviam na época da pesquisa. Os números nas extremidades de cada linha horizontal nas genealogias (grupo de germânos) indicam a conexão fraterna mais próxima e/ou a folha em que se retoma o grupo. Linhas tracejadas de filiação, germanidade ou casamento indicam relações classificatórias ou putativas. Os contornos contínuos a circunscrever grupos de pessoas vivas indicam a casa a que pertencem.



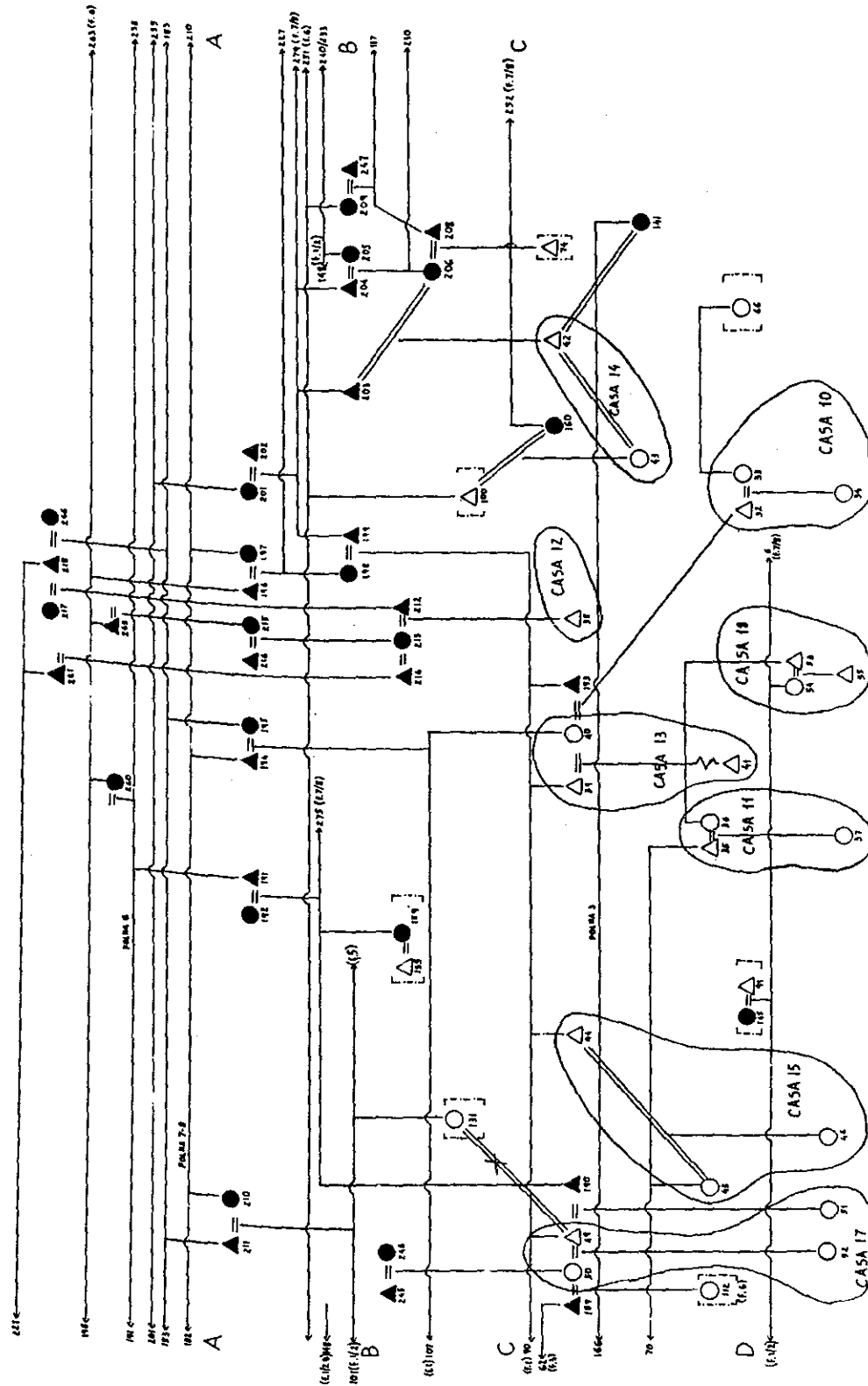
# SETORES I-II



# SETOR III

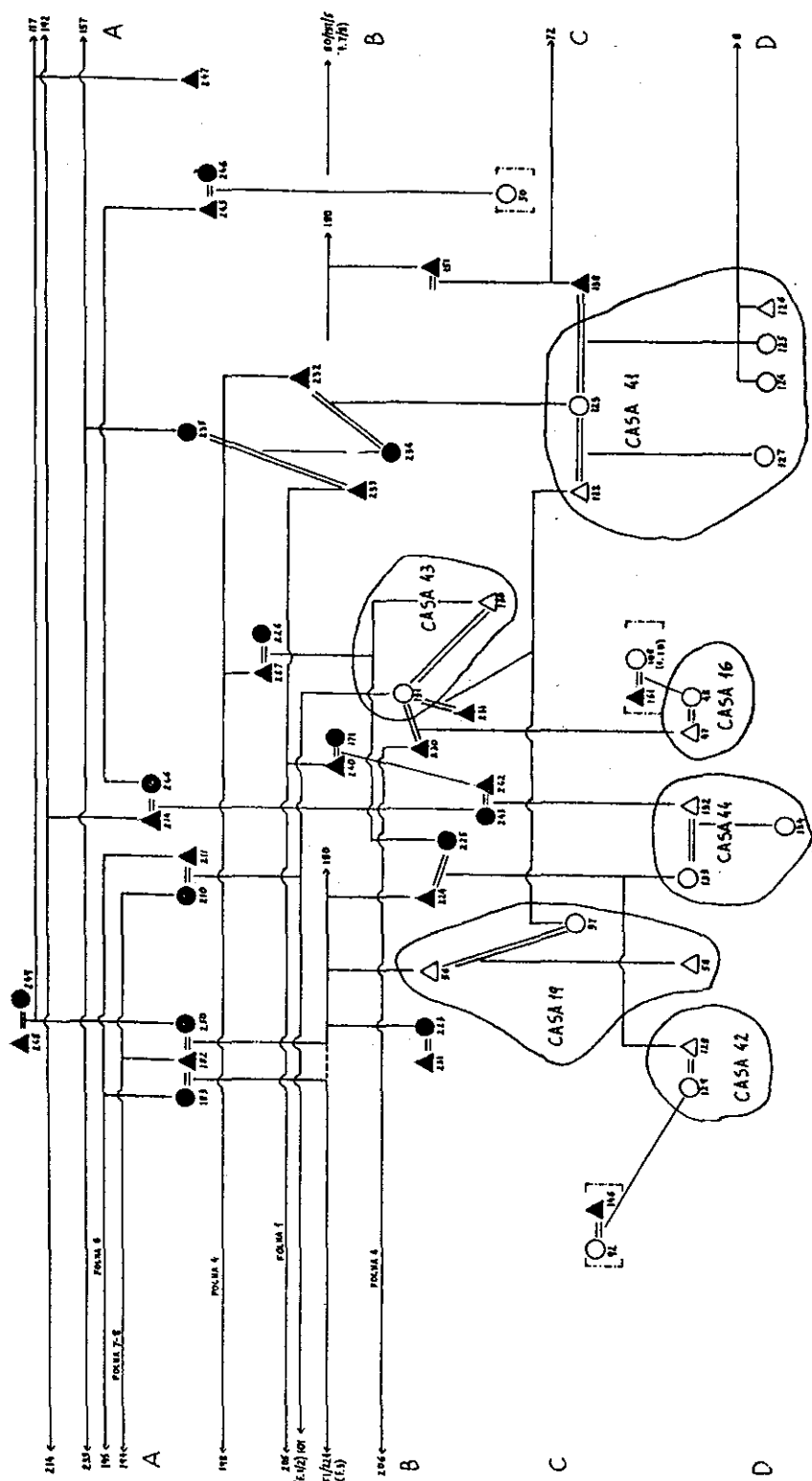


# SETOR IV



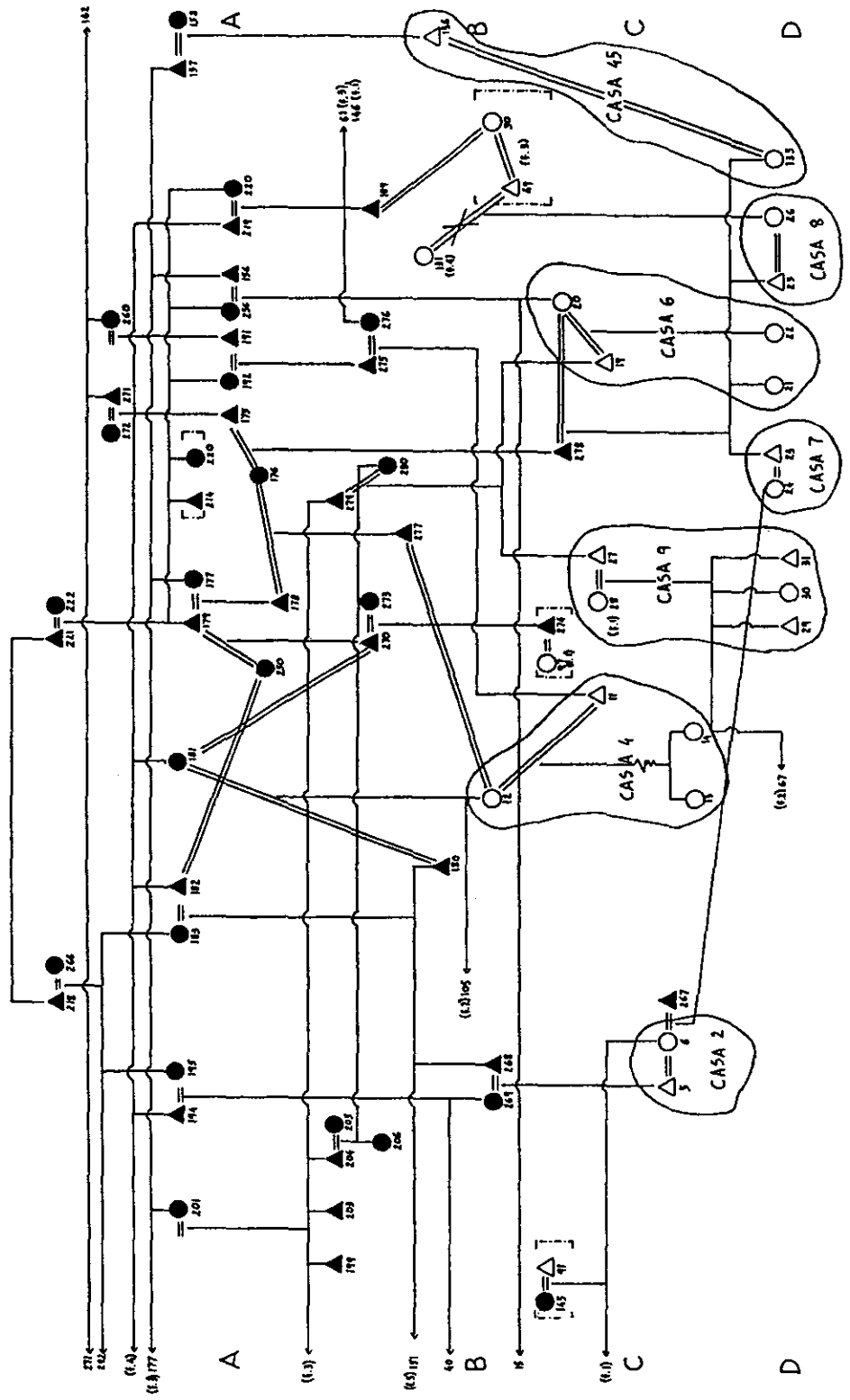


# SETOR V





# SETORES VII - VIII



- |                                   |                        |                                   |   |
|-----------------------------------|------------------------|-----------------------------------|---|
| 1. Moid <u>ma</u> -ro             | H / 1 / f.6 C-D / 30   | 25. Aritā' <u>i</u> -no           | H / 8 / f.7-8 D / 18                            |
| 2. Moid <u>ma</u> -hi             | M / 1 / f.6 C-D / 25   | 26. Aritā' <u>i</u> -hi           | M / 8 / f.7-8 D / 18                            |
| 3. Mirā                           | H / 1 / f.6 D / 5      | 27. Ararīnā-no                    | H / 9 / f.7-8 B-C / 40                          |
| 4. Kad <u>ne</u> -kānī            | M / 1 / f.6 D / 3      | 28. Ararīnā-hi                    | M / 9 / f.7-8 B-C / 30<br>(ver f.1-2. 102. 108) |
| 5. Irāno-ro                       | H / 2 / f.7 C-D / 35   | 29. Mārtakā                       | H / 9 / f.7-8 D / 8                             |
| 6. Yowe' <u>i</u> -hi             | M / 2 / f.7 C-D / 30   | 30. Iči-kānī                      | M / 9 / f.7-8 D / 5                             |
| 7. Iad <u>ma</u> -ro              | H / 3 / f.6 C-D / 25   | 31. Pičinga                       | H / 9 / f.7-8 D / 2                             |
| 8. Iad <u>ma</u> -hi              | M / 3 / f.6 C-D / 18   | 32. Iap <u>i</u> -do              | H / 10 / f.4 D / 25                             |
| 9. Iad <u>ma</u>                  | M / 3 / f.6 D / 3      | 33. Iap <u>i</u> '-hi             | M / 10 / f.4 D / 25<br>(ver f.1-2, 72)          |
| 10. Towān <u>i</u> wāy            | H / 3 / f.6 D / 1/2    | 34. Maiyičic <u>i</u> -kānī       | M / 10 / f.4 D / 4                              |
| 11. Toroti-ro                     | H / 4 / f.7-8 C / 35   | 35. Kānī-newo-ro                  | H / 11 / f.4 D / 25<br>(ver f.1-2, 136)         |
| 12. Tap <u>i</u> dor <u>i</u> -hi | M / 4 / f.7-8 B / 40   | 36. Kānī-newo-hi                  | M / 11 / f.4 D / 18                             |
| 13. Ma <u>i</u> -kānī             | M / 4 / f.7-8 C-D / 7  | 37. Kānī-newo                     | M / 11 / f.4 D / 1                              |
| 14. Kānī-pokā' <u>e</u>           | M / 4 / f.7-8 C-D / 4  | 38. Toiy <u>i</u>                 | H / 12 / f.4 C / 35                             |
| 15. Iriw <u>i</u> pai-ro          | H / 5 / f.6 C / 40     | 39. Mar <u>i</u> pā' <u>i</u> -no | H / 13 / f.4 C / 45                             |
| 16. Iriw <u>i</u> pai-hi          | M / 5 / f.6 C-D / 35   | 40. Tapaya-hi                     | M / 13 / f.4 C / 50                             |
| 17. K <u>i</u> rereti             | H / 5a / f.6 D / 12    | 41. Kinay                         | H / 13 / f.4 D / 4                              |
| 18. Tareara                       | M / 5 / f.6 D / 4      | 42. Arai <u>y</u> i-kānī-no       | H / 14 / f.4 C / 50                             |
| 19. Kānī-pay <u>e</u> -ro         | H / 6 / f.7-8 B-C / 35 | 43. Iwā-mayo                      | M / 14 / f.4 C-D / 30                           |
| 20. Tawičire-hi                   | M / 6 / f.7-8 B-C / 40 | 44. Moneme' <u>i</u> -do          | H / 15 / f.4 C / 30                             |
| 21. Ayo                           | M / 6 / f.7-8 D / 5    | 45. Moneme' <u>i</u> -hi          | M / 15 / f.4 C-D / 28                           |
| 22. Poč <u>i</u> he               | M / 6 / f.7-8 D / 2    |                                   |   |
| 23. Kamarāč <u>i</u>              | H / 7 / f.7-8 D / 14   |                                   |   |
| 24. Yowe' <u>i</u>                | M / 7 / f.7-8 D / 12   |                                   |   |

46. Moneme 'I-ti-pihā-kānī M / 15 / f.4 D / 5
47. Kānī-marā-no H / 16 / f.5 C-D / 30
48. Moy-p+kī M / 16 / f.5 C-D / 10  
(ver f. 1-2, 108)
49. Moynai'o-ro H / 17 / f.4 C-D / 40
50. Madīpa'I-hi M / 17 / f.4 C-D / 35
51. Temekī M / 17 / f.4 D / 6
52. Taramī H / 17 / f.4 D / 2
53. Irawadī-do H / 18 / f.4 D / 20
54. Irawayī-hi M / 18 / f.4 D / 20
55. Tiċineā H / 18 / f.4 D / 2
56. Ta'ia-ro H / 19 / f.5 B-C / 40
57. Ta'ia-hi M / 19 / f.5 C / 35
58. Kanoe H / 19 / f.5 D / 6
59. Moiparā-no H / 20 / f.3 C-D / 50
60. Apīdīma-hi M / 20 / f.3 D / 18
61. Arawete H / 21 / f.3 C-D / 25
62. Teredetā-kānī M / 21 / f.3 C-D / 35.
63. Moiparā H / 22 / f.3 D / 20
64. Yirīnato M / 22 / f.3 D / 15
65. Na'I H / 23 / f.3 D / 14
66. Iwā-kānī M / 23 / f.3 D / 13
67. Ararīnā H / 24 / f.3 D / 13  
(ver f.7-8, 27, 28)
68. Ararīnā-kānī M / 24 / f.3 D / 11
69. Yirīnato-ro H / 25 / f.3 B-C / 35
70. Arado-hi M / 25 / f.3 C-D / 45
71. Moiwērā H / 26 / f.1-2 C-D / 30
72. Mariā-hi M / 26 / f.1-2 C-D / 40
73. Nēnā-hi M / 26 / f.1-2 D / 7
74. Kanopia-ro H / 27 / f.1-2 C-D / 40
75. Kawiyī-hi M / 27 / f.1-2 C-D / 40
76. Eyo H / 27 / f.1-2 D / 9
77. Kanopia H / 27 / f.1-2 D / 6
78. Todīnā H / 27 / f.1-2 D / 3
79. Moirawī-do H / 28 / f.1-2 C-D / 45
80. Mopitā-hi M / 28 / f.1-2 C-D / 45
81. Kīpeirā H / 28 / f.1-2 D / 11
82. Kānī-māi M / 28 / f.1-2 D / 8
83. Kacī-oho H / 28 / f.1-2 D / 3
84. Tamo-ro H / 29 / f.1-2 C-D / 50
85. Tamo-hi M / 29 / f.1-2 C-D / 45
86. Apo H / 29 / f.1-2 D / 6
87. Moiyiwā M / 29 / f.1-2 D / 4
88. Yarayī-kānī M / 29 / f.1-2 D / 3
89. Merereti H / 30 / f.1-2 D / 18
90. Kīrere M / 30 / f.1-2 D / 14
91. Mitā-hi-pihā H / 31 / f.1-2 C-D / 55
92. Mitā-hi M / 31 / f.1-2 C-D / 40  
(ver f.4 , 49)

- |                    |                         |                     |                       |
|--------------------|-------------------------|---------------------|-----------------------|
| 93. Patekā         | H / 31 / f.1-2 D / 8    | 118. Nā-maī-hi      | M / 39 / f.6 C-D / 50 |
| 94. Kāñī-ayo       | M / 31 / f.1-2 D / 6    | 119. Irāyi-oho      | H / 39 / f.6 D / 9    |
| 95. Tapīdaiwī-kāñī | M / 31 / f.1-2 D / 4    | 120. Čere'f mīdī    | H / 40 / f.6 D / 13   |
| 96. Takayama-ro    | H / 32 / f.1-2 D / 28   | 121. Yapīdaiwī-kāñī | M / 40 / f.6 D / 12   |
| 97. Kāñī-widī-hi   | M / 32 / f.1-2 C-D / 30 | 122. Iatadī-no      | H / 41 / f.5 C / 30   |
| 98. Madehā         | H / 33 / f.1-2 C-D / 20 | 123. Homi-hi        | M / 41 / f.5 C / 40   |
| 99. Apite          | M / 33 / f.1-2 C-D / 15 | 124. Kāñī-bīdī      | M / 41 / f.5 D / 9    |
| 100. Mēñā-no       | H / 34 / f.1-2 B / 75   | 125. Yato           | M / 41 / f.5 D / 6    |
| 101. Pāñorā-hi     | M / 34 / f.1-2 B / 80   | 126. Hīera          | H / 41 / f.5 D / 4    |
| 102. Heweye-ro     | H / 35 / f.1-2 C-D / 28 | 127. Ododo-ti-pehā- |                       |
| 103. Heweye-hi     | M / 35 / f.1-2 C-D / 25 | kāñī                | M / 41 / f.5 D / 1    |
| 104. Heweye        | M / 35 / f.1-2 D / 2    | 128. Napīrī         | H / 42 / f.5 D / 18   |
| 105. Pīnāhā        | H / 36 / f.3 C-D / 30   | 129. Kāñīti         | M / 42 / f.5 D / 13   |
| 106. Iarā'ima      | M / 36 / f.3 C-D / 20   | 130. Awe            | H / 43 / f.5 B-C / 45 |
| 107. Modī-do       | H / 37 / f.1-2 C-D / 35 | 131. Pačīčī-hi      | M / 43 / f.5 B / 58   |
| 108. Moiyi-hi      | M / 37 / f.1-2 C-D / 28 | 132. Kāñī-atā-no    | H / 44 / f.5 C-D / 25 |
| 109. Modī          | M / 37 / f.1-2 D / 5    | 133. Kāñī-atā-hi    | M / 44 / f.5 C-D / 22 |
| 110. Kāñī-kičā-yo  | M / 37 / f.1-2 D / 3    | 134. Kāñī-atā       | M / 44 / f.5 D / 1/2  |
| 111. Tato-awī-no   | H / 38 / f.6 C-D / 35   | 135. Aya-ro         | H / 45 / f.7-8 B / 80 |
| 112. Madīpa'f      | M / 38 / f.6 D / 15     |                     | (ver f.1-2 B)         |
| 113. Tato-awī      | H / 38 / f.6 D / 11     | 136. Hīāto          | M / 45 / f.7-8 D / 9  |
| 114. Matehā'f      | M / 38 / f.6 D / 8      |                     |                       |
| 115. Morekati      | H / 38 / f.6 D / 6      |                     |                       |
| 116. Awara         | M / 38 / f.6 D / 2      |                     |                       |
| 117. Tiwāf-no      | H / 39 / f.6 C-D / 45   |                     |                       |

\* \* \* \* \*

137. Maria-ro	H / f. 1-2 C-D	162. Tapaya-ro	H / f. 1-2 A (f. 6 A-B)
138. Homi-ro	H / f. 5 C	163. Moiparā-hi	M / f. 3 B
139. Kanopia-hi	M / f. 1-2 D	164. Iarawī-do	H / f. 3 B
140. Kawiadī-do	H / f. 1-2 D	165. Arado-ro	H / f. 3 C-D
141. Araiya-kānī-hi	M / f. 4 C-D	166. Amiyiti-ro	H / f. 3 C-D
		167. Amiyiti-hi	M / f. 3 C-D
143. Moirawī-hi	M / f. 1-2 D	168. Iraiati-no	H / f. 3 B-C
144. Mopito-ro	H / f. 1-2 D	169. Iraiya-hi	M / f. 3 B-C
145. Moirā-hi	M / f. 1-2 D	170. Yetewerī-no	H / f. 3 B
146. Mitā-no	H / f. 1-2 D	171. Tayopi-hi	M / f. 3 B (f. 5 A-B)
147. Iwā-no	H / f. 1-2 B	172. Bītāi-hi	M / f. 3 B
148. Iwānī-hi	M / f. 1-2 B	173. Iwarawi-ro	H / f. 3 A
149. Temekī-hi	M / f. 4 B (=205)	174. Iwarawi-hi	M / f. 3 A
150. Pāñorā-no	H / f. 1-2 B	175. Moy-kato-ro	H / f. 3 A
151. Madewe-ro	H / f. 1-2 B	176. Moy-kato-hi	M / f. 3 A
152. Madewe-hi	M / f. 1-2 B	177. Nānā-hi	M / f. 3 A (f. 7-8 A)
153. Karama-ro	H / f. 1-2 A	178. Moy-piki-ro	H / f. 3 A-B (f. 7-8 A)
		179. Yirīai-ro	H / f. 3 A (f. 7-8 A)
155. Torowa-hi	M / f. 1-2 A	180. Mere-ro	H / f. 3 A-B (f. 7-8 A-B)
156. Mirītakā-no	H / f. 6 B-C	181. Mere-hi	M / f. 3 A (f. 7-8 A)
157. Adīdo	H / f. 1-2 A (f. 6 A-B)	182. Yarīwā-no	H / f. 3 A (f. 5 A, f. 7-8 A)
158. Aiyi-hi	M / f. 1-2 A (f. 6 A-B)	183. Yarīwā-hi	M / f. 3 A (f. 5 A, f. 7-8 A)
159. Kā'īmea-hi	M / f. 1-2 B	184. Moynai'o-hi	M / f. 3 B
160. Mēnā-hi	M / f. 1-2 B	185. Tapīnā-no	H / f. 3 B
161. Moy-piki-ro	H / f. 1-2 D	186. Todīnānī-no	H / f. 3 A-B

187. Todīnānī-hi M / f.3 A-B
189. Madīpa'i-do H / f.4 C-D
190. Temekī-no H / f.4 C-D
191. Iareakā-no H / f.4 A
192. Iareakā-hi M / f.4 A
193. Tapaya-ro H / f.4 C
194. Tiapī H / f.4 A
195. Yičirepa-hi M / f.4 A
196. Takara-ro H / f.4 A
197. Takara-hi M / f.4 A
198. Kānī-awī-hi M / f.4 A-B
199. Kānī-awī-do H / f.4 A-B
200. Karamirā-no H / f.3 B-C
201. Dece-hi M / f.4 A
202. Dece-ro H / f.4 A
203. Ipe-pīki-ro H / f.4 A-B
204. Temekī-no H / f.4 A-B
205. Temekī-hi M / f.4 A-B
206. Kaiyi-hi M / f.4 B-C
207. Itā-hi M / f.7-8 A-B (=280)
208. Māmānā-yo-kānī-  
no H / f.4 B-C
209. Kānī-kācā-hi M / f.4 B
210. Āymi-hi M / f.5 A
211. Āymi-ro H / f.5 A
212. Toiyi-ro H / f.4 B
213. Kānī-maī-hi M / f.4 B
214. Moko-ro H / f.4 B
215. Irevere-hi M / f.4 A
216. Irevere-ro H / f.4 A
217. Ipekī-hi M / f.4 supra A
218. Koirā-ro H / f.4 supra A
219. Modī-do H / f.3 A
220. Modī-hi M / f.3 A
221. Dači-ro H / f.3 supra A, f.6 A
222. Dači-hi M / f.3 supra A, f.6 A
223. Aradīma-hi M / f.5 B
224. Mānato-ro H / f.5 B
225. Mānato-hi M / f.5 B
226. Tīarayi-hi M / f.5 A-B
227. Tīaradī-do H / f.5 A-B
228. Moneme-nā-kānī-  
no H / não repres. (F 226. f.5 A-B)
229. Moneme-nā-kānī-  
hi M / não repres. (M 226)
230. Pacīci-no H / f.5 B
231. Aradīma-ro H / f.5 B-C
232. Tarepī-no H / f.5 A-B
233. Iwā-mayo-ro H / f.5 A-B



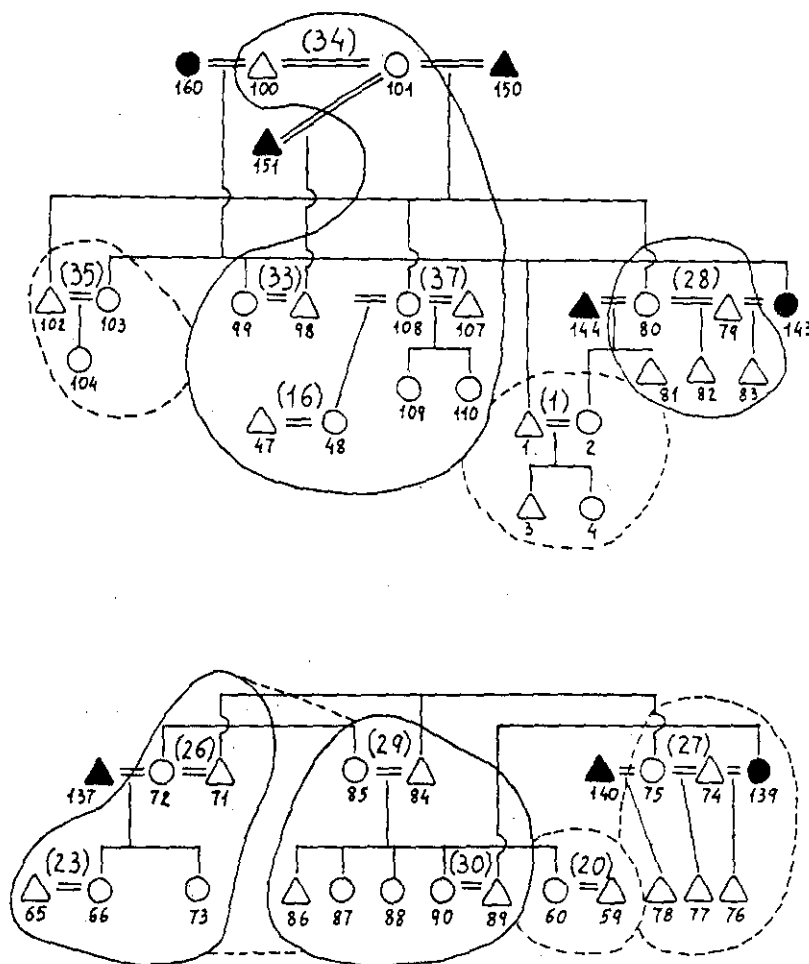
234. Tarepī-hi	M / f.5 B	261. Tanayī-hi	M / f.6 B-C
235. Iwā-mayo-hi	M / f.5 A-B	262. Tanayī-ro	H / f.6 B-C
236. Mo-iwito-ro	H / f.6 B-C	263. Awīnā-no	H / f.6 A-B
237. Mo-iwito-hi	M / f.6 B-C	264. Manō-hi	M / f. 6 A-B
238. Mikirā-no	H / f.6 B	265. Manō-ro	H / f.6 A-B
239. Mikirā-hi	M / f.6 B	266. Koirā-hi	M / f.6 A
240. Tayopi-ro	H / f.6 B	267. Yowe'ī-do	H / f. 6 C-D (f.7-8 C-D)
241. Taranī-hi	M / f.6 B	268. Moirā'ī-no	H / f.7-8 B
242. Ira-kīcā-no	H / f.5 B-C	269. Moirā'īni-hi	M / f.7-8 B.
243. Ira-kīcā-hi	M / f.5 B-C	270. Moīda-ro	H / f.7-8 A-B
244. Koho-hi	M / f.5 A	271. Tawī-no	H / f.7-8 supra A
245. Kānī-nadī-no	H / f.4 B, f.5 A-B	272. Tawī-hi	M / f.7-8 supra A
246. Kānī-nadī-hi	M / f.4 B, f.5 A-B	273. Moīda-hi	M / f. 7-8 A-B
247. Marīkai-ro	H / f.6 B-C (f.4 B)	274. Kānī-widī-no	H / f.1-2 C-D, f.7-8 B-C
248. Arācīme-ro	H / f.5 supra A	275. Iakoati-ro	H / f.7.8 A-B
249. Arācīme-hi	M / f.5 supra A	276. Iakoati-hi	M / f.7-8 A-B
250. Parapičī-hi	M / f.5 A	277. Tapīdorī-no	H / f.7-8 AB
251. Irayiwā-no	H / f.6 C	278. Tawīcīre-ro	H / f.7-8 B-C
252. Iwā-topī-hi	M / f.6 C	279. Itā-no	H / f.7-8 A-B
253. Irāyiwā-hi	M / f.6 C		
254. Yirīnato-hi	M / f.6 B-C	281. Tapaya-hi	M / f.1-2 A
255. Yirīnato-ro	H / f.6 B	282. Itā-nopī-do	H / f.6 B
256. Mirīakā-hi	M / f.6 B	283. Itā-nopī-hi	M / f.6 B
257. Tapīnā-hi	M / f.6 C-D	284. Tamoi-ro	H / f. 1-2 A
258. Tapīnā-no	H / f.6 C-D	285. Madapī-hi	M / f.1-2 A
259. Nā-maī-do	H / f.6 C-D	286. Tiwawī-hi	M / f.6 C-D
260. Manayī-hi	M / f.6 A-B		

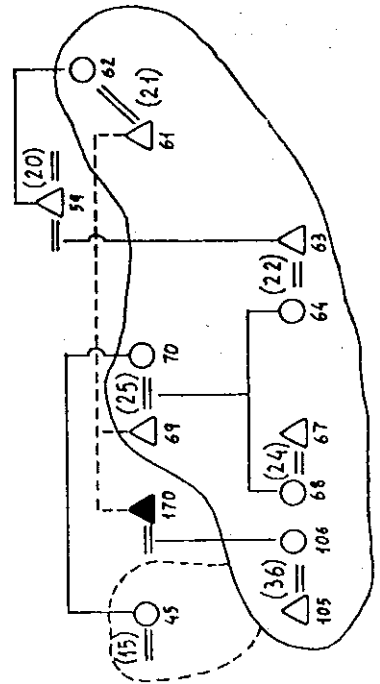
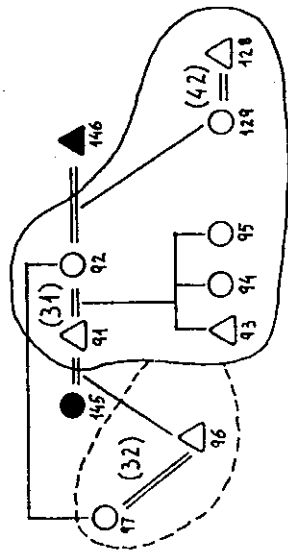
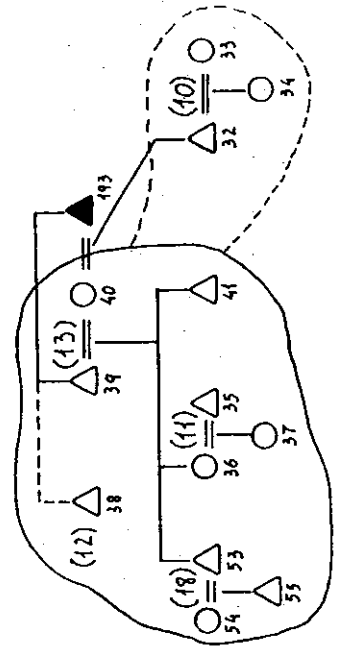
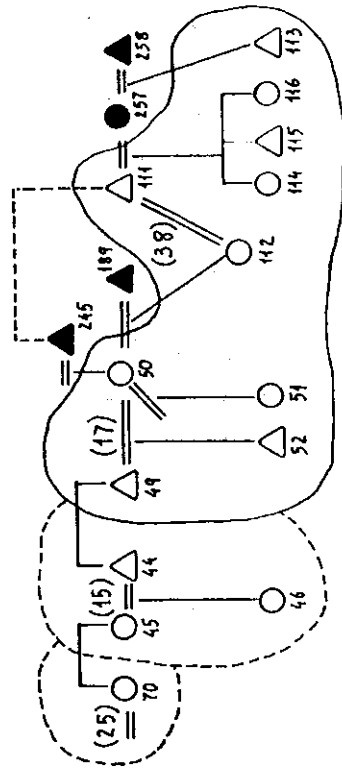
## APÊNDICE III: SITUAÇÃO DAS ROÇAS

(ano agrícola 1983-4)

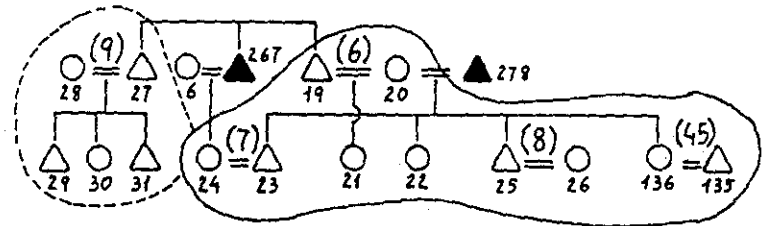
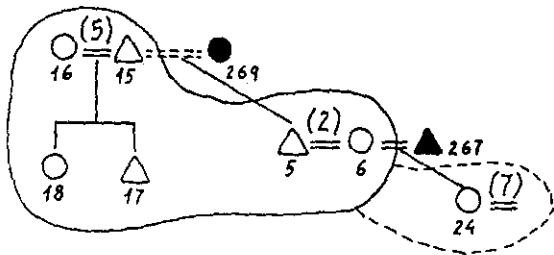
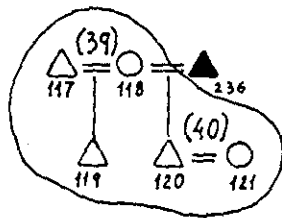
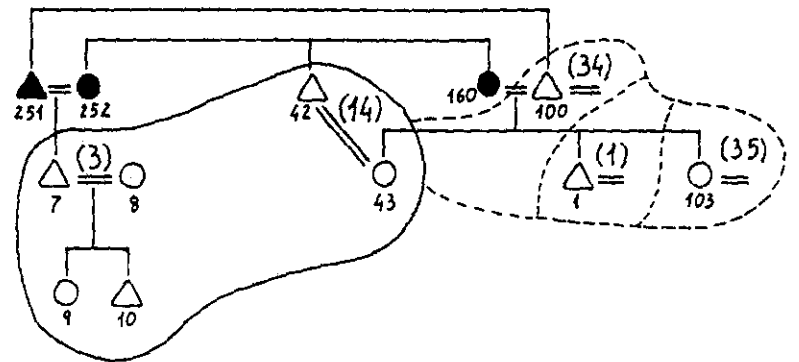
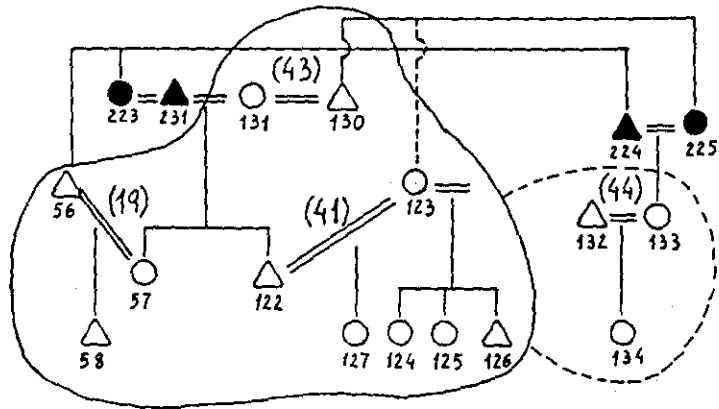
Distinguem-se três graus quanto à posição relativa das roças (ou casas que as plantam): *oyo-pi* são roças conexas, servidas por um mesmo caminho; *oyo-api* são roças anexas, separadas por uma divisa de paus não-derrubados; e *oyo-pitiwã* se diz de uma roça conjunta, aberta por mais de uma família conjugal. Tais graus correspondem a distâncias sociais decrescentes entre as famílias - e são crescentemente mais consistentes nesta correspondência. Apenas as roças conjuntas possuem uma existência "jurídica" reconhecida.

As genealogias a seguir seguem as convenções: (a) sua ordem é a mesma dos setores da aldeia e das genealogias do Apêndice II (quando possível) - uma comparação será instrutiva; (b) os números entre ( ) colocados sobre o sinal = (conjugalidade) referem-se à casa do casal; (c) os contornos contínuos circunscrevem famílias de roça conjunta; os tracejados, roças anexas ou proximamente conexas. Apenas a casa 4 parece ter roça isolada (não-conexa); (d) os números dos indivíduos remetem ao Apêndice II; os sinais de filiação, fraternidade ou conjugalidade de tracejados denotam relações classificatórias ou putativas.





736



ÍNDICE  
ANALÍTICO E ONOMÁSTICO

I. AUTORES

- d'ABBEVILLE, C. 339,385,676  
 ADALBERTO DA PRÚSSIA 142  
 AGOSTINHO, P. 97,227  
 ALBERT, B. 97,111,389  
 ANCHIETA, J. de 35,386,655,663,671,657,677,  
 687-8,690-1  
 ANDRADE, L. 99,470,487,513,614,629,636  
 ARENS, W. 618  
 ARNAUD, E. 130,140,144,147  
 ASPELIN, P. 133  
 BAKHTIN, M. 549,555  
 BALDUS, H. 49,89-92,107,113,199,513,632  
 BALÉE, W. 94,97,145  
 BASSO, E. 97,106,287,314,316,436  
 BASTOS, R. 97,313,344,440  
 BATAILLE, G. 620,651,653  
 BATESON, G. 69,496  
 BENVENISTE, E. 212  
 BETTELHEIM, B. 344  
 BLÁZQUEZ, A. 662  
 BLOCH, M. 502,522,526,528,604,615,635,659  
 BLOY, L. 570  
 BORGES, J.L. 23,113,570  
 BOUDIN, M. 467,479,513,634  
 BUCHER, B. 663  
 CADOGAN, L. 35,101-2,105,113,150,189,201,  
 212,253,257,387,467,470-1,513-4,517,525,  
 530,548,596-7,610,633,636,638,640-1  
 CAMPBELL, A. 67,99,206-7,250,255,446-7,  
 513,629  
 CAMPOS, A. de 183  
 CANETTI, E. 299  
 CARDIM, F. 339,350,385-6,488,499,597-8,  
 659-60,662,669,673-6  
 CARDOSO DE OLIVEIRA, R. 119  
 CARNEIRO DA CUNHA, M. 28,53,86,118-20,122,  
 200,252,382,389,436,498,519,521,524,528,  
 605,616,650,658,674,681  
 CARVALHO, J.E. 130,145-7,166,180,355  
 CARVALHO, S.M. 488,675  
 CASTELLO BRANCO, J.M. 141-2  
 CÉSAR, J.V. 488  
 CHODOWIEC, U. 627  
 CLASTRES, H. 37,53,57,81,94,102-5,114-5,  
 122-3,222,259,261,295,388,393,435,437,  
 502,519,524,527,530,537,596-7,616-7,619,  
 627,633,640,642-6,649,660,668,679-81,691,  
 694  
 CLASTRES, P. 28,47,87-8,102-5,165,202,212,  
 294,317,387-8,439-40,442,446-7,458,471,  
 480,487,490,513,519,522,582,591-2,598,  
 617,633,635,658,686  
 COOPER, D. 121  
 COUDREAU, H. 132,138,143  
 CROCKER, J.C. 29,111,120,287,390,436,502,  
 626  
 DA MATTA, R. 46,96,111,119,125,389,436,  
 469-70  
 DANIEL, J. 142  
 DE COPPET, D. 670  
 DELEUZE, G. 105,123-4,208,502,506,618  
 DETIENNE, M. 116-7,607,625,653,696-8  
 DOOLEY, R. 63,227,513,540,597,641  
 DOUGLAS, M. 46,258  
 DUMÉZIL, G. 629  
 DUMONT, J.P. 116  
 DUMONT, L. 122,124,411,606,631,692  
 DURKHEIM, E. 24,86,88,623,653,658,671,696  
 DUVERGER, C. 649  
 EVANS-PRITCHARD, E. 49,116,121,209,625  
 d'EVREUX, Y. 386,392,513,647,671  
 FÉDIDA, P. 114  
 FERNANDES, F. 25,37,82,84-8,97,117,202,  
 384-7,407,409,415,439,442,597,642,646,  
 650-9,665-6,668,670,672,678,685-6,688-9,  
 691,693-4  
 FERRATER-MORA J. 116  
 FORSYTH, D. 618  
 FOUCAULT, M. 113  
 FOX, J. 606  
 GALLOIS, D. 96,99,139,141,196,198,233,255,  
 259,319,507,513,521,570,629-30  
 GALVÃO, E. 89,97,137,140,153,162,178,185,  
 201,233,250,255,259,265,273,361,393,407,  
 415,440,442-3,449,451,462,486,572,592,  
 634,636  
 GANDAVO, P. de M. 387,647,661,673,676,678  
 GEERTZ, C. 125  
 GIANNOTTI, J.A. 105  
 GILLISON, G. 344,678  
 GIRARD, R. 653,671,680  
 GLUCKMAN, M. 457  
 GODOY, L. 212  
 GOMES, M. 164  
 GREEN, A. 114,619,654  
 GRENAND, F. 63,98-9,496  
 GRENAND, P. 62,96,98-9,139,158,164,171-2,  
 198,209,216,227,298,387,391,398,407,436,  
 442,513,630  
 GRÜNBERG, F. 102,167,350,640  
 GRÜNBERG, G. 43,96,102,158,162-3,167,187,

Indice

- 189, 197, 250, 255-6, 259, 350, 388, 407, 520,  
630, 638, 640
- GUATTARI, F. 105, 116, 123-4, 618
- GUIDIERI, R. 123, 222, 475, 617-8, 620, 653
- HAGE, P. 121
- HARARY, F. 121
- HARNER, M. 390, 655
- HENRY, J. 519
- HERÁCLITO 9, 123, 465, 624
- HÉRITIER, F. 32, 384
- HERTZ, R. 494-5, 615, 654
- HOBBS, T. 93
- HOLMBERG, A. 93-4, 97, 113, 387, 425, 447, 490,  
635
- HUBER, P. 649, 667
- HUBERT, H. 114-5, 570, 654
- HUGH-JONES, C. 113, 200, 314, 319, 344, 390,  
447, 519, 528, 602, 618, 629, 649
- HUGH-JONES, S. 41, 189, 250, 344, 502, 649-50
- HUMPHREYS, S. 528
- HUXLEY, F. 41, 90, 94-5, 114, 140, 165, 171, 185,  
191, 197-8, 238, 255, 294, 319, 350, 360, 393,  
439, 446-7, 503, 507, 521, 539, 613-4, 616, 629
- JACKSON, J. 314
- KAKUMASU J.Y. 540
- KAPLAN, J.O. 31-2, 47, 105, 111, 116, 123, 205,  
224-5, 233, 411, 502, 528, 614, 682, 687
- KHLIÉBNIKOV, V. 183
- KRACKE, W. 43, 92, 96, 98, 114, 158, 170-1, 178,  
198-9, 207, 217, 224, 255, 258, 309, 313-4, 319,  
350, 352, 388, 391, 393, 398, 411, 427, 436, 439,  
442, 445, 467, 474, 478, 513, 636-7
- KRAUSE, F. 83
- LACAN, J. 610
- LADEIRA, Ma.E. 186, 388-9, 684
- LARAIA, R. 86, 96-7, 138, 140, 253, 388, 487
- LATHRAP, D. 83
- LAVE, J.C. 200, 389
- LEA, V. 389
- LEACH, E. 126
- LEITE, Y. 145
- LEMLE, M. 145
- LEMOZ BARBOSA, A. 63, 392, 425, 510
- LÉRY, J.de 42, 292, 339, 392, 597, 647, 662
- LÉVI-STRAUSS, C. 29, 31, 41, 46, 57, 66, 86, 95-  
-6, 110-2, 116, 121-2, 155, 189, 212, 259-60,  
263, 346, 351-2, 364, 366, 384, 407, 433-4, 446-  
-7, 488, 501, 518-20, 527, 599, 613-4, 617, 626,  
649, 664, 685, 692
- LÉVY-BRUHL, L. 116, 121, 626, 652-3
- LIENHARDT, G. 209
- LINS, E.T. 253
- LIZOT, J. 57, 222, 259, 368, 378, 380, 388, 474,  
595, 617, 636
- LOPES DA SILVA, Ma.A. 389-90
- LOWIE, R. 686
- LUKESCH, A. 58, 220
- LYON, P. 103
- LYOTARD, J.-F. 549
- MAC DONALD, J.F. 93, 393
- MALINOWSKI, B. 86
- MALLARMÉ, S. 596
- MARTIUS, K.F.von 83
- MAUSS, M. 86-7, 114-5, 119-20, 124, 570, 653-4,  
658
- MAYBURY-LEWIS, D. 29, 528
- MELATTI, J.C. 82, 95, 120, 200, 389
- MELIÁ, B. 24, 82, 100, 102, 167, 201, 350, 591,  
638, 640
- MENGET, P. 111, 139, 173, 179, 250, 350, 377,  
388, 450, 469, 474, 672
- MÉTRAUX, A. 53, 83-4, 101, 113, 140, 202, 253,  
255-6, 384-7, 597, 614, 647, 668
- MEYERSON, I. 119
- MONTAIGNE, M.de 668
- MONTEIRO, J. 385-6, 439, 488, 660-1, 664, 674,  
676
- MÜLLER, R. 38, 43, 99, 130-1, 134, 136, 143, 167-  
-8, 258, 415, 636
- MURDOCK, G. 137, 686
- MURPHY, R. 97
- NEEDHAM, R. 193
- NIETZSCHE, F. 88, 422, 607
- NIMUENAJU, C. 35, 57, 82-4, 90, 100-1, 105, 109,  
137-8, 141-4, 175, 185, 187, 190, 196, 201, 223,  
238, 255-7, 265, 350, 387, 392, 521, 534, 572,  
597, 599, 615, 626, 635-6, 638-41
- NOBLE, G. 83
- NÖRDENSKÜLD, E. 83
- NOVAES, S.C. 616
- OBBERG, K. 97
- OLIVEIRA Fº, J.P. 85
- OVERING, J. - ver KAPLAN, J.O.
- PANOFKY, E. 117
- PARMÉNIDES 123
- PARRY, J. 502, 522, 526, 528, 604, 615, 635, 659
- PEIRANO, M. 88, 387-8, 390
- PESSOA, F. (Ricardo Reis) 465
- PHILIPS, S. 298
- PHILIPSON, J. 393
- POE, E.A. 596
- POOLE, F.P. 222
- POUILLON, J. 222, 627
- POUND, E. 548
- RADCLIFFE-BROWN, A. 126
- RAMOS, A. 97, 387-8, 390
- REICHEL-DOLMATOFF, G. 233, 626, 649

- RIBEIRO, B. 43,58,143,147-8,151,163,180,276  
 RIBEIRO, D. 94  
 RIBEIRO, F. 72  
 RIVIÈRE, P. 31-2,93,97,126,170,179,314,319,  
 406-7,411,437,528,682,686  
 ROA BASTOS, A. 162  
 ROBERTSON SMITH, W. 692  
 RODRIGUES, A. 82-3,144-5  
 RODRIGUES, V. 459  
 ROE, P. 250  
 ROSSET, C. 208  
 ROUSSEAU, J.-J. 117  
 SAHLINS, M. 126,610,648-9,689  
 SALMON, M. 121  
 SAMPAIO, T. 258  
 SANTOS, S.C.dos 133  
 SCHADEN, E. 57,90,93,96,101-2,105,113,117,  
 147,151,196,201-2,212,233,236,245,250,  
 253,256-8,265,387,439-40,460,467,474,592,  
 628,638-41  
 SCHMIDT, M. 97  
 SCHMIDT, W. 83  
 SEEGER, A. 111-2,116-7,119,125,200,205,232,  
 352,386,389,436,439,443,456-8,469-70,  
 547,591-2  
 SHERZER, J. 549  
 SILVERWOOD-COPE, P. 474  
 SIMONDON, G. 122  
 SOARES, M.F. 145  
 SOARES DE SOUZA, G. 385,438,442,459,488,  
 646,648,660,664,675,690  
 SPERBER, D. 65,121,212  
 SPINOZA, B. 230,481,679  
 STADEN, H. 349-50,385-6,537,621,625,657,  
 659-61,663  
 STEINER, F. 258  
 STEINMETZ, M.R. 653,658  
 STEWARD, J.H. 82,148  
 STOCKING, G.W. 108  
 THÉBAUD, J.-L. 549  
 THEVET, A. 84,350,385-6,435,439,485,488,  
 537,597-8,646-8,655-7,662,664,671,674-  
 -5,677,680,683-4,688  
 THOMAS, D. 411  
 TURNBULL, C. 46  
 TURNER, T. 98, 686  
 TURNER, V. 457  
 TUZIN, D. 222  
 VALADÃO, V. 314  
 VALE, L.do 690  
 VERDIER, R. 653,671  
 VERNANT, J.-P. 53,116,301,498,525,649,671,  
 697  
 VERSWIJVER, G. 389  
 VIDAL, L. 141,144  
 VIERTLER, R. 390,471  
 VON DEN STEINEN, K. 625  
 WAGLEY, C. 40,49,89-92,94,97,99,107,113,  
 140,151,153,162,164,171,178-9,185,189,  
 199-201,233,250,255-6,259,265,273,314,  
 345,361,388,393,407,415,436,439-40,442-  
 -3,446,449,451,462,486,513,520,532,539,  
 570,572,592,599,614,631-4,636  
 WATSON, J. 102  
 WEINER, A. 88  
 YALMAN, N. 411
- \*\*\*\*\*
2. POVOS
- ACHÉ (Guayaki) 93,102-3,106,165,202,212,294,  
 387,439-40,442,446-7,458,463,471,480,487,  
 490,504,513,522,578,591-3,598,617,635,658  
 AKUÁWA (Asuriní) 96-7,138,140,253,255,286,  
 470,487,513,614,629,636  
 ALTO-XINGUANOS 31,36,60,97,109,114,344,368,  
 378,436,443,469,528,534  
 AMANAYÉ 139  
 ANAMBÉ 137  
 ANGGOR 649,667  
 APAPOCUVA (Guarani) 83,90,100-1,196,202,223-  
 -4,238,386,615,639-40  
 APIAKÁ 139  
 APINAYÉ 137,469  
 ARAPESH 222  
 ARARA 137-9,175  
 ARUAQUE 84,97,139  
 ASURINÍ 42-3,71,113,130,133,135-6,139,143-4,  
 147,156,166-8,174-5,208,221,255,258,286,  
 291,577,588-9,611,636  
 AZANDE 49  
 AZTECA 649  
 BARASANA (Tukano) 602  
 BORORO 29,36,57,114,120,287,384-5,390,436,  
 457,471,488,490,502,518,616,625-6,682,686  
 CARIBE 31,106-7,137,287,365,407,411,682  
 CURUAYA 143,175  
 DINKA 209  
 DOBU 502,528  
 FATALEKA 123,475,617-8  
 FIJI 610,648-9  
 GIMI 528,678  
 GOROTIRE (Kayapó) 141

Índice

- GRÉCIA 625,649,671,696-9  
 GUAJÁ 99,106,139,146,164  
 GUARANI 28,43,53,57,82,90,93-4,96,99-105,  
 113,117,147,151,167,185,196,201-2,212,  
 236,251,255,257,259,261,265,286,350,  
 386-7,392,439,463,467,474-5,502,513-4,  
 517,524-5,530,572,592,596-7,605,616,  
 638-48,680,693,696,698  
 GUIANA (*Índios da*) 93,97,170,179,314,319,  
 389-90,437,686  
 HAVAIANOS 610,689  
 HINDUS 528,631,698  
 IROQUESES 627  
 JÊ 28-32,35-6,46,67,93,95,97-8,109,112-3,  
 120,125,200,230,252,287,389-90,436,488,  
 613-4,619-20,682,686  
 JÍVARO 384,390,655,686  
 JURUNA 109,137-8,140-1,175,350  
 KAAPOR (*Urubu*) 41,90,94-6,139-40,145,147,  
 165,171,185,197,238,253,255,319,350,  
 360,439,446,463,487,503-4,521,614,616,  
 629  
 KALAPALO 314,316  
 KAMARÁ (*Não-Índios*) 56,65-77,194,380,577  
 KAMAYURÁ 42,97,227,253,313,440  
 KARAJÁ 92  
 KAYABI 43,96,158,162-3,187,189,197,250,  
 253,255-6,259,286,350,407,463,512,520,  
 630-1  
 KAYAPÓ 56,67,92,98,130,135,137-8,141,166,  
 173-4,177,194,208,221,378,456-7,489,499,  
 504,577,580,599  
 KAYOVÁ (*Guarani*) 102,201,233,256,258,386,  
 446,640-1  
 KRAHÓ 120,186,200,252,382,521,524,528,605,  
 616,674  
 KULINA 36  
 KUPĒ-RÓB 137  
 MAORI 649  
 MAUÉ 93,109,148  
 MBYÁ (*Guarani*) 102,113,150,189,227,245,386,  
 440,471,513,610,636,638,640-1  
 MELPA 528  
 MERINA 502,528  
 MUNDURUCU 97,109,137  
 ÑANDEVA (*Guarani*) 387,446,638-40  
 NUER 49,86,209,625-6,655  
 PACAJÁ 137-8,140,142  
 PARAKANÁ 39-40,56,61,71,135,138-9,156,167,  
 175,177,180,220,577,579-80,587,611  
 PARECI 97  
 PARINTINTIN (*Kagwahíiv*) 43,92,96,98,106,137,  
 158,170-1,178,198-9,207,224,255,258,286,  
 309,313-4,319,350,352,387-8,391,393,398,  
 411,427,436,439,442,445,467,474,478,512-  
 -3,636-7  
 PEMON 411  
 PIAROA 32,47,116,205,224-5,389-90,411,502,  
 528,614,682  
 SAMO 384  
 SANUMÁ (*Yanomami*) 387  
 SHIPAYA 109,138,140-3,175,187,190,202,258,  
 286,350,521,534,597,599,610,614,626,636  
 SIRIONO 93,97,106,146,387,425,447,463,635  
 SURUÍ 96-7,106,138,140,286,487  
 SUYÁ 295,232,352,439,443,456-7,591-2  
 TAKUNYAPÉ 140,142,350  
 TAPAJÓS 139  
 TAPIRAPÉ 43,49,89-94,97,106,113-4,151,164,  
 171,178,189,199-200,255-6,259,265,286,  
 314,436,439-40,442,446,451,463,513,520,  
 520,532-3,570,572,580,592,599,614,631-4  
 TAPIRAUA 137  
 TAPUIAS 677  
 TEMBÉ (*Tenetebara*) 238,314,479  
 TENETEHARA 89,97,138-9,153,162,178,185,200-  
 -1,232-3,250,255,259,265,273,361,407,  
 440,442,447,449,451,462-3,467,512-3,572,  
 592,634-7  
 TIMBIRA 137,498,684  
*Tawaho* 175,240,459,586,611  
 TRIO 32,407,411,686  
 TUKANO 31,36,109,113,189,200,314,319,344,  
 390,447,502,528,629,649,686  
 TUPI-CAWAHIB 96  
 TUPI- GUARANI 22-5, 108-17, 136-142, 202-4,  
 256-61, 512-3, 627-9 e *passim*  
 TUPINAMBÁ 25,42,83,85-8,97,101,107-8,113,  
 118,202,258,261,286,291,295,339,349,384-  
 -6,389,392-3,407,425,435,439,442,453,485,  
 488,490,499,513,527,537,562,597-8,605,  
 618,620-1,625-6,642, 646-96  
 TURIWARA 139  
 TXICÃO 139,179,350,377,384-5,388,469,672-3  
 WAYAPI 62,67,96,98-9,106,113,139,158,164,  
 171-2,196-8,207,227,232-3,250,255,286,  
 298,319,387,391,398,407,436,442,446,463,  
 467,487,496,503-4,507-8,512-3,521,570,  
 629-30  
 XAVANTE 384,389-90,528  
 XETÁ 106,146  
 XIKRIN (*Kayapó*) 133,141  
 YANOMAMI 31,36,60,97,259,368,378,384,388-9,  
 474,595,636  
 YARUMÁ 139  
 YAWALAPÍTI 36,208,223,227,232,439



\*\*\*\*\*

## 3. TÓPICOS

- AÇAÍ - 158,243,354.
- ALDEIAS - morfologia 74-5,278-80,285-8; localização 168-9; população 170; nomeação 170-2; mudança 170-1; concentração/dispersão 264-74; e o milho 264-5,286-7; e mata 272-4; aparência 275-6; e xamanismo 285-6; sociabilidade 289-93; "dono" da 305,311-3.
- ALMA - 117-8,193,217,248,259,449,450,469,474,479-80,481,514,517-26; conceitos TG de 512-7; nas cosmologias TG 627-46.  
*A'owe* - 448,467-8,474,477,480,483,509-10,512-4. *I* - 79,438,475,483,496,498,503-4,514-26. *Ta'owe* - 57,79,462,492-3,497-507,509-13,522,577,596-7,606,672.
- AMBIVALÊNCIA - 113-5,259,615,632-4,643-5,682.
- ÃÑI - 206,215-8,244-5,255,462,487-8,493,496-7,499,503,541-2,584,597,606,629,631,637,647,674.
- ANIMALIDADE - 79; animais 223-8; e divinda de na cosmologia TG 628-ss,700.
- ANTA - espírito da 325,260,343. Ver Xamanismo (*Péyo*).
- ARARAS - 539.
- ARAWETÉ - trabalho de campo entre os 35-6,38-41,58-62,65,69-70,77-9; cultura material 48,146-8; nome 130,143-4; localização, território 130-6; situação etnográfica 136-9; região 140-4; língua 144-6; aparência 148-9; agricultura 150-3,265-8; caça e coleta 153-9,164-5,264-5,268-9,271; divisão do trabalho 159-62; história e geografia 166-9,176-81; guerras 173-7; toponimos 171-2; demografia 174,180-2; cerimonialismo 234; ciclo anual 264-71; cotidiano 289-300.
- ARAY (chocalho de xamanismo) - 147,207,324-5,347,440-1,477,535-7,539,546; simbolismo do 537-9.
- ARMAS - 156-7,175; simbolismo das 456-8,477,539.
- BACABA - 185,238.
- CABELOS - 360,594.
- ÇAÇA - 294-5,447; e ritual 327,329-30,334; valor simbólico da 209,349-51,361,662; e nomeação 387,390.
- CADÁVER - 484-7,489-91,495-7; e o espectro 497-ss; e o matador 580; 647,673-8.
- CANIBALISMO - 22,34,84,88,95; endo- e exo- 103,617,678; e os deuses 220-1,260-1,487-8,700; e canto/palavra 260,386,628-ss,638-41,660; e animalidade 225; dos *Ãñi* 215,487-8; e o cauim 349-50; e os Guarani 105,641-2; tipos de 222; e onomástica 384-6,388; Tupi/Jê 488; morte e putrefação 494-6,597-8; morte e memória 522-5; e o matador 595-6; seu significado na cosmologia Araweté 616-ss; e a dialética da identidade 618-21; na Grécia 625-6,696-9; análise da teoria de Florestan Fernandes 650-9,665-9; como devir-outro 668-9,695-6; como morte ideal 671-4; e funeral 675-7; na cosmologia TG 693-700.
- CANTADOR - 329,349,362-3.
- CASAS - 276-8,282.
- CAUIM - ciclo do 265-7,322-41; e *opirahê* 298,582; serviço do 267,271-4,318,322,331-3; doce 322-7; alcoólico 328-39; sistema do 348-9; precauções 328,335-6,343-4,447-8,467; e animalidade 225,347; simbolismo do 158,162,331,341-7; paralelos TG 350.
- CENTRO - na geografia 135,166-7; e a concepção de espaço 194; e morfologia social 280,285-6; o inimigo como centro da sociedade Tupinambá 692.
- CÉU E TERRA - 184-6,197-ss,203-4,219,222,426,437,497,517-26,615,638.
- CHEIROS - 211,215,218,426,470-1,488,524,564.
- COBRAS - 187,239,444,446-7,520,534.
- COMPARAÇÃO - 22-4,29-32,35,107-ss.
- CORPO - fabricação do 438,515; fechamento/tapagem 447-8; e alma de criança 450; feminino 456-60; "carne" e sentimentos 478,508-9,524,580; na ética Araweté 481; e morte 495-9,606,615-6; conceito de 497-8.
- CORUJA - 189.
- COSMOLOGIA - e sociedade Araweté 23-7,48-53,234-5,252,362-4,463-4,609-10,624; con-  
 teúdos 184-93; e temporalidade 194-6,229-30,259; princípios da 251-60; e invenção 252; e alteridade 383-ss; e afinidade 437,527-8; vida e morte na cosmologia Araweté 527-9,612; comparada 254-60,529,645-6,693.

- Cosmologia Tupi-Guarani (TG) - 35,76,90, 101,105,114-7,258-9; patamares cômicos 197,202; cataclismologia 196-8; modelo da 203-4,613,627-8; e recusa da afinidade 437; e valores "culinários" 488; análise comparada 626-46; H.Clastres e a 643-5; e estrutura social 24-5,106-13,115-7,126-7,437, 626-48,666-71,689,692; conclusão 699-700.
- Cosmologia e estrutura social Jê - 29-32,35,76,90,115,200,389-90,613,682.
- Cosmologias da Guiana - 32,437,407,411, 437,681-2.
- Cosmologia e o regime da diferença - 32, 45-7,301,362-4,384-90,436-7,527-9,667-8, 681-2,692-3.
- CRU, COZIDO, MOQUEADO, PODRE - 220,260,270, 321-2,341-3,347-8,351,361-2,487-8,496,521-2,597-8,612-5.
- DEUSES - 22,53,116-7; os "idos" 184-6,210; os alimentos dos 233-5; mortos e inimigos 237; espécies de 237-44 (*Aracamã* 184-5,194, 224,231,238,383,499; *Awã Peye* 184-6,243, 577-8; *Iaracã* 243,492,511,584; *Nã-Maã* 224-5,238-9; *Tarayo* 186,189; *Tepere* 241-2,452; *Yicire-aco* 239,333-4,467; ver Queixadas e Urubus); como afins dos humanos 185,261, 526-9,574-6; e os homens no ritual 362-4; como foco da ação coletiva 317.
- Maã* - definição, atributos, epítetos 210-7; e a temporalidade 214-5,259-60; ambiguidade dos 219-22; "comedores de cru" 220,487-8,613-ss; e humanização 254; e sexo 191,474,518-9; e os *Ãnã* 218; morte e mortos 471-2,518-9; cognatos TG 256-8; como xamãs 577,603; como matadores 603; no sistema da pessoa 606.
- DEVIR - 26,116,122-4,230,254,580,608,624, 626,678-9,695-6.
- DOENÇA E ABSTINÊNCIA - 336,438,444-5,452-3, 455,460-1,466-8,471-6,483,492-3,533.
- ESPÍRITOS - como "senhores" de coisas 229-32; critérios e espécies 237-50 (Senhor da Água 215,217-9,249-50,440,511; *Ayaraetã* 215,246-9); e pais de recém-nascidos 245-6,444. Ver *Ãnã*.
- ETHOS - 42-5,50-8,291-2,300-5,329,483,485-6,491-2; e canibalismo Tupinambã 694.
- ÉTICA (TEORIA DAS PAIXÕES) - categorias da 42,346,423,448-9,468,474-81,519,523, 581,677; atividade e passividade 515.
- ETNOLOGIA TUPI-GUARANI - 36-7,82-4,89-90, 95-6,99-100.
- FOGO - 189,192,276,343,445,472-3,487,511; e canibalismo 613-4,697-ss.
- GAMBÃ - 224-5,242,501,503-4,614-5.
- GAVIÃO - carrapateiro 189-90; tesoura 238; acauã 241.
- GUARIBA - 208,270,330,358-9,360,584. Ver Xamanismo.
- GUERRA - 34; dança de 289-90,581-2,593; ex-pedições 578-80; troféus 579; e afinidade 642; e o cativo Tupinambã 113-4,349,350,435, 661-4,647,682-4; Florestan sobre a 86-8, 650-ss.
- HA'OWE - de animais 235,343,359,510-1; e xamanismo 359-60,534,541-2; do jaguar 598-9.
- HARPIA - 240,356,410,539.
- HOMENS - e mandioca 162,272-4; ciclo de vida 451-5; como mediadores 363-4,463,573-4.
- IDENTIDADE - 26,120-2,207-8,365,383,388,608, 617,691.
- INDIVIDUALISMO TG - 93-4,126-7,644-5.
- INIMIGOS - 207-9; deuses, mortos, 221,255, 492-3,672-4; e o cauim 349,351,582; espírito dos 360,386,578,581-2,595,599-ss; e nomes 374,378-80,383-9; como música 582; e parentesco 391-3,434-5,576; como fundamento do social 667,683,692.
- JABUTI - 153-4,165,208,223,264,270,355-8, 443,584,599. Ver Xamanismo.
- JAGUAR - 197,201,220,236,239,298,350,356, 390,444,504,512,584,598-9,613-4,621,625-6, 639,641,700.
- JUPARÃ - 198,487,503-4.
- LEITE - 346,448,490.
- LIDERANÇA - 98,300-20,363-4,462-3,571-3, 604,634.
- LINGUAGEM - filosofia da 62-5,78-9,260,317, 343,368,378,511,571,584,593,645-6.
- MACACO-DA-NOITE - 198,503-4.
- MANDIOCA - 67,147,151-2,264,345; e homens 162,272-4; e os *Ãnã* 245-6.
- MATADOR - 246, 298-9,314,318-20,349,443, 574,578,580-2,593-5,599-605; destino postumo do 578,595-7; Tupinambã 675,694-5.
- MEL - 158,165-6,246-9,272-3,351-5,345,358, 361-2,424-5,447.

- MEMÓRIA (E ESQUECIMENTO) - 55-6, 173, 475, 480-1, 507-9, 522-5, 670.
- MENSTRUACÃO - 187, 249-50, 328, 337, 342, 443, 447, 455-6, 459-60, 470, 648-9.
- MILHO - 48-9, 147, 151, 163-4, 220, 241, 348; e a morfologia Araweté 264-71, 275; e chefia 312-3; sistema do 321-ss; e o domínio feminino 272-4, 362.
- MORTE, MORTOS - 28, 34, 53-8, 86-8, 113, 118, 171-3, 192, 196, 221, 252, 254-5, 299, 334, 346-7, 374-7, 381-7, 390, 426, 605; funerais e túmulo 483-91; perigo dos 491-3, 519; na cosmologia 492-4, 501-2, 523-7, 529, 580, 605-9, 672-4; morte e produção do social Tupinambá 648, 690; imortalidade 212, 259, 390, 520-1, 574, 595-8, 659, 671, 677-9.
- MULHERES - 44; e milho 161-3; e os deuses 249-50, 573-4; e a aldeia 272-3; e cauim 330, 341-3; como signo do humano 364, 463, 615; ciclo de vida 455-ss; sexo 456-60; e xamanismo 530, 572-4; mortas 530, 573-4, 615; na cosmologia TG 628; e o Além Tupinambá 647; e o complexo canibal 661-4.
- MÚSICA DOS DEUSES (CANTO XAMANÍSTICO) - 34, 50-2, 64, 150, 210, 231-2, 324-5, 330-1, 381, 529-30, 542-70, 584; estrutura da 548-50, 569-71.
- MÚSICA DOS INIMIGOS (CANTO DE GUERRA) - 34, 61, 150, 296-9, 330-1, 379, 581-3, 586-90; estrutura da 582, 584, 586-70; e o canto xamanístico 590-1; comparação sul-americana 591-3.
- ÑÃ (SENHOR) - 232-4, 233-4, 244-6, 362.
- NATUREZA, CULTURA (SOCIEDADE), SOBRENATUREZA 26, 79, 105, 114-7, 127, 153-204-5, 219-22, 226, 228-30, 258-9, 364, 437, 488, 612-15, 627-9, 643-5, 680.
- NOMES PESSOAIS - uso 367-8, 370-1, 451-2; mudança 368-70; tecnonimos 369-70, 372-3, 382; depois da morte 371, 381-2, 525; nomeação 373-4; critérios e repertório 374-82; significado 377-8; apelidos 352-3, 378-9, 392; princípios da onomástica Araweté 372-3; comparação sul-americana 383-90.
- OPERAHE (DANÇA) - 265, 271, 274, 296-300, 318, 328, 332-3.
- OSSOS - 56, 494, 508-9, 519-20, 524, 615-6.
- OVO - 511.
- PARENTESCO - 34, 365-7; categorias básicas 365-6, 391-3; *tiwã* (afim potencial) 365, 391-3, 395-6, 411, 430, 434, 575-6, 581; terminologia 390, 394-400, 402-3 (uso 367, 401, 404-5, 409, 431-2); atitudes de 413-7, 420-1, 423-7, 433-5, 438-9; incesto 367, 407-9, 411-3, 437.
- Casamento - 298, 367; tipos de 405-12; oblíquo 406-8, 684-6; filosofia matrimonial Araweté 410-11; endogamia 410-11, 685; atitudes no 414-16, 461-2; e a relação de amizade 422-4, 426-30, 434-5; e corte do umbigo 441-2; entre os jovens 454; do cativo Tupinambá 664, 682-ss, 687.
- Lógica da substância - 336, 341-2, 344, 346, 366, 467-ss; teoria da concepção 437-40; parto, precauções, aborto 441-5, 450-1.
- Residência - 96-7, 314-5, 683-7; Araweté 279-80, 417-21; seções residenciais 278-80, 287-8, 309-10, 314-6; e roças 280, 312-3, 418-20.
- Morfologia TG - 92, 666-7, 688-90.
- Afinidade - 261, 365-6, 391, 397-400, 403, 427, 433-7, 683-4; e liderança 98, 315-6, 319-20, 642-3, 688-90; recusa da 365-6, 411, 413, 416, 435, 437, 682; e canibalismo 393, 679-93.
- Amizade (*apîhi-pîhã*) - 272, 274, 325, 335, 365-6, 399-400, 411, 422-37, 453; e *tiwã* 391-2, 395-6, 426, 430, 434; atributos da 422-3, 426-7, 480; contexto e função da 424-6, 429; e afinidade 427, 433-7; e terminologia 431-2; sistema da 434; e o inimigo Tupinambá 435; comparação sul-americana 436-7.
- Ancestrais - "culto" de 86, 88, 252, 568-9, 659; da humanidade 185; como fonte de nomes 374-7, 379.
- PARICÃ - 147-8, 241, 533.
- PEDRA - 152, 173, 185, 193, 219, 239.
- PEIXES - 157, 224, 249, 269.
- PESSOA - 118-9, 124-6, 383-90.
- Pessoa Araweté - 22-3, 27-8, 34, 617; natureza terrestre dos homens 204; os abandonados 184, 196; o conceito de 205-9; e a alteridade 228, 237, 607-8, 617; e a temporalidade 229, 259, 482, 605, 608-9; os viventes como crianças 195, 515, 521, 597; e os nomes 383-4; na morte 495-ss, 605-6; e o espectro 505-6, 509-10, 516; e alma 514-7; como devir 608, 617, 624.
- Pessoa TG - 22-3, 27-8, 34, 101, 117, 127, 384-90, 629-47, 659-ss, 668.
- Pessoa Jê - 120, 125, 389-90, 436, 607, 620.
- PREGUIÇA - 504.
- PROFETISMO - 34, 84, 100, 103-5, 680-1.
- QUATIS - 227, 471, 487, 503-4.

índice

- QUEIXADAS - 208, 216, 226-7, 234, 324; os Senhores dos 215, 217, 234, 517.
- REGIME ALIMENTAR - 151-5, 157, 163-6, 234, 269, 290-6, 444, 447-ss, 452, 468.
- RELAÇÕES COM OS BRANCOS - 66-76, 179-81, 306-7, 314.
- SACRIFÍCIO - 46, 114-5, 234-5, 360, 620, 650-ss, 655, 695.
- SANGUE - 249-50, 443, 446-7, 470.
- SÊMEN - 191, 247, 342-5, 351-2, 437-8, 440, 448, 450, 467, 515.
- SEXUALIDADE - e os deuses 191; pudor 148-9; e mel 165-6, 352; devoração genital 175, 459; sêmen e mel 224, 247, 345, 351; e o Senhor da Água 250; e cauim 328, 331, 345; fermentação e gestação 341-3; usos e metáforas 158, 352-3, 424-5, 428, 440, 448, 456-9; comida e 362; e a amizade 423-ss; cobras, sangue, chuva etc. 445-6; proibições 447-8, 468-9, 477; iniciação à 452; e contágio 470; e morte 492; arco e chocalho 537-9.
- TABACO - 346-7, 353, 472, 531-3.
- TAMANDUÁ - 487, 504.
- TĀ NĀ (SENHOR DA ALDEIA) - 311-5. Ver Liderança.
- TATU - 154, 227, 240-1, 266.
- TENETĀMŌ (LÍDER) - 301-2, 304-9, 320, 322, 324, 327, 354-8, 363, 453. Ver Liderança.
- TIMBŌ - 345, 348, 358-9.
- TROVÃO - 190, 522.
- URUBUS ( e o SENHOR DOS) - 190, 192, 198, 226, 239-40, 246, 497, 517-8, 579-80, 587, 673.
- VEADO - 235, 240, 343, 359-60.
- VENENO - 345.
- VINGANÇA - 87-8, 389, 579, 621, 648, 650, 652-3, 657-9, 666, 670-1, 675, 678-9, 692.
- XAMANISMO - Ver Música dos Deuses.
- Xamanismo Araweté - xamanismo como atributo de todos os espíritos 206; potência xamânica 206-7, 210; natureza do 257; o discurso do xamanismo na vida cotidiana 50-3; xamanismo e seções residenciais 317-8; "coisa xamânica" 325; movimentos 324, 326; no sistema cerimonial 362-3; e refeições rituais 234; e perigos alimentares 235-6, 540-1; e sexualidade 440-1; tapagem e fechamento do corpo 447-8, 489, 540; recondução de almas 479-80, 523, 540; epítetos do xamã 530; treinamento 530-4; relação com os deuses 534-5; morte de ta'owe e Āñi 540-1; e liderança 571-2; xamãs e matadores 573-4, 601-5.
- Peyo - 265, 267, 269-71, 274, 318; do cauim doce 323-7; como terapêutica 325-6; do mel 354-5; do jaboti 355-8; do veado 359-60; do peixe 269, 359.
- Xamanismo TG - e estrutura social 48-9; lugar da palavra do xamã 63-5, 252-3, 317 (ver Linguagem); ambivalência 113-4; e liderança 316-20; xamã e guerreiro 318-20, 601-5, 628-9; xamanismo e pessoa nas sociedades TG 629-46.

Este livro foi impresso nas oficinas gráficas da Editora Vozes Ltda., Rua Frei Luís, 100 - Petrópolis, RJ, com filmes e papel fornecidos pelo editor.