FUNDAÇÃO EDITORA DA UNESP

Presidente do Conselho Curador
Marcos Macari

Diretor-Presidente
José Castilho Marques Neto

Editor Executivo
Jézio Hernani Bomfim Gutierre

Assessor Editorial
João Luís C. T. Ceccantini

Conselho Editorial Acadêmico
Antonio Celso Ferreira
Cláudio Antonio Rabello Coelho
Elizabeth Berwerth Stucchi
Kester Carrara
Maria do Rosário Longo Mortatti
Maria Encarnação Beltrão Sposito
Maria Heloísa Martins Dias
Mario Fernando Bolognesi
Paulo José Brando Santilli
Roberto André Kraenkel

Editora Assistente
Denise Katchuian Dognini

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ISA)
Associação sem fins lucrativos, fundada em 22 de abril de 1994. Tem como objetivo defender bens e direitos sociais, coletivos e difusos, relativos ao meio ambiente, ao patrimônio cultural, aos direitos humanos e dos povos.

Conselho Diretor
Neide Esterci (presidente), Sérgio Mauro Santos Filho (vice-presidente), Adriana Ramos, Beto Ricardo, Carlos Frederico Marés.

NÚCLEO DE TRANSFORMAÇÕES INDÍGENAS – NuTI
Fundado em 2003, é um dos núcleos de pesquisa do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade Federal do Rio de Janeiro, sediado no Museu Nacional da Quinta da Boa Vista. Ele reúne antropólogos de três universidades federais (UFRJ, UFF, UFSC) e uma rede de parceiros e colaboradores de outras instituições em torno do projeto *Transformações Indígenas: os regimes de subjetivação ameríndios à prova da história*, financiado desde novembro de 2003 pelo **Programa de Apoio a Núcleos de Excelência (Pronex CNPq-FAPERJ)**, do Ministério da Ciência e da Tecnologia.

Equipe
Aparecida Vilaça, Bruna Franchetto, Carlos Fausto, Cesar Gordon, Cristiane Lasmar, Eduardo Viveiros de Castro (coordenador), Geraldo Andrello, Marcela Coelho de Souza, Márnio Teixeira-Pinto, Oscar Calavia, Tânia Stolze Lima.

Secretaria-executiva
Luciana França

Tânia Stolze Lima

Um peixe olhou para mim

O povo Yudjá e a perspectiva

Editora UNESP

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL

NUTI
NÚCLEOTRANSFORM AÇÕESINDÍGENAS

© 2005 Editora UNESP

Direitos de publicação reservados à:

Fundação Editora da UNESP (FEU)
Praça da Sé, 108
01001-900 – São Paulo – SP
Tel.: (0xx11) 3242-7171
Fax: (0xx11) 3242-7172
www.editoraunesp.com.br
feu@editora.unesp.br

Instituto Sociambiental

São Paulo (sede)
Av. Higienópolis, 901
01238-001 São Paulo – SP – Brasil
tel: (0xx11) 3660-7949
www.socioambiental.org

Brasília (subsede)
SCLN 210, bloco C, sala 112
70862-530 Brasília – DF – Brasil
tel: (0xx61) 3035-5114

S. Gabriel da Cachoeira (subsede)
Rua Projetada 70 – Centro
Caixa Postal 21
69750-000 São Gabriel da Cachoeira – AM – Brasil
tel: (0xx97) 3471-2182/1156/2193

Manaus (subsede)
Rua 06, nº 73, Conjunto Vila Municipal, Adrianópolis
69057-740 Manaus – AM – Brasil
tel/fax: (0xx92) 3648-8114/3642-6743

Núcleo de Transformações Indígenas – NuTI
Museu Nacional - Quinta da Boa Vista s/n – São Cristóvão
Rio de Janeiro - RJ - CEP 20940-040
Tel: (0xx21) 2568 9642
fax: (0xx21) 2254 6695
http://www.nuti.scire.coppe.ufrj.br/
nuti@mn.ufrj.br

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

L711p

Lima, Tânia Stolze
Um peixe olhou para mim: o povo Yudjá e a perspectiva / Tânia Stolze Lima. – São Paulo: Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NuTI, 2005.

Inclui bibliografia
ISBN 85-7139-622-1

1. Etnografia. 2. Índios do Brasil – Xingu, Rio (MT e PA). 3. Índios Juruna – Condições sociais. 4. Índios Juruna – Religião e mitologia. 5. Cosmologia. I. Instituto Socioambiental. II. Núcleo de Transformações Indígenas. III. Título.

05-3386

CDD 980.4172
CDU 94(817.2)(=87)

Editora afiliada:

Asociación de Editoriales Universitarias de América Latina y el Caribe

Associação Brasileira de Editoras Universitárias

COPIA NÃO AUTORIZADA É CRIME
ABDR
ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE DIREITOS REPROGRÁFICOS
RESPEITE O DIREITO AUTORAL

À memória de Florestan Fernandes,
cujos livros sobre os antigos Tupi litorâneos me
prepararam (sem que eu antevisse) para
o encontro com os Yudjá.

Primeiro à minha mãe daqui, segundo à minha mãe de Tubatuba.

Agradecimentos

Ao CNPq e à CAPES, que me ofereceram bolsas de estudo durante a realização dos cursos de mestrado e doutorado. À Fundação Ford e à FINEP, que me ofereceram financiamentos para as viagens de campo. À Faperj, que me concedeu o prêmio Cientista Jovem do Nosso Estado. Ao CNPq e à Faperj, financiadores do Projeto-Pronex (2003), "Transformações indígenas: os regimes de subjetivação ameríndios à prova da história".

Aos meus colegas do Departamento de Antropologia e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense.

Aos pesquisadores do NuTI – Núcleo de Transformações Indígenas, meus colegas.

A Angélica Bastos, Anthony Seeger, Aparecida Vilaça, Aracy Lopes da Silva (*in memoriam*), Bedjai Txukarramãe, Bruna Franchetto, Canísio Kayabi, Carlos Fausto, Cecilia McCallum, Cristiane Lasmar, Cora Rachid (*in memoriam*), Déborah Danowski, Elizabeth Travassos, Elsje Lagrou, Eloísa Araújo Ribeiro, Luisa Elvira Belaunde, Francisco Teixeira Portugal, Joana Angélica de Lima Garcia, Ivana Stolze Lima, Izo Goldman, Janice Caiafa, José Carlos Levinho, José Carlos Rodrigues, Kátia Maria Pereira de Almeida, Lília Valle, Luis Fernando Dias Duarte, Manoel

Damasio Lima (*in memoriam*), Mayrawë Kayabi, Marco Antônio Gonçalves, Marcio Goldman, Márcio Silva, Márnio Teixeira-Pinto, Megaron Txukahamãe, Neila Soares de Souza, Nilda Loureiro Stolze, Nilton Stolze Lima, Otávio de Velho, Ovídio de Abreu, Payê Kayabi, Peter Gow, Stela Abreu, Rakel Goldman, Tsiravé Kayabi, Tuim Kayabi, Vânia Stolze Lima, Vanessa Lea, Wagner Neves Rocha e Yonne Leite.

A Eduardo Viveiros de Castro, a quem devo *de um tudo*, os meus agradecimentos e a minha sincera afeição.

Ao capitão de Tubatuba, toda a minha gratidão. A todas as pessoas Yudjá do Alto Xingu, que, sem saber nada de mim, me deixaram entrar em sua vida, tão tranqüila, multicolorida, tão alegre.

Ao meu marido, que amo muito.

Sumário

Prólogo 15

Convenção ortográfica 21

1 No Caminho de Senã'ã 25
Uma imagem do mundo atual 26
Entre-dois 28
A infidelidade feminina como enredo cosmogônico 32
Soprando a humanidade (os Yudjá) 36
A inscrição da diferença gente-animal (à margem da epopéia) 38
A inscrição da diferença sexual 39
História da procriação 39
A inscrição da guerra e da sociedade (soprando os *abi imama*) 41
A inscrição da caça (soprando os *karai*) 45
A sociedade canibal 47
O olhar fatídico 55
Improvisações xamânicas 60
Ilhas de palavra 71

2 Assimetria = *f*(Eu) 75
A questão 81
Formas da amizade 88
Iwa 94
Caderno de história 102
As miçangas de Coudreau 104
Grupos-sujeito 110
Perspectiva 118
Pessoa fractal 121
Relato da chegada dos *karai* para os Yudjá, por Kadu 124

3 Procriação 131
A criança como calendário 134
Lua crescente 147
Entre-dois 153
Improvisações xamânicas 162

4 O Arco e o Remo 169
As estações 176
Improvisações xamânicas 179
Ogros do rio e da floresta 187
Um gavião chamado pacu 197
Entre-dois 205
Perspectiva = *f*(Outrem) 212

5 À cauinagem 219
Abertura 219
Primeiro movimento 222
Segundo movimento 228
Terceiro movimento 233
Final 273

6 Entre-dois 279
Receita de cauim 281
O cauim e a carne 294

A perspectiva *i'anay* 301
O movimento da estrutura 308
O gênero do cauim 317
A perspectiva do cauim 323
Pessoa fractal: grupos-sujeito 335

7 *Noces contre nature* 343

Epílogo 367

Canção cromática: os Yudjá são canoeiros 382

Referências bibliográficas 387

O mundo aumenta sempre, mas só com o fictício de muros de espelhos.

Somos cegos transparentes.

Nossos pequenos hipopótamos brasileiros: as capivaras.

O diverso, no riscado da zebra: quanto ao corpo, é uniforme:
mas, na cara, é tatuagem?

A toupeira, encapuzada: que é uma foca só subterrânea.

O passarinho na gaiola pensa que uma árvore e o céu o prendem.

Será o tamanduá-bandeira a verdadeira mula-sem-cabeça?

O macaco está para o homem assim como o homem está para x.

Onça – tanta coisa dura, entre boca e olhos.

Em alguma treva – como os mariscos no rochedo –
almas estarão secretando seus possíveis futuros corpos?

A memória nem mesmo sabe bem andar de costas:
o que ela quer é passar a olhar apenas para diante.

Se a semente tivesse "personalidade", nem a árvore nasceria.

Aviso: as sombras todas se equivalem.

João Guimarães Rosa

Prólogo

"O mundo é só variedade e dessemelhança" – começa assim o ensaio de Montaigne sobre a embriaguez. É objeto deste livro a construção de um sistema sociocosmológico tupi que parte da idéia de que a embriaguez é só variedade e dessemelhança. Sua matéria é a vida social de um povo tupi do rio Xingu, cujas mulheres são produtoras de cervejas (cauim) de mandioca.

Esse povo assumia até recentemente dois etnônimos, um de verdade, o outro de mentira: Yudjá e Yuruna (Juruna). Ao longo de uns dez anos, eu notava que, com freqüência, as pessoas preferentemente reservavam o primeiro para os antigos, cuja vida transcorrera a distância dos *karai* (os brasileiros não-índios), enquanto o segundo parecia-lhes mais próprio à vida moderna que vinham adotando desde meados do século XX. Em respeito a isso, e também à bastante sensível preferência das pessoas pelo nome Juruna, eu o adotei em todos os trabalhos que escrevi a seu respeito. Há alguns anos, com a criação de uma escola indígena na aldeia Tubatuba, e a ortografização de sua língua, o nome de verdade impôs-se rapidamente entre todas as pessoas. É por isso que esta etnografia trata de um povo chamado Yudjá. É de minha responsabili-

dade a substituição do etnônimo Juruna por Yudjá em todas as falas das pessoas inseridas neste livro.

Esse episódio em torno do etnônimo serve para ilustrar a distância que separa esta publicação e o trabalho de campo que está em sua origem. Realizei creio que vinte meses de trabalho de campo etnográfico em aldeias Yudjá (na terra indígena Parque Indígena do Xingu, MT) e mais seis meses com famílias Yudjá que se achavam em Brasília, Rio de Janeiro ou Canarana. A substância do material aqui apresentado foi reunida em 1984-1985, 1988-1989 e 1990. A partir dessa experiência de campo, elaborei uma dissertação de mestrado (Lima, 1986) e uma tese de doutorado (Lima, 1995), orientadas por Eduardo Viveiros de Castro, não publicadas, e venho elaborando um outro estudo com base em trabalho de campo realizado em 2000 e 2001. Este livro é uma versão abreviada, remanejada e parcialmente reescrita da tese de doutorado: os domínios etnográficos que não foram incorporados aqui, sobretudo a etno-história e o xamanismo, e em parte o parentesco, serão objeto de uma próxima publicação. Ele inclui também uma camada de interpretação que fui concebendo (vagarosamente, devo dizer) ao longo dos dez anos que o separam da tese de doutorado.

Os Yudjá se consideram os antigos habitantes das ilhas e penínsulas do médio curso do rio Xingu, onde, com outros povos ribeirinhos, diferenciados pela língua (línguas da família juruna) e por padrões de uma arte gráfica feminina, representavam uma civilização de navegadores e produtores de bebidas fermentadas que faziam guerra entre si e com os povos da floresta.[1] Desde mais de cem anos, os Yudjá acham-se separados por uma enorme distância, pois os antepassados do grupo que conheci foram viver bem a montante, no alto curso do rio. Em 1916 eram ao todo, segundo estimativa efetuada por Nimuendaju (1993), 52 pessoas, das quais quarenta tinham ido para montante e

1 Para uma recensão das informações históricas relativas aos Juruna (nome pelo qual os Yudjá são conhecidos) ver Nimuendaju, 1948; Adélia de Oliveira, 1970; Andrade & Viveiros de Castro, 1988. As principais fontes históricas são: Southey, 1981 (especialmente capítulos XIII, XXVII e XXXI); Betendorf, 1910; Adalberto, 1977; Steinen, 1942; Coudreau, 1977, Villas Bôas & Villas Bôas, 1984 e 1994. Minha tese de doutorado (Lima, 1995) oferece uma variedade de informações etno-históricas.

doze permanecido no médio rio. As pessoas que me ofereceram a matéria deste livro descendem dos que se apartaram,[2] e esta é, assim, uma etnografia sobre o povo Yudjá da terra indígena chamada Parque Indígena do Xingu.

Em face do muito variado conjunto de práticas que caracterizam a sua vida, os Yudjá elegeram três como uma expressão de sua diferença no seio da humanidade: a navegação, a produção de cauim e as falas de Senã'ã. O percurso de minha investigação de campo poderia ter sido distinto: poderia ter tomado por foco a navegação, caso não tivesse me curvado tão fácil e impensadamente como o fiz à minha condição de mulher e feito o meu pouso na casa do cauim. Ou então, caso fosse uma etnógrafa de outra envergadura, teria ampliado a minha atenção ao cultivo das roças e às atividades masculinas ligadas à navegação. O reconhecimento dos limites da minha pesquisa não me torna autocomplacente, contudo. Pessoas que considero muito inteligentes, além de francas, disseram-me, uma delas, após a leitura de minha dissertação de mestrado, que um etnógrafo homem deveria fazer campo entre os Yudjá; e a outra, após a leitura de minha tese de doutorado, que esta tinha um viés excessivamente masculino. Não sei se tinha a ver o fato de ser a primeira homem, e a segunda, mulher; em todo caso, espero ter sabido explorar em proveito deste livro a falsa contradição entre os dois juízos. Especialmente depois de Marcio Goldman ter-me feito compreender que a casa do cauim dava vista para os homens e a navegação, vista para as mulheres, e que eu sabia sobre estas, vistas de lá, ainda menos do que sei sobre peixes e floresta, escrever este livro deixou-me sem receio de parecer mulher para um homem, e homem para uma mulher.

Este livro busca restituir as ligações que o cauim apresenta com diferentes aspectos da vida social yudjá, oferecendo ao mesmo tempo uma análise de um sistema sociocosmológico e um mapa da condição humana. Sua composição é, por certo, muito despojada. A questão era como juntar informações etnográficas variadas e dessemelhantes, sem pressupor uma unidade a ser buscada por meio das categorias da finalidade

2 Sobre os Juruna contemporâneos do Médio Xingu ver Andrade, 1988; e Andrade & Viveiros de Castro, 1988.

cultural, da causalidade sociológica ou da totalidade hieráquica. Era como fazer aparecer a socialidade como variedade e dessemelhança. O problema que se adicionava era como evitar que técnicas etnográficas próprias aos modelos teóricos com os quais não mais nos contentamos projetassem suas sombras na etnografia. A adoção de um tempo seqüenciado, temi, empurrava meu pensamento em direção às categorias da causalidade e da finalidade, como se o que veio antes tivesse o poder de determinar o que veio depois, ou o que veio depois, o de revelar a razão do que veio antes. A adoção de uma distribuição da matéria etnográfica em uma série de subsistemas ou contextos impunha, por sua vez, a questão da sua importância relativa na economia geral do pensamento etnográfico. Quer dizer, imporia um eixo hierárquico à etnografia. O estilo plurilinear que adotei não aproxima, contudo, este livro dos discursos pós-modernistas (pós-etnográficos, metaetnográficos) que entraram em voga nos anos 1980. Pelo contrário. Fiz um trabalho de campo clássico, em aldeia sem luz, sem barco, sem radiotransmissor, para onde não levei comida, com pessoas entre as quais muitas achavam inverossímil que minha mãe não plantasse melancias em sua roça; com pessoas, portanto, para as quais a palavra diálogo só seria aplicável de modo evasivo. E esta é uma etnografia careta: a unidade do sistema sociocosmológico yudjá é algo que persigo aqui. Pois sou, pode-se bem dizer, uma pessoa quadrada. Realmente, acredito que o discurso estruturalista e a obra etnológica de Lévi-Strauss não são confundíveis. E que ainda tem enorme riqueza o tesouro de ferramentas etnográficas (salvo melhor juízo) aberto no rio Uaupés por C. Hugh-Jones (1979) e S. Hugh-Jones (1979).

Como pensar relações entre perspectivas sem efetuar uma conceitualização hierárquica? Como criar todos que não sejam englobamentos, ou partes que não sejam unificáveis? Daria para imaginar uma lógica entre perspectivas que tivesse mais afinidades com um jogo entre o dentro e o fora, o interior e o avesso, do que entre partes e todos? É para um horizonte de questões desse tipo que está voltado este livro. Se o conceito de totalidade, no pensamento antropológico clássico, é fundamentado nas antinomias natureza e cultura (ou sociedade), indivíduo e sociedade (Strathern, 1992), como poderíamos tratar de perspectivas totais sem reproduzir tais antinomias?

Esse gênero de questões que temos hoje de enfrentar foi, sem dúvida, propiciado por uma tática amplamente utilizada, a partir dos anos 1970, por antropólogos que estudavam povos situados pelo mundo afora. Refiro-me ao processo de reconversão das ferramentas analíticas, os conceitos antropológicos, em temas de investigação etnográfica. Entre pessoas que trabalhavam nas terras baixas da América do Sul, tal reconversão, que merece ser vista como parte mesma das condições de reprodução do pensamento antropológico (Seeger 1980, p.125-6; 1981, p.236-40), deslanchou críticas etnográficas de conceitos tão centrais na economia da disciplina quanto sociedade, estrutura social, descendência (Overing Kaplan, 1977), afinidade (Viveiros de Castro, 1993) e as antinomias entre indivíduo e sociedade ou natureza e cultura (Overing, 1991; Seeger et al., 1979; Seeger, 1981; Viveiros de Castro, 1996). O resultado foi um processo de "amerindianização"– para extrapolar uma avaliação de Rivière (1993) – de todos esses conceitos.

O que este livro propõe é uma experiência desse tipo com o tema da perspectiva (cf. Lima, 1995; 1996; 1999a; 1999b; 2002). Ele se insere no grupo de pesquisas e pesquisadores articulado por Eduardo Viveiros de Castro, o NuTI – Núcleo de Transformações Indígenas, criado em 2004 a partir de um Projeto-Pronex, "Transformações indígenas: os regimes de subjetivação ameríndios à prova da história", financiado pelo CNPq e pela Faperj.

Convenção ortográfica

Para a grafia do termos yudjá é utilizada aqui uma representação fonética simplificada.[1]

	Consoantes					
	Bilabial	Dental	Alveolar	Palatal	Velar	Glotal
Oclusivas						
simples	p b	t d			k	'
palatalizadas		tʸ j				
nasais	m	n		ñ		
Fricativas						
orais	ꝑ ꝺ	s z				
		ɗ	x			h
nasais		n̈				
Tap		r				
Constritivas	w			y		

1 Regis re-se aqui meu agradecimento a Yonne Leite, por seu auxílio em meu aprendizado do idioma indígena e pela elaboração do estudo fonológico em Lima, 1988.

Vogais			
	Anterior	Central	Posterior
Alta	i	ɨ	u
Média	e		o
Baixa		a	

Todas as vogais podem ser nasalizadas. Devido à pobreza dos recursos eletrônicos, que não permitem usar o til para todas as vogais, adoto este sinal para [ã] e [õ] e o trema para [ë], [ï] [ɨ̈] e [ü]. Geralmente, a presença de uma vogal nasal acarreta a nasalização das que lhe são próximas e mesmo a pré-nasalização de algumas consoantes ([ɓ], [ɗ], [h], [r]). A vizinhança com uma consoante nasal também favorece a nasalização da vogal, em posição anterior ou posterior. Aproveito-me disso para fazer um uso parcimonioso do til e do trema, evitando que ambos apareçam na grafia de um mesmo termo (p. ex., *'ë'amɨ* em vez de *'ë'ãmɨ̈*).

Acho provável que [p̈] e [h] formem um só fonema; assim como [ɓ] e [w], [ɗ] e [n̈], [ñ] e [y], e, no quadro das vogais, [o] e [u]. A vogal central alta é, segundo o contexto, mais posterior; segundo o falante, mais baixa.

Ao leitor ou à leitora a quem as observações acima não dizem muito, acrescento que os sinais conhecidos apresentam valor aproximado ao do português, à exceção de [h]. Quanto aos demais:

[p̈] e [ɓ] soam como *f* e *v*, mas são produzidos com ambos os lábios;

[tʸ] e [j] soam como o *t* de "tia" e o *d* de "dia" no falar carioca, mas ocorrem diante de todas as vogais;

[ɗ] soa aproximadamente como *th* do inglês *that*, pronunciado com menor tensão da língua; [n̈] é seu correspondente nasal (sem se confundir com o [ɗ] pré-nasalizado, que ocorre diante de [i]); ambos lembram o *l* de "alado", pronunciado com a ponta da língua;

[x] soa como *ch* de "chave";

[h] soa como o duplo *r* de "carro";

[r] soa como o *r* de "caro";

['] é uma consoante produzida com um fechamento da glote;

[ɨ] é pronunciado sem arredondamento dos lábios (como em *i*), mas com a língua em posição posterior (como em *u*).

Não utilizo sinais de acentuação, tampouco de tonalidade. Não tenho qualquer conhecimento técnico sobre tonalidade, fenômeno importante na prosódia yudjá mas com baixíssimo rendimento fonológico (conheço apenas três ou quatro pares de palavras que se distinguem pelo tom). As sílabas átonas são geralmente mais fortes do que em português, e há variação conforme a palavra seja pronunciada isoladamente ou no contexto da frase; tenho a impressão, porém, de que é bastante alto o índice de palavras oxítonas. Em uma palavra de quatro sílabas, geralmente a segunda e a última são acentuadas. A flexão de verbos implica com grande freqüência a duplicação de sílabas: as vogais se tornam mais breves, e a palavra se torna paroxítona (p. ex., *apí, apípi*).[2]

À exceção dos nomes próprios, todas as palavras em língua indígena são grafadas em *itálico*. Na identificação das pessoas, busquei utilizar os nomes próprios conhecidos apenas no âmbito do grupo. Nos casos em que isso não foi possível, introduzi modificações que podem ser facilmente percebidas e desfeitas pelos membros do grupo.

2 Essas observações devem ser consideradas com cautela, devido à minha incompetência em tonalidade.

1
No caminho de Senã'ã

Hoje em dia não acontecem mais essas coisas.
Se tivessem acontecido de novo mais uma
vez, nós outros não existiríamos hoje em dia.[1]

Os Yudjá sustentam em um conjunto de mitos que muito da configuração atual do mundo e da condição humana é obra de Senã'ã. Este xamã magnífico soprou a humanidade, os Yudjá. Soprou o rio Xingu e a floresta; roubou o fogo de um gavião, e a canoa, da ariranha; soprou as gentes animais então existentes e deu a cada uma sua capa ou vestimenta animal específica. Soprou dois seres (o pênis e a vagina) que tinham vida própria e aplicou um no corpo de homens; no de mulheres, aplicou o outro. Tornou a procriação humana, que então era estritamente masculina, dependente do corpo das mulheres. Soprou uma parte da humanidade para que ela se perdesse na floresta, virasse *abi imama*, e sua carne pudesse servir de alimento para os Yudjá, com quem constituiu uma sociedade para si nas ilhas do Xingu. Ao abandonar mais tarde as pessoas no Xingu, Senã'ã soprou uma parte dos Yudjá para que virassem *karai* e dotou-os da condição de criadores de gado, enquanto os Yudjá atuais assumiram a condição de caçadores. Depois de sua partida, o magnífico xamã inventou as primeiras mercadorias, como as armas de fogo, os tecidos, as facas de aço e os aviões pequenos. À guisa de intro-

1 Nota feita por um narrador Guarani a P. Clastres (1974a, p.72).

dução ao sistema sociocosmológico yudjá, o objetivo deste capítulo é apresentar em suas linhas gerais a epopéia de Senã'ã.[2] Em minha narrativa, aplicarei com certa regularidade uma idéia tomada de *Pequena história da música*: "Só o presente e o futuro", escreveu Mário de Andrade, "são realmente tempo. O passado, por causa de ser fixo, imutável, é muito mais espacial que temporal".[3]

Uma imagem do mundo atual

No passado recente, segundo afirma um dos mitos da epopéia de Senã'ã, um homem chamado Tãku foi convidado por um grupo de *karai* para participar de uma expedição fluvial ao país de Senã'ã, situado nos confins do mundo. Dessa viagem, o finado trouxe para os Yudjá as seguintes informações a respeito do mundo.

O céu é uma abóboda que circunscreve o espaço do mundo, descendo até muito perto da terra e sustentando-se sobre a cabeça de dois sapos-cururus gigantescos, situados no eixo leste-oeste, e sobre as forquilhas dos galhos das árvores que se erguem em todo o redor. O sol brilha no interior. Do lado de fora do mundo vive um povo *abi* de cabelos louros, a

2 Trata-se da variante yudjá do conhecido complexo mítico da criação e do fim do mundo dos povos tupi, cuja singularidade mais notável é a substituição dos dois gêmeos uterinos por três meninos que não são gêmeos – o que a distingue da variante shipáia, de que é muito próxima. As principais fontes bibliográficas são: para os Apapocúva-Guarani, ver Nimuendaju, 1987; para os Shipáia, Nimuendaju, 1981; para os Mbyá, Cadogan, 1980; para os Tenetehara, Wagley & Galvão, 1961; para os Kaapor, Huxley, 1980; para os Waiãpi, Gallois, 1994; para os Tapirapé, Wagley, 1988 e Baldus, 1970; para os Munduruku, Murphy, 1958; para os Tupinambá e um estudo comparativo de outras variantes, Métraux, 1979; para uma compilação comentada (e iluminadora) de variantes guarani ver P. Clastres, 1974a; para uma análise de aspectos fundamentais deste complexo mítico, Lévi-Strauss, 1993. Para outros registros da variante yudjá, ver Oliveira, 1970, e Villas Bôas, 1984. Reservamos para uma outra oportunidade a publicação de uma tradução completa da epopéia yudjá.

3 Tomo assim a liberdade de usar o presente em narrativas construídas pelos Yudjá por meio do passado, por julgar-me capaz de compreender quando, no mito, o que está em questão para as pessoas é um tempo eternitário – problema que já foi apontado por Lévi-Strauss (1962, p.313) como parodoxo mítico. Ver também Krenak, 1996, e Overing, 1995.

superfície terrestre se estende indefinidamente, não há rio e não há luz; as trevas dominam também o espaço vazio que se abre acima do céu.

Vendo-o do interior, como o fez Tãku, o mundo pareceu-lhe uma casa. "O céu é nosso abrigo. Todos estamos aqui dentro." O céu está amarrado às árvores com cipó, o qual apodrece ao longo da estação das chuvas, trazendo o perigo de desmoronamento. Temerosos e previdentes, os *karai* que vivem naquelas lonjuras encarregam-se anualmente, durante a estação seca, de substituir o cipó podre. Senã'ã assopra os *karai*, transformando-os em borboletas, e envia-os ao vale do Xingu para coletar cipó. E as borboletas vão aos Yudjá em abundância após o término das chuvas, a partir do mês de abril. Tãku testemunhou. São multidão os *karai* que se dedicam à renovação anual das amarras que sustentam o mundo, todos vestidos de camisa colorida (ou branca, conforme a versão). À medida que as borboletas vão retornando e pousando com o cipó, Senã'ã assopra-as e transforma-as de novo em *karai*. Muitos não regressam: borboletas foram mortas por crianças do Xingu. Isso disse Senã'ã ao finado Yudjá:

> Há quem não retornou!
> É que não se sabe quem são.
> Agora você está vendo, você pode ver agora.
> Quando voltar aos seus, conte-lhes isso.
> Diga-lhes que são *karai* em busca de cipó,
> Que o cipó arrebenta, e os *karai* trazem cipó novo,
> Que as borboletas amarram-no quando retornam.
> Diga-lhes, pois não fosse isso o céu desmoronaria.

"Este lugar em que vivemos hoje é um céu desmoronado" – dizia-me Kadu. O cosmos apresentava primordialmente quatro andares, correspondendo à terra e três céus, réplicas uns dos outros: camadas espessas de terra com configuração geográfica similar. Durante uma forte tempestade, conta-se, o céu mais baixo desmoronou: os cipós que o ligavam às árvores que contornam o mundo estavam podres, e a humanidade foi esmagada, à exceção de uns poucos Yudjá, *abi* e *karai*, que encontraram proteção ao pé de rochedos, escavaram o céu, emergiram e repovoaram o mundo. Medrosos, diz-se, os *karai* temem a repetição desse

cataclismo e incumbem-se da renovação do cipó, contribuindo para a solidez e a estabilidade do mundo.

Entre-dois

Senã'ã é uma pessoa humana (*dubia*) para os demais humanos (*dubia*) e para si mesmo. Seus pais são jaguares para os humanos, mas humanos para si mesmos; Senã'ã os tem como jaguares, exceto que entende sua linguagem e os trata como seus pais. Segundo explicou-me Dumade, Senã'ã é menos um nome próprio do que um título honorífico, construído metaforicamente: "a muda [de batata] de [que] todos nós [brotamos]".

Por ocasião da viagem de Tãku, o magnífico xamã vivia em "Tronco d'Água", região situada na borda do nosso mundo, precisamente no escoadouro da bacia hidrográfica do Xingu: ali, aos grandes turbilhões, o rio termina para a gente, indo continuar o seu curso nas profundezas da terra.

Em Tronco d'Água existe um povoado onde se dissipa a diferença entre uma aldeia indígena e uma cidade. O mato não cresce ali: o terreno é tão extraordinariamente isento de vegetação rasteira que o povoado parece edificado sobre a rocha. É arborizado com *arapipa*, árvores muito altas de que pendem grandes frutos parecidos com cabaças. As casas não são de palmeira, mas de pedra. Seus habitantes são os Yudjá que formam o grupo cognático de Senã'ã e que ele levou consigo ao abandonar os demais grupos Yudjá nas ilhas do Xingu. Diversas cidades habitadas por *karai* erguem-se nas redondezas.

Neste período, floresciam as artes industriais, de que Senã'ã é o inventor e o mestre. Ele produz os duráveis bens de ferro a partir da pedra. Em sua mão, à noite, a pedra apresenta-se tão maleável quanto a argila. Ele corta fatias de massa de pedra nos diferentes formatos de canivete, faca, facão, machado, ancinho, cavadeira etc., assopra-as transformando-as em lâminas de aço. Produz motores de popa e aviões. Tãku viu os aviões pilotados por *karai* sobrevoarem a cidade do xamã, decolando dali em direção às cidades vizinhas, aviões pequenos voando baixo, pois seu desenvolvimento estava em fase incipiente naquela época.

Vive na casa do xamã uma aranha que opera uma máquina têxtil. Os *karai* que habitam nas vizinhanças vão levar-lhe, ao fim da tarde, grandes porções de algodão, e na manhã seguinte retornam para recolher os tecidos. Essa aranha, que Senã'ã pegou outrora na superfície do rio Fresco, faz-se mulher à noite e se pensa a si mesma como *karai*. O xamã apresentou-a a Tãku dizendo-lhe: "Minha aranha de estimação é minha tecelã". Ela demonstrou sua civilidade saudando-o com lágrimas, como faziam os Yudjá antigos.

O xamã também mantém sob sua guarda um macaco-prego, originário do rio Fresco, transformado em seringueiro. É um macaco humanizado que guarda a cauda dentro da roupa e leva no ombro uma espingarda (ou um arco, segundo a versão) para matar a caça que encontra (isto é, a caça que o surpreende) no caminho da seringa. Também ele e a esposa receberam Tãku com uma saudação lacrimosa e um aperto de mão. E ele pediu a ela que fosse coar um café para o homem Yudjá tomar (ou pegar uma cuia de cauim, conforme a versão).

Na parede da casa do xamã estão pendurados diversos instrumentos de sopro feitos de taquara. São os antigos instrumentos musicais que seus parentes tocavam nas cauinagens que se davam com freqüência no tempo em que habitavam uma aldeia no rio Fresco, afluente do Médio Xingu. O finado viu como aquelas flautas de Pã, clarinetas e trombetas não sofrem a ação do tempo: estão tão verdes como se a taquara fosse recém-cortada.

Sobre o moquém acha-se o assado de carne que é o alimento de Senã'ã e seus concidadãos. Seu sopro garante a multiplicação desta carne desde a origem dos tempos; desde que seus filhos, meninos ainda, para vingar a morte da sua mãe, massacraram a raça dos *abi*-sem-ânus. O xamã oferece-a a Tãku em uma refeição. "Se você desejar, sirva-se de um pedaço." O finado entretanto não agradava comer carne de gente, pois na ocasião os Yudjá já haviam firmado um pacto de abandono do canibalismo, e ele saboreou apenas a carne de anta que trazia consigo, anta morta pelos *karai* às vésperas da chegada. "Coma então sua carne de anta! Coma o que é seu! Eu possuo minha carne de *abi*; isso é que é anta para mim!"

Uma das casas da aldeia-cidade é habitada por um casal de jaguares negros, os pais de Senã'ã. São mantidos eternamente em cima de um

jirau, pois se pisassem a terra, esta, em toda a sua extensão, perderia a fertilidade, a cobertura vegetal secaria, dando lugar a um deserto. Os jaguares salivam ininterruptamente, e seu filho tem o cuidado de manter uma bacia embaixo do jirau para aparar-lhes a saliva, a fim de evitar os acidentes que o contato das gotas com a terra provocariam entre os Yudjá no rio Xingu, como picadas de tocandira, de aranha, de cobra ou ferimento por flechas de *abi* (conforme a quantidade da gota de saliva). Quando a bacia está cheia, seu filho expede alguém para despejá-la a distância.

Tãku viu dois ou três jovenzinhos sobreviventes da raça dos *abi*-sem-ânus que servem de alimento ao casal de Jaguares. Senã'ã cuida de multiplicá-los com um sopro lançado sobre algumas gotas de sangue, de modo que dispõe sempre de *abi* vivos para alimentar os pais. Ouvindo o Jaguar grunhir, a dizer, "Estou com fome", Tãku não compreendeu senão ao ver Senã'ã agarrar um garoto e empurrá-lo até o pai. O Jaguar rasgou-o em dois e o engoliu.

Senã'ã vive em segundas núpcias com a irmã de sua primeira esposa. Para o banho, o casal dispõe de um poço de águas muito frias, límpidas e profundas – enganosamente rasas ao olhar humano. O xamã não toma banho de rio, ciente de que as águas do Xingu secariam com o calor extraordinário de seu corpo. Ele disse a Tãku: "Se quiser tomar um banho, use o poço de meus filhos!" O finado teria adquirido a juventude eterna e se tornado divino caso tivesse podido mergulhar no poço do xamã.

Senã'ã (e também sua esposa) tem quatro peles, de quatro idades. A pele superior situa-o na velhice extrema, obrigando-o a andar apoiado num bastão; as intermediárias situam-no na maturidade, e a inferior, na juventude. Tãku viu o casal despir-se de suas peles para o banho e surpreendeu-se com o progressivo rejuvenescimento que iam manifestando ao retirá-las, puxando-as desde o couro cabeludo, na risca de seus cabelos longos. Após tirar três peles, Senã'ã tornou-se um jovem, de pele sem manchas, belo, ostentando uma pena vermelha de cauda de arara nas orelhas. Sua velhíssima esposa mostrou os seios pequenos e duros, e seus belos brincos de pena de arara também, que estavam escondidos sob as peles velhas. Tãku conteve sua admiração ao vê-los: "Oh, a velhice deles é falsa! As peles velhas são um disfarce! Eles são jovens!", pensou. Porém Senã'ã pode ouvir a linguagem silenciosa e

escutou o pensamento do "neto" extasiado, e ficou a comentar o fato com a esposa e a entreter-se com ela durante o banho.

Nas redondezas da aldeia-cidade há um mirante de onde Senã'ã avista os Yudjá. De tempos em tempos, ele sobe ao cume de um rochedo para averiguar se os Yudjá ainda habitam as ilhas do Xingu. Para Tãku, lá do alto, sua aldeia parecia tão próxima que ele, já tomado de saudade, teve de conter o ímpeto de saltar para reencontrar os seus sem demora. "Quando ouço os gritos de vocês eu venho até aqui. Que gritaria vocês fazem quando são atacados por *abi*!" E juntos os dois viram crianças brincando na praia e gente grande navegando no rio.

Estes somos nós, disse-lhe Senã'ã,
Os *abi* não fazem isso [não navegam].
Estes somos nós!
Aqueles são os *abi*.
Vocês são os senhores das cabeceiras das ilhas,
Quando as águas baixam vocês vão para as praias,
Os *abi* não andam nas praias,
Os *abi* vivem nas florestas,
Vocês vivem nas cabeceiras das ilhas.
Habitávamos no passado as cabeceiras das ilhas.
Quando vivíamos a jusante isso era possível,
Lá as ilhas não são inundadas no inverno,
Íamos para as praias que afloravam no verão,
É disso que Senã'ã estava falando.
É daqui que vejo vocês.
Levem as crianças para a praia,
Deixem-me vê-las,
Eu gosto de vê-las.

Jaz nesse mirante a "estrela magna" – a maior e mais longínqua estrela do firmamento. É vista ali como um bastão de madeira, com a proporção de uma mão de pilão, em cuja ponta brilha uma luz que "evoca a de uma lanterna", mas exala fumaça proveniente do fogo que o grande xamã aí acende. Tãku viu sua grande potência de iluminação atingir os habitantes do Xingu. Senã'ã deixou-a acesa até o seu regresso, para que ela sinalizasse seu país e o finado pudesse apontá-lo para os Yudjá.

A infidelidade feminina como enredo cosmogônico[4]

No começo o céu era baixo. Inexistem a bacia do Xingu, os mosquitos e a noite: a água, os piuns e a obscuridade acham-se aprisionados. Brilha no zênite um soi alheio ao movimento. Vivem os ferozes *abi*-sem-ânus e os diversos ogros antropomorfos que mal se separam de suas insígnias prefiguradoras dos elementos de civilização, como o facão, o anzol, a cavadeira e a pedra de quebrar coco. E vive *um* Yudjá – Senã'ã, filho de um casal de jaguares, como já assinalei.

Ao decidir que teria sua própria família (e viria a criar sua própria humanidade), Senã'ã se casou com uma mulher da humanidade antiga, com quem, à diferença de seu homólogo guarani, Ñanderuvuçú, que fez sua própria mulher, provou-a e ofereceu-a ao companheiro Ñaderú Mbaecuaá (Nimuendaju, 1987, p.143), ele não teve relações sexuais senão em seu próprio pensamento. Pensar é fazer – nisso reside a grandeza xamânica de Senã'ã.

Tendo-se casado, Senã'ã fez experiências de reprodução. No orifício aberto no solo pelo jato de urina da esposa, derramou seu sêmen ("desovou, gozou"), e deste se ergueu um menino. Havia tido relações sexuais mentalmente com a esposa, mas, como me foi sublinhado, embora tenha tido o orifício por uma vagina, não adotou ali nem a posição nem o movimento do coito. Julgou, mais tarde, que o processo não era satisfatório e decidiu fazer outra criança. Derramou outra vez o sêmen no orifício do jato de urina e engravidou a esposa, ausente da cena. Um menino rasgou, sem demora, o ventre da mãe e nasceu. Estes são os filhos do xamã divino: Pobata e Pañarima.[5]

4 "Nós outros não éramos destinados a saber que a mulher é mais astuta do que nós. Por isso, Ñanderuvuçú ignorava que os filhos não eram dele", assim observou a P. Clastres (1974a, p.70) um narrador Guarani.

5 Não sei qual é o primogênito nem que intervalo de tempo separa o nascimento dos dois. Muito excepcionalmente se pronuncia o nome deles – "Não gostam que se diga seu nome" –, e muitas pessoas afirmam ignorá-los. Registrei também a ocorrência das pronúncias Pañurima e Mañurima. A propósito, Adélia de Oliveira (1970, p.228-9) registrou Kunharyma e, para seu irmão, Kubatá ou Kumatá (o primogênito, de acordo com a autora), bem como nomes próprios para Senã'ã e seu pai, respectivamente, Araiá e Duká. Eu, depois de muito tentar obter seus nomes, apresentei aos

Engravidada por uma penetração de que não desfrutou, como me disse um jovem, e de que nem mesmo se dera conta, a esposa de Senã'ã desejava fazer sexo e se curvou ao convite de outro homem, Gambá. Não se lembrando de ter tido outra relação sexual com a esposa, Senã'ã, quando ela pariu o caçula – terceiro menino –, declarou que não era ele o seu pai apontando as manchinhas escuras que o pequeno trazia nas maçãs do rosto e identificando-o com o gambá (*orobi*), ao qual passou o caçula a dever o seu nome, Orobiata.[6]

Abre-se assim a epopéia de Senã'ã. Ele vai apoderar-se do mundo, transformá-lo em um mundo mais distinto e, depois, fatigado com a insensatez humana, mudar-se para Tronco d'Água.

Senã'ã mostra-se terrivelmente ofendido com o adultério. Zanga-se com os filhos, recusa-lhes todo cuidado e todo carinho paternos, obriga-os a habitar outra casa e, quando a esposa tenta proteger os meninos, diz a ela que é para deixá-los no abandono. Ela se curva prontamente ao capricho do marido, pois não era uma mulher que prestasse. Passado algum tempo, Senã'ã a matou por intermédio dos *abi*-sem-ânus que habitavam a Terra naqueles primórdios. Um xamã, com efeito, em sonho, pode comunicar-se a distância; sendo magnífico, Senã'ã, acorda-

Yudjá os registros da autora. Sobre Duká, convenceram-me de que houve um mal-entendido: é que "jaguar negro" se diz *api idika mas idika* ("preto, azul-marinho") não é um nome próprio; sobre Araiá, afirmaram-me não conhecer esta palavra. Desconfio que ninguém quis revelar-me o nome próprio de Senã'ã. Segundo Huxley, 1980, os Kaapor atribuem a um Mair associado ao sol, habitante das bordas do mundo, o nome Ara-yar (Senhor das araras). Os irmãos Villas Bôas (1984, p.184, 192) também afirmaram que o Jaguar se chama Ducá e o primogênito, Dubata; os nomes registrados para os outros dois meninos conferem com os meus. A grande instabilidade das consoantes de seus nomes é digna de nota; de resto, seria um fato excepcional na etnografia yudjá. Entretanto, eu não poderia deixar de assinalar que encontrei um fenômeno de variação desse mesmo gênero (Pobata, Kumata, Dubata) em subconjuntos de nomes próprios anagramáticos enfaticamente distinguidos pelos Yudjá: Areaki, Yareaki, Areyako, Areyadu, Koreyadu, Karaidu, Karapitu, Arapidu, Araidu, Yawaidu, Yakayru, Yawakidu, Yakaydu, Kudayadu, Kuyadayu, Dukayu, Kuyadu, Kayadu, Kadayu.

6 Este nome é pronunciado sem temor, e todos, mesmo as crianças, o conhecem. Gostaria de assinalar que os homens geralmente dizem que um "filho da esposa" é um *uaha*, termo que designa as relações de afinidade. As mulheres são unânimes em afirmar que se trata de um "filho".

do, pensa a morte da esposa nos termos de uma devoração canibal pelos selvagens ferozes; simplesmente pensou e assoprou, seu desejo se realizou. Isso se passou quando a mulher caminhava só, a distância, como era hábito seu.

Senã'ã então desposa a irmã mais moça da desaparecida. Ao contrário da mais velha, ela não se inclina aos prazeres do sexo, é uma boa esposa e boa mãe, "já que nunca engravidou".[7] De modo redobrado, empenha-se em dar aos filhos proteção familiar, preocupa-se com suas andanças, tenta substituir suas redes puídas por novas. Defronta-se, porém, com a resistência do marido, que lhe pede para abandonar os meninos à sorte; ela paralisa-se, porém, com dor. O pai mostra um desprezo terrível por seus próprios filhos.

Os meninos sabem cuidar de si. O mais velho e o do meio são "perfeitos", tão divinos quanto o pai. Obrigados ao isolamento, garantem seu sustento alimentando-se de passarinhos assados na brasa. Ao longo de suas perambulações, sentam-se à sombra de uma árvore e vão flechando as folhas que estão caindo. Flecham e assopram a um só tempo, transformando-as em passarinhos. Orobiata imita-os; porém, como ele é "falso", "imperfeito", o que cai no chão é a folha mesmo, com a flecha cravada. É preciso que os mais velhos assoprem a flechada do pequeno para que este veja cair uma presa.

Um dia Senã'ã se decide a deixá-los conhecer a sorte da mãe. Os meninos vinham reclamando sua ausência, o pai lhes negava toda resposta positiva e direta. Sobretudo o caçula sofria e exprimia-se repetidas vezes: "Quero minha mãe!" O pai, de sua casa, concebe esse modo de comunicar-se com os filhos que ao longe estão flechando passarinhos. Assopra uma folha graúda, transformando-a em Grande Jacu (ou, conforme a versão, Senã'ã transforma-se ele próprio em Jacu); os meninos flecham-no e a ave revela-lhes a verdadeira história de sua mãe: era uma mulher *'ëü*, adúltera, uma libertina que foi devorada pelos *abi*-semânus. Os meninos querem vingança.

7 Isso é talvez um signo de virgindade mais do que de infertilidade, pois tudo se passa como se Senã'ã não fizesse sexo. Que ela nunca gerou uma criança é um sinal de que nunca o traiu.

Assim está preparada a trama de oito mitos da epopéia, os quais narram a origem do regime canibal, do rio Xingu, da alternância do dia e da noite, dos mosquitos e dos instrumentos de trabalho, insígnias dos ogros antropomorfos. Não pretendo resumi-los aqui, apenas mostrar como os Yudjá compreendem a intriga.

Senã'ã *parece* inseguro quanto à paternidade dos filhos (mas isso não é verdade). É mesmo esta a compreensão que os meninos e sua mãe *nana* têm da sua conduta. Os mais velhos, porque são filhos "diretos", respeitam a distância que o pai lhes impõe, não vão à sua casa, não lhe dirigem a palavra, intimidam-se, sabem que não serão bem-vindos. Respeitando a distância, demonstram ao mesmo tempo que têm respeito-vergonha por seu pai, compreendem a razão de sua zanga e guardam sua própria dignidade. Anseiam o reconhecimento e lutam por isso. O caçula é filho de animal, logo é desprovido de bom senso, não tem consciência de sua fraqueza, não mede as palavras, apronta-se para estar à frente dos outros, quer impor-se ao pai a todo custo, desafia-o, é um fingidor. Os mais velhos irritam-se com ele por esse seu caráter: "Você é bastardo! É por sua causa que papai está zangado conosco". Mas nem por isso poupam esforços para protegê-lo. Quer dizer, mesmo meninos, os filhos de Senã'ã procedem como adultos em face de seu pai, enquanto seu irmão caçula procede como crianças Yudjá, que de tudo querem saber, para tudo têm uma opinião, sentem-se gente grande, tornando-se por isso mais adoráveis ainda para os seu pais e irmãos mais velhos. Contou-me Areãdu que, por isso, se usa dizer às crianças que têm esse temperamento, por sua linguagem *'ëü*, que são bastardas.

Areãdu fez-me compreender que, com os sentimentos manifestados pela conduta da mãe dos meninos, a intenção de Senã'ã era fazer o mundo ser tal como ele é hoje. Para isso, confirmou o pequeno bastardo em seu papel de mensageiro, usando-o para fazer chegar aos filhos a notícia do que queria ver criado ou adquirido. Essa notícia, ele a transmitia como uma proibição, lembrando o perigo que a desobediência acarretaria, usando palavras vagas e negações. Em resumo, conforme me disse um homem, em vez de dizer cara a cara o que os filhos deviam fazer, assoprava-os, e a idéia que tinha em mente penetrava no pensamento dos meninos. Assim, fingindo enorme rancor pelo adultério e

odioso desprezo por seus filhos, Senã'ã engajou as crianças em uma série de "exercícios" (de força), todos extremamente perigosos, para, em exibição e glória de sua própria potência, e em absoluta certeza da paternidade dos meninos mais velhos, realizar seus objetivos. Eu acrescentaria que agir por intermédio de outrem é uma atitude típica do criador Yudjá: engravida a esposa por meio da terra úmida de urina, mata-a por meio dos *abi*-sem-ânus, comunica sua morte por meio do Jacu e, por meio dos meninos, obtém a carne eterna dos *abi*-sem-ânus, a caixa da escuridão que está na origem da alternância do dia e da noite, a caixa d'água que está na origem do rio Xingu e, por fim, o anzol, o facão, a pedra de quebrar coco (para extrair óleo) e o pau de cavar.[8]

Nos exercícios aos quais se entregam com segurança e com o intuito de dissipar a zanga do pai, os meninos se expõem à potência de seres-*isãmi* (os ogros), subjugam-nos com sua astúcia e matam-nos em um confronto com o caçula, a quem se opõem como o divino ao humano (o animal! – diriam os Yudjá), a potência à impotência, a sabedoria à estupidez.

A participação de Orobiata encerra-se aqui. Doravante a epopéia faz uma referência geral a "os filhos de Senã'ã" e não há mais mal-entendidos entre o pai e os filhos.

Soprando a humanidade (os Yudjá)

"Papai, multiplique-nos rapidamente, somos tão poucos! Queremos ser muitos, multiplique-nos rapidamente (agora mesmo, num passe de mágica)!" Senã'ã atendeu. Como gostam de fazer as crianças, os meninos andavam sem descanso na praia, deixando a marca dos pés na areia. O magnífico xamã assoprou as pegadas e um grande número de pessoas surgiu na praia, andando e conversando. Assoprou as pegadas dessas pessoas e surgiu outra leva de seres humanos imediatamente

8 Os mitos de origem do fogo e da canoa, obtidos respectivamente do gavião e da ariranha, envolvem Senã'ã mas não fazem parte da epopéia.

dotados de movimento e palavra. E criou uma terceira leva assoprando ou as pegadas do segundo grupo de pessoas, ou pedaços de madeira por ele mesmo cortados para este fim (conforme a versão).

O povo que se pode ver circulando nas ruas de uma metrópole como São Paulo fornece uma imagem da humanidade em sua aurora: as pessoas eram multidão.

As três criações sucessivas prefiguram a diversificação a que a humanidade está destinada: uns permanecerão Yudjá, os outros serão transformados em *abi imama* e em *karai*. As narrações de Areãdu abrem-se com uma cena de criação – "Outrora, nós outros [os Yudjá] não existíamos, Senã'ã existia, nós outros não existíamos, a mulher de Senã'ã existia..." –, na qual os Yudjá são os primeiros humanos, erguendo-se das pegadas dos filhos de Senã'ã. Já as narrações de Kadu alternam-se quanto ao terceiro ato da criação: quando este implica a transformação da madeira, surgem os futuros *karai*, mas quando o xamã cria as três levas pelo sopro, a primeira corresponde aos *futuros karai*, e os Yudjá passam para o segundo lugar.

A origem das mulheres pode pôr, por si mesma, um problema cuja solução é capaz de abalar a afirmativa de que o criador dos Yudjá tenha sido o próprio Senã'ã. Eu mesma o suscitei uma vez, quando me pareceu dissonante que mulheres preexistissem à criação da humanidade. O narrador, Kadu, não se afetou quando indaguei a origem das esposas de criador – "Havia já tanta gente quando ele se casou..." – e prosseguiu o relato, acrescentando que existia uma humanidade antiga antes da criação da humanidade moderna por Senã'ã. Algumas horas mais tarde, contudo, Mareaji, para quem um mito é primeiramente um relato do que se ouviu contar, apresentou-me uma hipótese distinta, ressaltando que se tratava de uma idéia exclusivamente pessoal: foi o Jaguar Negro, pai de Senã'ã, quem criou os Yudjá; por isso, quando o magnífico xamã decidiu se casar, as mulheres já existiam. E talvez não haja determinação melhor do que esta de que já dispomos: a origem da humanidade situa-se entre um casal de jaguares negros, que se consideram humanos, e um homem, seu filho, que os considera jaguares.

A criação pelo sopro das pegadas consiste em "fazer erguer-se" o que existe de forma potencial, o que está pronto para vir à tona, mas

permanece à beira da existência. Senã'ã criou os seres humanos "erguendo-os", a uns como sombra dos meninos, a outros como sombra da sombra dos meninos, a outros ainda como sombra da sombra da sombra dos meninos. A criação de uma terceira leva pelo sopro da madeira, por sua vez, supõe um "trabalho".

Como não são "filhos diretos" de Senã'ã, os Yudjá não são divinos e precisam usar drogas especiais para se tornar xamãs.

A inscrição da diferença gente–animal (à margem da epopéia)

Conta-se que os animais eram gente no tempo da criação dos Yudjá. O caititu era um grande cantor, e a anta, uma grande flautista. Um celebrava a mandioca cantando, a outra tocava uma flauta de Pã. E quando soprou a humanidade moderna Senã'ã disse dos (humanos-)animais: "Eles são animais! Que se transformem, portanto, em animais", e assoprou-lhes a capa da animalidade, e todos "perderam a linguagem". Até onde posso compreender, os seres antropomorfos originais perderam a linguagem por causa das vestes animais assopradas por Senã'ã.

Sobre os dentes humanos, conta-se que são grãos de milho que o criador engastou e assoprou, ao fim de algumas experiências. Dentes de porco, jaguar e outros animais não especificados, que são resistentes, foram engastados na boca humana; entretanto, como eram grandes, machucavam quando se mastigava, gemia-se de dor. "O milho é bom!", disse o xamã. Os dentes de milho mostraram-se pequenos, de fato o tamanho ótimo para a mastigação. "Está melhor!" E ele deu os dentes de jaguar ao jaguar, e os dentes de porco ao porco, os quais são fortes e lhes caíram bem por serem eles os "donos". Os grãos de milho caíram bem aos humanos, mas deram dentes de má qualidade, que se quebram ao longo da vida e fazem gemer de dor quando se mastiga. Do milho também provêm os cabelos dos Yudjá. No começo, seus cabelos não tinham brilho, e Senã'ã fez-lhes novas cabeleiras com estigmas arrancados de espiga de milho, assoprou-as, tornando-as brilhantes. "Os cabelos dos *karai* devem ter sido feitos diferentemente."

A inscrição da diferença sexual[9]

Houve um tempo em que os órgãos genitais masculinos e femininos eram desligados das pessoas, e se ignorava toda afinidade que pudesse existir entre eles. Uma vez, dentro de uma casa, em um cantinho, achava-se um pênis muito inquieto e choroso. As pessoas interpretaram o fato como sinal de fome, deram-lhe diversos alimentos para comer, e, diante de sua firme recusa, ficaram se indagando sobre o que ele desejava. Por fim perceberam que o pênis chorão olhava tristemente para uma vagina que estava em outro cantinho da casa, algo intimidada. A vagina foi levada até perto dele, que se atirou para ela, penetrou-a e lá se agitou à vontade, de contentamento. "É isso! é isso que ele quer!" A Senã'ã, não lhe parecia que devessem permanecer vivendo assim. Pegou o pênis e aplicou-o no homem, pegou a vagina e aplicou-a na mulher. Quando um homem e uma mulher fizeram sexo, o magnífico xamã constatou que assim havia de ser.

História da procriação

Em correspondência aos processos adotados por Senã'ã para fazer seus filhos, existiram outrora duas formas sucessivas de reprodução que passavam, a primeira, ao largo do intercurso sexual, e a outra, ao largo do parto em sua forma humana. Mal um homem se aproximava e abraçava uma mulher, seu sêmen se derramava no solo e dele se erguia uma criança. Se fosse um menino, partia na direção do pai, pedindo colo e exigindo atenção. Se fosse uma menina, cobrava atenções da mãe, do mesmo modo, pois as crianças se erguiam crescidinhas e aptas a falar. O processo tornava o convívio difícil para todos: os homens tinham grande vergonha da paternidade e abandonavam os filhos; era-lhes muito terrível ter de encarar os companheiros casados, o ciúme conjugal pro-

9 Este e o mito seguinte são geralmente narrados fora da epopéia, mas colhi uma versão (por um homem que a narrava pela primeira vez em dueto com a esposa) que os inclui.

vocava intensos conflitos. Diante da vergonha dos Yudjá antigos, Senã'ã se propôs a transformar a situação humana e proferiu essas palavras:

> Causa-nos vergonha a criança erguer-se e vir em nossa procura no instante mesmo em que nos afastamos da mulher. Deitar-se em cima da mulher, e copular, é bom! Esse é um bom procedimento.

Não o julgou suficiente, contudo, e indagava-se o que poderia ser bom ao ver que, toda vez, após o coito, mal um homem introduzia a criança no útero de uma mulher, o ventre desta era rasgado pela criança, que dele queria sair. Quando sucedeu a uma mulher parir um filho pela vagina, Senã'ã firmou o acontecimento.

> É isso! Assim é melhor! Está quase bom. É bom que as mulheres gerem em seu ventre, que as crianças se desenvolvam com lentidão. É bom que as crianças saiam pela vagina. É ruim que rasguem o ventre da mãe.

O sêmen de uma única ejaculação foi tornado insuficiente para gerar a criança; o pai acumulando-o no útero da mãe diariamente, ou quase diariamente, o ventre da mãe cresce progressivamente. Os gambás, diz-se, preservaram a primeira forma de parto, pois, ao "tirá-la" das mulheres, o xamã "transferiu-a" para eles. "É bom que os gambás fiquem com isso, eles são animais!" Eis o que Areãdu opinou em um acréscimo que encerrava uma narração desta fala de Senã'ã por seu marido:

> Foi pior a criança ter sido posta em nosso ventre, agora é pior do que antes. Primeiro, depois do coito, a criança se ia: mamãe! mamãe! Ou, se era um menino: papai! papai! Pena que Senã'ã tenha modificado isso, pois era melhor: não havia dor. Ele pôs em nosso ventre porque causava vergonha, mas passou a causar dor. O nascimento ["a saída da criança"] trouxe a dor.[10]
>
> É melhor assim!, ele disse, está melhor agora!
>
> É assim que vocês vão ser: sentirão dor para a criança nascer; sentirão dor e a criança nascerá.
>
> E ele pôs as crianças em nosso ventre.

10 Pode-se notar que o que Areãdu disse considerar melhor é justamente uma situação que o mito não narra, a não ser que ela estivesse pressupondo que a emergência da criança após o coito por rasgamento de ventre não envolvesse dor.

Inscrição da guerra e da sociedade (soprando os *abi imama*)

Na história da procriação humana não se fala de placenta. É no entanto uma placenta o motivo central da criação dos povos indígenas habitantes da floresta, os *abi imama*.

Criada a humanidade, um dilúvio vem preparar sua diversificação com o desaparecimento na imensidão das águas de todos os que se distanciaram do magnífico xamã. Conta-se que, navegando um dia para montante, os filhos de Senã'ã, cansados de remar, sugerem ao pai que inverta o curso do rio. Ele atende ao pedido, mas para isso provoca uma total inundação da terra, assoprando chuvas. Recomenda a todos que se mantenham perto, pelo risco de se perderem na imensidão das águas; muitos não dão ouvidos e se distanciam, e, de fato, desaparecem: morrem afogados. A então menos numerosa humanidade fica a navegar, alimentando-se da mandioca que Senã'ã plantou em sua grande canoa e que multiplica à noite com o sopro divino, até que ele leva as pessoas para o alto de uma serra (ou várias serras, conforme a versão) e sai navegando em busca do canal do rio. A humanidade passa a viver então da numerosa caça que bóia na floresta inundada. As águas secam demasiado lentamente.

Ao distinguir o canal do rio, o xamã retorna para buscar a humanidade, advertindo-a do perigo que representaria a dispersão: perder-se e jamais alcançar o rio. E isso sucedeu a uma boa parte. Grupos sucessivos vão seguindo a trilha do xamã e pernoitando nos acampamentos que ele vai abrindo, desde o alto da serra. É uma marcha de grande privação: não há peixe e não há farinha. Sucede a um dos grupos encontrar no acampamento recém-abandonado as vísceras de uma caça enroladas em folhas de pacova e alimentar-se disso. Foi decerto um prêmio ali deixado para eles pelo grupo da frente. Adiante, quando os grupos se reencontram, o fato é comentado e elucidado: ninguém matou caça; tinha-se comido a placenta de um bebê. O grupo que a comeu se sente enganado e revolta-se, invocando que a placenta deveria ter sido enterrada após o parto. A partir desse ponto o mito se bifurca em dois desenvolvimentos.

Uma variante de que obtive uma única narração, feita em português pelo jovem Dumade, narra a inscrição da sociologia da floresta. O grupo da criança e o grupo que comeu a placenta travam um combate, por iniciativa do segundo, durante o qual outras divergências vão surgindo e outros grupos vão se formando e travando combates independentes. Irrompe assim a guerra no seio da humanidade, e Senã'ã vem consolidar um tal quadro. Assopra línguas estranhas aos diversos grupos, dá a cada um uma porção de corda de arco e diz-lhes para tomar cada um seu próprio rumo. Assim foram criados os *abi imama*, enquanto os Yudjá (e os futuros *karai*) continuam sua marcha para o rio na companhia do grande xamã.

O segundo desenvolvimento é uma inscrição da sociologia do rio. Os comedores da placenta se zangam e decidem se separar, tomando a direção oposta. (Não se confrontam em guerra, porém já não são amistosos.) Senã'ã (não presencia o episódio e) profere mais tarde, à beira do rio, as palavras que confirmam o estatuto dos apartados.

Onde estão nossos companheiros? [indaga Senã'ã]
Retornaram,
Retornaram zangados,
Comeram uma placenta e zangaram-se,
Zangaram-se e retornaram.
Está bem! Deixem-nos!
Eles se tornarão senhores da floresta!

Em seguida Senã'ã tratou de efetuar a formação e a dispersão, ao longo do rio, de grupos cognáticos, constituídos por um *i'uraha* e seus filhos, seus afins e seus netos. Existem duas caracterizações desse processo, conforme se queira adotar uma abertura maior ou menor: (a) esses grupos eram falantes da língua yudjá e ocuparam o curso médio do Xingu; (b) eram falantes de línguas entre as quais algumas se afastavam em distintos graus da língua yudjá, e outras eram inteiramente incompreensíveis; nesse caso, conta-se que Senã'ã soprou uma parte dos grupos para mudar-lhes a fala, e que a área de dispersão abrangia o baixo curso do rio e seus afluentes.

Senã'ã cortou barbante para distribuir,
Ele distribuiu porções de barbante,

Foi cortando porções de barbante,
Foi dando a cada um,
Mandando-lhe reunir os seus e separar-se,
Foi distribuindo e mandando que se separassem.
Cada um distribuiu sua porção de barbante com os seus,
Cada um partiu com os seus.
Nós outros todos chegamos aqui,
E nos dispersamos ao longo do rio,
Um bastante grande número de grupos,
Os diversos grupos *abi*,
Os diversos grupos Yudjá,
Todos os que alcançaram o rio.
Senã'ã instalou sua aldeia,
Havia muitos Yudjá,
Nós todos: os Yudjá, os Kuruaya e seus congêneres,
Havia muitos grupos...

O magnífico xamã não dá barbante a cada indivíduo (como o trecho citado poderia sugerir), mas aos *i'urahase*, os homens seniores, que assim dispõem de um meio para atrair seus parentes e constituir seu próprio grupo (*daway*). Como os demais seniores, o xamã também reúne seu grupo e ergue sua aldeia. Mas, ao contrário dos primeiros, ele é definido como *se'uraha*, isto é, *i'uraha* de todos os grupos, de modo que a constelação de grupos cognáticos forma uma sociedade articulada por Senã'ã. Ou seja, por meio do barbante Senã'ã cria dois níveis de organização política: o grupo local e um coletivo de grupos locais, articulado por Senã'ã – em nome da senioridade que o distinguia. É preciso ressaltar que a participação nessa sociedade é caracterizada como opcional: após o recebimento do barbante, alguns, por vontade própria, foram viver em lugares muito longínquos, a montante (onde habita desde uns cem anos o grupo Yudjá estudado no presente livro); tal é o caso dos povos alto-xinguanos, referidos no mito como "os Kamayurá e seus congêneres".

Tanto a versão do barbante como a da corda do arco culminam em um mesmo ponto: a guerra existe por existirem os *abi imama*. Os grupos cognáticos e/ou povos participantes dessa sociedade articulada por Senã'ã distinguem-se dos povos da floresta por certas práticas culturais, a sa-

ber, a navegação, a produção de bebidas fermentadas e o canibalismo. Tais grupos eram, por suposto, endogâmicos. Postula-se também que as pessoas não morriam, por contarem com os benzimentos do magnífico xamã, e que as atividades guerreiras eram conduzidas unicamente contra os povos da floresta, considerados "a comida" dos habitantes do rio. Esse era um tempo em que não havia caça e se comia apenas a carne dos *abi imama*.

A antropofagia é, com efeito, o foco da sociedade articulada por Senã'ã. Mas se entre os fatos por ele instituídos houve um que não podia durar, este foi a sociedade. Esse é um tempo de intensa comunicação entre as aldeias por causa da procura de carne. Como todos os demais *i'urahase*, cuja idade avançada os afastava das atividades guerreiras, Senã'ã participa da rede de circulação de carne enviando os seus às diversas aldeias para pedir carne nas casas dos guerreiros. O regime canibal do tempo mítico é abordado pelo mito de um duplo ponto de vista: um período de grande abundância de carne e de grande dependência das pessoas em relação aos "donos de carne de *abi*", os guerreiros. Como me disse um jovem, os Yudjá antigos viviam como os *karai*: eram obrigados a pedir carne aos seus donos – a carne de boi que se armazena em um açougue fornecendo a imagem da quantidade e da inesgotabilidade da carne em posse dos guerreiros. Como o próprio Senã'ã, a óptica assumida pelos narradores Yudjá é a de subordinados aos guerreiros. A propósito, uma nota esclarecedora me foi oferecida por Madayu, durante uma narração de seu marido: ela distinguiu os Yudjá e os guerreiros rotulando os segundos de Yudjá *nana*.

O mito parece assim projetar na sociedade de Senã'ã uma instituição – a "casta" dos guerreiros –, na qual germina um poder que põe os seniores e o magnífico xamã sob a dependência dos guerreiros. Gente dessa casta, invocando ausência de contraprestação, motivará a partida de Senã'ã antes que ele tivesse concluído a civilização (com a invenção da indústria) dos grupos e/ou povos do rio. Sua fuga para lugares cada vez mais longínquos, provocada pela perseguição que um grupo de guerreiros empreende contra ele, assim prefigura a guerra no seio do coletivo formado pelos grupos do rio: a primeira guerra essencialmente política é contra o grupo de Senã'ã, que, antes de abandonar os Yudjá,

introduz o regime da caça, e, com este, a dura vida dos caçadores, a vida difícil que caracteriza a existência humana desde então.

A inscrição da caça (soprando os *karai*)

Conta-se que Senã'ã enviou sua neta (filha de um de seus filhos) à casa dos guerreiros em uma outra aldeia para pedir carne. "Tudo o que você sabe é pedir!", os guerreiros recebem-na com essa indelicadeza e fazem sexo com ela. Há muito o xamã já vem se aborrecendo com a usura de carne humana; assim, informa sua decisão aos filhos e muda-se com os membros de sua aldeia para bem a montante, na foz do rio Fresco.

Os diversos grupos choram sua partida, e ele lhes entrega o arco, dizendo-lhes que doravante terão de caçar para garantir o sustento. Nem todos choram, contudo: os guerreiros sentem-se ofendidos com o fato de Senã'ã ter-se ofendido com eles, e entendem que um capitão[11] que se ofende e abandona os seus deve morrer.

Senã'ã isola-se, erguendo uma aldeia no rio Fresco, onde seu grupo faz cauinagem com freqüência e toca muita música de sopro. Ter-se-ia fixado aí para sempre, os diversos grupos Yudjá teriam reatado relações com o seu grupo, os *karai* não teriam sido criados, caso os guerreiros ofendidos não tivessem preparado uma incursão para matar o capitão. Eu não saberia determinar quanto tempo durou essa perseguição. No rio Fresco, Senã'ã abre aldeias (ou acampamentos, conforme a versão) cada vez mais a montante, pensando então que os Yudjá desistiram de ir ao seu encalço. As cenas de ataque se dão a bordo, mas as flechas não penetram o corpo de ninguém, pois, a conselho do xamã, as pessoas passaram argila branca no corpo. Não há revide. "Por que vocês estão me perseguindo? Vocês recusaram carne de *abi* à minha neta, foi por isso que os deixei." O filho do Senã'ã, entediado, pede-lhe que os obrigue a pôr fim ao ataque. Ele enrijece o braço, flexiona-o e bate no flanco, e produz-se "algo como a explosão de um raio" – porque, conforme notou um dos narradores, ele estava começando a inventar a arma de fogo.

11 Este estatuto será estudado no capítulo 2.

Com a explosão, as canoas dos futuros *karai* naufragam, tamanho é o seu susto, e o ataque cessa temporariamente, mas apenas para ser retomado mais tarde. Novas perseguições, novos naufrágios provocados pela explosão dos tiros da espingarda que o xamã por fim cria durante sua fuga.

Para fixá-los definitivamente no rio Fresco, Senã'ã assopra-lhes a boca enquanto estão dormindo em um acampamento, para virar a língua yudjá pelo avesso. Assopra para eles uma roça de arroz, um curral de bois e um campo de capim. No dia seguinte, quando, estupefatos, os *karai* tentam comunicar-se com as pessoas do grupo de Senã'ã, este declara em alta voz sua nova condição: "Doravante, é isso que vocês serão". Assopra, por fim, suas pegadas e multiplica-os.[12]

> E Senã'ã partiu levando saudade de sua terra,
> O rio Fresco era sua terra,
> Ele partiu levando saudade de lá.
> Vamos deixar nossa terra!
> Vamos nos mudar para longe!

Assim foram sedentarizados os Yudjá que tentaram matar *se'uraha*. Entretidos com o gado, Senã'ã pôde seguir viagem para ir viver em Tronco d'Água. Na foz do rio Fresco, próximo à chamada Ilha dos Periquitos, antiga aldeia do xamã, os *karai* ergueram a cidade de São Félix do Xingu.[13]

12 O episódio da entrega do arco aos Yudjá que acima situei no momento da partida de Senã'ã também pode aparecer nesse momento em que o criador batiza os *karai* como tais. Conta-se que um grupo de pessoas Yudjá, não-participantes da guerra, tendo viajado rio Fresco acima a fim de se informar dos acontecimentos, presenciou, ao lado do grupo de parentes de Senã'ã, o surgimento dos *karai*. Ao apresentar a estes seu novo curral de bois, o criador apresentou o arco aos Yudjá. Uma terceira versão (que só vi ser utilizada como fragmento) traz à tona o tema da má escolha. Senã'ã apresentou o arco e a espingarda aos Yudjá e aos *karai*; uns escolheram o arco, e os outros, a espingarda. E fez o mesmo com o cauim e a cachaça. Quem optou por arco e cauim "virou" Yudjá; quem optou pelos outros itens "virou" *karai*. A má escolha é aqui abordada de um duplo ponto de vista: a espingarda foi a melhor escolha, assim como o cauim. Para uma reflexão interessante sobre esse tema, ver Viveiros de Castro, 2000.

13 As narrações da história dos *karai* sugerem que Senã'ã habitou o rio Xingu até a criação desse subconjunto de seres humanos. Todavia, os Yudjá também concebem a existência de um período da vida humana situado entre a sua partida e o aparecimento dos *karai*.

Segundo uma variante que obtive de Wereade, foi o seu próprio grupo cognático que Senã'ã transformou em *karai*, a fim de obrigar os guerreiros Yudjá (futuros *karai*, segundo a versão acima), por impossibilidade de compreender a língua *karai*, a retornarem para o rio Xingu. A conclusão de Wereade é justamente que foi porque os *karai* não tentaram matar o capitão que receberam dele, mais tarde, as artes industriais. Os Yudjá se tornaram caçadores por terem tentado matar Senã'ã.

Com o surgimento dos *karai* e a dissociação entre o canibalismo e a caça, a guerra e a caça, esta vindo a inaugurar a vida difícil dos navegadores, como corrobora também, por contraposição, a opulência dos *karai*, sedentários cuja "caça", de tão grande porte e aprisionada, está ao alcance da mão. Já o canibalismo assume um caráter de episódio extraordinário justificado como uma simples renitência: os antigos estavam tão acostumados a comer carne de *abi* que aproveitavam para comê-los quando faziam guerras. O período vivido com Senã'ã deixou, afirma-se, os Yudjá viciados em carne de gente.

A sociedade canibal

Começamos lembrando uma das intervenções de Viveiros de Castro num debate que animou a etnologia amazônica nas décadas de 1970 e 1980, a respeito das diferenças que então podiam ser observadas nas formas sociais exprimidas pelas sociedades indígenas das terras baixas sul-americanas.

> [P]arece-nos que as diferenças entre as figuras guianesa, Tukano e Jê-Bororo são propriamente cosmológicas, ou antes, topológicas, e resultam de agenciamentos diferenciais globais, exprimindo diferentes formas de articular o problema geral da diferença e da identidade, do "dentro" e do "fora", dentro dos quais a dinâmica do parentesco e da residência se dá como resultante ou como parte – não pode ser pensada como primeira ou como dominante. (Viveiros de Castro, 1986b, p.275)

Esse debate, que estudaremos no próximo capítulo, alimentava-se de uma distinção – algo desajeitada, para uma visão retrospectiva – entre sociedades com estruturas sociais complexas e estruturas sociais frou-

xas ou fluidas. Os Yudjá poderiam ter sido incluídos no segundo conjunto, e os Bororo ofereciam uma das ilustrações privilegiadas do primeiro. A intervenção de Viveiros de Castro que acabo de mencionar foi um passo importante na elaboração (a meu ver ainda em curso) dos resultados desse debate, e eu gostaria de incorporar a hipótese do autor ao presente estudo do mito da criação da sociedade.

Porque, com efeito, esta fala de Senã'ã sobre a constituição da sociedade declara ao mesmo tempo a *similaridade* entre os grupos constitutivos do coletivo articulado pelo xamã e a *alteridade* dos grupos da floresta, os *abi imama* – *imama* é justamente o termo que traduz a relação de alteridade.[14] O desdobramento dessas relações no espaço social dota assim o sistema de uma feição muito distinta da que é oferecida pelo modelo do discreto: uma multiplicidade de outros (*imama*) situados como o lado de fora do sistema e uma multiplicidade de grupos similares (*nana*) situados como o seu lado de dentro. As relações internas fazem pensar em uma lógica da suplementaridade, enquanto a alteridade sem a qual a vida do sistema se tornaria impensável conota as relações externas ou a exterioridade como princípio fundamental da autoconstituição da sociedade (Viveiros de Castro, 1986a, p.76, 88, n.4, passim).

Parece-me válido considerar a hipótese de que a articulação entre um dilúvio que provoca a redução da população humana, a distribuição de porções de barbante e a dispersão de grupos cognáticos ao longo do rio diga respeito ao tema da passagem do contínuo ao descontínuo,

14 Os Yudjá caracterizam a situação lingüística do coletivo formado pelos povos do Médio Xingu por meio de coeficientes de alteridade; de um lado são enumerados os povos que apresentam graus de afastamento relativo da língua Yudjá: os Arupaya, os Shipáia, os Peapaya e os Aoku* (em ordem progressiva de alteridade); de outro lado, os povos de línguas distintas: os Kuruaya, da família Munduruku, os Takumadikay e os Takunyapé, da família Tupi-guarani. Tais povos não são considerados atualmente como *abi imama*, mas simplesmente como *abi*. O etnônimo Asõriri (Assurini) é aplicado a povos Tupi-guarani considerados habitantes da floresta, isto é, *abi imama*. Entre estes, incluem-se também os Arara, da família Caribe. (O etnônimo marcado com asterisco assinala que ignoro como é conhecido, e se é conhecido, na documentação histórica.) As monografias etnográficas recentes sobre esses povos incluem Viveiros de Castro, 1986 (Araweté), Müller, 1990 (Assurini), Teixeira-Pinto, 1997 (Arara) e Fausto, 2001 (Parakanã).

desenvolvido por Lévi-Strauss em *O cru e o cozido*. Como se sabe, neste livro o autor analisou dois processos lógicos distintos por meio dos quais o pensamento mítico concebe uma tal passagem, o do empobrecimento semântico de um conjunto original e o da fragmentação de um ser cromático, ambos conduzindo uma indiferenciação original a um sistema de diferenças (Lévi-Strauss, 1964; 1991). É verdadeiro que apenas o primeiro desses processos foi estudado no quadro de mitos de fundação da sociedade, enquanto o segundo foi analisado no complexo de mitos do timbó, da sucuri e do arco-íris relacionados à descontinuidade das espécies animais e da cor dos pássaros. Mas um estudo de S. Hugh-Jones (1993) sobre a (fundação da) sociedade tukano sugere que ambos os processos elucidados por Lévi-Strauss são aplicáveis ao domínio sociológico, ou melhor, que mesmo um ser cromático pode gerar "afastamentos diferenciais no seio da sociedade".

É justamente porque à primeira vista nada indica a presença de tal recurso no mito Yudjá que sua abordagem à luz da análise de Lévi-Strauss me parece tentadora.[15] Os "afastamentos diferenciais" do modelo discreto acham-se como que deslocados "do seio da sociedade" para a sua fronteira, a qual assim não poderia deixar de se tornar móvel ou relativa, gerando efeitos caracterizados por vezes como fluidez (como será discutido no próximo capítulo). Algumas notas comparativas com os modelos Tikopia, Ojibwa e Bororo, analisados por Lévi-Strauss, facilitariam a apreensão de aspectos positivos do mito Yudjá que merecem ser enfatizados.[16] Porque, mesmo sem se tratar de um sistema fundado em

15 "Em cada um dos casos [dois mitos Bororo], essa descontinuidade é obtida através da eliminação radical de certas frações do contínuo. Este é empobrecido, e elementos em menor número têm a partir de então folga para se expandir no mesmo espaço, já que a distância entre eles passa a ser suficiente para evitar que eles se encavalem ou se confundam uns com os outros" (Lévi-Strauss, 1991, p.57). Se abstraíssemos a substância etnográfica que a sociedade bororo (oito unidades matrilineares organizadas em metades exogâmicas) oferece a essa problemática, não poderia a nota de Lévi-Strauss ser ampliada ao mito yudjá?

16 Esta longa citação justifica-se aqui, em benefício do leitor ou leitora. Assim escreveu o autor: "[C]ada um dos mitos que mencionamos oferece uma solução original para resolver o problema da passagem da quantidade contínua à quantidade discreta. Para o pensamento ojibwa, ao que parece, basta retirar uma unidade da primeira

relações de correspondências entre diferenças sociais e diferenças naturais (como os vegetais Tikopia), culturais (como os ornamentos Bororo) ou sobrenaturais (como os seres Ojibwa), ou em correspondências entre funções culturais e partes de um ser cromático (como a sucuri cósmica tukano), o mito yudjá oferece, parece-me, uma solução específica para o problema da passagem do contínuo ao descontínuo, ainda que essa solução não se exprima como emergência de "descontinuidade" no sentido (lévi-straussiano, bororo ou tukano) do conceito. Existiria de todo modo, ou ainda assim, passagem de um estado pré-político a um estado político.

---

para obter a segunda – uma é da classe 6, a outra da classe 5. Um aumento de um quinto da distância entre cada elemento permite instalá-los na descontinuidade. A solução de Tikopia é mais custosa: originariamente, os alimentos eram em número indeterminado, e foi preciso passar dessa indeterminação (e, portanto, de um número elevado, e até teoricamente ilimitado, já que os alimentos primitivos não são enumerados) para 4, para garantir o caráter discreto do sistema. Pode-se pressentir a razão dessa diferença: os clãs de Tikopia são realmente quatro, e o mito tem de atravessar, com muito custo, o abismo que separa o imaginário do vivido. A tarefa dos Ojibwa não é tão difícil, e eles podem por isso pagar mais barato, apenas subtraindo uma unidade do total. Na verdade os cinco clãs primitivos não são mais reais do que os seis seres sobrenaturais que os fundaram, visto que a sociedade ojibwa se compunha de várias dezenas de clãs ligados aos cinco 'grandes' clãs do mito por uma filiação puramente teórica. De modo que, num caso, passa-se do mito à realidade, e, no outro, não se sai do mito. Os Tikopia e os Ojibwa podem avaliar de modos diferentes o custo da passagem do contínuo ao descontínuo. De qualquer modo, essas duas ordens se mantêm formalmente homogêneas. Sempre se compõem de quantidades semelhantes e iguais entre si ... A solução bororo é original em relação às precedentes. Concebe o contínuo como uma soma de quantidades, por um lado muito numerosas e por outro completamente desiguais, escalonadas das menores às maiores. E, sobretudo, em vez de o descontínuo resultar da subtração de uma qualquer das quantidades somadas (solução ojibwa) ou da subtração de um número considerável de quantidades somadas, mas ainda equivalentes e quaisquer (solução tikopia), os Bororo aplicam a operação, de forma eletiva, sobre as quantidades menores. O descontínuo bororo consiste, afinal, em quantidades desiguais entre si, mas escolhidas entre as maiores, que separam intervalos ganhos sobre o contínuo primitivo e correspondentes ao espaço anteriormente ocupado pelas quantidades menores" (Lévi-Strauss, 1991, p.58-9; modifico um pouco a tradução do último parágrafo em benefício da ênfase no caráter aleatório ou motivado da operação, existente no original; Lévi-Strauss, 1964, p.62).

O dilúvio matou por afogamento um número indeterminado de indivíduos da muito numerosa humanidade original. Ele evoca, com isso, menos o dilúvio de outras cosmogonias tupi (Métraux, 1979; H. Clastres, 1978; Clastres, 1974a), nas quais está geralmente associado a uma destruição relativamente absoluta da humanidade (pois salvam-se apenas um homem e uma mulher, de quem descende a segunda humanidade que repovoa o mundo), do que uma mortandade provocada por um veneno de pesca como o timbó. Poderíamos ver no dilúvio yudjá a criação de afastamentos (se bem que não-diferenciais, isto é, não-semânticos) que tornaram pensáveis os grupos cognáticos, constituídos no rio após a criação dos *abi imama* por meio do barbante. O afogamento, então, além de eliminar os mais idosos para gerar a disposição piramidal dos *i'uraha*, teria eliminado parentes de parentes e/ou afins de afins – isto é, as articulações entre os grupos cognáticos.

É verdadeiro que o paralelismo entre a humanidade e o barbante não se mostra perfeito. As porções de barbante do xamã provinham, suponho, de um só e mesmo fio inimaginavelmente longo, ao passo que foi já em grupos sucessivos, separados por intervalos de tempo, que a humanidade alcançou o rio. Pareceria assim que o barbante evocaria melhor a humanidade pré-diluviana, contínua ainda. Mas considerando-se a técnica de confecção do novelo pelas mulheres Yudjá – amarra-se cada novo fio que vai ficando pronto –, o barbante produzido por arte humana não deixa de oferecer uma imagem do que teria sido a humanidade caso o seu destino fosse permanecer unida, atada artificialmente.

Há uma primeira diferença de caráter formal muito notável apresentada pelo mito Yudjá: a atuação insubstituível de um magnífico xamã. Ora, Lévi-Strauss ressaltou que o empobrecimento semântico correlacionado à emergência da descontinuidade que fundamenta o sistema discreto tem como autor um personagem diminuído, cego ou coxo (Lévi-Strauss, 1991), ao passo que o autor da sociedade yudjá é a potência em pessoa! Talvez isso baste para indicar que é no pólo do cromatismo que encontramos Senã'ã.

O mito yudjá, à diferença dos mitos tikopia e ojibwa, desenvolveria a questão da passagem do contínuo ao descontínuo afirmando (poder-se-ia dizer) uma heterogeneidade formal entre os dois estados, dado

que as quantidades do primeiro são indivíduos, e as do segundo, grupos cognáticos. A supressão de quantidades do contínuo, que não é necessariamente aleatória, responderia assim pela formação dos grupos, cujo número permanece indeterminado. Em terceiro lugar, à diferença do mito bororo, cujas quantidades são desiguais e se escalonam das menores às maiores, as quantidades yudjá são similares e suscetíveis de se escalonar das mais próximas às mais longínquas. Que a distância forneça a chave de leitura da descontinuidade sociológica distingue o modelo sociológico yudjá daqueles elaborados por Lévi-Strauss. Nestes, haveria uma perspectiva global sobre a descontinuidade que é o próprio ponto de vista da sociedade. Teríamos, pois, uma perspectiva sociocêntrica, em que as partes são integradas por relações de complementaridade, ao passo que o sistema orientado pela distância espacial conta com tantas perspectivas quantas forem as partes.

Mas pareceria que a fala de Senã'ã não se esquiva diante desta dificuldade; seu objetivo pareceria ser mesmo seguir em frente, em busca de um ponto de vista sociocêntrico. Diríamos que o preço disso talvez seja sua incapacidade de sair do mito, como disse Lévi-Strauss, pois, como se construísse um modelo da sociedade contra a corrente, ofereceria apenas um sistema utópico. Aparentemente, portanto, esse modelo seria duplamente estático, ao conceber a existência de uma instância política central que permite ao sistema alimentar-se unicamente de seu antagonismo com os povos da floresta, e ao negar os laços de parentesco entre os grupos cognáticos. A própria guerra responsável pela vida do sistema não era menos estática, enquanto constituía mais propriamente uma relação de caça.

Se o mito yudjá não constrói um sistema por meio do empobrecimento semântico de um conjunto original, tampouco o faz por meio da distribuição diferencial das partes de um ser cromático ao modo dos mitos do timbó, ou da cosmogonia tukano.[17] Entretanto, as observações precedentes permitem-nos compreender que o processo lógico que

17 Não é certamente por carência de marcas diferenciais de outra ordem que a similaridade é destacada. No próprio domínio dos adornos corporais ao qual o barbante está associado, os padrões gráficos (aplicados ao corpo, à cerâmica, à tecelagem e a certos objetos esculpidos em madeira), que são um conhecimento das mulheres entre os

põe em jogo pode ser formulado como uma transformação lógica desse último método: o mito yudjá antes adota uma distribuição eqüitativa de um barbante, que se situa aquém do cromatismo, e uma dispersão aleatória de grupos cognáticos similares, para engendrar um sistema cujos estados variam segundo a presença ou a ausência, a proximidade ou a distância, a intervenção ou a indiferença para com a sociedade yudjá de um ser cromático encarnado pelo próprio Senã'ã. Presente, seria capaz de absorver e anular toda a alteridade no seio da sociedade humana, direcionando-a para a guerra-caça contra os povos da floresta; ausente, deixaria lugar à disputa de coeficientes de alteridade a ser obtidos nos quadros do próprio coletivo. A cosmogonia tukano ensina que mesmo um ser cromático pode gerar um efeito sociológico 'discreto'. A cosmogonia yudjá, por sua vez, mostra que um ser cromático pode gerar uma socialidade 'bem temperada' ou uma condição humana cromática.

É certo que, como lembraram Deleuze e Guattari, o pensamento que estabelece analogias de proporcionalidade ("diferenças que se assemelham em uma estrutura, e de uma estrutura à outra") é tido por régio (*royale*), enquanto é tido como popular aquele que trabalha com analogias de proporção ("semelhanças que diferem ao longo de uma série, ou de uma série à outra", de acordo com o grau diverso conforme se aproximam ou afastam-se de um termo eminente, dado como razão da série). Porém, como lembraram também, a forma popular do pensamento exige bastante aplicação:

> uma imaginação cuidadosa, que deve ter em conta ramos da série, preencher as rupturas aparentes, conjurar as falsas semelhanças e graduar as verdadeiras, ter em conta ao mesmo tempo progressões e regressões ou degraduações. (Deleuze & Guattari, 1980, p.286-7)

Ora, uma imaginação assim aplicada ecoa, por exemplo, em observações de dois amazonistas. Clastres, para quem as sociedades – fluidas

Yudjá são geralmente invocados como distintivos dos grupos que habitavam o Médio Xingu. Não disponho de informações etnográficas que me permitam situar a arte gráfica yudjá no contraste entre o discreto e o cromático. Sobre sistemas gráficos situados no pólo do cromático, quer dizer, relacionados à sucuri (como as unidades sociais tukano), ver Van Velthem, 2003, 2000; Barcelos Neto, 2004, 2002.

– da região não são imediatamente mais transparentes que as da Europa e apresentam uma dimensão *temporal* essencial, afirmou que elas "sabem administrar perfeitamente a possibilidade da diferença na identidade, da alteridade no homogêneo; e nessa recusa do mecanismo pode-se ler o signo de sua criatividade" (P. Clastres, 1963, p.53). Já Taylor ressaltou que a idéia mestra do pensamento sociológico jívaro – mais uma sociedade fluida – consiste precisamente em "situar em um ótimo de distância um outro que não é nem completamente exótico, nem completamente o mesmo, mas é as duas coisas ao mesmo tempo" (Taylor, 1985, p.168-9; tradução livre).

Voltando a Deleuze e Guattari, o tipo de modelo sociológico que reúne os atributos do discreto, da extensão e da totalização (tal como o proposto por Lévi-Strauss) representaria um tipo particular de multiplicidades que outros autores descreveram por meio de um contraste com um outro tipo. Riemann diferenciou multiplicidades discretas e contínuas; a métrica das últimas variando segundo as forças que nelas atuam. Meinong e Russell caracterizaram-nas como extensivas e próximas do intensivo (as últimas baseadas na distância). E Bergson concebeu-as como multiplicidades numéricas ligadas à extensão, e multiplicidades qualitativas ligadas à duração (Deleuze & Guattari, 1980, p.46).[18]

Teríamos, assim, de um lado, o discreto, o extensivo ou o numérico, e, de outro, o contínuo, o intensivo ou o qualitativo. À luz dessa distinção – que, frise-se, não tem para Deleuze e Guattari um valor tipológico nem categorial, mas este é um outro problema... –, podemos concluir nossa análise do mito yudjá sugerindo que ele também cuida de pensar, decerto não a emergência de um sistema de identidades coletivas extensivas e complementares, mas a passagem de um contínuo inercial, indiferençado, a um contínuo ativo, diferenciador, criador de posições diferenciais intensivas, qualitativas, sob a dependência das forças que nele vêm a agir ou da duração.

18 Para uma discussão interessante desses conceitos e sua relação com o totemismo e o sacrífico na conceitualização lévi-straussiana ver Viveiros de Castro, 2002, p.459-72. Também ela informa a análise que propus aqui.

Não deixa de ser interessante, também, que a presença ou a ausência de Senã'ã indique por si só a natureza dessas forças: são coeficientes de alteridade entre os grupos do rio o que a partida do Criador implica para a humanidade abandonada por seu capitão.[19]

O olhar fatídico

Transcorrida no passado recente (*maxi:* "agora, hoje, recentemente, nos tempos atuais"), a viagem de Tãku ao país de Senã'ã abre aos Yudjá (e demais povos indígenas) uma nova chance de redefinição de seu modo de existência. Este é o mito de encerramento da epopéia do magnífico xamã.[20]

Conta-se que o finado participou em sua juventude de uma expedição *karai* ao país de Senã'ã. Convidaram-no como se faz a um amigo; no entanto, por egoísmo, ciúme e maldade trataram de o confundir e enganar. Os *karai* receavam que o xamã entregasse o segredo dos ofícios industriais aos Yudjá, e não a eles. Assim, durante a viagem, instaram o finado a dizer isto e aquilo quando Senã'ã o interpelasse. "Diga-lhe: Os *karai* são bons conosco!" "Diga-lhe: O rio Fresco é demasiadamente longe!" "Diga-lhe: Como você mora longe!". Também constrangiam-no

19 Para o estudo de uma sociedade histórica constituída por três dos cinco subconjuntos aruaque da Amazônia subandina que oferece algumas analogias e inversões com o mito yudjá, ver Renard-Casevitz, 1992, 1993.

20 Gallois (1994) dedicou um interessante estudo a uma história waiãpi da Fortaleza de Macapá que se funda, de modo análogo, à história de Tãku, em um testemunho ocular recente, e conjuga o processo cosmogônico à história. Entre as narrativas yudjá e wayãpi existe, contudo, uma diferença digna de nota. Poderíamos formulá-la lançando mão de uma distinção sugerida por Albert (2000) em um estudo da "cosmologia do contato" elaborada por Davi Kopenawa Yanomami. Enquanto a história wayãpi constrói um discurso sobre si *para os karai*, a história yudjá constrói um um discurso *para si* sobre os *karai*. Uma é criada como política da etnicidade, a outra não. Lembremos que a descrição do mundo atual que Tãku trouxe de sua viagem situa os *karai* (medrosos e previdentes) que vivem nas bordas do mundo como conservadores da sua existência, ao passo que a descrição oferecida por Davi Kopenawa situa-os como agentes da sua degenaração. Sobre essa questão ver também Gallois, 2000, Caiuby Novaes, 1993, e Carneiro da Cunha, 1987.

todos os dias a mergulhar sua rede nas águas do rio durante a navegação, para a rede puir e servir de prova para convencer Senã'ã da grande distância que o separava dos Yudjá. Em cada povoado, pernoitavam para alongar a viagem, e, à medida que a distância ia sendo superada, vestiam cada vez mais roupas, umas sobre as outras, para provocar artificialmente um calor cada vez mais forte, com o intuito de iludir Tãku quanto à distância e ao calor insuportável do país divino. E muitos anos se passaram até a chegada.

Senã'ã recebeu-o com afeição e alegria. "Finalmente, meu neto, você vem me visitar!" Ao longo do diálogo entre os dois, o *karai*, embora respeitando uma boa distância, manteve o olhar fixo sobre Tãku. Senã'ã indagou-lhe: "Os *karai* são maus para vocês?" "Vocês moram perto daqui?" E cada vez o olhar de Tãku se cruzava com o do *karai*, intimidando-o, constrangendo-o a dizer "Não" todas as vezes em que deveria ter dito "Sim". Eis alguns fragmentos esparsos desse diálogo.

Venham passear quando vocês quiserem,
Venham me ver,
Eu estou aqui!

Se você me diz que o rio Fresco é perto,
Eu volto para lá,
O rio Fresco é minha terra,
Lá eu bebia muito cauim,
Eu volto para lá.

Os *karai* vão navegar as alturas,
Era o que eu desejava para vocês,
Vocês quiseram me matar,
Vim-me embora.

Se você me diz que os *karai* são maus para vocês,
Eu afasto os *karai* de lá.
Diga-me se os *karai* são maus!

Caso vocês não venham me visitar mais,
Eu vou subir para o lado avesso do céu.
Eu vou subir tão logo os *karai* aprendam a fabricar todas as coisas,
Eu mesmo não fabricarei mais,
Quando aprenderem,
Hão de fabricar sozinhos aviões, motores de barco...
Hei de estar longe, lá no alto!

O *karai* mandara Tãku pedir bens manufaturados a Senã'ã. Não foi preciso. Senã'ã tomou a iniciativa (como convém a um Yudjá) e pôs à sua disposição uma grande riqueza. No dia da despedida, as inúmeras caixas grandes de papelão cheias de presentes (mesmo o macaco-prego do xamã enviava uma grande encomenda para os Yudjá) excederam a capacidade da canoa, e Tãku teve de deixar uma grande parte dos presentes.

Suas coisas esperarão aqui, volte para buscar. Eu corto seus cabelos e guardo para te esperar. Eu te espero: se você morrer, seus cabelos virarão pó; se você for morto por flecha inimiga, seus cabelos se mancharão de sangue.

No caminho, os *karai* tomaram todos os bens de Tãku.

"Este lugar em que vivemos hoje é um céu desmoronado", como me dizia Kadu. A viagem de Tãku ensina que os Yudjá atuais, bem como os dois outros conjuntos de seres humanos, descendem dos sobreviventes de uma destruição cósmica do céu do meio, desencadeada outrora em função de um mal-entendido de Senã'ã. Os *karai* expandiam-se munidos de sua política de extermínio dos *abi*. Ao buscar os Yudjá, Senã'ã encontrou desertas as ilhas do Xingu... Kadu exprime-o bem: o xamã se defrontou com o nada:

O rio havia desaparecido.
Foi no tempo em que os Yudjá foram extintos,
Foi no tempo em que os Yudjá estavam à beira da extinção.
Quando Senã'ã tentou divisar o rio,
Não havia mais rio,
E ele enfureceu-se e derrubou o céu,
E ele enfureceu-se e afastou os sapos,
O céu desmoronou,
O sol apagou,
Tudo ficou escuro.

Os Yudjá ficaram apreensivos,
Os poucos Yudjá sobreviventes,
Os que moravam isolados começaram a chorar,
Os que se abrigaram ao pé de grandes rochedos,
Somente eles se salvaram.
Muita gente se reuniu ao pé dos rochedos,

Embaixo do rochedo,
Um rochedo tão grande que o céu caiu apenas sobre o seu cume.

Os que se encontravam alhures morreram,
Todos os *karai*,
Os *karai* todos morreram,
Os *abi* morreram,
Os Yudjá morreram.

Os que estavam abrigados sob o rochedo escavaram o céu,
Escavaram o céu espesso com um pedaço de pau,
Emergiram quando conseguiram perfurar o céu.
O céu era bastante espesso,
Perfuraram-no com um pedaço de pau,
Emergiram.

A grande maioria das gentes achava-se alhures,
Todos morreram,
Já não havia ninguém.
Os sobreviventes reproduziram-se.

Senã'ã disse [a Tãku]:
É assim que hei de agir:
Quando os *abi* desaparecerem,
Quando os *abi* desaparecerem das ilhas,[21]
Desmoronarei o céu,
Desmoronarei o último céu.

Expressão privilegiada da potência xamânica de Senã'ã, a destruição futura do cosmos é uma possibilidade que se afirma mesmo quando se considera a hipótese de que os *karai* não seguirão dizimando os povos indígenas. Indício da longa história de degeneração do cosmos primordial, a escassez de céus suplementares caracteriza o cosmos atual como o último. Seu desmoronamento representaria o fim dos tempos, pois os sobreviventes hipotéticos que buscassem abrigo aos pés de rochedos não poderiam reorganizar sua vida em um mundo descoberto, que se abriria ao vazio e às trevas, um não-mundo. "Os céus estão acabando, não há mais outro céu além deste, não há senão trevas para além do céu – é disso que temos medo!", observou Kadu.

21 Note-se que esta fala de Senã'ã inclui os Yudjá no conjunto dos *abi*, possibilidade dada, creio, por adoção da perspectiva dos *karai*. Hoje em dia, os Yudjá aplicam o termo *abi* a todos os povos indígenas com quem mantêm relações, nele se incluindo se o contexto pede, isto é, quando se vêem do ponto de vista da sociedade nacional. Já a expressão *abi imama* é aplicada aos povos desconhecidos e corresponde, no seu português, a "índio brabo" ou "outro índio".

Isso disse Tãku quando todos se reuniram para ouvir sua história: "Venham ver! Vocês vêem a estrela magna que Senã'ã acendeu? Todas as outras estrelas são próximas quando comparadas à estrela d'alva".[22] Kadu me contou que, por isso, quando a estrela d'alva nasce, diz-se que Senã'ã está procurando os Yudjá para saber se ainda não foram dizimados pelos *karai*.[23]

Assim, quando reencontrou os Yudjá e contou-lhes a história das respostas negativas que deu a Senã'ã, todos lamentaram: "Oh, por que você não disse a verdade?" "Eu não sabia... Os *karai* me pediram para não dizer que era perto." Não fosse seu medo dos *karai*, teria dito a verdade, que os *karai* são maus, teria dito "Sim". Kadu encerrava suas narrações observando que Senã'ã teria voltado para viver no rio Fresco, seu país tão aprazível, teria afastado os *karai* para lugares distantes, teria introduzido as artes industriais entre os Yudjá e os outros habitantes do Xingu, e todos os *abi*. "Nós outros não viveríamos com os *karai*." Os Yudjá não teriam de viver *com* (sublinhe-se) os *karai*.

22 A mesma narrativa apresenta com efeito dois nomes para a estrela, *anayïbia arahihi* e *kaapa jua*, literalmente "senhor do alvorecer". Segundo Nimuendaju, a estrela matutina que os Shipáia designam *kaapa djúa* é o planeta Vênus (Nimuendaju, 1981, p.16), razão pela qual me parece justo chamá-la de "estrela d'alva".

23 Dois jovens ofereceram-me uma compreensão distinta da estrela vista por Tãku. Trata-se de uma estrela errante de luz muito poderosa que Senã'ã manipulava até recentemente como uma lanterna. Baseados num episódio de sua infância, contaram-me como o magnífico xamã a perdeu (no começo dos anos 1970). Era uma noite de cauinagem. Quando o dia estava prestes a amanhecer, Senã'ã iluminou: uma luz muito brilhante surgiu a oeste e percorreu o céu, "uma grande bola de fogo correndo como se fosse um foguete", em direção ao leste. Os Yudjá interromperam-se, apanharam as trombetas *duru*, começaram a tocar para que o criador pudesse vê-los e exclamaram: "Nós outros estamos aqui!" A estrela caiu na floresta longínqua, provocando um grande estrondo. No dia seguinte, corroborando o caráter divino do incidente, todos os cachorros da aldeia pereceram. Eles concluem que Senã'ã talvez não ilumine os Yudjá nunca mais, pois a queda da estrela errante, muito provavelmente, significa que os *karai* que a pilotavam deixaram-na cair.

A esposa de Kadu, a propósito da seguinte fala de Senã'ã citada por Tãku:

> Caso vocês não venham me visitar mais,
> Eu vou subir para o lado avesso do céu.
> Eu vou subir tão logo os *karai* aprendam a fabricar todas as coisas,
> Eu mesmo não fabricarei mais,
> Quando aprenderem,
> Hão de fabricar sozinhos aviões, motores de barco...
> Hei de estar longe, lá no alto!

perguntou-me se eu sabia aonde morava atualmente o magnífico xamã, se já no céu, como anunciado, ou ainda em Tronco d'Água.[24] Minha negativa talvez possa ter soado como uma recusa de dizer-lhes a verdade. Não é inteiramente plausível que os *karai* não saibam onde vive Senã'ã, e Madayu simplesmente mencionou o trânsito diário de aviões que ouvíamos de madrugada. Dez anos mais tarde, em 1999, quando cheguei a Tubatuba às vésperas de um eclipse solar que estava sendo muito comentado, mas que eu sabia que não seria visível em Tubatuba, Madayu confiou em mim para resolver um impasse e sua ansiedade. Seu marido e ela haviam combinado levar, em agosto de 1999, pessoas jovens para conhecer uma aldeia dos *ï'anay* (os mortos) situada a jusante, e representada por uma formação rochosa a montante da cachoeira Von Martius; mas como realizar a viagem se andavam dizendo que o sol ia apagar, pois Senã'ã ia levar o sol embora? "Nem é para a gente que o sol vai se apagar", disse-lhe eu, "nem os eclipses que os *karai* são capazes de prever são aquele que acontecerá quando Senã'ã levar o sol embora, pois Senã'ã não contaria nada aos *karai*, contaria?"

Improvisações xamânicas

Em 1985, numa cauinagem, dois homens bêbados contaram-me que na ilha que eu conhecera dias atrás, Colônia das Formigas, a jusante,

24 Defrontando-se com uma ignorância análoga na mitologia piro (povo aruaque da Amazônia peruana), Gow (2001) desenvolveu o interessante argumento de que o fenômeno é uma propriedade fundamental que faz do mito um "mito da história".

sítio de uma antiga aldeia yudjá que não pude percorrer como desejava por causa do temor demonstrado por eles próprios e suas esposas, jazia o finado Tãku. Muito comovedor: estive por um longo momento perto dos restos mortais de um homem mítico. Eu não podia imaginar que naquela visita havia estado perto de restos mortais ainda mais sagrados, nem que a embriaguez do genro e do marido de Areãdu me colocaria na trilha para a descoberta de uma abertura fundamental da cosmogonia yudjá à história, evocativa do profetismo registrado entre os antigos Tupi da costa brasileira nos textos quinhentistas e seiscentistas, assim como entre os povos Guarani no século XX.

Segundo Hélène Clastres (1978), a prática religiosa tupi-guarani, enraizada nos mitos de criação e destruição do mundo, se desenvolve em torno de dois temas estreitamente ligados: a crença na destruição futura da Terra e a busca da Terra sem Mal, esta marcada com o duplo valor de um além (das montanhas ou do mar), onde habitavam os deuses e as almas dos guerreiros, e de uma região no espaço da experiência humana real. Lugar onde não existe morte e não é preciso cultivar a terra, pois ela produz por si mesma; onde não se faz senão dançar. De acordo com a interpretação da autora, a busca da Terra sem Mal exprimiria justamente uma prática religiosa "em que os próprios homens se esforçam por se tornar semelhantes aos deuses, imortais como eles". A esperança e a inquietação de que dão prova os que se engajaram nessa busca indicam que a religião tupi-guarani enuncia "a questão da possibilidade (ou da impossibilidade) de serem os homens seus próprios deuses" (H. Clastres, 1978, p.31).

A etnografia Yudjá não apresenta qualquer indício de movimentos de busca da Terra sem Mal, mas dela oferece, creio, uma transformação. A abertura da cosmogonia à história a que me referia acima permite tratar dois aspectos da condição humana, a mortalidade e a privação das artes industriais, como fenômenos cujo estabelecimento não está definitivamente decidido, como uma contingência que pode vir a ser superada.

É um xamã magnífico, um homem que tentou tornar-se o sucessor de Senã'ã, o último homem Yudjá que se engajou nesta via, que está enterrado na ilha Colônia das Formigas. Um silêncio quase absoluto envolve sua vida. O medo de falar sobre ele é por si só um elemento

denso para estimar sua importância. Tãku, Areãdu esclareceu, morreu anteriormente, já não se sabe há quanto tempo; ele não se compara àquele homem maravilhoso, pois sua viagem transcorreu no espaço empírico, enquanto o xamã que jaz naquela ilha fazia viagens em sonho. O pai de Areãdu e Kadu, morto em 1982, o conheceu. Eis o que narrou Kadu:

Ele desejava xamanizar magnificamente.
Partia ao dormir,
Ia visitar Senã'ã ao dormir.
E contou para as pessoas:
Eu o vejo, lá, na aldeia dele.
Era um homem de meia-idade.
Tenho ido conversar com ele.
Doravante, assim que eu me tornar um magnífico xamã,
Quando eu sonhar, voltarei com bens... facas...
Vou trazer para vocês,
Guardo-os em uma mala e trago para vocês.
Voltarei de lá com os bens que eu fabricar.
Senã'ã me pediu isso.
Você quer fabricar bens?, perguntou-me.
E quando eu morrer, terei morrido minimamente;
Quando eu morrer, será de manhã, eu volto ao entardecer.
E então jamais partirei outra vez,
Ficarei aqui,
Serei um xamã magnífico,
E vou fabricar bens para vocês.
Só lhes digo isso porque foi Senã'ã que me pediu:
Nunca mais saí deste lugar,
Ao passo que você está lá;
Portanto fabrique bens para as pessoas, aviões, motores de popa...
E tudo isso pertencerá aos *abi*.
Eu fabriquei tudo para os *karai*,
Fabriquei barcos e fabriquei aviões e fabriquei tudo.
Vim para cá depois que os *karai* aprenderam a fabricar motores,
Você, permaneça lá.
Permaneça lá, você.
Fabrique bens para nossos parentes,
Para os *abi*'.

Um dia ele estava adoentado... muito pouco – não era nada,
E um Yudjá esfregou resina de jatobá em uma flecha [para fixar a ponta],
E a resina-*ïsamï* [a alma da resina] fixou-se no peito dele [o xamã].
Com isso, ele morreu,
E com isso não voltou.
Não mais poderei voltar,
Eu não estaria morrendo se ninguém tivesse manipulado resina de jatobá,
Se eu só morresse depois de muito envelhecer,
Eu voltaria naquele caminho [que conduz a alma do morto à aldeia dos mortos],
E jamais morreria outra vez.
No entanto manipularam aquilo,
E estou prestes a partir para muito longe.
Estou de partida,
Vou encontrar-me com Senã'ã.
E tendo sentido uma dor no peito, um xamã veio [assisti-lo], porém não conseguiu extrair [a alma da resina].
Quanto a ele, extraía doenças com as mãos apenas.
Uma criancinha adoecia, ele extraía,
Uma criancinha adoecia, ele extraía...
Ninguém morria, não.
E nunca mais houve xamã depois que ele morreu.
É por isso que os Yudjá desejam tanto encontrar *poririku urahihï*.
Vamos procurar!
No passado os Yudjá diziam-se:
Procuremos *poririku urahihï*,
Quando encontrarmos, seremos magníficos xamãs![25]

Uma das promessas do xamã era trazer do sonho para a vida os bens por ele produzidos. Mareaji explicou-me a narrativa de seu tio (com

25 Os xamãs magníficos que pertencem ao tempo atual desenvolveram seus poderes consumindo *poririku urahihï*, definida como "tabaco de Senã'ã". Trata-se de uma árvore, o paricá provavelmente. O mais lendário desses xamãs é conhecido pelo nome de Waisa (ver capítulo 4). Conta-se que chegou a transportar um canivete do sonho para este mundo; se o irmão de sua esposa adúltera não tivesse tentado matá-lo, ele não teria ido embora e já teria tido sucesso em trazer do sonho bens mais significativos que um canivete; teria trazido um avião. O arbusto *poririku xïxi* está relacionado à comunicação xamânica com Kumahari, divindade que mencionaremos mais adiante.

base, provavelmente, em narrações que lhe foram feitas) dizendo-me que Senã'ã pretendia ensinar o xamã a tornar-se o ser que ele é; deu-lhe uma mala onde deveriam ser guardadas as coisas fabricadas em sonho, até que ao fim do aprendizado o finado já não acordaria desmunido. Já não retornaria de suas viagens oníricas de mãos abanando, mas com a mala. Estaria assim capacitado a transportar para este mundo as imagens oníricas das coisas fabricadas e a ensinar o ofício aos outros.

São duas as sepulturas de xamãs naquela ilha, como me disse Areãdu a propósito da história que me foi contada por Wereade na cauinagem. O segundo xamã (confundido com Tãku) praticava o xamanismo dos espíritos dos mortos, dos quais há uma aldeia próxima à ilha, e sua morte foi provocada por uma farinha preparada para esses espíritos, a ser-lhes servida durante seu festival que estava em curso, e que a esposa do xamã serviu a este por engano. Os alimentos dos espíritos são letais para os xamãs. Além disso, tendo o seu pai ficado doente, o filho do xamã não cumpriu resguardo, saiu para caçar e matou um jaburu, extraindo-lhe ademais o bico. O bico-*ïsamï* agravou a doença do xamã, que assim morreu antes de envelhecer, vitimado por doença, e não pôde ressurgir como anunciava. Esse xamã, segundo Wereade, profetizava que quando morresse, ao fim do dia, caso morresse pela manhã, ou ao amanhecer, caso morresse à tardinha, iria ressurgir e erguer-se em seu próprio corpo inteiramente rejuvenescido. Após seu regresso da morte, ninguém jamais morreria definitivamente, pois ele, tornando-se conhecedor do segredo de regressar aos vivos pelo mesmo caminho que conduz aos mortos, assegurava que isso seria possível para todos. Prometia assim trazer todos os outros também à vida. Que, por conseguinte, no dia em que morresse, ninguém devia chorar, pois isso prejudicaria a concretização de seu objetivo; era preciso cantar, cantar intensa e alegremente os cantos dos mortos aprendidos pelas pessoas nos festivais, pois, nisto, ele reanimaria o seu velho corpo agora convertido em um corpo novo.

Em ambas as histórias, a morte pessoal do xamã por intenso envelhecimento, por decrepitude, é posta como condição para a obtenção da imortalidade. Trata-se, pois, de uma imortalidade a ser obtida passando-se pela prova da morte. Os Yudjá postulam que na hora da mor-

te de uma pessoa abre-se para ela, para a sua alma, um caminho na floresta que a conduz ao lado da realidade onde se acham as pessoas vivendo sua vida póstuma. A ida para a Terra sem Mal por um caminho no espaço real torna-se uma volta para esta terra mesma por um caminho do espaço da morte. A direção do além poderia ser redirecionada para a vida, e uma vez que isso se realizasse para um xamã adviria o mesmo para todos.

Um outro mito oferece uma perspectiva que nos permite ampliar a compreensão da mortalidade humana e apreender o sentido do que essa passagem pela morte implica para a pessoa humana. O mito propõe também uma compreensão para a impossibilidade de vivermos em um outro regime que o da realidade humana, partida como ela é entre os lados da vida e da morte. Trata-se da sexualidade, mas, notar-se-á, os Yudjá mostram-se aqui algo barrocos. Inscrita na pessoa humana por Senã'ã, a sexualidade humana não implica por si mesma a descontinuidade entre a vida e a morte, mas a permanência dos mortos na Morte, a morte como um estado que perdura. Não é um sonho de superação da morte como acontecimento da vida pessoal que o mito exprime, mas o aproveitamento desse acontecimento em benefício de uma redefinição do estado de continuidade entre vivos e mortos.

Sucedeu isto em uma festa dos *ï'anay* que os antigos vinham celebrando:
O xamã vinha assoprando fumaça de tabaco sobre os *ï'anay*,
Eles vinham dançando diariamente.
Sua demorada estadia os levou a não querer retornar mais para os rochedos.
Declinando o sol, os *ï'anay* ficavam conversando dentro de casa.
Caindo a noite, saíam para pescar,
Pois não usavam sair ao dia.
Diziam que para si próprios a noite era o dia.
Quando o sol está a pino é a escuridão profunda para eles.
Saíam, pois, na noite para pescar.
E continuavam a chegar *ï'anay* para a festa.
Então disse o xamã:
Tratem-nos bem! Procedam mal, e eles partirão.
Não peguem mulher perto deles,
Evitem! Esperem o tempo passar!
Peguem mulher, e eles irão para muito longe.

Quando quiserem mulher, vocês se afastem para longe.
Eles dizem que pegar mulher perto deles é-lhes nefasto.
Eles poderão partir.
No entanto um Yudjá não obedeceu.
Havia naquele tempo tanta gente que alguns não escutaram.
E um tal que pegara mulher foi ter com eles à tarde, depois da pesca.
Eles palestravam e se mexiam.
Oh, não! Por que tu te aproximas de nós?
Por que vens nos separar?
Eles sabiam.
Nós já lhes falamos que vocês não deveriam agir desse modo conosco,
Procedam assim, e todos nós iremos mal,
Vocês não voltarão jamais depois da morte,
Vocês não poderão jamais voltar para cá de novo.
E desapareceram.
Os *'ï'anay* foram-se.
Então disse o xamã:
Foi por isto que eu lhes disse: Não peguem mulher!
Vocês não atenderam.
Teriam ficado aqui todas as almas dos que morreram,
Teriam casado com as mulheres destes lugares,
Poderiam tomar esposas aqui.
E os homens destes lugares casariam com as mulheres dos *'ï'anay*,
E os *'ï'anay* casariam com as mulheres daqui.
Assim para sempre, teria sido bom!
Teria sido assim!
Vocês, vocês não lhes ouviram as palavras,
Eles foram-se.
Ao morrermos, poderíamos ressurgir ao cair da tarde,
Ao morrermos, poderíamos todos nós ressurgir ao cair da tarde,
Jamais vocês iriam morrer.
Agora estaremos mal,
Ao morrermos, não retornaremos,
Vocês terão de permanecer no país dos *'ï'anay!*
Os *'ï'anay* haviam partido.
Ficara um único que conversou conosco,
Era o seu capitão,
Vocês procederam assim, por isso não será bom,
Ao morrerem, vocês não retornarão.

Vocês, vocês permanecerão lá longe.
Por isto queríamos aparecer todos aqui.
Aqui permanecendo,
Aqui reproduzindo,
Vivendo à luz do dia, eles poderiam recuperar-se,
E depois poderiam casar com as mulheres daqui,
E vocês poderiam casar com as mulheres dos *'ï'anay*,
Para sempre.
Teria sido bom se todos nós nos tivéssemos estabelecido assim,
Para sempre.
Ao morrerem, vocês poderiam ressurgir ao cair da tarde.
Porque vocês não ouviram as palavras,
Vocês pegaram mulher,
Será mau doravante.
Eles partiram.
Jamais, jamais terá sido assim.
E assim não foi de fato.
Ninguém jamais retornou depois de morrer.
Ele havia dito:
Não pesquem tucunaré, evitem tucunaré,
Comamos só peixes bonitos.
Pesquemos tucunaré, e os *'ï'anay* lançarão doenças sobre nós,
Poderemos morrer,
Evitem!
Dancemos com eles, nada mais!
O xamã assoprará fumaça de tabaco sobre eles,
Há de ser bom!
E todo mundo ficou triste,
E todo mundo ficou zangado com o tal que era viciado em mulheres:
Tu não ouves as palavras!
O que tens? És um louco [*'ëü*]!
E ele chorou.

Esta narração é de Kadu. Os comentários que obtive com Dumade são muito elucidativos. Em uma clara inversão do tema guarani da leveza dos corpos humanos e sua ascensão ao céu dos deuses em corpo e alma (Nimuendaju, 1987; H. Clastres, 1978), a história yudjá sugere a Dumade que a fumaça de tabaco freqüentemente soprada pelo xamã sobre os espíritos e as danças contínuas e intensas desses mesmos espí-

ritos, em um festival que se alonga muito além de sua duração ordinária de um mês, começam a promover o adensamento dos *ï'anay*, inicialmente muito tênue, e que progrediria até a sua completa corporalização, sua total ascensão ao mundo humano dos mortais.

Depois de tomarem seu corpo novo, as novas pessoas teriam necessidade de evitar o sol por um período, até poderem começar a curtir com vagar e progressivamente a sua pele nova. Ao fim, a troca de pele estaria garantida para todo o sempre. Todos os ex-*ï'anay* trocariam de pele após o envelhecimento. Quanto aos vivos, estes morreriam quando fosse chegada a hora de cada um. Mas o caminho para a morte, este não mais teria mão única, e a pessoa retornaria sobre os próprios passos e reassumiria seu corpo... Mas Dumade aqui se vê embaraçado: não lhe parece plausível que o cadáver desprendido pela morte seja desejável para o retornado, mas sim que a sua emergência da morte seja feita em corpo novo e frágil. De todo modo, ele acredita que a pessoa teria uma pele nova, pois ninguém ressuscitaria com as marcas da decrepitude, e estaria igualmente capacitada a trocar de pele por ocasião do seu próximo envelhecimento. O cuidado com o sol é, da mesma forma, indispensável por ocasião das futuras trocas de pele.

A morte pessoal é assim apresentada como um meio para atingir a imortalidade nesta vida, neste mundo mortal dos humanos, tornado por isso, para cada pessoa por sua vez, um mundo de imortais. Há outras conseqüências inerentes à morte pessoal: ninguém, disse-me Dumade, poderia simplesmente voltar para o seu lugar na aldeia e para a sua família. Seu lugar é entre os outros de mesma condição, seu grupo é o das pessoas que ressuscitaram, pois ela agora é *imama*. Isto é, a pessoa que morre não é a pessoa que retorna, e só muito mais tarde, depois de curtida a sua pele nova, isto é, sarada completamente da morte, seria ela aceita como afim em seu grupo de nascimento.

Eu, *karai* como sou, tendo a eleger o mito do festival dos *ï'anay* como a mais bela narrativa yudjá, mas, verdadeiramente, para os Yudjá, não pode haver beleza quando não há alegria. Como as histórias dos xamãs tomados por Tãku, e a própria história de Tãku, esse mito retrataria, parece, a condição humana em termos de um equívoco. O olhar fatídico de um *karai*, a desatenção da esposa, o desguardo de um filho, o

devotamento aplicado na fixação da ponta de uma flecha com resina de jatobá, o investimento do desejo no bico de um jaburu, o prazer fugaz de um homem concupiscente, tantas coisas a nos sugerir o absurdo da condição humana. Não estou segura, entretanto, de que esse efeito de absurdidade não seja da mesma natureza que o efeito poético que o mito do festival dos *ï'anay* tem sobre mim. Não sei se as falas yudjá descrevem um absurdo para mim apenas porque só tenho a morte como extinção, nem se o que faz uma delas bela para mim não são simplesmente as articulações que meu pensamento vem a fazer com textos de Borges, Bataille, Nimuendaju. Em todo caso, Lévi-Strauss já argumentou que os mitos não fazem "uma nítida distinção entre os estados da subjetividade e as propriedades do cosmos", e que

> não se deve esquecer que essa distinção correspondeu, e ainda corresponde, em enorme medida, a uma etapa do desenvolvimento do conhecimento científico e que, de direito, se não de fato, está condenada ao desaparecimento. Nesse sentido [afirma o autor, em uma reconversão de perspectiva talvez vertiginosa], o pensamento mítico não é pré-científico; antes antecipa em relação ao estado futuro de uma ciência que progride sempre no mesmo sentido, como mostram seu desenvolvimento passado e sua orientação atual. (Lévi-Strauss, 1991, p.231-2)

Tentemos, pois, para concluir, passar dos estados da subjetividade às propriedades do cosmos, por meio de uma passagem mítica registrada por Nimuendaju entre os Shipáia, um povo da família juruna, considerados pelos Yudjá participantes da sociedade canibal de Senã'ã.

Na cosmogonia shipáia, os papéis protagonizados por Senã'ã pertencem a Kumãpári, nome de dois personagens, pai e filho, o Velho e o Moço.[26] Este, pai dos meninos e criador da humanidade, vive nos confins do mundo, onde o céu se encontra com a terra, transformado em

26 Os Yudjá também conhecem um Kumahari (ou Kumihari, conforme o falante), mas distinguem-no de Senã'ã e situam-no em uma época muito posterior à sua partida. Trata-se de um xamã magnífico e de um canibal inveterado, morto por feitiçaria humana em vingança das mortes que trazia aos guerreiros. Desde então vive no céu, ocupando a posição de chefe na sociedade celeste dos guerreiros mortos. Não se associa em nada ao jaguar, mas sim ao gavião, no qual se transforma ocasionalmente.

jaguar. Aquele morreu em circunstâncias que dificilmente atingiriam o criador Yudjá: ele ingeriu cauim e bananas, oferecidos por Ariranha, e que ele tomou por piaus assados, definidos, quando já era tarde demais, por sua anfitriã, como peixes crus (Nimuendaju, 1981). Encontramos esse fenômeno – que veio a ser chamado "perspectivismo" (Viveiros de Castro, 1996; Lima, 1996)[27] – em outros domínios da etnografia yudjá. O equívoco que provocou a morte do pai do criador Shipáia exprime, sem dúvida, um jogo de perspectivas no qual se dissolve a diferença entre signos e coisas. Quanto a Senã'ã, nada sugere que pudesse ser vítima de equívocos. As histórias yudjá não ensinariam que o pendor para a equivocação e o pendor para a sabedoria são os dois pólos da condição humana? Sendo verdadeiro que uma idéia na mente de Senã'ã projeta-se por meio de seu sopro em uma realidade para outrem, isto é, para os seres humanos, talvez a distância entre o equívoco humano e o xamanismo divino não seja intransponível, e a potência xamânica ofereça-se, assim, como um dos fundamentos do perspectivismo. Fraseado como uma convertibilidade recíproca entre os signos e as coisas (cf. Lima, 1999a), melhor dizendo, como uma variação entre estado de signos e estado de coisas, ou como uma transição entre graus de idéia e graus de realidade, ou ainda como uma reversibilidade entre estado de alma e estado de corpo, é digno de nota que reencontremos, lado a lado, a lógica da potência xamânica, das práticas discursivas yudjá sobre o

No quadro das atividades xamânicas e em certo sentido, Senã'ã pode ser considerado bem menos importante que Kumahari, embora exista uma hierarquia das atividades oníricas dos xamãs que vai da comunicação com os porcos-do-mato (queixadas) até a comunicação com Senã'ã, passando pela comunicação com os mortos comuns (não-canibais) que habitam os grandes rochedos das margens do Xingu e por aquela com as almas dos guerreiros, comandados por Kumahari. Enquanto os mortos dos rochedos e os mortos celestes eram trazidos pelos xamãs para cantar ou tocar, beber cauim e dançar com os vivos em longos festivais, a Senã'ã não se destinava nenhum tipo de celebração. É que quando um xamã se engajava na comunicação com ele o xamanismo assumia um outro caráter que o da celebração: ele pretendia se tranformar em um novo Senã'ã, ele desejava se tornar uma divindade, como já vimos acima.

27 Para uma história da elaboração desse conceito etnográfico ver Viveiros de Castro, 2002, p.475-92.

tema da Terra sem Mal e dos equívocos humanos que fazem o mundo ser o que é.

Encaremos agora o mito do festival dos *i'anay* desse ângulo. Ele fala de um processo até hoje impossível, de uma condição que ainda hoje é a dos seres humanos, de uma imortalidade humana que ainda não passou a existir. Ele situa, creio, o ritual entre a realidade dos vivos e a irrealidade dos mortos.

Ilhas de palavra

A história de Senã'ã foi-me narrada diversas vezes por pessoas que me deixavam com a impressão de que ela resumia tudo o que os Yudjá queriam dizer aos *karai*. Foi-me apresentada em um conjunto articulado de mitos que formam a epopéia propriamente dita, e em mitos que compõem um conjunto articulado independente mas são "citados" por ela por intermédio de Tãku, além de em mitos suscintos e esparsos que não têm lugar no encadeamento da epopéia.[28]

28 Gostaria de deixar registrado o seguinte. Com a mente voltada, por exemplo, para os mitos reunidos e estudados por Lévi-Strauss em *O cru e o cozido*, pode-se perceber sensivelmente a diferença que a mitologia yudjá (não digo apenas a de Senã'ã, mas o conjunto que abrange muitos outros mitos que ainda vou resumir neste livro) apresenta no contexto das terras baixas sul-americanas. Embora as pessoas tenham narrado para mim tantos mitos que eu não hesitaria em afirmar que este é um dos campos de maior investimento dessa sociedade, nunca ouvi mitos de origem dos porcos-do-mato, do tabaco, das estrelas, das mulheres, das doenças, do timbó, da cor dos pássaros, do arco-íris, tão importantes na economia da obra de Lévi-Strauss (1991). Ao mesmo tempo, as páginas do meu volume são, ora mais, ora menos esparsamente anotadas com o nome dos Yudjá, seja porque reconheço desde episódios similares em narrativas yudjá até fragmentos de discurso que descrevem ações rituais emprestadas aos antigos, não efetuadas pelos Yudjá modernos senão por meio de sua verbalização, seja porque reencontro relações apreendidas pelo autor em um domínio específico da vida social yudjá, a cauinagem. Freqüentemente, Lévi-Strauss ressaltou a existência de níveis ou camadas do pensamento mítico. Com efeito, parece-me plausível a hipótese de que a mitologia Yudjá contemporânea seja o resultado de dois processos históricos: por um lado, a potência xamânica de Senã'ã absorve o potencial que as categorias 'naturais' apresentam para o pensamento mítico 'clássico'

Em 1990, na véspera de minha partida de Tubatuba, Kadu, vendo-me arrumar a bagagem, advertiu-me dos perigos que eu corria transportando as falas de Senã'ã, gravadas, dentro de um avião. Sugeriu-me fazer o percurso por terra, acrescentando que ele mesmo estava decidido a não embarcar até o próximo ano, pois essas falas têm peso, e esse peso pode trazer desgraças; como narrador, esses perigosos eflúvios atuariam sobre ele por vários meses ainda. Até onde sei, da densidade inigualável das falas do magnífico xamã emana unicamente perigo.

Conta-se que duas pequenas ilhas separadas do continente pela erosão desceram o rio anunciando as palavras da vida, uma, e da morte, a outra. A ilha da morte veio na dianteira. Os antigos Yudjá viram-na: ao separar-se do continente ela girou, em seguida se imobilizou, e finalmente veio descendo o rio clamando nossa morte: "Todos nós havemos de morrer!" Um xamã (de nome ignorado pelos Yudjá) advertiu as pessoas para não "responderem", quer dizer, não reagirem com gritos durante a passagem da ilha diante da aldeia, e exortou-as a fazê-lo na hora da passagem da ilha da vida eterna. Mas quando a primeira ilha encantada passou as pessoas gritaram, por não terem acreditado no xamã.

Ela chegou falando,
Era uma ilha,
Era Trocar-de-Pele que descia falando:
    Todos nós havemos de trocar de pele!
        Respondam-lhe! [disse-lhes o xamã]
Ninguém gritou contudo.
        Por que vocês não responderam imediatamente?
E a ilha já havia passado,
Nós outros, os Yudjá, não respondemos,

(aquele estudado pelo autor); por outro lado, a problemática da alteridade humana parece absorver a problemática da diversidade natural. Como se, por alguma razão, os esforços empregados na elaboração da história 'natural' tivessem sido desviados para a construção de uma história 'social' yudjá. Fazendo uso de uma distinção proposta pelo autor, eu diria que a história do povo Yudjá é uma mitologia "fraca". Mesmo a epopéia de Senã'ã parece-me um enfraquecimento relativo em comparação à mitologia análoga oferecida pelos Guarani (Nimuendaju, 1987; Cadogan, 1980; P. Clastres, 1974a). Encontra-se um estudo magistral sobre a história da mitologia piro em Gow, 2001.

As árvores responderam,
As cobras responderam,
Os lagartos "pele-lisa" responderam,
As aranhas,
As baratas.
E quando a casca das árvores cai, surge a casca nova,
E quando as cobras envelhecem, desprendem a pele.
        Se todos tivéssemos respondido a:
    Todos havemos de trocar de pele!
        Trocaríamos de pele na velhice,
        Vocês seriam imortais.
        Já que responderam à palavra de Morrer-Morrer,
        Vocês serão mortais.
Os Yudjá responderam à ilha da Morte.
Caso tivéssemos respondido à outra ilha, desprenderíamos a pele na velhice,
Mal surgisse o sol nos recolheríamos à casa,
Com o passar do tempo sairíamos por curtos instantes, para curtir devagar a pele nova,
Até podermos andar livremente outra vez à luz do sol.
Isso não sucedeu,
Nós morremos, simplesmente.

2
Assimetria = *f*(Eu)

Onde houver uma relação, ela existe para mim.
(*Karl Marx*)

Imagine um povo cuja população soma duas mil pessoas em 1842, duzentos em 1884, 150 em 1896, quarenta em 1916, 37 em 1950.[1] Foi em meio a esta terrível experiência, provocada pelo surto da borracha, que uma parte dos Yudjá fugiu para o Alto Xingu cerca de cem anos atrás.[2]

1 Dados tomados respectivamente de Adalberto, 1977, Steinen, 1942, Coudreau, 1977, Nimuendaju, 1993, e Galvão, 1979.

2 Escrita em 1920 por Nimuendaju (1993, p.151), uma carta para o diretor do Serviço de Proteção aos Índios registra o seguinte: "Os *Juruna*, antigamente a tribo mais importante do Xingu, sofreu todo o peso do avanço dos seringueiros. Especialmente o pessoal do Crl. Tancredo Martins Jorge, na boca do rio Fresco, cometeu, do assassinato para baixo, toda sorte de crimes contra estes pobres, até que eles se revoltaram e fugiram, chefiados pelo seu Tuxáua Máma, para além das fronteiras do Mato Grosso, onde se estabeleceram numa ilha acima da Cachoeira de Martius. Lá os encontrou Fontoura quando em comissão da Defesa da Borracha desceu o Xingu do Mato Grosso em 1913 (?). Em seguida os Juruna fizeram as pazes com o seringueiro Major Constantino Viana, da Pedra Seca, que com eles tripulou as suas embarcações em 1916 e desceu a Altamira, onde em poucos dias morreram 11 dos Juruna. Quando os sobreviventes voltaram com esta notícia o velho Máma fugiu com o resto novamente rio acima, e ninguém sabe hoje do paradeiro deste bando que se comp[unha] de umas 40 cabeças. Um outro bandozinho, a família do Tuxáua Muratú, umas 12 pessoas, conservou-se, protegido pelas terríveis cachoeiras da 'Volta' do Xingu, no Salto Jurucuá, pouco abaixo da boca do Pacajá".

Ali vivem na terra indígena chamada Parque Indígena do Xingu (PIX) (ver Menezes, 1999; Franchetto & Hackenberger, 2001), criado em 1961 no estado do Mato Grosso.

A memória social do grupo Yudjá dessa terra indígena apresentaria, se assim pudesse ser dito, um hiato referente à tragédia demográfica que o ciclo da borracha provocou na segunda metade do século XIX – uma outra fora provocada já a partir do segundo quartel do século XVII para os povos da família Juruna que habitavam o baixo curso do Xingu (Nimuendaju, 1948). Todavia, seria tentador nele ver um trabalho da agência mítica que gerou uma parte dos discursos cosmológicos que examinamos no capítulo precedente, isto é, aqueles que associam tragédias demográficas a desmoronamentos celestes, ou falam da ambição de xamãs da virada do século XX de trazer os *ï'anay* (espíritos dos mortos) de volta a esta vida, repovoando o Xingu.[3]

Em 1896, Coudreau, com o auxílio de um casal Yudjá do Médio Xingu, em vão buscou pelos que se apartaram. Em 1948, o Serviço de Proteção aos Índios (SPI), por intermédio da Expedição Roncador-Xingu e de sertanistas[4] que se tornariam heróis do Estado nacional, "pacificou" (como dizia o jargão indigenista da época) os Yudjá, entre os quais eram então bem poucos os que tinham tido conhecimento direto dos *karai*. Somavam 37 em 1950 (Galvão, 1979), como já disse, e alguns anos antes sua população havia mesmo atingido um número tão baixo que os sobreviventes, apenas quatro Yudjá (entenda-se: quatro famílias), disseram-me, andavam pensando, certamente para não desanimar, que deviam descer o rio outra vez. Isso não aconteceu. A história que as pessoas me

3 Registre-se também a existência de um relato a respeito dos Yudjá que habitavam o rio Pacajá (ao qual Nimuendaju faz referência em sua carta), fundado na interessante hipótese de que ali se dá uma espécie de curto-circuito cosmológico, pois seus habitantes eram na verdade pessoas mortas (*ï'anay*) capazes de interagir e trocar alimentos à luz do dia com os *karai*. Nimuendaju (1981) também oferece alguns registros de elaborações Shipáia sobre o genocídio. Reservo a abordagem desse material e dessa questão para uma outra oportunidade.

4 Seus agentes oferecem um relato do processo em Villas Bôas & Villas Bôas, 1994. Toda a documentação da Expedição Roncador-Xingu, com a extinção da Fundação Brasil Central, foi, segundo afirmam os autores, destruída por máquinas picotadoras nos idos de 1979 (ibidem, p.601).

contavam era que seus antepassados haviam fugido de Altamira (no médio rio) por terem tirado a vida do homem que era o capitão.

Quando os conheci em setembro de 1984, habitavam duas aldeias havia aproximadamente cinco anos. Tubatuba, fundada uns dois anos antes, era composta por treze famílias que viviam em sete casas, quatro delas plurifamiliares. Sua população era de 49 pessoas (em janeiro de 1985). Situada a jusante, com uma população de 31 pessoas (na mesma data), Saúva era composta por sete famílias distribuídas em quatro casas, das quais apenas uma não era plurifamiliar. Além dessas vinte famílias, este povo compreendia ainda (de modo relativo) algumas outras provenientes do casamento de cinco mulheres e de três homens com membros dos povos Kayabi, Suyá e Txukahamãe. O total de sua população era de apenas 120 pessoas, todas compreendidas em um mesmo e único grupo cognático.

A fundação de Saúva no início da década de 1980 (ou pouco antes) foi motivada (como ali me foi contado no dia seguinte ao de minha chegada à terra indígena) por uma chateação do *i'uraha* (o sênior ou capitão do povo Yudjá) com sua jovem esposa e seu sobrinho. Naquela ocasião a única aldeia então existente era constituída por dezoito famílias (ou dezoito pessoas, como me disse um homem, tendo em mente apenas os homens casados). O capitão levou consigo para fundar Saúva seis homens, dos quais cinco eram seus afins (genros e cônjuges de netas), deixando os demais sob a responsabilidade de Kadu, seu filho, que ocupava a posição de chefe. Com as famílias de sete afins, de um irmão adotivo e de dois filhos, Kadu fundou Tubatuba (a menos de um quilômetro rio abaixo) pouco tempo depois. Em Saúva, com a morte do Pai-de-Kadu (em 1982), o marido de uma de suas netas foi declarado chefe dessa aldeia por um funcionário da Fundação Nacional do Índio (Funai). O chefe não deixava de enfrentar problemas que pareciam disputas por sua posição, e ele, como se justificasse seu direito à chefia, ressaltou, em um comentário feito a mim, ser a pessoa que tinha ali o maior número de afins. Realmente, entre os homens das cinco outras famílias da aldeia, era ligado a três (irmãos entre si) como sobrinho, e a outro (filho de um dos irmãos) como cunhado. No entanto, seu rival era o único homem de Saúva que tinha uma posição similar (e não quero

dizer idêntica) à de sogro: sua esposa tinha duas filhas casadas na aldeia; essas mulheres eram suas sobrinhas, uma delas a esposa do chefe.

Em outubro de 1988, ao fim de vários meses de um conflito que opôs os Txukahamãe aos Yudjá, Kayabi e Suyá, presenciei a decisão do grupo de Saúva de aceitar o convite de Kadu e sua mudança para Tubatuba. Em agosto de 1990, com uma população de 121 pessoas (a que se haviam somado três famílias derivadas de casamentos com uma mulher Suyá e dois homens Kayabi), Tubatuba era constituída por 27 famílias e doze casas.

Segundo censo que realizei em junho de 2001, eram 48 famílias com 278 pessoas.[5]

Convém ressaltar que, como fiz meus primeiros (quase) oito meses de campo em Saúva e Tubatuba, entre 1984 e 1985, e os (quase) dez meses seguintes em Tubatuba, entre 1988 e 1989, e em 1990, o presente etnográfico deste livro refere-se praticamente ao período 1984-1990. Fiz breves períodos de campo nesta mesma aldeia em 1994, 1999 e 2001, e, sobretudo nos dois últimos períodos, as questões novas que se apresentavam – como a existência de uma escola com professores Yudjá, de uma geração masculina jovem interessada nos discursos de etnicidade, a atuação da ONG Instituto Socioambiental com os Yudjá, a criação de uma Associação Indígena (de cuja concepção participei em 2001), entre outras que igualmente não serão estudadas neste livro –, por si mesmas situam muitos aspectos desta etnografia no passado.

Cabe aqui agora perguntar-nos como podemos situar o sistema sociocosmológico que se pretende construir neste livro considerando o

5 Registre-se aqui o censo, por aldeia ou outra localidade, que fiz em junho de 2001. Observações: a primeira soma indica (famílias), a segunda população; as somas assinaladas com * contemplam apenas os Yudjá dessas localidades; todos os não-Yudjá foram incluídos no censo de suas famílias. Aldeia Tubatuba: (27) 162; Aldeia Paquiçamba (6) 34; Aldeia Pequizal (6) 35; Fazenda Boa Vista (2) 9; [Ex-Posto de Vigilância] Piaraçu (3)* 17*; Posto Indígena Diauarum (4)* 19*. Total: (48) 278. O número de pessoas maiores de 15 anos é ligeiramente superior ao dobro do número de famílias. Registre-se que entre 1984 e 1990, a aldeia Pequizal consistia em uma família cuja esposa é Yudjá e cujo marido é Kayabi. Em 1990, as famílias da mãe e do irmão da mulher, residentes até então no Posto Diauraum, passaram a viver ali. Pequizal é uma aldeia onde se fala a língua Yudjá, mas que tem o estatuto de aldeia Kayabi, em nome do pertencimento étnico de seu chefe.

genocídio que o ciclo da borracha provocou para a sociedade pluriétnica ou plurilingüística dos Yudjá no Médio Xingu. Em uma tragédia demográfica da qual consegue sobreviver um grupo de cinqüenta pessoas que se mantém unido após a fuga, logo reduzido a quarenta e, mais de trinta anos depois, a apenas 37, que imagem poderíamos ter dos efeitos dessa experiência sobre a vida social das pessoas que conheci nos anos 1980? A imagem que me vinha à mente ao fazer-me essa pergunta durante o trabalho de campo era que o desaparecimento físico dos diversos grupos cognáticos Yudjá e daqueles pertencentes aos povos vizinhos da mesma família (Juruna) teria tido como contrapartida o desmoronamento do sistema social, restando apenas uma de suas partes: uma aldeia! Desde vários anos, não me parece mais plausível que as coisas tenham se passado desse modo, isto é, que uma parte das relações constitutivas daquele sistema tenha sido dissolvida com o que a tragédia significou. Não me parece que a morte das pessoas tenha provocado a destruição do sistema, mas antes que este operava em uma escala reduzida na aldeia Tubatuba onde morei. O que os Yudjá antigos podiam operar em escala ampliada, os Yudjá de Tubatuba tinham de fazê-lo em escala bem menor. Em outras palavras, seguindo aqui uma pista oferecida pelos estudos de Gow (1991, 2001) sobre os Piro, povo aruaque do rio Urubamba no Peru, seria preciso indagar se as relações existentes antes da tragédia demográfica não são constitutivas do sistema atual. Sem dúvida, a ambição não é fornecer uma compreensão válida para o contexto social médio-xinguano que veio a ser afetado pela tragédia, mas uma compreensão capaz de integrar o saber sobre aquele contexto, quer dizer, a sua história do seu passado, à análise da vida dos Yudjá contemporâneos.

Mas a sociedade dos Yudjá contemporâneos do Alto Xingu também é plurilingüística ou pluriétnica, compreendendo os povos que compartilham a mesma terra indígena (PIX). Por alguma razão que escaparia, talvez, à minha compreensão, as pessoas que mostravam interesse em fazer-me conhecer a sua vida privilegiavam, entre 1984 e 1990, as histórias concernentes aos seus vizinhos do Médio Xingu como tema de nossas conversas. Pouco fiz para tentar modificar esse interesse, confesso, e desse modo aquelas histórias acabaram por oferecer um horizonte rela-

tivamente mais fundamental para este livro do que as relações constitutivas da sociedade alto-xinguana contemporânea. Os Yudjá, acredito, estavam mais ocupados em investir na elaboração de um passado para si mesmos que na política com os vizinhos.

Voltemos ao que estava narrando acima. Dizia eu que em outubro de 1988 Kadu teve sucesso em atrair as pessoas de Saúva para Tubatuba. Em 1996, um conflito de cauinagem afastou de Tubatuba dois conjuntos de famílias. O primeiro, formado por quatro das sete famílias que haviam constituído Saúva, foi viver a montante, onde fundou Paquiçamba. O segundo, de duas famílias, foi viver a jusante, associando-se ao cunhado Txukahamãe. Eu não ia a Tubatuba havia dois anos, e para lá só retornei em 1999. Nem nesta ocasião, nem em meu período de campo seguinte (2001), as pessoas de Tubatuba manifestaram interesse em me fazer conhecer os detalhes da separação. Um homem, em visita feita a mim no Rio de Janeiro, poucos meses após o evento, contou-me a seguinte história. Três homens se exaltaram em uma cauinagem até quase o inimaginável. Um teria ameaçado de morte o tio materno de sua esposa, insatisfeito por ter ele obstruído sua tentativa de contrair segundas núpcias com uma moça; o outro teria batido em seu próprio tio materno, um homem sênior; e o terceiro, que era o dono do cauim, teria tentado tocar fogo na esposa. Mesmo o chefe do povo Yudjá teria sido ferido – o que Kadu, três anos mais tarde, me disse, quando puxei o assunto, que não tinha sido por querer. A este ou a casos parecidos, não é fácil para mim ordenar em uma seqüência o que neles é causa e o que é efeito. Aqueles cuja conduta soava mais ofensiva saíram de Tubatuba para viver a jusante e abrir uma fazenda de gado (a expressão é indígena) para o marido de sua irmã, membro do povo Txukahamãe. O homem que ficou em Tubatuba passou a criar gado nesta aldeia (o curral já estava desativado em 1999). O homem que foi ameaçado de morte levou de Tubatuba três outras famílias para abrir, a montante, a fazenda Novo Parque Samba, de criação de gado – a aldeia Paquiçamba, ganhando assim um duplo estatuto. Em poucas palavras, não sei se o gado era um dos motivos ou um dos efeitos da separação, mas estou certa de que a definição dos novos assentamentos como fazendas tornava a separação menos constrangedora para os que partiram e menos desonrosa para Kadu.

A questão

Uma das tendências que marcaram a antropologia a partir dos anos 1970 foi, como se sabe, o questionamento da separação entre teoria e etnografia. À guisa de apresentação de um texto que oferece uma das mais claras expressões dessa tendência nos estudos sobre os povos indígenas da América do Sul tropical, Seeger (1980, p.125-6) lembrava um aspecto importante da atividade antropológica: uma vez que "os modelos teóricos utilizados se desenvolvem por meio da análise de sociedades específicas", sua aplicabilidade a outras sociedades requer-nos saber que "tipos de mudanças devemos fazer nos próprios modelos". Seu objetivo, neste caso, era a transformação do que certamente se tratava já de uma transformação etnograficamente motivada pelo estudo de sociedades africanas, de conceitos jurídicos de origem européia que haviam servido como ferramentas analíticas nas mãos de Maine, Fustel de Coulanges ou Morgan. Trata-se, claro, da chamada teoria da descendência da antropologia social britânica dos anos 1940 e 1950. Seeger reivindicava que os Suyá (habitantes da mesma terra indígena que os Yudjá) e outros povos Jê tinham idéias muito distintas sobre a natureza dos seus grupos sociais. Estes consistem, mostrou ele, não em "grupos de descendência corporados", dependentes de uma regra de unifiliação, mas em "grupos de descendência corporal" (ou "corpórea"), dependentes de uma noção de identidade corporal ou partilha da mesma substância corpórea por pessoas que se acham relacionadas como pais e filhos e como irmãos.

O ponto crucial da análise de Seeger (para o que nos interessa aqui) é seu comentário ao problema da distinção teórica entre parentesco e descendência tal como esta foi fraseada por (entre muitos outros) Scheffler (1973), isto é, em relação ao caráter egocentrado das relações de parentesco em oposição à descendência, que, centrada em um ancestral, envolveria categorias de pessoas e teria um caráter mais sociocêntrico. Afirmou Seeger:

> Não creio que uma distinção tão radical seja possível nas terras baixas da América do Sul. O "grupo que partilha a mesma substância" dos Suyá é ao mesmo tempo relacionado por meio de um parente comum e é uma categoria. (ibidem, p.130)

A questão crucial dizia respeito, assim, à validade etnográfica de uma distinção que ambicionaria um alcance teórico geral entre sistemas de categorias sociocêntricas e sistema de relações de parentesco (egocêntricas). Tal distinção foi assim concebida por (à guisa de exemplo) Fox. Sustentando que o conceito de descendência seria aplicável não apenas aos sistemas unilineares mas também àqueles ditos cognáticos, isto é, reconhecendo nos últimos um potencial sociocêntrico (o que uma definição mais restritiva da descendência não permitiria), Fox restituiu a mesma distinção professada por Scheffler, opondo, de um lado, grupos sociais, e, de outro, grupos pessoais. Uma coisa, para ele, seriam os grupos que têm por foco um ancestral (para cujo recrutamento seriam facultativas uma regra de descendência, matrilinear ou patrilinear, e uma liberdade individual de escolher alinhar-se com os parentes matrilaterais ou patrilaterais): estes apenas mereceriam o título de sociocêntricos. E outra, muito diferente, as parentelas bilaterais egocentradas. Implícito ficaria o caráter universal das últimas, a variação resumindo-se ao modo de classificação (os sistemas ditos terminológicos).

O ponto de apoio da análise que vou desenvolver neste capítulo é aquele questionamento de Seeger quanto à conversão da distinção entre egocentramento e sociocentramento em uma variável sociológica de toda sociedade humana. O que está em questão é a diferença entre parentesco e sociedade: a conceitualização do primeiro como a base natural sobre a qual se ergueria a sociedade, isto é, a estrutura social, compreendida como um sistema sociocêntrico dotado não apenas de uma autonomia relativa como de um valor analítico superior.[6] A etnografia yudjá motiva um comentário no espírito daquele feito por Seeger. Aqui não dá para distinguir tão radicalmente o social e o pessoal. Os grupos sociais yudjá são pessoa(i)s, as pessoas a quem devem a existência são vivas, como sucede com os grupos corpóreos suyá, dos quais se distinguem por não se articularem a uma noção de substância comum e enfatizarem a afinidade mais do que a consangüinidade.

6 E a nossa indagação não se contentaria, portanto, com o argumento de que o parentesco assumiria, em certas condições (isto é, naquelas sociedades que não manifestam a existência de uma ordem distinta a que se conferiria um estatuto teórico superior), uma função política, ou ofereceria um "idioma" para a política.

Essa afirmação evoca no espírito do leitor e da leitora familiarizados com a etnografia amazônica o nome de Rivière. Estou sugerindo que o sistema yudjá *não* gera a diferença entre Ego e grupo, e que partir disso abre a possibilidade de uma descrição que não parta da premissa adotada por Rivière, por exemplo. A experiência desse autor com a etnografia guianense permitiu-lhe inferir (não sem nostalgia) que, se não se distinguiam ali grupos ditos sociocêntricos, então a única matéria sociológica existente seriam os "agregados de relacionamentos centrados no Ego" (Rivière, 2001, p.70). O que estou questionando aqui é a transposição do Ego gerado pelas técnicas que utilizamos para fazer genealogias e arrolar o vocabulário de parentesco em nó de relações que vêm a ser consideradas não-sociocêntricas, em seguida.[7] A experiência etnográfica que proponho neste livro supõe uma vontade de crença que é a seguinte: formam um par indissociável esse Ego imaginário e o Todo imaginário (os grupos sociocêntricos) cuja ausência a análise de Rivière tornou saliente. Encarando esse par como uma tradução das antinomias teóricas entre parentesco e sociedade, natureza e cultura, as formações de grupos que pude perceber entre os Yudjá fazem soar arbitrária a distinção entre egocentramento e sociocentramento.

É este o problema etnográfico deste capítulo. Trato agora de esboçar um contexto para ele, e poder assim defini-lo com precisão.

Quando iniciei meu trabalho de campo em Tubatuba e Saúva em setembro de 1984, estava em curso um debate (a que já me reportei; ver p.47) a respeito da aplicabilidade do conceito britânico de estrutura social às sociedades da América do Sul tropical. Naquele ano era publicado *Individual and Society in Guiana*, por Rivière, obra importante naquele debate, então alimentado por um contraste entre as sociedades desse subcontinente que permitia ordená-las em dois grandes conjuntos: as estruturas sociais fluidas ou amorfas, de um lado, e as estruturas sociais

7 As listas de pessoas que obtive com alguns homens e mulheres, quando inventariava suas relações de parentesco, não correspondiam aos grupos daquelas pessoas, nem ofereciam uma imagem adequada de seus grupos. O que estou propondo é, pois, que o conceito de parentela bilateral confunde mais do que facilita a análise da vida social yudjá. Sobre as práticas de classificação do parentesco entre os Yudjá, ver Lima, 1995.

complexas de outro. Se estas correspondiam aos sistemas de divisões (tidas por) sociocentradas – metades, clãs ou linhagens, grupos de idade etc. –, aquelas não passavam de simples redes (tidas por) egocentradas; o âmago da sociedade parecia reduzir-se às parentelas bilaterais. A questão do contraste era, pois, o diferencial entre sociedades dotadas de um princípio de totalização e aquelas que não se integrariam em uma totalidade (ou teriam, então, um princípio de totalização ignorado, como apostou Viveiros de Castro em algumas de suas intervenções dos anos 1980).

Em uma enumeração que não se pretende completa, do lado das estruturas complexas, achavam-se situados os povos Jê e Bororo do planalto central brasileiro, e os povos Tukano do Noroeste amazônico. No lado oposto, os povos Caribe e Piaroa, da Guiana, e a maioria dos Tupi (que formam um conjunto mais disperso geograficamente). A sociedade Yudjá se aproximava do segundo tipo (cf. Viveiros de Castro, 1986b, p.273).

Se esta etnografia começou pelas falas de Senã'ã, foi porque acreditei que o modelo de sociedade ali oferecido permitia fazer um deslocamento pequeno mas importante com relação às condições que Rivière (2001, p.37) descreveu, nostalgicamente (repito), como próprias ao estudo de sociedades "fluidas e relativas", e é lamentável que se tenha dado mais atenção ao primeiro que ao segundo adjetivo. Dificultado, segundo o autor, pela ausência de grupos sociais formais com uma vida própria ou transcendente, tal estudo estaria condenado à descrição das aldeias, a única entidade sociológica que mais se aproximaria de um grupo social, tendo contudo uma existência transitória e uma estabilidade fugaz: "os grupos, na medida em que existem, são agregados de relacionamentos centrados no Ego, ordenados por um conjunto de categorias sociais que, normalmente, recebem a designação de terminologia de parentesco" (ibidem, p.70).

Convém lembrar que a problemática teórica atual do estudo dessas sociedades se consolidou a partir desse debate das décadas de 1970 e 1980, e que o contraste assumiu valores muito distintos no contexto das discussões; assim, até onde posso julgar, não é possível distribuir esses valores entre os principais autores (Overing, 1977, 1984, 1991, 1993; Seeger et al., 1979; Rivière, 2001 [1984]; Viveiros de Castro, 1986a,

1986b) que a ele se dedicaram senão gerando muita imprecisão e um certo equívoco.[8] É que ele tinha um valor ambivalente mesmo para quem podia manifestar uma disposição maior para encará-lo como um fato, como Rivière.

É possível distinguir pelo menos duas linhas de argumentações. Julgou-se que era por comparação com os Jê e Bororo centro-brasileiros e os Tukano do Noroeste amazônico, que os Caribe e Piaroa, da Guiana, ou os Tupi, aparentavam fluidez e amorfia (Overing, 1984; Viveiros de Castro, 1986a).[9] Julgou-se também que o mesmo juízo – aplicável agora aos dois conjuntos das sociedades que acabei de mencionar! – era o efeito de tentativas de aplicação do modelo de estrutura social construído em meados do século que passou pelos africanistas britânicos (Overing Kaplan, 1977; Seeger et al. 1979; Viveiros de Castro 1986a, 1986b).

Em todo caso, ambas as linhas argumentativas colocaram em xeque a teoria social do estrutural-funcionalismo britânico. Que tenha sido a etnografia das sociedades amorfas a principal propiciadora desse

8 Aliás, a origem do contraste não é nada clara. No início de seu estudo comparativo sobre a organização social dos povos guianenses, Rivière enumera seis caracterizações, realizadas entre 1936 e 1982, nas quais se insiste num mesmo ponto: organização social frouxa, ou mesmo amorfa, e tendências individualistas, ou mesmo falta de senso de autoridade. Na visão do autor, os termos de semelhante caracterização se tornariam perfeitamente adequados caso os encarássemos como um atributo positivo, a exprimir, neste caso, "um belo equilíbrio entre as exigências da sociedade e a autonomia do indivíduo" (2001, p.24-5). Aproveito a oportunidade para confessar que as notas críticas que faço aqui a Rivière ocultam, drasticamente, a profunda admiração que tenho por sua obra e pelo homem que nela transparece. Recordo-me que para o autor de *Individual and Society in Guiana* se uma "lição geral", que interessa à antropologia como um todo, pôde ser aprendida com o estudo das sociedades indígenas da Amazônia, ela concerne ao caráter danoso da distinção entre sociedade e cultura" (Rivière, 1993, p.507). O que – se bem entendo – é uma maneira de pressentir a inadequação do ordenamento hierárquico que se pôde construir com esses termos, pouco importando qual deles assume a função de todo ou de parte.

9 Viveiros de Castro (1986a, p.30): "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 extramundano ou 'místico' de pensamento".

questionamento (ver, contudo, C. Hugh-Jones, 1979, p.xv-xvi, 278), talvez se explique pelo alto grau de sua resistência às operações sociocêntricas que as técnicas etnográficas exigiam. Isso por um lado. Por outro, o contraste foi posto para ser ultrapassado: tratava-se de restaurar a comunicação entre os dois conjuntos de sociedades, quer em um nível específico dos sistemas sociocosmológicos – a filosofia social, por exemplo (Overing, 1984) –, quer em um plano de cujo ponto de vista essa concepção nivelar dos sistemas sociais não mais se mostrava pertinente (Viveiros de Castro, 1986a, por exemplo).[10]

Já afirmei que o contraste tinha um valor ambivalente: as estratégias analíticas cuja existência assinalei não sufocavam, por si mesmas, o desejo de compreender a fluidez como o efeito aparente de propriedades positivas dos sistemas indígenas. Quer dizer, o que estava em questão não era apenas uma teoria social britânica saída de moda, mas *qual questão* se colocavam as pessoas das sociedades cujas estruturas eram ditas frouxas (Overing, 1977). Por mais que possa soar desastrado hoje – pois o que seria afinal uma estrutura frouxa? seria menos estruturada? menos estruturante? mas poderia uma estrutura ser menos estrutural que outra? –, o mínimo que se deve reconhecer é que as dificuldades intrínsecas ao contraste foram intelectualmente produtivas. Isso não era pouco.

A etnografia que vou construir neste capítulo procura se inscrever no quadro dessas dificuldades – ou seja, também tive, ao longo dos anos, uma relação ambivalente com o contraste, e devo cuidar de não esquecer o que importa mais que tudo: que o sistema seja relacional.[11]

10 Convém lembrar o trecho já citado no capítulo 1: "[P]arece-nos que as diferenças entre as figuras guianesa, Tukano e Jê-Bororo são propriamente cosmológicas, ou antes, topológicas, e resultam de agenciamentos diferenciais globais, exprimindo diferentes formas de articular o problema geral da diferença e da identidade, do 'dentro' e do 'fora', dentro dos quais a dinâmica do parentesco e da residência se dá como resultante ou como parte – não pode ser pensada como primeira ou como dominante (Viveiros de Castro, 1986a, p.275).

11 Também poderia argumentar que se a antinomia indivíduo e sociedade, sabidamente base da distinção fluido e complexo, pôde ser trocada quer por um conceito semi-indígena de comunidade (Overing, 1991), quer por um cruzamento do conceito maussiano de pessoa e conceitos indígenas de corporalidade (Seeger et al., 1979), a experiência que este livro propõe talvez possa ser considerada uma hibridação dessas duas abordagens.

Ela começava, pois, em um mito por permitir a introdução de um certo deslocamento com relação à visão de Rivière. O valor da perspectiva oferecida pela sociedade de Senã'ã residiria em sua mirada (à primeira vista) a distância, ou de fora, indicando assim que uma das análises indígenas possíveis do *socius* contrastava com uma visão dos meros agregados de relações egocentradas, e diádicas.[12]

De todo modo, o mito não pareceria tirar a razão a Rivière, especialmente quando escreveu que "[o]s agrupamentos sociais serão visíveis se detivermos o tempo, mas sua natureza ilusória torna-se aparente uma vez que o relógio comece a funcionar novamente" (Rivière, 2001, p.134). Essa observação já me deu a pensar – mesmo que a intenção fosse afastar tanto a antinomia entre estrutura e história, quer dizer, a idéia de que ou uma sociedade se dedica ao trabalho da negação do tempo, ou se condena a não poder resolver o problema da continuidade social (que a antropologia legou à gente), como aquela entre parentesco e sociedade; isto é, esta teria mais realidade, mais complexidade e menos *relatividade* que aquele. A sociedade mítica dos Yudjá pareceria, pois, ter sido tornada visível por uma suspensão do tempo. Depois, bastou que Senã'ã fosse embora para que fosse arruinada. Sem dúvida essa ruína é fundamental para uma compreensão da especificidade do sistema: a sociedade mítica consistia em nada menos que um pessoal, o pessoal de Senã'ã. Veremos neste capítulo que nisso se não distingue das outras unidades sociais yudjá, não importa a escala.

Se Rivière, aplicou, como parece, uma conceitualização da totalidade que permitia ordenar as sociedades por graus ou níveis de integração, e classificá-las em mais coesivas e menos coesivas, a questão deste livro, por sua vez, é saber qual a feição do *todo* yudjá. Uma das intuições tem seu ponto de partida em intervenções de Viveiros de Castro, autor que mais de uma vez afirmou que a questão em pauta era *a parte do todo*.

12 "As aldeias da Guiana e [as casas] kayapós têm muito em comum, em termos de sua composição e de sua posição estrutural. As primeiras, entretanto, são dispersas, o que é coerente com a ausência de quaisquer formações sociais que as mantenham unidas. É esse fracasso em combinar conjuntos individuais de relacionamentos diádicos com qualquer forma mais elevada e mais duradoura de organização que confere às sociedades da Guiana sua marca característica ..." (Rivière, 2001, p.135).

Outros pontos de partida conduziram-me mais tarde, ao fim de uma série contínua de processos, a esta (não posso deixar de dizer) deliciosa nota de Strathern (1992, p.87): "o holismo era um aspecto de uma parte – não do todo – da vida social!"

Já a hipótese se poderia formular assim: se for verdadeiro que "onde houver uma relação, ela existe para mim", será possível encarar a existência de um espectador absoluto como uma construção facultativa adotada por certos sistemas. Poderíamos, então, deslocar para eles o nosso estranhamento, e melhor nos aproximar dos problemas engendrados por sistemas que tornam o espectador aboluto inconcebível. A minha hipótese sobre o sistema sociocosmológico yudjá é esta: tal tipo de espectador não é concebível.

Formas da amizade

A introdução na etnografia amazônica de uma ferramenta analítica como a noção de estética da socialidade está fundada, sem dúvida, em uma intuição etnográfica fecunda de Overing (1991, 1993; Overing & Passes, 2000).[13]

É cômodo para mim partir de duas manifestações de um fenômeno que me intrigavam quando eu vivia em Tubatuba. A primeira: se me dizem que Pedro é amigo de Paulo, logo sei que esta é uma relação recíproca, mas em Tubatuba não se poderia estar *necessariamente* seguro disso. A placenta é definida como amigo (ou companheiro) do bebê, mas seria absurdo concluir que a recíproca fosse verdadeira. Sei disso porque sucede o mesmo com a chefia. Afirma-se que esta é formada por um chefe e amigos do chefe. Um homem pode ser definido como tal,

13 Tomo a liberdade de utilizá-la aqui talvez com finalidades ligeiramente distintas das da autora. "Talvez seja melhor dizer que os povos da Guiana têm pouca estrutura social, ou nenhuma. Esta afirmação não é absurda, já que na antropologia a noção de estrutura social – de Social, na verdade – é geralmente definida por (1) estruturas de separação e oposição, e (2) estruturas de desigualdade, ou elaboração institucional de relações de dominância e subordinação. Isso não é dizer que os povos da Guiana não tenham uma idéia de socialidade em alta conta, e mais ainda a sua prática. A fim de descobrir o caminho para esse senso indígena do social, é melhor falar em sua estética do social, mais do que em sua institucionalização" (Overing, 1993, p.193).

mas o próprio chefe não seria caracterizado como amigo seu. Tais amigos atuam como seus ajudantes ou colaboradores, condição subordinada que indica que são chefes embrionários. Sucede também que, à diferença do que se dá com bebê-e-placenta, um chefe ou um *i'uraha* (o sênior ou capitão) de grupo cognático podem ter amigos simétricos (ou recíprocos): trata-se de um chefe de outra aldeia, um *i'uraha* de outro grupo cognático e/ou povo. Se aplicássemos esse conceito de amizade às relações contidas na sociedade mítica de Senã'ã, distinguiríamos os *i'uraha* (donatários do barbante) dos diferentes grupos como amigos simétricos uns dos outros, e amigos assimétricos de Senã'ã.

Da segunda expressão intrigante, elegerei esse fragmento do relato de um sonho que me foi feito por Kadu. Ele tinha participado naquela noite de uma cauinagem entre os espíritos *ï'anay*: "Eu fui só; fui sozinho, com a alma de Iãnawa", afirmou-me. Se bem o compreendo, adicionar a companhia de seu filho não diminuía a força da afirmação inicial feita por ele, pois, muitas vezes, depois de perguntar a um homem com quem ele fizera tal coisa, ou fora a tal lugar, e obtido a resposta de que estava sozinho, podia constatar em seguida que nem sempre esse era o caso. Ou melhor: o caso é que a esposa, os filhos ou um irmão mais novo não necessariamente retiram um homem de sua solitude, seu fazer ou estar só. Para isso – e corro aqui todo o risco inerente a uma generalização como essa – é preciso a companhia de um consangüíneo mais velho, de um afim da mesma geração ou de geração superior, e de um amigo simétrico. Se a minha pergunta pedia a enumeração de indivíduos, a resposta que obtinha refletia (de maneira direta ou indireta) um aspecto da maneira indígena de analisar a vida social yudjá. Estou supondo que Kadu não iniciaria o relato de seu sonho afirmando ter ido sozinho à aldeia dos *i'ã'nay* se estivesse acompanhado de seu tio, mas poderia fazê-lo caso se tratasse de um sobrinho ou um genro.

Amigo de bebê, amigo de chefe, amigo de *i'uraha*: chamaremos essa forma da amizade de assimétrica, com o fim de resguardar sua especificidade: trata-se de uma relação entre termos que não são equivalentes; ou ainda exprime ou cria um diferencial entre os termos que ela une; introduz uma distância entre eles, ao mesmo tempo que opera sua ligação. Dizendo respeito a um diferencial entre o evoluído e o embrionário, da chefia yudjá poder-se-ia dizer que é munida de uma "placenta".

Acredito que o que está em jogo nisso que tomei por manifestações intrigantes de um *fenômeno importante* é uma distribuição diferencial da posição de Sujeito, ou a presença de uma função-Eu de caráter eminentemente político. Creio ainda que meus exemplos indiquem que para um homem, em certo sentido, a socialidade subentende senioridade, afinidade e amizade simétrica: três noções que se traduzem por intermédio de termos de relações, *u'uraha*, *uaha*, e *umamitima*, aos quais logo retornaremos.

Apresso-me em sublinhar que longe de mim querer caracterizar a vida que se vive no seio da família como outra coisa que socialidade; trato apenas de chamar a atenção para o fato de que, se minha experiência social me diz que o indivíduo é a menor unidade em que se pode decompor um grupo social, a experiência yujdá pareceria dizer aos homens que a menor unidade obtenível é um homem e sua família, basicamente o par conjugal. O fenômeno, então, cuja presença eu anunciava, ganha uma nova faceta: a conjugalidade não se situa do mesmo lado que a senioridade, a afinidade e a amizade simétrica. Antecipo aqui a minha suspeita de que esse diferencial poderia gerar um certo efeito de masculinidade que não se deixaria de perceber na análise fornecida neste capítulo. Dizer isso não é, absolutamente, sugerir que a perspectiva que trato de analisar aqui seja de homens mais do que de mulheres. Muito pelo contrário, quanto a esse assunto, não disponho de informações que sugiram que, entre os Yudjá, mulheres e homens produzam ou professem modelos de socialidade distintos em função da sua condição sexual.

Eu afirmava que as noções de senioridade, afinidade e amizade correspondem aos seguintes termos de relações, *u'uraha*, *uaha* e *umamitima*.[14] É preciso situá-los no sistema terminológico yudjá, cujo detalhamento não será feito aqui por não ser isso necessário à argumentação mais geral construída ao longo desta etnografia (ver Lima, 1995). Basta ressaltar que o método de classificação das relações de parentesco adotado pelos Yudjá é certamente o mais difundido entres as sociedades indígenas amazônicas. Ele dá origem a um sistema de relações bipartido

14 Esses termos estão flexionados na primeira pessoa do singular, critério que adotarei em todos os contextos em que isso for permitido.

em consangüinidade e afinidade (termos que *não* têm neste sistema, nem neste livro, a mesma acepção do português).[15] O pai e o irmão do pai (dito 'pai' *nana*) são classificados como consangüíneos, assim como a mãe e a irmã da mãe; já o irmão da mãe e a irmã do pai são classificados como afins. Coerentemente, os filhos do irmão do pai e os filhos da irmã da mãe (isto é, os primos paralelos) são parentes da mesma categoria que os irmãos, enquanto os filhos do tio materno e os da tia paterna (isto é, os primos cruzados) pertencem à categoria oposta. O casamento considerado ideal é aquele entre primos cruzados. Tendo isso por base, as mulheres Yudjá, por exemplo, classificam como *umãbïa* os seus próprios filhos, e como *umãbïa nana*, os de sua irmã, os da filha do irmão de seu pai e os da irmã de sua mãe, e também os filhos de seu primo cruzado. Sistemas deste tipo são rotulados atualmente como "dravidianos" (cf. Viveiros de Castro, 1993; 2002, p.89-180; Dreyfus, 1993). Cabe registrar que o sistema yudjá diverge do que se poderia tomar como modelo canônico em um aspecto significativo. Os filhos daqueles primos cruzados *do mesmo sexo* que não se tornaram efetivamente cunhados não são classificados como afins ('sobrinho' e 'sobrinha', isto é, genro e nora virtuais), mas sim como 'filhos'. Do mesmo modo, para a perspectiva masculina, e unicamente para ela, os filhos de sobrinho ou sobrinha que não se tornaram efetivamente genro ou nora são classificados como 'primos cruzados'. Para a perspectiva feminina, dá-se o seguinte: em função daquelas possibilidades de casamento não realizadas por sua mãe, uma mulher pode ter como 'primo cruzado' (cônjuge virtual) o 'tio' de sua mãe; mas os filhos de seus(suas) próprio(a)s 'sobrinho(a)s' serão em qualquer circunstância seus 'netos'.

É preciso frisar que o sistema yudjá, abrangendo isso as práticas das pessoas, *não* trata a afinidade (*uaha*) como uma relação de alteridade. Esta se traduz por meio do conceito do *imama*, e todo afim é, por definição, não-*imama*, assim como toda pessoa a quem se aplica um termo de

15 Consangüinidade e afinidade (ou consangüíneos e afins) traduzem ao mesmo tempo a idéia de cognação e uma dualidade constitutiva do sistema yudjá, bem como dos sistemas dravidianos em geral (ver Overing Kaplan, 1975; Viveiros de Castro, 1993; Dumont, 1975).

relação. Isso não contradiz absolutamente o princípio segundo o qual os primos cruzados de uma pessoa são *imama*, conceito que arrasta consigo a noção espacial de *um fora*. É justo por isso que os primos cruzados podem se transformar, por meio do casamento, em afins: *uaha*, deixando assim de habitar *o fora* de cada um. Vemos assim que a relação *imama* aplica-se em muitas escalas: os primos cruzados oferecem a menor de todas, os (povos da floresta) *abi imama* a maior, passando por não-parentes (aqueles de quem se diz que não há razão para aplicar-lhes um termo de relação) e pelos estrangeiros que não são desconhecidos ou inimigos, considerados, segundo o caso, como *abi* (povos indígenas do PIX, sem a marca da inimizade traduzida, aqui, por *imama*). Vemos assim a relatividade do conceito de alteridade: em todos os casos ela traduz *um fora*, e assim, ao se tomarem a si mesmos (como por vezes têm de fazer) como *abi*, os Yudjá situam seus vizinhos do PIX como *abi imama*. Este termo é glosado, entre eles, indiferentemente como "índio bravo" ou "outro índio" – "outro" aqui sem o mesmo valor pronominal do português não-Yudjá, pois este se traduz pelo termo *nana*. *Nana*, por sua vez, arrasta consigo a idéia de similaridade. Os Yudjá são uns para os outros Yudjá *nana*, similares de Yudjá. Para as posições de parentesco construídas por meio do conceito de *nana*, habitualmente chamadas por nós de classificatórias, estas são posições que contrastam com as *hiji*, autênticas ou plenas.

Retornemos às relações que deixamos acima: senioridade, afinidade e amizade: *u'uraha*, *uaha* e *umamitima*. Estas são relações de identidade sexual, e, obviamente, o primeiro deles não é recíproco. Enquanto termo de parentesco *stricto sensu*, *u'uraha* é aplicado a germanos mais velhos do mesmo sexo, e ainda é uma forma de referência para os consangüíneos mais velhos (os pais, e mesmo os avós) sem importar o sexo; é, por fim, um título masculino de cunho político que já vimos aparecer no mito de fundação da sociedade por Senã'ã, e que compete com o brasileirismo **capitão** (optei por empregá-lo sem a ênfase habitual). A relação *uaha* (da qual os primos cruzados do mesmo sexo são considerados um tipo, mas não são chamados como tal, e *menos ainda* tratados como tal) não tem um conteúdo geracional, aplicando-se entre irmão da mãe e filho da irmã, e afins (cunhados, sogros-genros) do mesmo

sexo e qualquer geração. Já a relação de amizade (*umamitima*), recíproca ou não, não traduz por si só a idéia de cognação – mas consiste antes, como propôs Viveiros de Castro (1993), em uma relação de "terceiro incluído" característica, argumentou o autor, do dravidianato amazônico. No sistema yudjá, definem-se como amigos simétricos os afins de afins e os consangüíneos de afins (como o cônjuge de primos cruzados do sexo oposto/os primos cruzados do cônjuge, de mesmo sexo; e os pais de cônjuge de filhos, ou co-sogros). Geralmente tais indivíduos não são cognatos e pertencem a povos distintos. Entretanto, do ponto de vista de outrem, não há necessidade da ausência de cognação para haver amizade; pois, de dois homens, primos cruzados um do outro, que partilham o mesmo sogro, diz-se, especialmente se moram na casa deste, que são amigos. Se for válido que o que os torna equivalentes é sua igual subordinação a um mesmo homem, poderemos dizer que são amigos assimétricos de seu sogro.

As relações de consangüidade e afinidade são marcadas por respeito-e-vergonha e contrastam sensivelmente com as brincadeiras, o deboche, a encarnação – numa palavra, a alegria – que definem o tom das relações entre primos cruzados de mesmo sexo e de sexo oposto, entre amigos simétricos e entre estrangeiros. A propósito, como um amigo Yudjá me chamou a atenção, sucede entre os *karai* (o meu próprio povo) algo que não poderia suceder entre os Yudjá: pessoas de sexo oposto jamais poderiam dizer-se amigos como nós dois fazíamos: teriam de dizer-se *uãwia*, termo para a relação de afinidade de sexo oposto. Entre sogras e genros este termo é estritamente proibido – situando-se na posição de filhas, as mulheres, diziam-me elas, não gostariam que sua mãe chamasse seu marido de *uãwia*, por terem ciúme! A afinidade entre sogras e genros seria assim de mesmo sexo: *uaha*! Dá-se o mesmo entre os maridos das netas e as avós da esposa (a recíproca é verdadeira, lembre-se), mas este caso não é atribuído ao ciúme das netas.

A amizade liga, pois, pessoas do mesmo sexo, e, além disso, quanto à forma assimétrica, nunca percebi menção à sua existência entre mulheres. Não posso assegurar que isto não se deva aos limites de minha observação. Especular sobre o espaço que teria na experiência das mulheres faz-me lembrar que há lugar para um termo de relação estrita-

mente feminino, *umiwi*, empregado por co-esposas (não houve casos como este entre 1984 e 2005). Não seria ilegítimo presumir que a relação conotasse assimetria, embora o termo seja recíproco.

Relembrando que, do ponto de vista masculino, os companheiros capazes de retirá-lo da solidão são seus consangüíneos mais velhos, seus afins da geração superior ou da mesma (os primos cruzados, inclusive), e seus amigos simétricos, a análise que vou propor pretende mostrar que a constituição interna da forma social yudjá é uma relação assimétrica, tal como a que existe entre bebê-e-placenta. É uma relação na qual a função-Eu é apropriada por uma das pessoas, fazendo dela um coletivo, e fazendo deste aquela pessoa.

Iwa

O modo como acabo de me exprimir, tomando o bebê-e-placenta como uma imagem de todo, talvez evoque o problema antigo e respeitável das relações entre o pensamento e a vida. Ninguém supõe que ele seja apenas um problema para se pensar. Tendo sido (uma parcela d') os antropólogos amazonistas acusados de idealistas, Overing Kaplan (1977) declarou que, levando-se em conta as razões em que se apoiavam os autores de semelhante juízo, os próprios povos amazônicos é que seriam idealistas. Uma intervenção de Seeger (1981, p.240) vinha lembrar que o que se estava tomando "por meras 'idéias' eram de fato princípios sociológicos tão 'reais' quanto linhagens, classes, tabus, bruxos e o casamento preferencial dos primos cruzados". A 'idéia' de *iwa* é uma dessas 'realidades' concretas da vida yudjá que poderia ter sido incluída na lista de Seeger. Sucede-me imaginar que sua invenção quase equivale à criação da própria vida, e a recriação de vida quase é logo a reinvenção de *iwa*. Tanto faz dizer que essa palavra remete a uma relação ou a uma idéia. É bem uma idéia de relação, e ela é importante por consistir em meio de criação das unidades sociais, por fundar um dos modos da socialidade e articular os processos da vida social a uma função-Eu, razão de existência das unidades e dos processos da vida social. Se o que chamei de manifestações intrigantes desse fenômeno eram realmente um bom ponto de partida para uma descrição da estética da socialidade

yudjá, ou melhor, se minha inclinação a integrá-las à noção de *iwa* era procedente, é provável que o que torna absurdo dizer-se do bebê que é amigo da placenta é o fato de ser ele verdadeiramente o seu *iwa*.

Quando se exprimiam em português, os homens Yudjá utilizavam o termo "dono" como glosa de *iwa*. Farei dele apenas um uso moderado, a fim de desviar a nossa atenção das conotações que o termo tem em nossa própria vida.

Esta é uma figura conspícua entre os Yudjá. Existem *iwa* de pessoas como de coisas, de ambientes como de seres, de humanos como de animais, ou mesmo de pessoas, seres e coisas que são tidos como tais por seus *iwa*, mas não pelos Yudjá. É-se *iwa* de uma coisa porque se é seu dono (como eu com o meu tabaco) ou porque se manifesta predileção por ela (como uma criança que chora por uma fruta, ou como eu e o tabaco). Incontáveis foram as vezes em que os Yudjá foram definidos para mim como *iwa* de cauim, de canoas ou do rio Xingu, isto é, como produtores de bebidas fermentadas e navegadores (em oposição aos povos donos da floresta), fosse para ressaltar a sua própria predileção pela bebida e pela navegação, fosse para marcar sua condição cultural distintiva. Retratavam Senã'ã de uma maneira que nos permitiria dizer que o têm como o *iwa* do universo que compartilhamos. Um xamã é *iwa* de espíritos, no sentido de que a agência xamânica implica relações com tais seres, e também por ter uma vida onírica rica. É-se *iwa* do que se faz existir: seja outro ser humano, seja um artefato. Assim como daquilo de que se protege ou garante a existência. Mas não menos do ser de que se tira a vida.

A mesma agência que torna pensável a existência humana e o universo torna possíveis os acontecimentos mais mundanos, e o *iwa* atua como condição da vida social em seu desenrolar no dia-a-dia. Nada viria a ser feito se não tivesse surgido um. Esta posição circula (como notou Viveiros de Castro a respeito dos Araweté) entre os Yudjá. Para apropriar-se dela e tornar-se um produtor efetivo e moral de um acontecimento da vida coletiva, isto é, para articular a formação de um grupo ali executando a função-Eu, faz-se uso de um procedimento (inclino-me a dizer) invariável: atrair as pessoas com um cauim. É apenas como *iwa* de cauim que um homem pode articular um grupo, envolvendo-o em

alguma atividade. Cabe-lhe ser *o primeiro*: ir à frente, dar início à atividade, declarar ao fim sua realização. Mesmo em uma atividade de guerra cabe-lhe, segundo afirmaram-me, matar um *abi imama* à frente dos outros. Qualquer acidente que porventura prejudique alguém durante a existência do grupo é, diz-se, responsabilidade do *iwa*.[16]

Esse método de produzir a vida coletiva aplica-se indiferentemente a atividades que beneficiam o *iwa* – são feitas por ele para si por meio de todos, como o transporte de uma canoa recém-talhada da floresta até o rio – ou o grupo – são feitas por ele em benefício de todos,[17] como a pescaria de timbó. É aplicado a atividades que envolvem homens e mulheres (como as já exemplificadas) ou unicamente homens (como a caçada ou a extração de palha para o teto de uma casa). Nesse último caso, um cerimonial facultativo, tomado do encerramento de um festival de clarinetas, celebra uma formação de grupos sexuais que nos outros contextos se mostra de modo muito prosaico.

Duas outras figuras – *iju'a* e *i'uraha*, chefe e sênior ou capitão – remetem, seguramente, ao mesmo conceito de *iwa*. Existem, pois, três modos distintos mas correlacionados de constituição política da forma social. *Iwa*, como já disse, circula entre as pessoas. *I'uraha* parece representar um estado de cristalização da função-Eu, favorecido por sua articulação com a senioridade. De direito, é *i'uraha* aquele membro mais velho de um grupo cognático – o que, no contexto da minha pesquisa, correspondia a um povo-e-seu-capitão. Este pode achar-se ou mais disperso (entre duas ou mais aldeias) ou mais concentrado. Um grupo

16 Uma vez um homem me contou, muito chateado, que, como adoeceu na véspera de uma atividade por ele promovida, seu cunhado (marido de uma de suas irmãs) ofereceu-se para tomar a frente do pessoal a fim de evitar que o plano malograsse; um homem (um dos irmãos de sua esposa) cortou o pé e seus irmãos (também cunhados do narrador) sentiram-se motivados a lembrar que o *iwa* não estava ali para protegê-los.

17 Introduzo essa distinção por simples espírito de minúcia: ninguém nunca a fez em minha presença. Eu diria que os Yudjá não enfatizam a diferença entre mutirão e as demais atividades coletivas nas quais o produto do trabalho tem por dono a família que o produziu. E isto não porque considerem seu o produto de um mutirão, mas porque aquelas atividades coletivas cujos produtos pertencem aos produtores têm um *iwa*, o sujeito moral da produção.

cognático não tem, é claro, apenas um único mais velho: são esses mais velhos suplementares que são chamados amigos, no sentido assimétrico: deles se diz que são futuros *i'uraha*, ou que entre eles se acha o próximo. Sua caracterização como "o dono da palavra" é a expressão mais significativa que conheço desse modo assumido pela forma social; é esta a tradução mais límpida do conceito de *iwa*, enquanto este envolve a ação coletiva em ação pessoal, torna equivalentes a ação pessoal e a de um grupo. Se não deixaria de ser verdadeiro que seu estatuto dá a sua palavra o poder de incidir sobre a conduta de pessoas de seu próprio grupo, não é por isso, contudo, que ele é retratado como "o dono da palavra": é para outros donos da palavra que ele aparece como tal, isto é, para seus similares.

Situando-se, por sua vez, a meio caminho entre a função que circula e a que o sênior ocupa de modo permanente, o *iju'a* é descrito como um "dono de aldeia", isto é, chefe (outra glosa indígena). Segundo entendo, as pessoas concebem a existência de uma aldeia como uma atividade coletiva que difere de outras apenas por sua maior duração. Porém, a chefia também se mostra como precondição para a circulação do *iwa*, uma vez que a atividade distintiva do chefe é – sem contar que lhe cabe a iniciativa de fundação da aldeia – a construção e a manutenção de uma casa do cauim, onde se realiza parte importante do trabalho das mulheres, a saber, o processamento das comidas plantadas na roça, mas precisamente farinhas, polvilhos e bebidas fermentadas embriagantes; e onde, também, as pessoas, homens e mulheres, se reúnem para beber a convite do *iwa* do cauim, os primeiros, ou da produtora (a sua *iwa* também), as segundas.

Como as aldeias, as casas e as roças têm seus *iwa*. É aqui que, como também se dá com o cauim e as carnes já preparadas, o *iwa* aparece desdobrado em masculino e feminino. Essas são coisas que se mostram produzidas pelo par conjugal, e notei que as pessoas manifestam uma forte tendência a considerá-las como posses masculinas ou femininas segundo o seu próprio sexo. Ou seja, o *iwa* de uma roça ou uma refeição coletiva que age como tal perante mim e a quem eu dirijo meu reconhecimento é a mulher do casal por ser eu mulher; seria o homem se eu fosse homem. A propósito, Murphy & Murphy (1974, p.68) sentiram-se,

parece, enganados pelo conceito de *wat* Munduruku, chegando à conclusão de que não poderia significar 'dono', uma vez que, se perguntavam a um homem quem era o *wat* de uma casa ou roça, ele apontava um homem; mas se perguntavam a uma mulher, ela apontava alguém de seu sexo. Concluíram que significava 'pessoa encarregada' e que havia "uma diferença básica de opinião sobre quem realmente era o encararregado".

Se plurifamiliares, as casas abrigam, em sua maioria, grupos formados por um casal e suas filhas casadas. Mas mesmo as filhas que têm casas independentes mantêm com as dos pais relações de produção e consumo mais próximas do que com as outras casas. Chamaremos de grupos domésticos esses conjuntos plurifamiliares construídos muito freqüentemente pelas relações entre mãe e filhas, sogro e genros. Eles são menos conspícuos do que as famílias, mas é isso, creio, uma conseqüência do investimento das pessoas (por todo o período de 1984 a 1990, em Tubatuba) em atividades coletivas que envolvem todas as famílias da aldeia.

É o grupo doméstico que dá margem ao aparecimento da amizade simétrica masculina entre os genros de um homem, que já mencionei acima. A senioridade e um número significativo de relações de afinidade em três ou quatro gerações faziam de Kadu (em 1984 como em 2001) o capitão Yudjá (o que, veremos adiante, não deixava de ser marcado de modo ambivalente). Uma das tarefas de Kadu por isso era – a propósito – se virar com minha pesquisa.[18]

18 Com algumas exceções, geralmente o que as pessoas queriam conversar comigo era apenas para o meu ouvido, o meu aprendizado, não para o meu registro em áudio. Com raras exceções, meus apetrechos de pesquisa não eram permitidos e me pediam que deixasse para fazer uso deles com Kadu. Meu aprendizado informal se deu principalmente durante a produção de cauim pelas mulheres e, em um período importante, à noite, com uma saudosa amiga viúva, tão solitária quanto eu. Nas cauinagens, porém, eu podia usar o gravador com maior liberdade, mas se me mantive atenta isso não quer dizer que eu tenha podido trabalhar durante as cauinagens. Não me foi absolutamente possível manter um caderno de campo no sentido estrito com assiduidade: o ritmo na vida yudjá não me permitia a disciplina para fazer isso, nem levei para a aldeia os meios que teriam me permitido escrever à noite. Além do aprendizado formal a que Kadu soube me submeter a partir de 1988, tive outro, ao longo de todo o tempo, com um casal em cuja intimidade familiar eu jamais me senti um transtorno. Creio que tinham piedade de mim por minha solteirice (em Tubatuba).

Naturalmente, nas inumeráveis atividades coletivas promovidas por um *iwa* de que participei, Kadu ou Bisaka (seu amigo assimétrico) delas participavam como qualquer um dos outros homens. Não era, porém, de todo raro, que Kadu e seu amigo não participassem de trabalhos coletivos masculinos promovidos por homens muito jovens e que envolviam tanto atividades para o *iwa* (como a construção de casas) como para o grupo (a caça, por exemplo). Os homens mais velhos promovem atividades coletivas com maior freqüência e maior diversidade, enquanto os muito jovens manifestam vergonha em fazê-lo. O assunto até desperta o tratamento jocoso entre eles, que brincam de incentivar um outro a tornar-se **cacique** (é o que dizem nesses contextos). É por isso que um homem jovem, com os filhos ainda pequenos, decide construir a sua primeira casa praticamente sozinho, reunindo o grupo apenas para transportar e fincar o poste central – o que não poderia fazer sozinho. É por isso também que as raras atividades coletivas de limpeza de roça que observei foram promovidas por Bisaka. Enquanto Kadu, por sua vez (não sei se casualmente ou se pelo fato mesmo de ser o capitão e o chefe), com exceção da puxada de canoas, não tinha o hábito de promover trabalhos coletivos (a construção de suas casas entre 1984 e 1990 teve por *iwa* um genro seu que morava com ele).

Se, para os trabalhos, não basta ser um homem casado para ter coragem de fazer-se o *iwa* de um coletivo – esta segurança um homem só adquire inteiramente (parece-me) após o casamento de alguns de seus filhos –, assisti a (alguns e soube de outros) festivais promovidos sem receio por homens muito jovens, que contaram, para isso, com o conhecimento musical de um consangüíneo ou de um afim. Na verdade, poucos foram os festivais de música instrumental (clarinetas) a que assisti promovidos por uma pessoa considerada autoridade no assunto, e, mesmo que este tenha sido o caso, isso não era motivo para o *iwa* deixar de solicitar, nas noites mais importantes do festival, o conhecimento de pessoas assim reconhecidas como mais confiáveis: a Bisaka, oferecia-se o instrumento melódico; a Kadu, deixava-se a escolha do repertório. Somente os festivais xamânicos (não mais realizados a partir da década de 1980) exigiam um *iwa* que entendesse do assunto – ele não era jamais o xamã. Somente um *iwa* de festival xamânico tinha uma

posição análoga ao de um *i'uraha*: tornava-se, em face do capitão dos espíritos, o dono da palavra dos Yudjá vivos.

Segundo entendo, a relação de amizade simétrica é constitutiva da articulação de dois ou mais *iwa* (*i'uraha* ou *ijua*); é uma conexão criadora de dois ou mais coletivos, dotados cada um de seu "dono da palavra". Entendo também que essa relação pode se converter em assimetria, sempre que um dos *iwa* consiga uma posição que torne o outro seu colaborador eventual. A caracterização do grupo articulado por Senã'ã oferecida pelo mito de que partimos ressalta, lembro, um conjunto de grupos dispersos ao longo de um rio, ora definidos como grupos cognáticos e/ou povos articulados por seu *i'uraha*, amigos simétricos uns dos outros, sobre os quais o magnífico xamã tinha a precedência. Kadu me assegurou uma vez, no contexto de uma conversa sobre o modo de organização espacial do povo Kayabi (algumas de sua aldeias eram formadas na ocasião por um só grupo doméstico e até mesmo por uma só família conjugal – o que Kadu considerava uma dispersão excessiva e uma preferência pelo isolamento), que no passado cada grupo Yudjá, articulado por um capitão, além de achar-se todo reunido em uma mesma aldeia, habitava uma mesma e única casa grande.

Considerando-se a maneira como os Yudjá concebem as unidades sociais, o *i'uraha*-e-seu-grupo é a unidade mais ampliada (estou aqui excluindo a escala maior aplicada pela sociedade mítica). Em resumo, esta é a configuração do *socius* que os Yudjá constituem como seu: grupos constituídos internamente por uma assimetria, interligados por uma relação de simetria que, aberta ao evento, pode apresentar estados alternados de assimetria. Estaríamos diante de uma configuração sociológica fundada em igualdade e hierarquia? Esta questão será retomada mais tarde: penso que a resposta jamais poderia pôr entre parênteses o fato de que a duração é uma variável da análise e da conduta indígenas tão importante quanto a figura do *iwa*.

É preciso buscar agora apontar alguns contrastes importantes entre a configuração sociológica desenhada por Rivière para as sociedades da Guiana e a sociedade yudjá. "Em uma aldeia ideal", afirmou Rivière (2001, p.102), "a afinidade não existe e sua ausência é um aspecto a mais do conceito ameríndio sobre a composição de uma comunidade".

As aldeias yudjá jamais poderiam ser assim caracterizadas: mostrei anteriormente que as relações de afinidade que convergem para o sênior do grupo cognático ou para o chefe da aldeia são salientadas como a condição mesma da existência do grupo formado por um coletivo de aldeias (articulado por um capitão) ou por uma aldeia (articulada por um chefe). Com uma população numericamente tão reduzida como era a sua entre 1984 e 1990, os Yudjá são pessoas cujas ligações genealógicas se multiplicam: caso lhes interessasse definir suas relações pela categoria terminológica da consangüinidade, não teriam, creio, de lançar mão de grandes artifícios. Sua política da afinidade, indubitavelmente, é bastante distinta da que se observa nas sociedades guianenses. Não disponho de evidências que possam me levar a afirmar a existência de tendências a suprimir ou dissimular as relações de afinidade (tipo os recursos tecnonímicos de que fazem uso os Piaroa),[19] mesmo porque se toma como um dado que os afins efetivos de uma pessoa *não* conotam alteridade. Uma segunda variação importante diz respeito ao modo de articulação do gradiente de distância espacial com as avaliações de grau de parentesco. Demonstra Rivière (2001, p.82, passim) que parentesco e co-residência são conceitualmente indistinguíveis. Esta coincidência não é observável entre os Yudjá, a distância espacial não motiva a assimilação de parentes próximos aos parentes distantes, e co-residentes não são assimilados aos parentes próximos. Coerentemente, a fragmentação espacial do grupo cognático não aparece como um significado unívoco de independência política. E, embora as relações de alteridade (os primos cruzados, os que são considerados não-parentes, os amigos pertencentes a outros povos) sejam marcadas de ambivalência, eu estaria inclinada a caracterizar os Yudjá mais como um povo que valoriza positivamente a alteridade do que como xenófobo (Rivière, 2001, p.91). Por fim, a endogamia não serve de objeto para a elaboração de uma

19 É verdadeiro que Rivière (2001, p.102-3) propõe tornar o fenômeno guianense do ocultamento da afinidade efeito de uma ênfase na consangüinidade e na co-residência. Ou seja, o problema não seria propriamente a afinidade, mas a alteridade. Esta leitura tornaria menos sensível a distinção que estou procurando traçar entre a sociedade Yudjá e as dos povos guianenses.

ficção social, como ocorre nas Guianas, nem a visão indígena sugeriria que "não existe sociedade fora da aldeia" (ibidem, p.136).

Apenas assinaladas aqui (remeto o leitor e a leitora interessados a Lima, 1986, 1995), essas variações são todas indicativas de um mesmo fenômeno: os Yudjá produzem para si mesmos uma política da alteridade nitidamente distinta do modelo guianês. No entanto, imaginar que a sua ficção (para usar um termo caro à etnografia da Guiana) não é a das sociedades dessa região não envolve aqui a pressuposição de que a problemática que o sistema sociocosmológico encerra seja irredutível àquela que foi esboçada por autores como Rivière ou Overing.

A aldeia yudjá não é em absoluto a sociedade: nem ela se basta (ou se supõe que baste) a si mesma, nem as relações entre pessoas de aldeias distintas diferem das relações entre co-residentes; tampouco as relações interaldeãs são conceitualmente distintas das relações existentes entre subdivisões aldeãs.

Caderno de história

Enquanto morei em Tubatuba, a atividade básica de chefes eram reuniões promovidas no âmbito da terra indígena e no âmbito da Funai em Brasília, ou, em menor freqüência, em outros lugares. Não tenho registro de reuniões promovidas por iniciativa dos Yudjá.

Em 1984, seu *i'uraha* estava morto havia dois anos, e as pessoas diziam ser seu filho, Kadu, o chefe ou o cacique do povo Yudjá. Kadu me dizia estar tomando conta do pessoal no lugar de seu pai, e se apresentava como *iju'a* de Tubatuba, e assim era também considerado por todos. Talvez um pouco pelo prestígio com que a tradição oral retrata o *i'uraha*, um pouco pelo caráter recente da morte de seu pai, um pouco por sua idade, e mais ainda por seu forte senso de modéstia, entre 1984 e 1990 Kadu não se apresentava, nem era apresentado, como capitão. Diziam-me que se mostrava sempre tão calado que parecia não ser um orador. Capitão traduz uma posição mais elevada que chefe e cacique. Entre 1984 e 1985, Kadu tinha dois amigos assimétricos. Seu tio, Bisaka, que teria podido ocupar a posição de primeiro *i'uraha* (pois ele o era no respeitante à idade) caso mostrasse maior desenvoltura com o português

e, principalmente, um grupo doméstico mais forte. Seu outro amigo assimétrico era um de seus sobrinhos, Mareaji, homem jovem cujo português era considerado mais suficiente que o de Kadu. Parece-me concebível que esses dois amigos diziam respeito cada um a um aspecto da instituição política, o *i'uraha* e o *iju'a*. Entre 1988 e 1990, após a integração dos habitantes de Saúva à aldeia Tubatuba, um cunhado de Kadu, Yawajiwa, teve êxito em ocupar a posição de amigo do chefe, substituindo Bisaka (tio seu também) nas reuniões e nas viagens a elas associadas. Observei, em 1999, que Kadu buscava passar adiante a chefia, reivindicando a senioridade. Um de seus filhos e Mareaji achavam-se ao fim de uma (muito discreta) disputa que levava o segundo a renunciar à posição, enquanto o filho de Kadu tinha seus interesses inviabilizados por sua atividade de professor na escola de Tubatuba. Ao mesmo tempo, um dos netos de Kadu, homem ainda bastante jovem, manifestava interesse em ser seu substituto, o que não deixava de provocar uma zombaria. Na mesma ocasião, dizia-se que Yawajiwa, morador da aldeia Paquiçamba, pretendia tornar-se o substituto pleno de Kadu.

Já em 2001, observei que Kadu havia conseguido encontrar seus substitutos: dois de seus cunhados (casados com suas duas irmãs, e irmãos classificatórios de sua esposa), dos quais um era Yawajiwa, tornaram-se o chefe e o amigo do chefe do povo Yudjá. Esses homens são irmãos e vivem, o mais velho, em Tubatuba, e o mais moço, em Paquiçamba, aldeia cujo chefe é seu sobrinho, um dos genros de sua esposa. Como têm apenas uma irmã e uma filha cada um, não são pessoas que gozam do privilégio da afinidade, como acontece a Kadu, Bisaka ou Mareaji (exceto que têm nestes três nomes afins de peso). Introduz-se aqui uma diferença sutil que levaria meu modelo interpretativo por água abaixo, mas isso não iria acontecer. Saindo da cena da política do PIX, aí é que me pareceu que Kadu obtinha plenamente a posição de capitão, sênior. Porém, os novos ocupantes do seu cargo não são *iwa* nem de grupo cognático nem de aldeia. Mas são chefes, caciques de todo o povo Yudjá: donos de sua palavra diante dos demais povos do PIX e dos chefes *karai* da Funai.

Não creio que a ambivalência da condição de Kadu entre 1984 e 1990 fosse uma razão para deixar de considerá-lo o capitão dos Yudjá

naquele período, pois, se não era o primeiro, era o segundo, e a dúvida que se criava ativamente talvez sinalizasse a sua subordinação (sobrinho) a um subordinado seu (Bisaka, seu tio).

Quanto ao pouco da política interétnica na terra indígena que observei entre os anos de 1984 e 1985 (pois não havia nem barco nem radiotransmissor em Tubatuba), um dos amigos do chefe me afirmou, em 1988, quando a conjuntura já era outra, que o capitão do povo Txukahamãe também havia sido o ***capitão*** dos Yudjá naquele período, no contexto de uma conversa sobre a ruptura da amizade (assimétrica) com este povo. Não creio que perante mim Kadu assumisse sem grande hesitação a mesma visão; eu diria que da sua perspectiva é uma relação de simetria que articula o seu grupo a um *iwa* de outro povo. São eventos que suscitam a colaboração, situando um capitão como amigo assimétrico de outro. De todo modo, isso ilustra como o modelo mítico que tomamos como ponto de partida também pode apresentar variantes históricas.

As miçangas de Coudreau

Segundo afirmava-me Kadu, os Yudjá habitavam no passado a região que se estendia entre as últimas cachoeiras da Volta Grande do Xingu, a jusante, até foz do rio Fresco, a montante. A jusante das últimas cachoeiras corre a chamada "Água Grande" – o rio Xingu tendo sido magicamente alargado pelo filho mais velho de Senã'ã com o fim explícito de impedir a sua navegação pelos Yudjá. Outros seriam os povos que habitavam o Baixo Xingu: inimigos dos Yudjá, mas reconhecidos não só como falantes de uma língua próxima, mas como participantes da civilização do cauim. Kadu afirmou-me que os antepassados que se estabeleceram, por fuga, nas corredeiras Von Martius (por volta de 1916, segundo informa Nimuendaju, 1993) viviam na região da Volta Grande, nas imediações de "Praia Grande" e da foz do rio Pacajá. Ali havia na ocasião três ou quatro aldeias yudjá, ligadas a um único capitão, Mirato, com o qual os membros das duas ou três outras aldeias não estavam satisfeitos. Foi proposto, então, que ele deixasse o cargo, mas

seu grupo o apoiou. Os membros de uma das aldeias o mataram e tomaram o caminho de Senã'ã, fugindo para montante e se estabelecendo nas imediações do rio Fresco, com medo da represália. Teria sido apenas na foz deste rio que conheceram os *karai*, cuja presença os empurrou para montante: abandonaram o país de Senã'ã em cujos limites, a montante, se situa a "Pedra Pelada" (Pedra Seca).

Pedra Seca tornou-se célebre pela descoberta de uma jazida de miçangas. As pessoas encontraram em suas bacias muitas contas de louça grandes e brancas e muitas miçangas coloridas. Os peixinhos que se deslocavam para estas bacias durante as cheias morreriam quando findavam as chuvas e as águas secavam; de seus olhos, maravilhosamente furados, os Yudjá começaram a desfrutar, atribuindo o fato à proximidade do país de Senã'ã. Ganhei em 1985 e em 1990 algumas destas miçangas escavadas no porto de uma antiga aldeia por pessoas ansiosas para me mostrar a preciosidade divina de que teriam desfrutado os primeiros Yudjá chegados ao Alto Xingu. Isso se passou numa ilha selvosa bem a montante de Pedra Seca, em "Colônia das Formigas, onde estão sepultados os xamãs mencionados no capítulo anterior a alguns quilômetros a montante das corredeiras Von Martius. Era este, de um ponto de vista prático, o limite setentrional da região explorada pelos Yudjá entre 1984 e 1990.

As miçangas foram deixadas em Pedra Seca por Henri Coudreau em 3 de setembro de 1896. Algo emocionado, escreveu o viajante:

> Sobre a pedra encontramos cacos de cerâmica à guisa de ex-voto. Acrescento a esta oferenda de algum benfeitor anônimo da *caruara* (porque a Pedra Seca é uma verdadeira pedra sagrada, e também um autêntico templo primitivo da tribo já quase extinta, mas ainda primitiva dos Jurunas), acrescento a estes fragmentos uma dádiva de fanático ou de príncipe das finanças: quarenta e cinco quilos de contas, nem mais nem menos! É o resto de um estoque que tenho trazido comigo há vários anos, a fim de dá-lo aos verdadeiros índios, a cada dia mais difíceis de serem encontrados, de vez que atualmente todos vêm sendo absorvidos, quer pela civilização quer pela morte.
>
> Será que os Jurunas que erram por estas paragens, esquecendo sua dignidade de índios vestidos de farrapos, irão se apropriar destas bijuterias, aí deixadas evidentemente com alguma intenção misteriosa, no alto desta pedra, alguns quilômetros ao sul da qual ardem, neste momento,

no centro dos campos da vertente meridional, grandes fogueiras que certamente foram acesas pelos carajás-suiás?...

Deixo ali estas contas em testemunho de uma fé que tive, mas já não mais tenho. Fica para atestar que um dia acreditei na possibilidade de sua utilização pelos índios. Isso talvez fosse possível há um tempo não muito remoto. Quando comecei a acreditar nesta possibilidade, ela já começava a não mais existir. (1977, p.79-80)

Sem nenhuma sombra de dúvida, as histórias que Kadu me contou indicam a importância das miçangas de Coudreau na construção das relações com os Suyá e os Kamayurá. Os Yudjá chegaram ao Alto Xingu sendo muito poucos, talvez esfarrapados, para os *karai*, mas certamente ricos para os *abi imama*. As pessoas não abandonaram o país de Senã'ã sem experimentar as regras do jogo imposto pelos *karai*: trabalhar para eles, precisamente para Constantino Viana, a quem seus descendentes se referem como Tatino. Vim a saber com Areãdu (irmã de Kadu) que a submissão dos seus antepassados a esse seringalista foi feita por intermediação de um homem Shipáia de nome Xãïta, irmão mais velho de (um homem chamado) Mãware, que acredito ser o xamã de que falou Nimuendaju (1981). Xãïta tinha uma esposa *karai* e já trabalhava para o seringalista. Sucedeu um dia que uma vaca (disseram-me sempre assim) de Tatino morreu por ter bebido o caldo de mandioca brava extraído pelas mulheres Yudjá, e um rapaz mestiço, Izídio, contou-lhes que o *iwa* da vaca estava furioso. Os Yudjá se foram para montante durante a noite, após roubar armas de fogo e munição. Antes desse episódio, já se havia transposto as corredeiras e constatado que a montante o curso do rio não era mais encachoeirado e havia muitas praias grandes e aprazíveis. As pessoas então ergueram uma aldeia em uma ilha a jusante das corredeiras e começaram a explorar o rio a montante.

Rastros humanos foram vistos no local hoje conhecido como Aldeia Capivara (Kayabi), a montante de Tubatuba, e os Yudjá decidiram procurar a aldeia dos *abi*. Defrontaram-se com um casal Suyá descendo a correnteza numa curva do rio e cercaram sua canoa. A mulher se jogou chorando no fundo da embarcação; seu marido tremia, chorava e pedia para não ser morto. Em sinal de que suas disposições eram pacíficas, os Yudjá lhes deram miçangas, um facão e um machado de um

estoque obtido com seringueiros. Mais tarde os Suyá, cuja aldeia estava situada no Diauarum, os procuraram levando rolos de barbante tingido de urucum, trocados com os Yudjá por um facão e miçangas. Um ano mais tarde, no verão, os Yudjá foram visitá-los no Diauarum, ficaram à sua espera numa praia e mais uma vez trocaram miçangas por barbante, e também abraços. Passaram-se dois ou três invernos, os Yudjá foram visitá-los novamente e tomaram conhecimento de que a montante viviam os Kamayurá. Queriam conhecê-los e esperavam que os Suyá mediassem esse contato. Deixaram com os Suyá um jovem e retornaram para jusante.

As viagens tinham agora a finalidade de visitar o parente que fora deixado a viver com os Suyá. Sucedeu que estes tentaram matá-lo, ele fugiu e o fato estimulou os Yudjá a atacar o Diauarum. Alguns homens Suyá foram mortos, algumas mulheres foram raptadas e os sobreviventes fugiram e decidiram subir o rio Suyá-Missu, onde ergueram nova aldeia. Dois ou três anos mais tarde, os Yudjá tentaram se aproximar dos Suyá para reatar amizade, mas foram desprezados. O tempo passou, os Yudjá decidiram atacá-los novamente. Chegando ao Diauarum, foram informados de que os Kamayurá e os Kalapalo estavam em guerra com os Suyá, até então chefiados pelo capitão Matʸïdo. Os Kamayurá e os Kalapalo, na posição de atacantes, sofreram várias perdas, mas a avaliação dos Suyá era que se deveria fugir. Apesar disso, Matʸïdo continua a incitar o grupo a resistir. Após morrerem alguns Suyá, foram dizer-lhe que eram responsabilidade sua aquelas mortes, e Matʸïdo pegou o arco e saiu no encalço dos Kamayurá, que o mataram e foram embora. Naquela ocasião, os Suyá estavam vivendo em duas aldeias.

A paz com os Suyá foi restabelecida. Os Yudjá os visitavam e os recebiam em sua aldeia, situada agora próximo a Saúva, bem a montante da Cachoeira Von Martius. Estavam de viagem marcada para jusante quando uma mulher sugeriu que visitassem os Suyá antes de descer o rio. "Como ela disse isso, os Yudjá foram", observa Kadu, acrescentando que foram conduzidos por um Kalapalo roubado anos antes dos próprios Suyá (este Kalapalo era filho de um homem Suyá chamado Rõdo). Lá, os Suyá os convidaram para se sentar em bancos e beber o mingau chamado peerereba no português regional. E em seguida mataram todos

os homens Yudjá em idade de guerrear,[20] preservando apenas os velhos, as mulheres e as crianças; entre os últimos estavam, meninos ainda, o pai e a mãe do narrador, Kadu. Passaram-se dois invernos e os sobreviventes permaneciam prisioneiros dos Suyá. As relações eram bastante tensas: um menino andava se recusando a comer, alegando que tinham matado seu pai, e foi morto. Um velho que também se quis se matar fugiu e teve a idéia de procurar Constantino Viana para matar os Suyá e libertar o grupo. E foi o que ele fez.

Numa canoa de pesca (mais veloz que a de viagem), navegou para jusante ao longo de um mês. Os *karai* ironizaram quando ele expôs a situação dos Yudjá:

> Então os Yudjá levaram munição [roubada] à toa?
> Os Yudjá não mataram *abi*, não, hein?
> O que você veio fazer aqui? perguntou-lhe Constantino.
>
> Não sei. Vim buscar *karai*, vim buscar *karai* para [ir até, e matar] os Suyá.
> Você pode levar, mas por que vocês foram procurar os Suyá?

E o velho conseguiu três canoas de *karai* para acertar contas com os Suyá. Era verão e a viagem lhes tomou um mês. Defronte à aldeia abandonada dos Yudjá, foram vistos dois homens sobre pedras do rio. Os *karai* gritaram "Suyá!", o velho pediu um momento para a confirmação, mas os tiros já tinham atingido mortalmente os dois. Tratava-se de dois Yudjá que os Suyá decidiram matar e que fugiram para jusante (um deles era o pai da mãe do narrador). Seu cabelo estava cortado à moda Suyá. Sem comida, haviam parado na roça para comer banana e morreram enquanto matavam a sede com água. O *karai* atirador ficou furioso com o velho Yudjá:

> Por que você não olhou direito? Se você tivesse prestado atenção, eu não os teria matado. Atirei porque pareciam Suyá.

20 Logo abaixo será visto que a história contém um certo exagero: nem todos os homens em idade viril foram mortos nesta ocasião. Aproveito para assinalar que as unidades temporais apontadas neste relato têm, provavelmente, um sentido muito relativo, pois traduzem "invernos" mais do que anos propriamente falando.

> Você fica assim [bravo] e quando chegar aos Suyá terá medo de matá-los.
> Fique assim e não conseguirá matar ninguém.

Os corpos foram levados até a foz do rio Maritsawá (pouco acima de Tubatuba) e lá foram enterrados. Dois outros Yudjá que fugiam dos Suyá pelo mesmo motivo foram encontrados no caminho. Dois dias depois chegaram ao Diauarum: os Suyá dormiam quando foram atacados. "Vou entrar nas casas e cortar os *abi* com facão!" "Não faça isso, há Yudjá nas casas."

O velho já havia prevenido as mulheres para não sair de dentro de casa quando os *karai* chegassem. Quando os tiros começassem a pipocar, os Suyá deixariam as casas para fugir para a floresta e seriam mortos. Assim aconteceu. Os Yudjá reconstituíram seu grupo com quatro homens e dez mulheres, e quase nenhuma criança, e fizeram aldeia numa ilha acima da Cachoeira Von Martius. Outras mulheres e crianças (o pai e a mãe do narrador, inclusive) continuaram prisioneiras dos Suyá. Dois invernos mais tarde os Kamayurá atacaram os Suyá, fazendo algumas mortes e capturando as mulheres e crianças Yudjá. Três anos depois o pai do narrador fugiu com sua própria mãe, uma outra mulher e um jovem Trumai também prisioneiro dos Kamayurá, descendo o rio em cima de um tronco. Alguns meses antes uma mulher também havia conseguido fugir com a filha. Entre os Kamayurá, continuavam vivendo uma moça e três rapazes, dois dos quais – um deles era Tamako – os Yudjá matariam anos mais tarde, após sua conquista pelo SPI.

Alguns anos se passaram: os homens adultos somavam dez. O chefe do grupo decidiu recuperar a filha que se encontrava com os Kamayurá, e no Morená ele se encontrou com Tibara, um Kamayurá que vivera algum tempo com os Yudjá, e lhe pediu para buscar a filha na aldeia, pois ele queria vê-la e presenteá-la com miçangas. Dos *abi* que acompanharam a moça até o pai, cinco foram mortos, e ela foi resgatada.

Passaram-se uns dez anos, os Yudjá ainda moravam perto da Cachoeira Von Martius, e os Txukahamãe os atacaram, matando o chefe e xamã (o último xamã reputado verdadeiramente grande). O grupo ficou desolado, foi viver a montante, bem próximo à foz do rio Maritsawá, para guardar distância dos Txukahamãe. Uma família que foi ao

Diauarum em busca de pequi foi atacada pelos Suyá: morreram o homem e um dos meninos. Os Yudjá estavam cercados de inimigos e planejavam retornar definitivamente para Volta Grande quando os sertanistas do SPI chegaram até eles em 1948.

"Sabíamos que havia Yudjá [a jusante] e decidimos ir morar com eles. Se tivéssemos ido, os Yudjá teriam acabado!", resumiu Kadu, baseado em suas recentes observações da vida dos Yudjá de Altamira. Seu relato da chegada dos irmãos Villas Bôas será transcrito integralmente na seção final deste capítulo.

Grupos-sujeito

Há de se ter estranhado a freqüência do uso do termo grupo em meu discurso. Não está ele em desuso? Meu apego vem de não haver uma glosa melhor para os diferentes usos do *-away* yudjá, que é sempre referenciado a uma pessoa, assim considerada o seu *iwa* efetivo ou virtual. Os homens que falavam português diziam, nele pensando, "o pessoal de fulano ou beltrano". Os *away* yudjá são bem, assim, variedades de "um certo pessoal" – mas grupo, não sei, daria mais elegância à etnografia.[21]

Parece-me que uma das idéias mais importantes por meio das quais as pessoas compreendem a vida social yudjá é a de que um grupo só pode se constituir a partir de outro; todos provêm de algum outro, constituindo-se à parte, nas adjacências. A própria obra mitológica que desenvolve o tema da criação da humanidade tem por ponto de partida a decisão de Senã'ã de criar para si próprio uma família, casando-se e isolando-se da humanidade de antigamente, de seus afins inclusive, que não têm outro papel na história além desse: o de terem sido deixados para lá.

21 O *-away* é independente de sua ordem de grandeza, sua duração e sua finalidade. Entre si, cada pessoa considera os demais *uaway* ou *saway* ("meu ou nossos parentes, grupo, família, turma, concidadãos, pessoal, povo, comunidade lingüística"). Aqueles que não fazem parte do círculo a ele se reportarão como o "*away* de fulano", e isso, em certos contextos, de acordo com o seu próprio *status*: uma menina dará destaque ao nome de outra menina, e um homem, ao do homem que é o cabeça presumido ou efetivo do grupo.

No importante simpósio de 1976 em que Overing Kaplan (1977) catalisava a discussão sobre as razões pelas quais a teoria social construída pela etnografia africanista britânica de meados do século passado era uma caixa de ferramentas inadequadas às sociedades da América do Sul tropical, ela ressaltou que a questão não estava unicamente em conceitos como "descendência" ou "grupos corporados", mas também em outros como "grupo". Buscava-se assim desmantelar o esquema interpretativo fundado em noções como reprodução social ou continuidade social. Tais sociedades, indiferentes como sabem ser ao tempo genealógico ou à profundidade temporal, mais do que à sua perpetuação ao longo do tempo, dedicavam-se, frisava ela, a recriar-se de novo a cada geração, contando, para isso, com um sistema de categorias, não com um sistema de grupos.

Não deixo absolutamente de estar de acordo com a autora. Mas para quem se iniciou (como eu) nos estudos amazônicos nos anos 1980 (ou depois disso) e passou pela teoria social lévi-straussiana (ou por teorias sociais britânicas pós-fortesianas), não é de fácil percepção a real diferença ressaltada pela autora entre categorias e grupos. É em todo caso óbvio que minha análise deixou-se orientar por uma diretriz reforçada por ela: a conceitualização da sociedade humana pelos povos estudados é aquilo com que a antropologia, lembrava, sempre se ocupou, na América do Sul como em toda parte.

Os Yudjá, por meio do que não deixariam de ser categorias, introduzem linhas que atravessam o *socius* de modo que faz que, contra o pano de fundo deste, se destaquem grupos (um povo, uma aldeia, um grupo doméstico, uma família ou um pessoal) que se concebem como "um entre si".[22] Retomaremos logo esse ponto.

A construção de uma visão sintética dos processos da vida social yudjá depende agora de sabermos responder a duas questões interliga-

22 Retomo aqui um argumento de Gow (1997, p.56), que afirmou o seguinte: "O que teríamos de definir como parentesco, para os Piro, é esse 'viver bem'. Ele se destaca contra um fundo cósmico de Alteridade, um mundo de Outros com quem os Humanos de uma aldeia Piro mantêm uma variedade de relações, mas com quem não se pode 'viver bem'". Ver também Gow, 1991; Viveiros de Castro, 1993; 2002, p.89-180.

das. Pode a assimetria que liga o *iwa* aos grupos por ele articulados ser interpretada como hierarquia? Pode ser integrado, em um todo de tipo hierárquico, o conjunto formado por tais grupos? Minha desconfiança desses esquemas interpretativos nasce da suspeita de que não nos permitiriam compreender satisfatoriamente a circulação do *iwa*.[23] Ora, não existiriam outros tipos de relações além de hierarquia e igualdade (cf. Lorrain, 2001)? Adotar a noção de estética da socialidade que tomamos de Overing (1991, 1993) de nada valeria se não nos permitisse imaginar a vida social yudjá de outras maneiras.

Em um de seus artigos mais interessantes, Overing (1991) observou (de passagem) que a hierarquia se mostrava presente na organização social de *todos* os povos indígenas amazônicos, e sublinhou que ela devia ser analisada à luz das "instituições de igualdade, que a englob[ari]am" (ibidem, p.12). Com as "instituições de cooperação e paz" (ibidem, p.8-9), estas representariam, na opinião da autora, um desafio à nossa capacidade de compreensão bem maior do que o fariam as instituições de hierarquia e de coerção. Retomando e extrapolando a hipótese de Clastres para as mesmas sociedades sobre a separação entre poder coercitivo e chefia, ela sugeriu que tal separação poderia explicar a 'fluidez estrutural' que essas sociedades exibiam, assim manifestando uma intenção política, moral ou estética (ibidem, p.9).[24] Como um ponto de partida, isso me parece muito interessante (ver também Overing & Passes, 2000).

23 Que juízo, afinal, extraíríamos daí senão o que assombrava Rivière, obrigando-o à afirmativa de que a sociedade era reduzida à esfera doméstica? Não teríamos de onde retirar um princípio, uma relação, uma parte, o que quer que fosse, capaz de constituí-la como um todo situado em outro plano. Disporíamos ainda, em todo caso, do ritual como um último recurso para contrapor esse efeito de ausência de todo, nele procurando os meios de reprodução simbólica da sociedade?

24 Esse argumento representava, sem dúvida, um convite de Overing à passagem (já mencionada acima) de uma compreensão em que a fluidez era considerada, quer uma demissão do todo transcendente (como sugeriram certos argumentos de Rivière), quer exclusivamente um juízo de relação, para uma compreensão capaz de tratá-la como um aspecto intrínseco ou uma força ativa da organização social. É de se notar que, de um modo ou de outro, para sociedades em que as estruturas seriam escassas ou fracamente institucionalizadas, a autora manifesta, nesse estudo, o uso abundante

A esta altura da etnografia podemos avaliar como a distinção entre estruturas de hierarquia e de igualdade se exprime na sociedade estudada. Como conferir-lhes uma formulação etnográfica que lhes seja adequada? O mutirão era, sem dúvida, uma dessas instituições de cooperação que Overing tinha em mente, e muitas das atividades coletivas que os Yudjá realizam articulados pelo *iwa* que circula assumem esse caráter. Sua condição, todavia, é uma forma social assimétrica. Seria preciso, creio, adotar um esquema não-hierárquico para apreender o problema, e reconhecer que as noções de igualdade e hierarquia por si mesmas não conferem tanta inteligibilidade assim à vida social da Amazônia indígena. Quanto aos Yudjá, a circulação do *iwa*, bem como a compreensão da existência do grupo de um *iju'a* como um acontecimento que dura, do grupo doméstico de um sogro como uma *unidade* cuja dissolução relativa está em curso, ou de um povo unido por seu *i'uraha* como uma vontade de viver juntos, conferem aos grupos yudjá um fundamento político que aparece mais como contra-hierarquia (se assim posso me exprimir) do que como igualdade.

É um centro (se assim valesse a pena considerar a função-Eu) que precipita a vida social e catalisa seus processos (cf. Gow, 2001, p.222). Por seu intermédio, o povo Yudjá se apresenta de maneira variada, tanto como um povo dobrado sobre si mesmo de um modo que deixa transparecer seu centro único, o capitão-e-seus-amigos, quanto como um povo desdobrado, desenrolado para fazer que apareçam tantos centros quantos forem os maridos das mulheres com suas crianças. Para muitos deles, era o número desses centros que informava a população de uma aldeia, e a do povo Yudjá. Este se mostra também (mas o fazia pouco freqüentemente entre 1984 e 1990) decomposto em grupos domésticos formados por um casal e as famílias de suas filhas (e filhos, se a ocasião havia favorecido).

de um recurso analítico que permitiria distinguir estruturas de hierarquia, estruturas de igualdade, instituições de cooperação e paz. Apenas as duas últimas foram exploradas por ela no mencionado artigo, e sua análise me permite bem satisfatoriamente reviver, a cada vez que o leio, alguns dos processos da vida social yudjá que experimentei.

Os Yudjá submetem a forma social assimétrica a um tal regime de seqüenciamento temporal que de fato parece exprimir (como assinalava Overing) uma intenção política, moral e estética. A importante questão sobre a filosofia política ou a constituição social dos povos indígenas amazônicos levantada por P. Clastres (1974b, 1980) envolvia uma questão mais abrangente que foi, a meu ver, mais bem formulada por um amigo seu. Adivinha-se que estou pensando em Guattari.

Amigo de dois amazonistas, Clastres e Sebag – viam-se, conta, todo dia –, o autor (Guattari, 1987) propôs uma distinção entre grupo-sujeito e grupo assujeitado, pretendendo designar não duas espécies de grupos, dois tipos sociais, mas dois estados ou pólos do grupo – para o qual o assujeitamento é um risco sempre presente em seu horizonte. Os grupos-sujeito, afirmava, se constituem nas adjacências de um *socius*, do qual se destacam. Só se constituem em função de problemas e, por isso, guardam grande abertura a outros grupos-sujeito, sem medo de enfrentar a sua própria ruptura. A intenção principal do conceito voltava-se, assim, para *estados* de grupos que nem podem ser descritos e/ou vividos como ausência de hierarquia, e como ausência de poder, nem vêm a constituir uma verticalidade hierarquizante, notável em seus estados de assujeitamento. Sua constituição não é nem a da horizontalidade igualitarista, nem a hierarquia verticalizadora. O grupo-sujeito, afirmou, "detém o poder real", mas o sujeito "nunca é dado de uma vez por todas" (ibidem, p.98). Era para a forma em que a intervenção do sujeito se efetuava no grupo, para o modo em que este atuava como a coordenada ou o eixo do grupo que se dirigia o autor. E sugeriu que o problema envolvia "coeficientes de transversalidade". Esta, disse ele, "só pode ser posta em relevo [naqueles] grupos que, deliberadamente ou não, tentam assumir o sentido de sua práxis e se instaurar como grupo-sujeito, colocando-se assim na postura de se assumir como agente de sua própria morte" (ibidem, p.101; ver também Deleuze, 1974, p.i-xi). A propósito, no capítulo precedente, ao falar em "coeficientes de alteridade", eu estava possivelmente, suspeito, transformando o conceito de Guattari para torná-lo capaz de aplicar-se às relações em que os Yudjá tornam-se capazes de se sentir "entre outros".

Não é o caso de argumentar aqui por que essa abordagem de Guattari poderia permitir ultrapassar os impasses da teoria de P. Clastres,[25] com sua dupla opção por uma teoria da *sociedade* e de *um tipo* de sociedade. Guattari oferece, primeiramente, uma perspectiva que nos permite compreender por que as noções de igualdade e hierarquia, assim como presença ou ausência de poder coercitivo, que muitas vezes ainda são postas a serviço de teorias da sociedade, não captam satisfatoriamente os processos sociais que estão em curso nas sociedades amazônicas.[26] Em todas, como assinalou Overing, pode-se notar a presença de hierarquia, e todas parecem ser igualitárias. Meu entendimento dos processos sociais yudjá é que, se estes dependem de uma forma social assimétrica, os grupos que ela molda têm por vértice um sujeito que se dá como tal segundo contextos de relações específicos cujas condições (tomando a expressão de Guattari) nunca estão dadas de uma vez por todas. Esta também é uma das razões que tornam o conceito de grupo-sujeito interessante aqui.

Partimos do bebê-e-placenta como uma imagem de todo e descrevemos uma forma social que se apresenta em diferentes escalas: da menor à maior, têm-se a família, o grupo doméstico, a aldeia, o grupo cognático e/ou povo e o grupo de Senã'ã. Entre tomar esse conjunto como um todo sincrônico ou como um sistema que exibe suas unidades em uma sucessão, em uma seqüência temporal, optamos pela segunda alternativa.

Se o *i'uraha* (e o *iju'a*) e seus amigos assimétricos, assim como um sogro e um genro, um tio e um sobrinho, um avô e um neto, um pai e um filho, um irmão mais velho e um mais moço conotam uma mesma imagem de todo aproximada à do bebê-e-placenta, no sentido em que nesses pares de parentes o segundo é uma forma embrionária do primeiro, não parece inteiramente evidente que a mesma imagem possa ser aplicada ao *iwa* que circula, exceto que lhe cabe executar a função-

25 Sobre este autor ver Lima & Goldman, 2001 e 2003; Fausto, 1999 e, principalmente, Abensour (org.), 1987. Para estudos etnográficos pós-clastreanos sobre a guerra indígena na Amazônia, ver Fausto, 2001; Descola, 1993; e Albert, 1985.

26 Esse problema tem a ver, claro, com a transformação das sociedades humanas em entidades teóricas, senão com a sua redução a uma entidade teórica única.

Eu de um coletivo, e que este pode ser dissolvido em seus amigos assimétricos. Presumivelmente, se substituíssemos o diferencial de grau de desenvolvimento por aquele entre atual e virtual, poderíamos obter uma imagem mais abrangente, capaz de explicar o fato objetivo de tais amigos não serem, neste caso, embrionários, mas sim seus competidores reais, capazes de incorporar a posição na primeira ocasião. (Veremos no capítulo 5 um novo contexto no qual é proposta uma caracterização das relações entre o *iwa* e seu *away*.)

Existe, em todo caso, uma certa especificidade da forma que circula. Ela aponta para a necessidade de distinguirmos, na função-Eu, coeficientes de cristalização. A assimetria que ela produz é a mais efêmera de todas, o grupo que constitui só existe para o mais efêmero dos acontecimentos, e, por fim, dado que sua apropriação depende, indispensavelmente, da promoção de uma cauinagem, a socialidade gerada pelo *iwa* que circula é sensivelmente distinta, mais ainda se o trabalho envolve unicamente homens, ou então se envolve mulheres e homens em uma puxada de canoa, da floresta próxima onde é fabricada até o porto da aldeia. Este ponto, parece-me, é importante. As formas com maior cristalização fornecem as condições da "vida entre si", enquanto o *iwa* que circula põe (como veremos ao estudar a cauinagem) as condições da vida "entre outros", entre, vale dizer, Yudjá *nana*, pois ele retira os companheiros e as famílias de sua intimidade e os mistura uns aos outros, em um estado de alegria que pode ser maior ou menor, mas nunca pouco atrativo. As formas mais cristalizadas operam separações (uma família ao lado de outras, um grupo doméstico próprio, uma aldeia separada, um povo à parte, a humanidade de Senã'ã), ao passo que a circulação do *iwa* torna possível a sogros e genros, pais e filhos, cunhados de mesmo sexo, cunhados de sexo oposto, primos cruzados (*imama*), enfim, homens e mulheres que se entretenham no mesmo círculo em meio uns aos outros.

Provocar a abertura das unidades sociais para uma socialidade distinta da que prevalece no seio de cada uma e que é codificada segundo as posições de parentesco é, então, o que o *iwa* que circula tem de mais notável. Cada uma dessas unidades é tal que comporta, de modo explícito ou não, as seguintes relações:

(i) a família: conjugalidade; consangüinidade de mesmo sexo e de sexo oposto; senioridade;

(ii) o grupo doméstico: conjugalidade; afinidade masculina; consangüinidade feminina; senioridade;

(iii) a aldeia: conjugalidade; afinidade masculina e consangüinidade feminina; afinidade feminina; senioridade;

(iv) por fim, um povo: senioridade; consangüinidade de mesmo sexo e de sexo oposto; afinidade masculina.

Ora é notável que esta descrição da forma social não tenha exigido de mim uma menção imediata à afinidade de sexo oposto nem esclarecido a razão da afinidade feminina: são essas as relações que, em contrapartida, se mostram salientes na vida ritual. A afinidade feminina envolve a produção de cauim que possibilita ao marido da produtora (considerada *iwa* da bebida pelas mulheres) fazer-se a si mesmo o *iwa* de um grupo. É ela que caracteriza o aspecto feminino que integra a aldeia como tal. A afinidade de sexo oposto, por sua vez, vem a expor-se durante a cauinagem, e é uma das relações mais importantes que dão à socialidade ritual a sua qualidade particular.

Ao fluxo dos processos sociais condicionados pela função-Eu é preciso adicionar, portanto, a alternância regular e significativa entre vida doméstica e vida ritual, estados de sobriedade e embriaguez, comedimento e excesso, continência e incontinência – alternância que, de resto, vem a ser facultativa e aleatoriamente mediada por trabalho coletivo masculino (que antecede a atividade ritual) ou por trabalho coletivo feminino (ao fim), como se a formação de grupos sexuais, a separação dos homens e das mulheres, devesse mostrar-se, à maneira de interlúdio, entre os dois modos da socialidade yudjá.

É a precedência relativa de uma pessoa sobre outras que constitui por dentro a forma social assimétrica, e ela engendra, tanto quanto pressupõe, a equivalência relativa das pessoas, quando vista pelo lado de fora. As duas formas da amizade, penso, merecem ser consideradas duas perspectivas distintas da vida social. Uma é a de dentro, a outra, a de fora (cf. S. Hugh-Jones, 1993, 2001; Århem, 2001, p.152; Strathern, 1991). Em seu interior, todo grupo contém assimetria, mas de fora suas relações são como aquelas entre exemplares de um tipo, conformes a uma

escala, virtualmente simétricos, objetivamente similares, como as que ressaltamos no mito do grupo articulado por Senã'ã.

Penso que esse mito pôde oferecer-me um foco mais preciso sobre os grupos Yudjá do que noções que nos disporíamos a emprestar-lhes de uma maneira precipitada. Por mais incrível que possa parecer, a perspectiva desse mito, bem como os pontos de vista da amizade, propõem não uma visão da socialidade yudjá como uma comunidade de iguais que cultivam a reciprocidade ou a dependência mútua, mas sim uma série de unidades similares e separadas, isto é, reciprocamente independentes. Esta independência recíproca envolve uma lógica da suplementaridade (Viveiros de Castro, 1986a; Rodgers, 2002) que, se não exclui a reciprocidade, tampouco deixa de ser distinta da complementaridade. Vimos que o lugar que o sistema mítico confere à diferença, à alteridade e à complementaridade remete ao *socius* dos povos da floresta que Senã'ã constituiu, entretanto, como exterior ao seu, como o seu fora. E elas são paradoxais, pois, se implicam uma dependência, esta não é recíproca; não tem o mesmo significado para os envolvidos: os *abi imama* dos Yudjá míticos não eram seus parceiros, mas a sua caça. E foi com a caça em sentido próprio que o xamã envolveu os Yudjá ao criar os *karai* e ir-se embora viver em um outro lugar. Assim como foi com a guerra, em sentido próprio, que os Yudjá e seus similares se envolveram uns com os outros, após a partida do *i'uraha* de seus *i'uraha*. E, quem sabe, não seja mesmo desprovida de sentido a posição-placenta ocupada pelos que foram viver deixados à parte para que se perdessem na floresta.

Viveiros de Castro (1986a) já salientou que as sociedades tupi são sociedades insubmissas ao espaço euclidiano. Uma *boutade* do mesmo autor dizia que elas são sociedades contra-Durkheim. Tomando-se, pois, a expressão feliz de Rodgers (2002), do todo Yudjá, pode-se dizer que é "uma soma anômala".

Perspectiva

Disse acima que a aldeia yudjá, à diferença do retrato das aldeias guianesas, não era tida como coextensiva à sociedade. Parece-me, porém, que uma reformulação bastante razoável seria dizer que *sociedade* é

o que é dado da perspectiva de um grupo articulado por um capitão, ou que ela é sempre definida como a perspectiva de um desses grupos. Neste sentido, talvez, mesmo uma aldeia está suscetível a aparecer contendo a sociedade, com a qual não chegaria, porém, a confundir-se. Não há sociedade que não seja articulada por um *iwa*. E todo *iwa* de um grupo cognático é *iwa* de uma sociedade! Foi este, creio, o resultado da partida de Senã'ã. Usado com este sentido, *sociedade* é o termo que designa uma espécie de fundo do qual se destaca ou em cujas adjacências se situa um capitão-e-seu-grupo. Designa assim *um fora*, um campo de alteridade. Como já bem ressaltou Viveiros de Castro (2002, p.430), "[o] exterior é imanente ao interior".

Esta etnografia já nos permitiu começar a explorar a incidência sociológica de uma noção de ponto de vista cuja existência, durante o trabalho de campo, só se tornou saliente para mim nos contextos das relações entre os Yudjá e os animais, os Yudjá vivos e os mortos, bem como certos animais e os mortos. Seguindo a pista das formas de amizade e de uma maneira de se exprimir dos homens, tal incidência foi analisada por meio da relação *iwa* em suas três modalidades, e referida como função-Eu a fim de contrastá-la com um outro aspecto da constituição política yudjá, a função-Outrem, a ser estudada mais tarde. Acha-se, com isso, prefigurada a integração de informações etnográficas, antigamente (digo, no período que antecedeu ao debate acima mencionado) distinguidas em termos da oposição entre organização social e cosmologia, em um mesmo sistema, a ser construído passo a passo neste livro. É preciso frisar que o *iwa*, ao atualizar-se como função-Eu de pessoas humanas, do ponto de vista delas, não conota alteridade. Descobriremos mais tarde que quando se é *iwa* de um bebê, ou de um morto, ou então de uma vítima humana, as implicações da relação *iwa*, é claro, são relativamente bem distintas do que aprendemos até aqui.

Viveiros de Castro já advertiu que *iwa* é um conceito complexo. O que tinha sob a vista eram as suas variantes tupi-guarani. Para a sua expressão entre os Araweté, observou que

> conota idéias como as 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. (Viveiros de Castro, 1986a, p.232-3, n.42)

Cabe assinalar que o *iwa* é um pouco mais abrangente que o *ñã* araweté, pois inclui a posição de comedor (repito que, dos Yudjá, se diz com esse sentido que são donos de cauim), e sua aplicabilidade parece ser mais regular do que se observa nesse povo tupi-guarani. Embora não motive a construção de espíritos donos de espécies animais no estilo dos que vigoram em inúmeros sistemas amazônicos, a noção yudjá traduz aspectos fundamentais da condição humana; desde a condição geral e passiva de pertencermos todos (ou todos à exceção de um único conjunto de povos, os Kayapó) a um mesmo senhor – o magnífico xamã Senã'ã –, até a condição diferencial e ativa que faz, de uma parte da humanidade, os donos do rio, e de outra parte, os donos da floresta. A humanidade, por isso, detentora ainda do estatuto de "donos da caça", e os Yudjá míticos do estatuto de donos dos donos da floresta, por deles fazerem a sua comida.

O conceito de *iwa* parece, pois, fundar uma analogia entre relações que tenderíamos a ver como díspares: como pode (indagar-se-ia) uma mesma noção de relação compreender a ligação entre o criador e a criatura, o sênior e seus descendentes, o protetor e o protegido, de um lado, e, de outro, o caçador e a caça, o comedor e a comida, o matador e a vítima? Uma mesma assimetria parece destacar-se como o denominador comum a esses dois conjuntos (por mim distinguidos) de relações, e explorar esta questão é um dos objetivos deste livro.

O canibalismo, sabe-se, é destrutivo do social: argumentou Overing em mais de uma ocasião (por exemplo, 1991, p.30). Da perspectiva do grupo que sofre uma ação tão macabra, isso não poderia não ser verdadeiro para os Yudjá também. A etnografia araweté por Viveiros de Castro (1986a) tornou possível compreender em que medida e sentido é *social* a conexão entre o canibal e a vítima nos sistemas sociocosmológicos tupi. Examinaremos ao longo deste livro, tomando o cauim e a epopéia de Senã'ã como perspectivas que se comunicam mutuamente, as razões variadas pelas quais o canibalismo é inerente ao *socius* e um

dos modos da socialidade yudjá. Seja em suas formas imaginárias, metafóricas ou literais, é isso (digo, o canibalismo) que oferece aos Yudjá a garantia de que, de um grupo virtual ou atual, se pode fazer um grupo atual ou virtual à parte.

Pessoa fractal

O que é que não é nem indivíduo nem grupo, nem parte nem soma, nem singular nem plural? E de que pouco importa se afirmamos ser menos ou mais do que o todo? Como obter um ponto de vista sensível ao que é refratário à descontinuidade entre partes e todos, interior e exterior, continente e conteúdo? Esse gênero de questões originou o interessante conceito de pessoa fractal proposto por Wagner (1991). Não cabe aqui resumir sua argumentação, mas tão-só destacar alguns aspectos da compreensão que ele oferece sobre a convergência de uma teoria matemática[27] e de problemas etnográficos cujo tratamento pelas antropologias que operavam com uma geometria durkheimiana vinha sendo cada vez mais sentido como insatisfatório. Era ele que gerava os juízos de fluidez, como cuidou de lembrar Wagner (ver também Seeger et al., 1979).

Da pessoa fractal não se poderia dizer onde ela começa e acaba sem uma certa arbitrariedade. E se nos acontece secioná-la ora como um ser humano, ora como um clã, o que estamos fazendo é criar (algo arbitrariamente) identificações ou pontos de referência em um campo relacional. A pessoa fractal não é um todo, não é um princípio de totalização, mas o que secionamos e tratamos como ponto de referência em um certo campo relacional. Tampouco é uma parte, pois não pode ser destacada de um todo. Ela só se evidencia por sua relação com outras, depende das relações externas que tem com outras e, o principal, suas

27 No contexto de um comentário à prefiguração da teoria dos fractais efetuada pelo pintor romântico Delacroix, Lévi-Strauss argumenta que estes se situam em um "entre-dois", seja porque "[s]ua realidade é intermediária entre a linha e o plano, [seja porque] os algoritmos que os engendram – aplicação repetida de uma função a seus produtos sucessivos – requerem, além disso, uma filtragem que discrimina ou elimina certos valores obtidos pelo cálculo" (Lévi-Strauss, 1997, p.65).

relações externas são suas próprias relações internas, as mesmas que a constituem por dentro. Wagner propôs designá-las como "relação integral" (*integral relationship*). Não é qualquer relação, portanto, que pode originar uma pessoa fractal, somente aquela capaz de constituir o seu dentro e o seu fora, absorver o seu exterior, bem como projetar o seu interior para o seu lado de fora. Os termos de parentesco são, notava ele, próprios para funcionar emitindo efeitos de fractalidade. Tomada como ponto de referência em um campo relacional definido como encadeamento genealógico, uma mãe específica é uma pessoa fractal (aqui identificada por apenas uma de suas relações integrais), como o é a *sua* matrilinhagem, ou o *seu* grupo cognático. As relações de gênero também são integrais, os gêneros são "motivos fractais" (mas também os nomes próprios daribi, entre outras figuras postas em relevo por Wagner).

Respeitadas suas diferenças, que penso ser importantes, o que a pessoa fractal de Wagner e o grupo-sujeito de Guattari têm em comum também é importante para esta etnografia. São ambos conceitos que supõem um campo relacional ou um *socius*, a partir do qual é possível pôr problemas de outra espécie que os das partes e todos, dos indivíduos (e/ou grupos) e das sociedades, em suma. Eu gostaria de aproximá-los também de um outro conceito que traz, espero, a marca indelével do "dono da palavra" Yudjá: Kadu. A ele quero voltar-me agora.

Como uma pessoa do Rio de Janeiro, eu considero cada indivíduo uma pessoa, assim como considero que dois indivíduos quaisquer são pessoas pelas mesmas razões e na mesma medida. Parece-me que se é verdadeiro que, em Tubatuba, os Yudjá adotam uma perspectiva análoga, tendo um menino ou o seu *i'uraha* como pessoas pelas mesmas razões, por outro lado não acredito que lhes pareça verdadeiro que ambos pudessem sê-lo na mesma medida. Toda pessoa Yudjá tem, digamos assim, um certo desenvolvimento, ou crescimento, que permitiria falar na existência de pessoas em diferentes escalas. Kadu, por exemplo, é o *iwa* de um povo, um grupo cognático, uma aldeia, um grupo doméstico e uma família. A maioridade de Kadu merece ser entendida como o que faz dele uma pessoa em todas as escalas.

Com efeito, entre os Yudjá, umas pessoas têm mais (camadas de) peles do que outras. Um menino tem unicamente a sua pele de nascimento; um sênior como Kadu tem umas quatro ou cinco. Esta é uma teoria do crescimento da pessoa que a projeta numa linha de imortalidade relativa por meio de uma multiplicação das suas peles, as quais são temporais. A pele enrugada de um sênior é a sua pele de nascimento, que envelheceu; sob ela acham-se outras de distintas idades. A inferior de todas é uma pele de menino, seguida das peles de rapaz que ultrapassou a puberdade, de homem ocupado com a produção de filhos, ou de homens cujos filhos estão ocupados com a produção dos seus netos. Esta última (a segunda pele mais velha) é a que se desenvolveu em sua puberdade, enquanto a sua pele de menino cresceu por ocasião do nascimento de seus netos.

Kadu me contou que não fosse o acontecimento mítico em que os Yudjá responderam equivocadamente às palavras de duas ilhas falantes – Trocar-de-Pele e Morrer-Morrer – que desceram o rio após separarem-se do continente pela erosão, as pessoas, atingindo o ponto máximo de velhice, retirariam, pela risca do cabelo, a pele velha e a pele de homem ou mulher de meia-idade, interrompendo-se na pele de juventude, a ser protegida do sol durante um certo período, como deveriam fazer todos os que se acham, moças ou rapazes, na puberdade. Sua vida recomeçaria desde esse ponto, e um novo ciclo de desenvolvimento se desenrolaria. E assim sucessivamente.[28]

Já se disse que "a sócio-lógica indígena se apóia em uma fisio-lógica" (Seeger et al., 1979, p.12-3). Encaremos, pois, essa teoria que dota a pessoa de um caráter multitemporal ou multigeracional como uma metáfora da organização social (cf. Strathern, 1992). O que é que há no corpo humano que o torna apto a fundar uma sócio-lógica? A essa questão a etnografia yudjá responde que é a pele! Desenvolveremos oportunamente esse ponto (já foi indicado acima que os animais devem seu aspecto às peles que lhes foram dadas por Senã'ã; cf. Lima, 2002; Viveiros de Castro, 1996). O que aqui é digno de nota é tão-somente que as individuações de uma pessoa vão de par com o nascimento e o desenvolvimento de outras, com a criação e a inclusão de novas relações que

28 Kadu também me contou que a chance de trocar de pele na velhice, que a humanidade perdeu, é dada a Senã'ã e à sua esposa todo fim de tarde, na hora do banho.

se projetam como suas peles novas. Não é esta uma metáfora que trata suas relações com outras como relações internas a si mesma? Com este sentido, poderíamos incorporar à etnografia yudjá duas observações correlacionadas de Rivière (2001, p.98): primeiro, "as relações societais e individuais [têm] a mesma ordem de complexidade"; depois, "nenhuma distinção pode ser feita entre a reprodução da sociedade e a reprodução da pessoa".[29]

Relato da chegada dos *karai* para os Yudjá, por Kadu

Quando Cláudio chegou aqui, a primeira vez, havia festa.
Nós estávamos coletando tracajás para os *'ï'anay* comerem, para a dança do jaguar na festa dos *'ï'anay* – o Pai-de-Manako celebrava. Estávamos dançando corretamente; por isso à noite fomos caçar tracajá. Ao chegarem, os *'ï'anay* comeram tracajás dentro de casa. Terminando a refeição, eles foram dançar. Amanhecemos o dia dançando.

O Avô-de-Orope tinha viajado para procurar algodão; ele, o Pai-*nana*-de-Maytiwa e Maytiwa – três pessoas. Nós outros estávamos na praia dançando toda noite. Quando o cauim acabou, a dança acabou, nós outros ficamos lá na praia – era de tarde – pegando tracajás para a [continuação da] festa. O Pai-de-Arakaida foi pegar taquaras para fazer flechas – foram três: o Pai-de-Arakaida, seu irmão mais novo e o Pai-de-Wereade... e um outro – foram quatro. Nós outros ficamos sozinhos lá.

Às tantas horas os *karai* chegaram, chegaram em um **motor** barulhento. Vimos e gritamos:

São os Kamayurá que estão vindo para nos perseguir. É Kamayurá.

Nós não sabíamos. Quando estavam mais próximos, ouvimos o barulho do **motor**. O Avô-de-Wereade [Pai-de-Manako] disse:

São outros, são *karai*; não é Kamayurá, não.

29 Para terminar, quero lembrar que há muito mais coisas envolvidas na discussão teórica sobre a sociologia amazônica do que o que procurei restituir neste capítulo. Fiz aqui uma leitura interessada, quer dizer, determinada por problemas específicos da minha própria experiência etnográfica. Para estados-da-arte da etnologia amazônica contemporânea ver Viveiros de Castro, 2002, p.317-44; Descola & Taylor, 1993. Sobre Rivière, ver Rival & Whitehead, 2001. Quero ressaltar também meus sinceros agradecimentos a Ana Paula Ratto de Lima e David Rodgers, pelos comentários a uma versão antiga, de 1997, das idéias em que se transformou este capítulo.

Nós outros corremos para as canoas, desamarramos as redes e corremos. Começamos a remar. Meu pai estava pescando,

Venha logo! Venha! Os *karai* estão chegando!

Meu pai estava perto.

O barco vinha barulhento, soltando fumaça. Remamos para valer e penetramos na floresta – os Yudjá estavam amedrontados. O **motor** se aproximou das casas na praia, os Kamayurá ficaram gritando:

Venham! Venham! Os *karai* são bons!

Nós outros não entendemos. Meu pai sabia falar um pouquinho de Kamayurá:

Ele está nos dizendo:

Venham!

Era o Kamayurá que havia morado com os Yudjá fazia muito tempo – Marika. Ele sabia falar Yudjá:

Venham! Venham! Os *karai* são bons! Eles nos dão muitas coisas: facas, machados... Os *karai* não vão matar Yudjá, não! Venham!

Nós outros não sabíamos e pensamos:

É mentira! Se formos, eles nos matam!

E nos embrenhamos na floresta.

Um *avi* pegou uma arara [de estimação]. Cláudio estava lá, Orlando estava lá; eles disseram:

Deixe a arara aí, não pegue, não!

Nós outros estávamos na floresta. Alguém sugeriu que fôssemos para outro lugar. Retornamos para as canoas e começamos a remar rio abaixo. O **motor** veio atrás nos perseguindo. Quando chegou bem perto de nós, aportamos e penetramos na floresta de novo. Eu era garoto. Eu e meu irmão mais novo penetramos na floresta, meu pai pegou o outro braço do rio e remou para a lagoa; lá deixou a canoa dele. O sol se punha, o barco encostou em uma ilha, caiu a noite.

Meu pai me disse:

Os *karai* trouxeram um Kamayurá, ele nos disse:

Venham! Os *karai* querem presentear vocês com miçangas, facas, machados.

Pensamos que os *karai* estavam mentindo para nós outros – os Yudjá estavam com medo.

Durante a noite, fomos por dentro da floresta, escondidos, até bem perto escutar o que os *karai* estavam conversando. Marika [um Kamayurá] estava falando,

Oh, vejam só, eles trouxeram um Kamayurá.

Retornamos, pegamos as canoas e fomos até a praia para nos suprir de farinha e pegar as redes.

Quando sentirmos fome, comeremos esta farinha!
E fugimos à noite. Encontramos o Avô-de-Orope dormindo na praia e lhe contamos que os *karai* estavam ao nosso encalço.

Eu vou conversar com eles – ele sabia um pouquinho de português, pois tinha trabalhado com seringueiros – Eu sei falar um pouquinho!

Cláudio desceu até a cabeceira de uma ilha onde tínhamos construído uma casa muito grande e comprida. De madrugada, o **motor** estava descendo em direção à ilha. Nessa casa, ninguém estava lá; Cláudio ali dormiu dois dias. No próximo, ele ligou o motor e saiu. O Avô-de-Orope gritou:

Vem cá, vem conversar comigo!
Ele não ouviu – o **motor** estava ligado – e foi embora.
Na praia, Cláudio deixou camisa, facão e foice. Quando os Yudjá chegaram à praia, encontraram essas coisas – um pegou o facão, outro a foice, outro a camisa. E os Yudjá disseram:

Os *karai* são bons; eles deixaram camisa, facão e foice.
E os Yudjá foram embora, rio abaixo; deixaram para trás primeiro a casa da cabeceira da ilha, depois as casas da praia. Desde o começo da fuga, quem seguiu na frente abriu um acampamento rio abaixo onde deixaram todas as mulheres. Neste acampamento os Yudjá se reuniram de novo.

Os *karai* são bons. Eles nos deixaram estas coisas na praia, porém não conseguimos conversar com eles.
Os Yudjá tinham ficado com medo e fugido para a floresta.

A montante do Kretire Velho [antiga aldeia do povo Txukahamãe, a jusante de Tubatuba] havia uma praia. Lá fizemos uma casa bem pequena. Apareceu então um avião. Eram Cláudio e Orlando. Ah, não sabíamos o que era avião. Quando ouvimos o **motor** barulhento penetramos na floresta, correndo. O avião viu os Yudjá e começou a sobrevoar em círculos. Os Yudjá, amedrontados, caíram no rio com as flechas e nadaram para a floresta – todo mundo. Meu pai, o Avô-de-Orope e meu avô ficaram na praia.

Eu sei um pouquinho da língua dos *karai*.
Eles sobrevoaram e foram embora. Jogaram uma toalha,

O que é isso? O que é isso? – queríamos compreender o que era avião!
Oh, nós não sabemos! Os *karai* fazem "canoa" e voam!
E a toalha caiu. Os Yudjá voltaram para a casa da praia na cabeceira da ilha.

Ah, vamos voltar para a outra casa!

Depois de alguns dias, o avião voltou. Estávamos dançando na praia, havia festa dos *'i'anay*. A cobra tinha mordido um Yudjá, o Pai-de-Kurewaji – foi aqui em Tubatuba. A perna dele inchou, já estava apodrecendo, ele

estava deitado em casa. Quando a dança estava terminando o avião chegou, voando bem baixinho.

Oh, os *karai* estão chegando!
E fugimos para a floresta – fomos todos, apenas dois ficaram na praia observando. O avião voava bem baixo, eles viram um *karai* dentro do avião.

É esse *karai* que faz avião!
O *karai* acenou para eles:

Eu vou e volto amanhã.
E o avião foi para o Jacaré, lá dormiu duas noites e voltou. Sobrevoou bem baixo, os Yudjá fugiram para a floresta de novo – nós não compreendíamos! Os *karai* voaram bem baixinho, jogaram um facão, espelho e miçangas. Pegam os o facão e a miçanga enrolada em um papel onde havia a foto de um Branco.

Ah, o *karai* é bom!
O avião foi embora, voltamos para a aldeia onde há o pequizal.

Eles retornaram no dia seguinte, eram muitos, em quatro barcos. Nós gritamos,

Os *karai* estão chegando!
E fugimos para a floresta; ficaram apenas três: meu pai, o Avô-de-Orope e o irmão mais novo dele, Pai-de-Arakaida.
Os motores desceram até a aldeia e retornaram até uma praia que havia pouco acima daqui [de Tubatuba]. Os *karai* desceram na praia e um **motor** com Cláudio e Orlando desceu, trazendo também um Yudjá que os Kamayurá haviam aprisionado fazia tempo – Tamako, como os *karai* o chamavam. Ele chegou indagando sobre os parentes. Os Yudjá não o reconheceram:

Quem é você?
Meu pai e o Avô-de-Wereade [Pai-de-Manako] o reconheceram:

É o Yudjá que os Kamayurá aprisionaram no passado!
Ele falava Yudjá:

Não vão para a floresta! Os *karai* são bons, vêm trazendo muitas coisas! Os *karai* não matam Yudjá, não!
Os Yudjá estavam na praia. O **motor** parou em uma praia à margem da floresta.

Os Yudjá estão bravos?
Não! Os Yudjá não estão bravos, estão amedrontados.

Os *karai* são bons, não matam Yudjá, não! os *karai* não vão matar *abi*, não!
E Orlando trouxe facas, machados, facões – Orlando, Cláudio e o Yudjá Tamako. Cláudio trouxe um revólver; os Yudjá gritaram:

Os *karai* estão bravos, aquele está com um revólver!

Não estou bravo, não!

E Cláudio tirou o revólver do cinto e o pôs no chão.

Não atirem flechas em mim, hein?

Os Yudjá não estão bravos, não. Os Yudjá estão apenas amedrontados.

E o Magro [Orlando] pegou uma máquina fotográfica e tirou nossa foto.

Nesse momento os Yudjá correram:

É um revólver! É um revólver!

E agarraram Orlando,

Não me matem! Isto não é um revólver! Eu quero é tirar uma foto de vocês.

O Yudjá prisioneiro dos Kamayurá disse:

Isto não é um revólver! Isto serve para capturar nossa imagem, nossa alma.

Soltaram Orlando. Então o Yudjá prisioneiro abraçou um Yudjá e começou a chorar. Todo mundo chorou.

Os *karai* são bravos?

Não, os *karai* não são bravos, são bons. Eles não matam *abi*.

E ele deu facas, facões, miçangas e foi embora. Cláudio disse:

Eu vou subir o rio Maritsawá à procura de *abi*; os Kayabi vivem ali. Quando eu voltar venho ver vocês.

Alguns Yudjá acompanharam Cláudio até certo ponto. Orlando deu alguns tiros de revólver para o alto. Havia alguns Yudjá na floresta, e concluíram que os *karai* estavam matando seus parentes. Também pensamos isso e corremos todos para a floresta. Ao entardecer, quando o Pai-de-Arakaida voltou, ele contou que os *karai* não mataram ninguém, que apenas deram uns tiros com o revólver. E voltamos a nos reunir de novo.

Quando os *karai* retornaram dos Kayabi, eles se aproximaram de novo. Trouxeram-nos galinhas:

Isto é galinha!, deixaram-nas aqui para nós outros.

Deixamos a praia, voltamos para a aldeia. Já não temíamos tanto os *karai*, mas ainda tínhamos um pouco de medo. Então sobrevoou um avião, jogou uma caixa de sal, a foto de um *karai* e rapadura. Os Yudjá provaram o sal e se sobressaltaram:

É horrível!

Todos gostaram da rapadura e comeram.

Um Yudjá de meia-idade [o Pai-de-Manako] explicou que o sal era bom:

Quando botamos um pouquinho no peixe fica gostoso!

Eles nos deram fósforo; não sabíamos acender. Somente um Yudjá de meia-idade [o Pai-de-Manako] é que sabia:

É fogo, vejam!

E pegou o palito e acendeu:

É o fogo dos *karai*!

Depois de muitos dias eles voltaram. Começaram a abrir uma pista de pouso no Diauarum. Chegaram muitos *karai* em um barco, eles nos disseram:

Os *karai* são bons, não queremos matar *abi*; ao contrário, nós gostamos dos *abi*.

O Yudjá prisioneiro dos Kamayurá veio também, ele disse:

Os *karai* são bons. Eles chegaram até os Kamayurá há muito tempo, e os Kamayurá também fugiram para a floresta. Agora eles não têm mais medo, não. Cláudio e Orlando são bons.

Eles trouxeram miçangas e deram a todo mundo – miçangas brancas e pretas; distribuíram facões, machados... E os Yudjá não tiveram mais medo.

Perguntamos a eles:

Por que os *karai* voam assim nos ares?

É que os *karai* sabem fabricar avião para voar no alto.

O medo dos Yudjá acabou. Eles foram abrir pista de pouso no Diauarum. Os Yudjá foram para lá, acamparam na outra margem do rio. De lá os Yudjá ouviram o som de um rádio gigantesco [o narrador abre os braços para indicar a dimensão do aparelho]. O rádio falava demasiado alto e os Yudjá fugiram para a floresta – nós outros não sabíamos o que era.

O que é isto?

Alguns dias depois um motor atravessou [até o acampamento] com Cláudio e Orlando.

Nós vamos embora; há muitos *karai* neste lugar, estamos com medo.

O que é isso que fala tão alto?

Oh, é um rádio!

E eles levaram alguns Yudjá para ver.

A pista de pouso ficou pronta; pousou um avião. Os *karai* nos chamaram:

Isto é avião! Vejam o avião que os *karai* fabricam. Isto voa no céu!

E foi assim que conhecemos o avião. O Avô-de-Orope conversou um pouquinho com o *karai*.

Os *karai* não matam *abi*, não. Os *karai* são numerosos, os *abi* são poucos. É por isso que nós não queremos matar *abi*.

Voltamos.

As galinhas estavam fazendo uma barulhada na praia. Desejávamos saber o que era; o Yudjá de meia-idade nos disse que era o canto das galinhas e nos explicou que a galinha é animal doméstico dos *karai* e canta sempre de madrugada. Tampouco conhecíamos cachorro... Veio ter conosco um outro Yudjá que os Kamayurá capturaram quando era pequenininho – o pai dele fora morto. Ele veio nos ver e todos o choraram. (Co-tradução: Mareaji)

3
Procriação

> Mbaecuaá foi e provou a mulher. Não queria misturar seu sêmen ao de Ñanderuvuçú; assim, depositou-o à parte. E de uma única mãe formaram o filho de Ñanderuvuçú e o de Mbaecuaá, todos dois no ventre de sua mãe.[1]

Da pessoa Araweté, afirmou Viveiros de Castro (1986, p.118) que ela não era um 'ente', mas um 'entre': um "entre-dois". Explorarei esse *insight* com a liberdade requerida por esta etnografia. Já sabemos que a procriação tem uma história entre os Yudjá e que ela em parte foi motivada pela compaixão de Senã'ã para com os antigos. Ela é assim a história de como a vida social se tornou mais amena para os homens e as mulheres. Neste capítulo estudaremos de perto a fórmula que o xamã julgou adequada à condição humana.

Alguns povos Tupi entendem que a procriação humana deve seu êxito ao encontro de uma parte-espírito, enviada de alhures, com a par-

1 O mito cujo fragmento citamos aqui, em glosa nossa da tradução de P. Clastres (1974a, p.78) para o francês, foi transcrito em guarani e traduzido para o alemão por Nimuendaju. A tradução brasileira do alemão (por Emmerich e Viveiros de Castro) é a seguinte. "Ñaderú Mbaecuaá foi e provou a mulher. Ele não queria misturar (confundir) o seu filho com (o) (de) Ñanderuvuçú e Ñaderú Mbaecuaá deu a seu filho um início especial. E uma é sua mãe: Ela tem o filho de Ñanderuvuçú e também o filho de Mbaecuaá ambos em seu ventre materno" (Nimuendaju, 1987, p.143; ênfases suprimidas).

te-humana gerada no ventre materno.[2] Como os Araweté, os Yudjá julgam que os casais têm autonomia para procriar: a parte-alma da pessoa também é gerada no útero, de par com o embrião. Este é feito a partir do sêmen (*awtʸa*; "leite de homem" no português-yudjá) acumulado ao longo de um mês (aproximadamente). A inseminação corresponde a um processo em que a mulher é trabalhada (*ijia-de kuperi*) por seu marido. O processo aqui envolvido remete à noção de trabalho mais abrangente que conheço, em que *kuperi* tem o sentido geral de "ocupar-se", assim como "despender energia", "cansar-se". Esse trabalho procriativo masculino deve prosseguir até aproximadamente os sete ou oito meses de gravidez, para que o feto possa encorpar. Além disso, a transformação do sêmen em embrião até seu estágio de acabamento é efetuada por um trabalho feminino, o qual não é todavia realizado por mulheres, mas por um órgão (*sekarikaha*), "processador, produtor da gente", colocado em seu útero por Senã'ã. Trata-se de uma réplica do ser em que o próprio xamã se transformou por ocasião da substituição do surgimento imediato da criança, quando esta se erguia do sêmen, pela gestação prolongada no ventre materno. Com base na história de um *sekarikaha* encontrado no útero de uma mulher *abi* grávida que os antigos comeram, Wereade o descreveu para mim como uma espécie de dedo polegar, articulado como este, que ajunta e trabalha o sêmen dando-lhe consistência e forma humana. Não se deixa de considerar milagrosa a capacidade de *sekarikaha*: ao fim do processamento do embrião, dentro da massa de sêmen tornada carne, acham-se os ossos e o sangue.

O campo semântico de *kariku* compreende trabalhos categorizados segundo o gênero: os homens trabalham (*kariku*) madeiras (arcos, bancos, remos, canoas), e as mulheres, mandioca e líquidos (bebidas fermentadas). É ao último caso, penso, que corresponde a atividade do órgão uterino (exceto que o mesmo verbo também tem o sentido geral de "mexer, pôr ou tocar com os dedos").

A procriação humana envolve, pois, dois tipos de trabalhos: o dispêndio de uma energia masculina e uma capacidade feminina de transformação. Do mesmo modo, o crescimento do feto (após a diferenciação do sêmen em carne, sangue e osso) depende de um alimento que lhe é fornecido por seu pai, isto é, sêmen, e de outro, cauim, que obtém no ventre de sua mãe, a qual tem por isso de se deixar submeter a uma dieta relativa antes de tudo às carnes. Diz-se que o cauim enche o útero das mulheres grávidas, e que não se deve beber imoderadamente na fase final da gravidez para o feto não engordar demais, o que tornaria difícil ou até impossibilitaria o parto. Pela mesma razão, não se deve proporcionar-lhe bastante sêmen nesse período.

Se nunca ouvi dizer que o feto viesse a se alimentar no ventre materno com as carnes (e outras comidas) ingeridas pela mãe, estas têm todavia grande importância, especialmente durante o período da formação do embrião, pois ele poderia adquirir afecções que inibem a socialidade. Na medida em que é possível dizer que a substância do feto provém (primariamente) de sêmen e (bem secundariamente) de cauim, as capacidades humanas, tais como a serenidade, a cortesia e a hospitalidade, são por sua vez, garantidas pela suspensão relativa das carnes na dieta da mãe, a quem são recomendados os filhotes, por não terem estes ainda desenvolvido as características comportamentais da caça e dos peixes adultos. A pessoa que se está gerando no ventre não deve ser um tipo desconfiado, esquivo, arisco ou bravio, pois traria conseqüências horríveis para a vida em comum. São os odores da carne (catinga de caça, fumaça dos pêlos queimados, carne queimada) que trazem um perigo tido por bem mais ameaçador, um mal que se pode imaginar, acredito, como uma gravidez fantasmal: provoca o aborto e uma dilatação medonha do abdome.

Depois de sair do ventre materno, a criança passa de uma dieta de "leite" masculino e cauim para outra de leite materno, o qual consiste em uma transformação que o cauim sofre no corpo de mulheres que

2 De acordo com Wagley (1988, p.141), por exemplo, os casais Tapirapé haviam de contar com um xamã para trazer-lhes uma criança e o sêmen tornar-se fecundo. As crianças eram obtidas pelos xamãs geralmente por rapto em sonho com pássaros (jacu, jacamim), mamíferos (macacos, queixada), peixes (tucunaré, pacu, piranha, jeraqui), insetos, mas também o trovão e a noite, todos reputadas fontes de "espíritos de crianças" (ibidem, p.188). Além disso, a abundância de caça não era menos propiciada pelos xamãs, os quais, ao menos no que concernia à procriação dos queixadas, tinham nesta uma participação onírica ativa em intercursos sexuais com as fêmeas desta espécie (ididem, p.189).

tenham crianças pequenas. Entre os três e os quatro meses, um certo cauim refrescante (o *yakupa*, mas antes de fermentar) será introduzido na dieta do bebê, como um complemento do leite.

A criança como calendário

Na etnografia amazônica, o código de restrições posto em movimento por ocasião da gestação (para a mãe) e do nascimento (para a mãe e o pai, mais o bebê) já foi amplamente debatido. Quando me aproximo de quatro artigos significativos sobre os assim chamados ritos de nascimento amazônicos (Rivière, 1974; Menget, 1979; Rival, 1998; Vilaça, 2002), todos os quais ambicionaram oferecer uma visão de conjunto para as sociedades da região, percebo que, por maiores que tenham sido os esforços consecutivamente empregados no desenvolvimento de uma interpretação alternativa às anteriores, destas sempre sobram resíduos interessantes e capazes de servir como um novo ponto de partida. Considero assim válidas, para a presente etnografia, muitas das idéias neles presentes, e não chego a entender satisfatoriamente por que os autores que apresentaram suas idéias posteriormente não levaram em conta a especificidade e a positividade dos fenômenos que davam base àquelas propostas anteriormente. Apenas para ilustrar, ressalto que Menget deslocou o foco da dualidade da pessoa, adotado por Rivière, para um foco em uma lógica da substância; mas se é verdadeiro que o foco de Rivière contempla o material yudjá, e o foco da substância não, reconheço a completa pertinência da percepção, por Menget, de um sistema seqüenciado que abrange outros processos da vida humana além do nascimento.

Da mesma forma, encontro uma intervenção importante para o estudo desse sistema na idéia de Rival de que, afinal de contas, a oposição e a aparente inconciliabilidade entre as duas visões clássicas sobre a *couvade* (que se traduzem como individuação humana *versus* institucionalização ritual da paternidade) cairiam por terra se nos déssemos conta de que seu único sustentáculo correspondia à antinomia entre natureza e cultura, articulada, nesse caso específico, ao postulado de que a maternidade seria natural e a paternidade, social (Rival, 1998, p.628). Ora, se isso oferece uma perspectiva crítica à análise de Menget – que realmente visava "um complexo ritual que marca as mudanças [ditas] biológicas" (1979, p.248) –, Rival parece reconhecer, contudo, a validade etnográfica de uma noção como *couvade*. Já me vejo, então, do lado de Menget.[3] Ao mesmo tempo, como se mostra adequada à etnografia Huaorani a noção de substância, é Rival que reencontro ao lado de Menget. No entanto, a autora talvez não confira a mesma importância que eu à articulação entre os ritos de nascimento e de homicídio que Menget mostrou serem aspectos de um único sistema,[4] parecendo acreditar que as ênfases postas na produção de crianças e na produção de guerreiros teriam por fonte menos os contextos etnográficos do que as divergências nas nossas opções teóricas.

Em uma situação como a minha, para sair de cima do muro, vejo apenas duas possibilidades interligadas. Primeiro, abster-me da aplicação da noção de ritual ao fenômeno, já que, afinal, os procedimentos que vieram a ser reunidos como *couvade* são uma relativa banalidade na vida das pessoas, e o uso dessa noção poderia bem representar aqui mais um corolário da antinomia natureza e cultura. Segundo, pretendo extrapolar uma nota de Gow sobre bebê-e-placenta na etnografia Piro: "a placenta", frisou ele, "não é algo a que o bebê fosse 'relacionado' – ela e ele eram uma coisa só" (1997, p.54). Isso quer dizer que vou partir da idéia de que tampouco o pai e a mãe são algo a que o recém-nascido seja relacionado: seriam os três (e outros mais) uma coisa só que precisa ser diferenciada. Entre os Yudjá, esse conjunto confuso que se tem na partida é anímico, e o grupo que dele se obtém ao fim do processo não é um "grupo de substância" ao modo jê (DaMatta, 1976; Seeger, 1981),[5] mas

3 "O nascimento, o crescimento, a gravidez, a doença, o homicídio e a morte natural formam uma série que dá lugar a ritos da mesma natureza, ordenados segundo a mesma lógica" (Menget, 1979, p.248).

4 Esta hipótese foi demonstrada com brilho por Albert (1985).

5 Apenas ressalto que o "idioma" adotado pelos Yudjá não é o do sangue; não estou por isso pressupondo qualquer antinomia entre este e a alma, mesmo porque, como já foi ressaltado na etnografia timbira que deu nascimento ao conceito de "grupo de substância", "a equação *alma = sangue* é plausível" (DaMatta, 1976, p.86); "o sangue é o repositório da alma" (ibidem, p.90).

uma família de relações (um marido-e-seu-grupo). O que imagino é, pois, que seja preciso tratar "o sistema ritual" a que se reportava Menget como um "código" ou uma "semiótica", a fim de favorecer a apreensão de um sistema que se configure de um outro modo e tenha uma abrangência maior. Um sistema capaz de compreender, por exemplo, a produção de cauim, a socialidade doméstica, a socialidade ritual, e que implique, como um aspecto importante seu, uma categorização de gênero e uma categorização das relações de parentesco.

Quando vêm as dores, como dizia-me Areãdu, a mim que não tive filhos, é sinal de que a criança vai nascer. As crianças nascem em casa, onde as mulheres são assistidas por suas mães, ou pelas sogras em caso de serem órfãs. Em todo caso, suas *uaha* da geração superior (mãe do marido, irmãs de seu pai) fazem à mulher diversas visitas ao longo do trabalho de parto, de modo que a criança é recebida por suas avós. A parteira, ou outra mulher, com a emergência da criança, amarra sem demora o cordão umbilical com uma tirinha de embira antes de cortá-lo. Então, sentada em um banquinho, apóia o recém-nascido sobre a coxa e o lava. Quando a placenta é expulsa, o pai, até então quieto em sua rede e buscando manter-se distante da cena, com a ajuda da sua sogra, cava um buraco perto da parede em que se armou a rede da mãe, e enterra ali o amigo-do-bebê, a placenta, enrolado nos panos que apararam o sangue. Eu não saberia apontar outra cena da vida social Yudjá em que se pudesse observar um evento de entreajuda por uma mulher e o marido da sua filha, um homem e a mãe de sua esposa.

Em instantes a notícia de que tal mulher pariu se propaga pela aldeia, e todas as mulheres e crianças vão cumprimentar a mãe e ver o bebê. "Você pariu? O que é? *kãkã? tʸitʸi?*" (menino ou menina?[6]). A graça do bebê é ressaltada (a mãozinha, a boquinha, os pequenos gestos); lembram-se episódios do nascimento de fulano ou beltrano... A

6 *Kãkã* e *tʸitʸi* designam, respectivamente, as genitálias masculina e feminina no quadro das linguagens infantil e erótica. São também os termos de tratamento e referência que se usam para as crianças até bem depois da nominação. A partir dos 5 anos, vai deixando de soar bem tratar a criança por um ou outro desses termos, mas isso é um hábito que os pais de um caçula têm dificuldade para perder.

fim de se manterem afastados pelo derramamento do sangue de parto, alguns homens só farão sua visita alguns dias mais tarde, outros só cumprimentarão a mãe quando ela, após a queda do umbigo de seu bebê, for vista passeando pela aldeia.

Na teoria da procriação que os Yudjá professam está implícito que todos aqueles que fazem sexo com uma mulher grávida são procriadores da criança. Isso fere enormemente a dignidade das pessoas, e, assim, caso existam formas de expressão da paternidade adotadas por homens que porventura tenham participado da procriação do filho de outrem, eu as ignoro totalmente. A clássica oposição antropológica entre genitor e *pater* está, contudo, longe de explicar o problema, como bem notou Rivière (1974), uma vez que, se pareceria verdadeiro que o *pater* se faça por uma semiótica de obrigações negativas e positivas, tão verdadeiro quanto parece ser que a criança, após sua emergência do ventre materno, provoque, como veremos, um processo de ontogênese para o seu genitor e a sua mãe. O nascimento do bebê (mas também a perda de sangue por sua mãe) exige, portanto, de seu pai, a utilização do mesmo código de restrições com o qual já se acha envolvida a sua mãe desde os primeiros sinais da gravidez.

A semiótica posta em ação pelo nascimento implica problemas diversos.[7] Começaremos por este: o da ligação entre a criança e sua alma, o da relação da criança consigo mesma.

A emergência da criança pode demorar longos minutos a se caracterizar como vida. O recém-nascido mostra-se inerte, não chora, está morto. Providencia-se rápido uma dose de pimenta esmagada com água para

7 A tradição yudjá é bem mais rica em imagens da procriação do que cada casal é capaz de levar em conta, pois o conjunto de restrições e de prescrições pode parecer tão vasto que a vida das pessoas seria inviabilizada. Cada uma no entanto é importante por arquivar um conhecimento cosmológico específico, e eu devo muito do que sei aos pais de um menino cujo embrião foi feito em minha casa no Rio de Janeiro ao longo dos meses de fevereiro e março em 1990, assim como aos pais e à tia paterna de um outro em cuja casa eu vivia por ocasião de seu nascimento em janeiro de 1989. Wereade e sua saudosa irmã contribuíram especialmente para que eu tomasse conhecimento do envolvimento (como uma realidade de direito) dos avós e irmãos de ambos os sexos dos pais.

estimular-lhe a alma. Engasgando-se com o líquido ardente, ele chora e revive, a alma entrou em ação. (Terá, diz-se, um temperamento um tanto difícil por ter assim sido tratado.) Isso pode não dar resultado: a alma se separou, sabe-se que ainda está por ali. É com uma tensa alegria que se constata, quando se vê a criança encher o pulmão de ar e chorar, que "a alma ligou" (*de'āwɨ itʲita*). Foi assim no nascimento de uma pequena cujos pais desejavam-na tanto por serem um casal sem filhos desde muitos anos. Quando a parteira anunciou que a criança estava morta, percebendo que apenas as perninhas haviam saído, fui-me embora a fim de esconder minha emoção. Eu não imaginava que minha atitude iria fazer parte da história da criança, de quem alguns meses mais tarde eu me tornaria a nominadora. Quando me chamaram para ver que estava viva, estava ainda entre ser viva e não ser, sua alma não ligava, e me dirigi à parteira chamando-a de papai, quando queria dizer *'a'ay*, vovó. Mas eu estava longe de ser a única mulher emocionada, pois a criança havia sido raptada dos *ï'anay*, os Yudjá mortos, por um dos cunhados de sua mãe, e não era certo que sua vida estivesse garantida. Mais ainda, não era só uma criança cuja alma fora raptada e dada à mãe, mas também gerada a partir de cauim, que o xamã pediu à cunhada para fazer e que ele transformou em fertilizante do sêmen paterno. A pequena, então, indiferente ao suco de pimenta que lhe deram, mas que a faria chorar inconsolavelmente a noite inteira, em meio à decepção que nos tomou, veio à vida, ou a si, quando Xidudu a tomou pelos pés, de cabeça para baixo, e lhe deu uma palmada – para experimentar o método *karai* observado no Posto Diauarum, conforme disse dias depois aos pais da criança, quando estes lhe levaram um grande cacho de bananas dizendo-lhe que era o "pagamento" por ter ela ressuscitado a sua filha.

Em segundo lugar, a alma do recém-nascido tem um duplo foco, ele mesmo e o sêmen paterno. Após o nascimento, o pai continua (ou talvez fosse melhor dizer passa) a gerar a alma da criança, de modo que esta pode por isso ser separada de sua alma. Ele deve, por conseguinte, abster-se de relações sexuais.

Além de oscilatória, a alma do recém-nascido é frágil, débil. Intervêm aqui, articulando-se a isso, primeiro uma teoria da família humana, depois uma teoria da ação humana. Assim como a pessoa morta

(adultos, especialmente) replica a ação dos membros de sua família, a alma do recém-nascido replica a ação de seu pai, sem ter contudo o vigor para suportar as conseqüências do despêndio de energia. Segundo uma teoria da ação humana, a força que se despende ou se aplica aos objetos corresponde a uma força equivalente que as imagens anímicas destes aplicam mais tarde aos corpos humanos, seja ao da própria pessoa, seja aos de sua família.

Assim sendo, o que não poderia fazer um bebê, seu pai não deve fazer. "Como posso atirar com o meu arco, se sou o pai da criança e o umbigo de meu filho está aberto? Quando atiramos, esticamos a corda do arco com força!" Replicada pela alma do bebê, a ação do pai faria romper o umbigo, mesmo após a cicatrização. Assim, do mesmo modo, às forças de imagens anímicas a que um bebê não resiste, seu pai e sua mãe não devem provocar-lhes a existência. Tais imagens "caem", "entram pela boca", "passam" para o recém-nascido (assim como para um parente doente). A imagem do tipiti ronda a mulher que acaba de espremer mandioca; se tem um bebê, o tipiti engole a alma dele e a comprime com uma força igual à que a mãe despendeu ao utilizar o utensílio. A manducação é uma das forças humanas significativas, e os dentes de peixes e animais de pêlo são especialmente perigosos para os recém-nascidos, mas mesmo o fígado de jabuti ingerido pelo pai (ou pela mãe) transporta-se para o abdome do bebê, provocando dores e diarréia.

Muitos homens ressaltaram-me este ponto: não é a proximidade espacial que responde por esta transmissão; alguns já experimentaram infringir restrições quando estavam distantes da criança, pensando que a imagem do alimento não franquearia a distância, mas ela acabou por ficar doente. Concluem então que se trata de outra coisa – é o próprio fato de o recém-nascido (ou o doente) ser um filho! Kadu me contou ter acreditado durante longos anos que a proximidade do pai para com o recém-nascido fosse o que explicava a necessidade de cumprir as restrições pós-natais. Por ocasião do nascimento de seu caçula, contudo, como precisou viajar, comeu, por estar distante, o que não teria comido caso se achasse em casa. Seu filho adoeceu, teve ele de interromper a viagem, e veio então a descobrir, afirmou-me, que era unicamente por ser seu pai que tinha de abster-se.

A individuação da criança – deixar de ter o sêmen paterno por foco de sua alma e deixar de ser replicante da ação de seu pai – por um lado, e, por outro, a individuação de sua família são as operações fundamentais dessa semiótica, e esta tem um aspecto temporal fundamental, ou, como notou DaMatta (1976, p.88) em um estudo da semiótica Apinayé que considero iluminador, "a noção de processo é fundamental".

O bebê nasce. Seus avós paternos e maternos, os irmãos de ambos os sexos de seu pai e sua mãe, estes e seus outros filhos (não, porém, seus primos cruzados – como destacava a saudosa Karaidu[8]) devem abster-se (i) de certos produtos da roça (milho verde, cana-de-açúcar, cará, abóbora) e (ii) de peixes e/ou caças de dentes pontiagudos. Os primeiros, que merecem ser considerados aqui produtos de uma agência feminina, trazem prejuízo à pele do bebê, enquanto os segundos, resultado de uma agência masculina, prejudicam os seus órgãos internos. Se estes pressupõem uma comunicação mediada pela alma dos alimentos, aqueles pressupõem uma comunicação não-mediada. Ou seja, não se afirma que a imagem anímica da abóbora mas sim a abóbora faça mal à pele da criança.

Seu pai, sua mãe e seus irmãos não podem comer carne de caça (mesmo sem dentes). Seu pai e sua mãe não podem: (i) aplicar força sobre objetos; (ii) ter contato com peixe e caça crus (pois o sangue seria transmitido à criança); (iii) desenhar, riscar ou escrever (a criança apuraria a vista e teria a visão prejudicada); (iv) comer beiju, pois a alvura do polvilho provocaria cataratas quando a criança atingisse a maturidade; (v) comer o produto de pesca com timbó, pois, como os peixinhos, a criança não resistiria ao veneno e se esvairia em vômitos.

Sua mãe deve abster-se: (i) de contato com macaxeira para a pele da criança não escurer (a macaxeira é alva, porém o mero cozimento a torna escura) e (ii) de cauim *dubia*. Ainda que este seja feito com um produto da roça, a mandioca, e pertença ao campo de agência das mulheres, ele atua como uma carne de caça e isso por mais de uma razão: é

8 Tive a oportunidade de acompanhar os resguardos que ela fez por ocasião do nascimento de seu sobrinho, filho de seu irmão.

dotado de cerdas ou pêlos, cujas imagens anímicas espetam o órgão vital da criança, sede de sua alma, o coração.

A mãe pare. O parto torna a mulher vulnerável à ação predatória das imagens anímicas de peixes, caças e artefatos. Assim, seus pais, irmãos de ambos os sexos e filhos devem abster-se, em benefício dela, de ações e alimentos que provoquem tais imagens. Do mesmo modo, é também em benefício próprio que a mãe se submete às mesmas restrições. O estado em que ela se encontra é, como apontou-me Wereade, o mesmo que caracteriza o matador: ambos tiveram contato com muito sangue. Isto será abordado adiante e, aqui, eu ressaltaria um outro aspecto, que a diferencia do matador e a assemelha ao recém-nascido: ambos estão abertos, podem perder sangue.

O umbigo cai. Tratado diariamente com a brasa de um pequeno tição, após a queda do umbigo, seus avós e irmãos de seus pais saem do resguardo, pois sua ação não virá mais a afetar o bebê. Seus pais e irmãos podem comer caça, mas os primeiros não devem ainda tocar em carne crua, pois, embora cicatrizado, o umbigo pode reabrir-se e verter sangue de caça ou peixe misturado com o seu. Porco, caititu, anta e macacos podem ser consumidos após o enterramento, pela mãe, de um pedacinho da carne – esse procedimento adquire nesta fase do processo um sentido inteiramente novo: suprimir a possibilidade de a alma da caça agir sobre a criança provocando doenças. Não comem contudo qualquer caça: paca, coati e mutum-cavalo só serão reintroduzidos na dieta dos pais quando o bebê começar a andar. Seu pai pode desenhar e escrever, o esforço visual já não prejudicará a visão do bebê.

O bebê faz um mês. Os pais não são mais transmissores de sangue de carne crua, a mãe pode cozinhar alimentos. Os pêlos do cauim não mais maltratam o coração do bebê, e o beiju já não prefigura cataratas – com a condição de que a mãe, antes de reintroduzi-los em sua dieta, passe um pouco de polvilho na fronte dele, molhe os dedos no cauim e passe no peito e na fronte dele.

O bebê começa a engatinhar. Idealmente, o resguardo das atividades que implicam o uso de força deve prosseguir até este momento, mas são retomadas pouco a pouco muito antes disso. A pesca com anzol e a caça com arma de fogo representam ações sem dispêndio significativo de

força, e dão ao pai a chance de produzir antes de poder utilizar o arco. Assim, aos dois ou três meses, o pai pesca e caça, a mãe processa mandioca com moderação. Para ambos, prossegue a restrição de comer peixes de dentes grandes (piranha e trairão) até bem mais tarde, aos oito ou nove meses. É esse o momento em que o bebê está suficientemente forte para portar um nome. Vi, porém, bebês serem nominados antes disso (aos cinco ou seis meses), outros somente mais tarde (por volta dos doze meses), pois ainda se pode invocar sua fragilidade.[9] Como o nome é tomado de um finado, afirma-se que o dono, enciumado, pode querer prejudicar o novo portador.

O bebê anda. Os pais voltam a comer paca, coati e mutum-cavalo (os dois últimos foram suspensos da dieta da mãe desde o início da gravidez).

O código que acabo de apresentar não depende unicamente do desenvolvimento da criança, mas também de sua saúde. Toda vez que fica doente as abstenções relativas às imagens anímicas dos artefatos e das carnes voltam a se impor, abrangendo uma unidade social tanto mais ampla quanto maior a gravidade de seu estado. Dá-se com um doente em estado grave de qualquer idade o que se dá com um bebê; nele também repercute (em maior ou menor grau, segundo a relação de parentesco) a ação de um indivíduo qualquer de sua família.

Existem dois outros processos importantes que promovem a individuação do bebê. Um se aplica à sua pele, o outro, à sua alma. A pintura corporal, em primeiro lugar. Existe uma tinta própria para o recém-nascido, extraída do açafrão-da-terra, que deve ser-lhe diariamente aplicada, ao final da tarde, a partir do momento em que a mãe começa a passear com ele na aldeia e a levá-lo ao rio, para tomar banho, isto é, após a queda do umbigo.[10] Esta pintura, além disso, é um antídoto contra os peixinhos, o louva-a-deus e outros insetos que andam no espelho d'água, os quais podem introduzir-se em seu corpo. Entre o início do segundo e do terceiro mês, o bebê apresenta-se bonito no meio de todos, para a cauinagem, portando uma cinta de contas de louça branca com penduricalhos de cocos *akiri* ("a" comida dos porcos), cerrados ao meio, dos quais pendem curtos fios de barbante azul com miçangas azul-marinhas e vermelhas. Na testa, o distintivo étnico usado por pessoas de todas as idades: o pequeno botão da resina aromática coberto de fiapinhos vermelhos; na risca do cabelo, a linha branca de penugem de pato selvagem; no corpo, pintas cor de ferrugem do "urucum feminino" (*uãkapi*, uso a glosa indígena) que o protege de todos os males.

A fumaça, em segundo lugar. Os Yudjá não usam acender fogo para se aquecer durante a noite, exceto em acampamentos e, principalmente, em caso de nascimento, pois faz bem defumar o bebê. O chamado "fogo do bebê" (trata-se do próprio fogo de cozinha, porém) mantém relações estreitas com sua alma: é preciso preservar a brasa do fogo noturno para garantir a vida do pequeno; não se deve retirar um tição para acender um fogo noutro lugar: com ele, seguiria a alma.[11] É preciso empregar "lenha verdadeira" (*õkweha, dawiria, epa'epa*) para o fogo não apagar, e cuja fumaça, de resto, é benéfica. Um bebê não pode ser deixado a chorar na obscuridade, o escuro o amedronta, sua alma foge. Ao pai, cabe reavivar o fogo quantas vezes o bebê acordar durante a noite; cabe à mãe sentar-se com ele ao pé do fogo enquanto mantém os olhinhos abertos. Após as mamadas noturnas, os bebês gostam de mirar as chamas, acalmam-se completamente, e são fortalecidos pela fumaça. Tornam-se mais fortes ainda tomando pela manhã um banho de folhas de alguma das madeiras usadas como combustível. A fumaça dessas madeiras é um fortificante da alma, torna-a resistente à ação predatória das carnes ingeridas pela família e dos objetos que recebem a força dos pais.[12]

9 Conheci algumas pessoas sem nome próprio até perto de atingir a idade adulta.

10 Não se pinta um recém-nascido com jenipapo nem com o urucum comum (*wãkaha*). O sumo de jenipapo tem um repulsivo cheiro de peixe cru; o urucum, porque sua imagem onírica é sangue. No mundo onírico, a tintura negra é signo de putrefação do cadáver, mas não é isso que vigora no nascimento.

11 A propósito, durante a gravidez, ao buscar fogo em uma casa vizinha, a mãe deve evitar que o tição apague, para não abortar; e não deve se servir de mais de um tição, para não engravidar de outro bebê, concebendo assim gêmeos.

12 Ademais, há magias para tudo na vida de um bebê: visgo de banana verde para limpar excreções dos olhos; não limpar a crosta que se cria na cabeça; esfregar pucumã na cabecinha para a cabeleira ser cheia e negra; não cortar as unhas até dois ou três anos, para não perder a alma; dar banho de folha de *parore* para não chorar quando deixado sozinho na rede; bater três vezes nas costas com um maracujá silvestre para que não seja raivoso, não se irrite constantemente, seja moderado em seus desejos.

Ao pé do fogo do bebê se cruzam o processo de individuação orientado para ele com aqueles orientados para o seu pai e a sua mãe. Se, afinal, são o pai e a mãe que fazem a criança, quem poderia fazer o pai e a mãe senão ela?

O nascimento do filho provoca para o pai e a mãe uma suscetibilidade corporal que é tanto mais acentuada quando se trata da primeira procriação. É, aliás, pelo pai e pela mãe que o nascimento do primogênito suscita mais rigor nos cuidados que o dos filhos subseqüentes. Encaremos essa suscetibilidade corporal como o meio de uma conceitualização das relações de maternidade e paternidade. A mãe, é verdade, manifesta-a desde o início da gravidez, pois, como já assinalei antes, o odor de queimado pode provocar-lhe, além do aborto, uma espécie de gravidez fantasmal. Não levantar-se à noite para avivar o fogo do bebê, e sentar-se com ele, pode acarretar, no futuro, uma sonolência crônica no pai e na mãe; ver-se-iam, diz-se, incapacitados para fazer qualquer coisa que desejassem, exceto cochilar o tempo todo, à luz do dia. Em compensação, a manifestação de ânimo ante o sono perturbado da criança os tornará vivazes e trabalhadores. Em nome da mesma suscetibilidade, não podem comer galinha, porque esta ave copula o tempo todo – os pais contrairiam a mesma incontinência sexual. Essa abstenção tem tão pouco a ver com a predação por imagens anímicas dos alimentos que a galinha é freqüentemente utilizada na alimentação de doentes – sendo mesmo o melhor motivo para se matar uma. O estado em que se acham os pais não é absolutamente análogo ao do recém-nascido (nem ao dos doentes), mas ao do embrião, sobre o qual vimos a possibilidade de ser ele atingido por uma simbiose com as carnes comidas pela mãe, no período inicial da gravidez.

Não podem fumar durante os primeiros dias após o parto para não ficarem cegos (isso compromete o pai, uma vez que habitualmente as mulheres não fumam). Paternidade e maternidade contraditam, assim, a função visual do tabaco em todos os outros contextos. De potencializador da visão, torna-se o seu inverso. (Adiante, tentarei articular esse fenômeno com outros do mesmo tipo, suscitados pelo luto e pela teoria do sonho.) Não podem se coçar durante os primeiros meses de vida do primogênito senão com um graveto, para não adquirir doenças crônicas

de pele. Mas, como me contou Kadu, não se deve fiar nisso, pois ele próprio contraiu uma coceira crônica por ter se coçado com as unhas por ocasião do nascimento de seu caçula (o sétimo filho).

Para a mãe, cuja situação, como me dizia Wereade, é a mesma de um matador, há um perigo ainda mais grave: a dilatação do ventre. Ela evita o cheiro de queimado desde o início da gestação até o pós-parto, e, durante os primeiros dias de vida do bebê (como, aliás, a menina por ocasião da menarca), não bebe "água crua" (mas água morna, misturada com um punhado de farinha) e não come gordura de matrinxã.

A circunstância vivida, então, pelo pai e pela mãe do recém-nascido é tal que seu ser está prestes a ser desconstituído e reconstituído. A procriação deixa-os em uma condição embrionária, entre um desfazer-se e um refazer-se, e pode refazê-los segundo uma fisiologia nada conveniente. Dota-os de um "estatuto ontológico vacilante", como propôs P. Clastres (1995, p.18-26) em seu estudo da ilustração mais dramática da condição paterna, oferecida pela etnografia Guayaki.

A etnografia que precede indica, pois, que a semiótica que está em jogo concerne à codificação das relações, tanto de parentesco como de gênero, e da temporalidade humana. O bebê é individuado, quanto à sua pele e quanto à sua alma, por meio de ações negativas e positivas, indiretas e diretas, assumidas por sua família. É assim que ele se torna um ser para si e para outrem, é isso que lhe confere autonomia pessoal e o que garante a sua existência em meio aos pais e aos demais Yudjá vivos. Quanto ao pai e à mãe, não se tornam os agentes da individuação da criança sem que esta, por sua vez, ao singularizar seus corpos como suscetíveis, se faça o agente indireto de suas próprias individuações.

O que precede permite-nos também afirmar que a semiótica desencadeada pela procriação analisa a pessoa em alma, pele, visão, sangue, órgãos internos e hábitos, ao mesmo tempo que, em uma segunda tomada, estabelece uma dualidade entre a pessoa e sua alma. É que a alma não é apenas um componente ou uma parte (situada no coração), mas também um duplo da pessoa. Além disso, essa semiótica não dota cada pessoa de um outro que ela mesma sem ao mesmo tempo fazer dela um duplo virtual dos demais membros da família. Entre os Yudjá, com efeito, não é pelo sangue ou por outras substâncias (o sêmen,

por exemplo) que as pessoas formam uma família, mas por sua alma. Por intermédio da dualidade da pessoa, a noção de alma torna-se capaz de oferecer uma imagem da ligação das pessoas em uma família individuada de um modo tal que a ação efetuada por uma provoca uma contra-ação que pode ser direcionada para as outras pessoas. Essa dualidade serve assim para fundamentar a unidade da família. É claro que esse é apenas um dos ângulos de abordagem da condição humana.[13] A noção de pele, por sua vez, pareceria fundamentar a separação das pessoas umas das outras.

A individuação da criança tem, portanto, por correlato a do seu pai e a da sua mãe, pois o bebê traz a sua pele de nascimento, mas seus pais adquirem uma outra. É porém verdade que as peles paterna e materna não são produzidas uma a uma a cada processo procriativo, e que, embora seja suposto que os avós da criança obtenham uma pele nova, não sei de nenhuma restrição a que poderiam se submeter em benefício próprio por ocasião do nascimento dos netos. Wagley (1988, p.145) registrou entre os Tapirapé a troca da "pele do nascimento". Após um banho cuja água é bochechada por mulheres, aplica-se ao recém-nascido uma pasta de urucum com óleo de palmeira. Quando a crosta seca e se desprende do corpo da criança, as abstenções respeitadas pelo pai e pela mãe tornam-se mais leves. Entre os Yudjá, por sua vez, sustenta-se que a pele do nascimento, longe de ser trocada ao longo do processo desencadeado pela emergência da criança, é a pele externa que reveste a pessoa por toda a sua vida, e que é ela que envelhece. A pele adquirida com a maternidade e a paternidade acha-se situada abaixo das peles de puberdade e de nascimento.[14]

13 Constatando a inaplicabilidade relativa do conceito de "grupo de substância" à etnografia araweté, Viveiros de Castro assinalou que só usava a noção em sentido lato, pois não havia evidência de substância alguma. "Seria mais bem [propôs para a unidade social constituída pela família Araweté] uma 'unidade mística', substância metafórica ou metonímica: é um grupo sociológico, vale dizer, não fisiológico (etno)" (1986a, p.439, n.88).

14 Não conheço, entre os Yudjá, nada análogo às categorias de idade e à troca de nomes ao longo da vida registradas entre outros povos Tupi (ver por exemplo Wagley, 1988; Fernandes, 1963; Viveiros de Castro, 1986a). Não me parece improvável que as peles

Essa semiótica temporal e complexa pode entrar em vigor em toda lua crescente (falando nos termos ideais que os Yudjá projetam sobre os antigos) por todo o período da infância, assumindo uma nova configuração durante a puberdade.

Lua crescente

No que concerne ao bebê, a procriação apresenta três fases consecutivas. A fase do embrião, na qual o sêmen é trabalhado por *sekarikara*, é marcada como um tempo da – possível! – simbiose do embrião com peixes, caças e pimenta. A futura mãe vê-se assim relativamente excluída das rodas de refeição. "Quando fiquei grávida de Yamakaji, como passei fome! Mamãe me dizia: não coma isso, não coma isso, não coma isso..." O perigo de não se gerar uma pessoa sociável se atenua depois que o filho adquire forma humana. A terceira fase, inaugurada pelo nascimento, põe, primeiramente, uma relação de imagem no espelho entre o pai e o filho, em que a ação do primeiro é suscetível de ser replicada pelo segundo, e inaugura, em segundo lugar, uma relação do mesmo tipo entre a pessoa e a presa, que marcará para sempre a existência humana. Detenhamo-nos sobre a ação humana concebida pelos Yudjá.

Postula-se que as ações humanas realizadas nesta vida desdobram-se em uma outra face da realidade fundada na noção de alma, e na qual a posição de sujeitos ou agentes que possuímos nesta vida transforma-se na posição daquele ou daquilo sobre o que agimos. Quer dizer, transformamo-nos em objetos e pacientes, somos predados por nossas presas e nossos artefatos, assim tornados eles mesmos agentes e predadores. Esta contrapredação consiste em um poder de afetar inerente à presa – morder, furar, comprimir, sufocar, bicar etc. – ou de replicar a força realizada pela pessoa em concerto com um artefato ou objeto (esquentar, espremer, amarrar, tapar etc.). Por exemplo, o cipó que se em-

adquiridas pelas pessoas Yudjá ao longo da vida (de que não me lembro haver registros em outras etnografias Tupi) sejam análogas às categorias de idade e à troca de nomes. Isso reforça, espero, minha interpretação das peles como um princípio de individuação. Recorde-se também que os animais foram diferenciados entre si e da humanidade criada por Senã'ã por suas peles.

pregou para amarrar algo segue, por sua imagem anímica, amarrando uma parte do corpo humano: a dor que provoca é tanto mais forte quanto maior a força humana com que foi amarrado. O nascimento inaugura, assim, a comunicação freqüentemente arriscada da pessoa humana com os seres e coisas que sofrem sua ação. Porém, o tempo da infância é um em que pais e mães atualizam a semiótica que vimos estudando para promover simbioses positivas, das quais o embrião expressava somente os aspectos negativos.

Existem as chamadas "drogas das crianças", relacionadas com a lua crescente. A lua é retratada pelo mito que narra a sua origem como um Yudjá incestuoso que subiu para o céu com vergonha (por sua conduta) e melancolia (por separar-se da irmã). É retratada também como tendo duas esposas: uma vive no Oriente, a outra, no Ocidente. A esposa oriental é muito zelosa e o alimenta generosamente, ao contrário da outra, que o deixa passar fome. Diz-se que é por isso que após um jejum forçado o marido ressurge magrinho, como lua crescente, no caminho que o leva àquela que o torna lua cheia. Da lua nova, diz-se que "a lua entrou"; antes de sair para a gente, antes de ser perceptível do horizonte avistado desde o rio, é vista pelos que habitam a floresta – quer dizer: a lua nova é vista pelos animais. Não é certamente uma idéia de curvatura da Terra o que exprime esta afirmação; acredito tratar-se antes de uma idéia segundo a qual o rio e a floresta não estão situados no mesmo nível – a floresta é como um patamar inferior. Durante a lua nova, as pessoas ficam à espera de que os exercícios de lua crescente a que os animais submetem os filhotes sejam efetuados, para em seguida realizar os seus exercícios, em garantia de que não haverá simultaneidade entre as práticas dos animais e as suas. Assim, mesmo o dia em que se avista a lua acima da floresta por um instante muito breve, ainda não é tempo de agir – os animais estão fazendo os seus exercícios; no dia seguinte os Yudjá farão os seus. A noção básica que aqui está em jogo é a de *ëbïwa*, um verbo intransitivo que se glosa por um termo tomado dos esportes *karai*, **treinar**, e do qual não conheço uso em outro contexto senão o das provas (nós diríamos) a que Senã'ã submeteu os filhos a fim de conferir ao mundo sua configuração atual. Não são provas de força exatamente, mas situações que propiciam a

aquisição de capacidades – só o magnífico xamã é capaz de fazer coincidir o treino e a competição! São todos exercícios em benefício da agência humana e cujo conjunto abarca capacidades tão distintas quanto a força em geral, a mastigação, a guerra, a audição – crença e entendimento – e a expressão verbal.

O exercício de mastigação é ser tingido em torno da boca com sumo de jenipapo; para tanto se usa um floco de algodão recheado com um dente inferior de macaco-prego ou dentes do peixe *tyakwi*.[15] Fazendo isso todo crescente, durante toda a infância, "nossos dentes não apodrecem nem em nossa velhice". O exercício de guerra, preparatório para o combate no rio, é ser pintado de jenipapo em torno da boca com algodão recheado com uma aranha *pãpãna* ou com um camarão, ambos reputados capazes de se deslocar com o máximo de agilidade na superfície do rio. Ambos devem ser golpeados com o remo e postos a secar ao sol antes de ser usados. O exercício de força consiste em ter o corpo levemente esfregado com um ossinho de tatu, pois os tatus são assim: "quando se agarram à terra, ninguém consegue arrancá-los". A força adquirida é útil também para a guerra em terra, enquanto capacidade de resistir à tentativa de captura. O exercício do entendimento é ter as orelhas esfregadas com a cabeça de um japim ou com folhas de uma erva de nome "droga do japim". É aplicado no ouvido por ser a função auditiva a fonte última da moral e da linguagem. Ouvir as palavras, compreender as mensagens, acreditar nas afirmações, obedecer às regras, memorizar as narrativas dos antigos... tudo isso é uma questão de boa audição, tudo conflui no verbo *ëda'ëda* (*he*). O japim pode passar seus dons para as crianças: o de ouvir extraordinariamente bem, mesmo a distância, e aprender linguagens estranhas – dos diversos pássaros, macacos e povos humanos.[16]

15 A aparência desse peixe lembra muito a piranha de listra coral. Ele se distingue justamente por seus dentes pequeninos.

16 Na opinião de Wereade, uma variação justa desse exercício seria empregar a língua do japim para esfregar a língua da criança, para torná-la apta a falar português e outros idiomas. Ele induz isso do seguinte: conta-se que um japim fez ninho numa das árvores da antiga aldeia Porori e acabou aprendendo os cantos e as músicas de flauta do festival dos mortos.

Todos esses exercícios podem ser aplicados tanto às meninas como aos meninos, prescindindo-se assim de um uso que outros povos Tupi, notadamente os Tupinambá (Fernandes, 1963), deram à semiótica para fazê-la marcar o gênero de meninos e meninas, discriminando uma função feminina da mastigação do cauim e a função masculina da guerra.[17] Tendo a crer que os Yudjá consideram todo ser humano, independentemente de seu sexo, um mordedor – a mastigação do cauim é antes de tudo (também à diferença de outros Tupi) uma função característica das mulheres que já interromperam suas atividades procriativas de velhas, e a força do cauim é dependente da força das mãos que espremem seu bagaço. A mastigação é uma capacidade humana destinada a diminuir ao longo do tempo, uma vez que, ao contrário da dentição animal, possuímos dentes falsos, improvisados com o milho, que mais cedo ou mais tarde revelam sua natureza.

No exercício da linguagem, no entanto, os Yudjá não prescidem de uma marcação diferencial dos sexos. Para as meninas, usa-se passar em sua língua a pá de cabaça própria para recolher farinha torrada do tacho. Para os meninos, empregam-se traquéia de mutum ou broto da taquara própria para clarinetas. Quebra-se o broto dentro da boca do menino, jamais na boca de uma menina, pois uma mulher deve falar baixo e fino. O homem adquire voz grossa, bonita e alta; voz que soa "grossa ainda que ele fale baixo, pois parece que é de dentro da própria garganta que sai a voz grossa", como explicou-me Wereade. No mais, a expressão verbal ganha velocidade, o homem ganha desenvoltura para contar suas experiências na caça e na guerra, quando se reúne aos outros nas rodas de refeição ou nas cauinagens.

Esses exercícios têm um caráter doméstico e, embora ligados à lua crescente, podem ser efetuados em qualquer dia do mês (exceto na lua nova), dependendo dos achados casuais das coisas necessárias. Porém, somente a chegada da lua crescente dá lugar a um exercício de guerra, masculino, de caráter coletivo, de que participam desde meninos de 7 ou 8 anos até homens adultos, com filhos, que se sintam jovens. Ou

17 Uma narrativa de combates com os Txukahamãe que fundamenta a eficácia dos exercícios de guerra tem mesmo uma menina por heroína.

seja, toda a juventude masculina (fase que se começa a superar entre a puberdade do primogênito e o nascimento dos primeiros netos). O exercício envolve um grande alarido e mímicas, cuja expressividade é ainda maior quando os jovens estão bêbados. No terreiro da aldeia, primeiro jogam no ar um punhado de grãos de milho e correm com um alto brado, cada um para um lado, para que as flechas dos *abi imama* percam o alvo. Depois, agachados, ficam a saltar de um ponto a outro, esquivando-se de flechas imaginárias que os inimigos teriam acabado de desferir. Sempre gritando. A lua propicia que esse sucesso em defender-se de flechas imaginárias se desdobre em sucesso nos ataques reais. Segundo um jovem chamou minha atenção, o exercício é parte do ritual motivado pelo eclipse lunar, cuja outra parte, da qual as mulheres participam, compõe também o rito pela queda de meteoros. Veremos isso quando estudarmos os ritos do homicídio, do qual o eclipse lunar e a queda de meteoros são mensagens.

A puberdade exige uma intervenção nova: a necessidade de pôr no alto, "fazer a criança subir" (para um jirau alto construído para esse fim dentro de casa), em benefício de seu desenvolvimento corporal. Essa reclusão é atribuída aos Yudjá antigos, mas foi, porém, ativada duas vezes nos últimos anos, após a criação de uma Escola Indígena em Tubatuba. Aqui introduzirei apenas o que aprendi antes de as pessoas terem renovado seu interesse por ela. Sua duração é bastante indeterminada: cinco meses, um ano, dois anos. Ela não motivava no passado, asseguraram-me, nenhum ritual de encerramento. A moça descia ao casar-se,[18] o rapaz descia para buscar uma esposa. Um conjunto de variações de um mito justifica o abandono da reclusão e revela como as pessoas abordavam-na nos anos 1980 (pelo menos) pelo revés, se assim se pode dizer. Por meio desses relatos, as pessoas afirmavam que a reclusão favorecia o roubo de moças pelos rapazes, e o roubo de rapazes por moças e mulheres, de modo que o que deveria operar a passagem para a vida adulta favorecia também a fuga aos compromissos da aliança. Uma

18 Não seria a menarca que assinalava o tempo de fazer a moça subir. Isso não faz da menina uma mulher, apenas anuncia que em breve ela vai começar a crescer. É preciso, diz-se, esperá-la ficar mulher para deflorá-la ("abrir o caminho").

das noções que fundamentam a reclusão é justamente a necessidade de proteger a "criança" dos adultos do sexo oposto,[19] como se os pais desejassem protelar seu casamento para mantê-los perto de si por tanto tempo quanto possível. Afora isso, a atividade sexual precoce perturba o crescimento – interrompe, diz-se, o processo da puberdade: a pessoa permanece pequena e atinge a velhice sem passar pela maturidade.[20]

Mas o mito não obscureceu completamente os aspectos positivos da reclusão. Segundo uma tradução etnográfica proposta por Wereade, a reclusão é tempo de **estudo**. Destinava-se à formação técnica e corporal do homem e da mulher. O menino aprendia a arte da cestaria e a confecção de flechas. A menina, a fiação e a tecelagem. Ambos podiam descer por uma escada móvel (móvel justamente para evitar visitas de pessoas do sexo oposto) para fazer as refeições com a família. Mas a menina só podia sair de casa para as necessidades fisiológicas, coberta com uma manta para se proteger do sol, o corpo inteiramente curvado, acompanhada de uma companheira mais velha que lhe servia de guia. Por ocasião de um festival dos mortos *ï'anay*, que só se pode celebrar à noite, cabia-lhe um papel inverso a este – o de guiar um certo dançarino *ï'anay*, marido, em vida, de uma mulher de quem todos podiam desfrutar, pois o seu humor inocente era inabalável. Quanto ao menino, era recomendado sair quase diariamente, de manhã bem cedo, para exercitar-se na pesca com arco, com a condição de não se demorar no rio, para não se expor ao sol. Não lhe convinha embriagar-se, porém era convidado a participar por curtos momentos das cauinagens e das danças. Quem descia com freqüência para pescar tornava-se um arqueiro hábil; quem jamais descia, tornava-se definitivamente um mau arqueiro. Quem montava muitas flechas tornava-se um genro e um cunhado estimável, um generoso produtor de flechas; quem se esmerava na confecção de cestas e peneiras adquiria o hábito de confeccioná-las por toda a vida. Da mesma forma, a menina tornava-se uma mulher incapaz de passar o tempo livre sem ter às mãos o fuso de fiar.

Ao lado da prescrição de certas atividades, a reclusão visava proteger a "criança", sobretudo a moça, dos raios solares – objetivo comum a duas outras reclusões, o luto e o homicídio. A razão dessa necessidade é-nos oferecida pela história das ilhas falhantes, Trocar-de-Pele e Morrer-Morrer, o mito da vida breve – como o chamou Lévi-Strauss. Uma vez as pessoas perderam a chance de trocar de pele quando envelhecessem; já vimos que, caso não a tivessem perdido, deveriam ter se mantido por um longo período ao abrigo do sol para dar tempo ao desenvolvimento da pele nova.

O tempo que prepara a criança para o casamento deveria, pois, transcorrer no alto, longe dos raios solares – em benefício do crescimento, da beleza (o que num homem significa músculos salientes, e numa mulher, pele clara, seios firmes e gordurinhas) e aquisição de hábitos de trabalho arraigados, verdadeiros vícios que escapam à consciência humana – acham-se enraizados na pele, e devem ser adquiridos a cada fase da vida que dita o que é a pessoa.

A configuração que a semiótica yudjá assume por ocasião da puberdade revela a estreita dependência entre dois dos componentes da pessoa, a pele e os hábitos, permitindo-nos inferir que seria pela emergência das novas peles da maternidade e da paternidade que os pais do recém-nascido acham-se em um processo de autocriação ou em um estado ontológico vacilante.

Entre-dois

Já sabemos que o sêmen é um derivado do cauim. Nem se precisaria dizer que este é o xis da questão. Seria ridículo se eu pretendesse

19 As pessoas desaprovam a vida amorosa dos adolescentes e das mulheres solteiras, mas são bastante liberais com os jogos sexuais das crianças, ou melhor, fingem ignorá-los. Ao menos para mim, as crianças falavam disso com detalhes; os adultos escutavam mas não davam atenção. Indaguei Mareaji sobre esses jogos e ele me afirmou que as crianças mentiam para mim. Um dia, sem más intenções, levantei a ponta de uma grande lona debaixo da qual crianças brincavam escondidas, e flagrei dois meninos sem querer. Segundo minhas informantes pequenas, os meninos aceitam parceiros do mesmo sexo, as meninas aceitam mesmo irmãos classificatórios. Disseram-me que não se limitam às carícias – o ato sexual seria praticado de fato. Jamais falavam de suas aventuras pessoais, mas como todo o bando se reunia para me contar, os casos de cada uma acabavam sendo narrados pelas outras.

20 A propósito, em outra ocasião, Mareaji me afirmou que isso é apenas o que se fala, não o que acontece: a meninada namora à vontade, disse-me ele, e nunca ninguém deixou de crescer.

que, entre os Yudjá, à diferença do retrato por vezes proposto para outros povos (cf. Menget, 1993, p.316; Lorrain, 2000, p.296-9), as mulheres realizariam uma apropriação simbólica das capacidades procriativas masculinas. Um escrúpulo semelhante – mas não menos o cauim yudjá, certas opções teóricas e uma argumentação de Strathern (1988) – exigeme a não-aceitação do modelo da apropriação simbólica de capacidades femininas pelos homens.

A maternidade, por incrível que pareça, exigiu, na etnografia amazônica, esforços de compreensão comparativamente maiores que a paternidade. Não deixa de ser curioso que etnógrafos, homens ou mulheres, tenham sentido dificuldade em deslindar a contribuição emprestada à mãe pelas culturas amazônicas, mas estou longe de me deixar satisfazer com a hipótese por vezes sugerida de que a análise etnográfica traía uma naturalização da maternidade por parte dos etnógrafos. Entendo antes que se buscou justamente o contrário: o que se tentou para poder dar conta da participação materna na procriação humana faz-me antes pensar em uma tentativa de tornar eqüipolentes as contribuições materna e paterna. Lembremos que tampouco o criador Yudjá, com sua série de improvisações xamânicas, dispôs da maternidade como uma obviedade.

Restringindo-me aqui às contribuições de Menget e Rival já mencionadas, percebo, pois, uma inclinação subjacente, acentuada ora mais, ora menos, para encarar a combinação de um igual envolvimento do pai e da mãe com o código de restrições e uma teoria paternal da concepção (pelo sêmen) como um indício de que o nascimento não seria por si só um acontecimento em sentido próprio (cf. Rival, 1998, p.632; Menget, 1979, p.250), e que, portanto, o leite materno garantiria à mulher uma contribuição virtual de caráter genésico – "o aleitamento completa a substância do ser humano" (ibidem). Provas irrefutáveis do caráter de evento assumido pelo nascimento foram porém, acredito, oferecidas tanto por P. Clastres (1995) como por Gow (1997).[21]

21 Os importantes perigos da floresta que afetam o pai em muitas sociedades tupi (Viveiros de Castro, 1986a; Clastres, 1995), desencadeados pelo parto, bastam para corroborar o caráter de evento assumido pelo nascimento. Acredito que, entre os Yudjá, tais perigos achem-se transferidos para o processo de transformação do homem – nada sei quanto à mulher – em xamã.

"O corpo conjugal d[á] nascimento a um terceiro corpo", afirmou Rival (1998, p.636) a respeito da procriação Huaorani. A *couvade* dota o casal com um "certo tipo de agência andrógina" (ibidem, p.633). Vislumbro em sua análise um certo impulso do pensamento etnográfico em direção a uma reflexão sobre a procriação humana como transexual – o que, por si só, é admirável, mas não é extamente esta a direção que pretendo seguir. Ressaltou também a autora que "a esposa e o marido, em um sentido, 'renasc[em]' como mãe e pai durante o processo de nascimento", e se este

> transforma irrevogavelmente homens e mulheres sexualmente maduros em pais, permanece verdadeiro, contudo, que paternidade e maternidade constituem duas formas não-equivalentes da relação parental sob o regime uxorilocal que prevalece em muitas partes da Amazônia. (Rival, 1998, p.634)

A própria autora rotula este argumento de "estrutural-funcionalista" (ibidem, p.639, n.29). Não é porque creio desnecessário recorrer a um argumento morfológico que deixo de reconhecer a importância do fenômeno destacado pela autora, a não-equivalência entre maternidade e paternidade. Gostaria mesmo que minha análise não contribuísse para a obliteração de um aspecto que creio ser sumamente importante para os Yudjá: quem começa a criança é o pai, ele se verte na mãe, põe a semente. Na procriação como em outros processos sociocosmológicos, o marido é o *iwa* (dono) da família, o primeiro, aquele que vai na frente, o que inicia.

Haveria de existir, intuiu, por sua vez, Viveiros de Castro (1986a, p.458-559), alguma relação entre "o dogma da exclusiva concepção masculina" – amplamente notado entre os povos Tupi (cf., porém, Oakdale, 1996, sobre a teoria Kayabi), embora não exclusivamente entre eles – e "a desmarcação da diferença de gênero" que o autor registrou entre os Araweté. Na etnografia desse povo, o sêmen não só alimenta o feto (como se afirma entre os Yudjá), mas também o corpo da menina durante o processo de sua transformação em mulher (o que os Yudjá desejariam poder impedir). Além disso, a genitália feminina é identicamente feita por homens em um trabalho que dota as mulheres de um "pênis

feminino", tido como fundamental para a sua capacidade procriativa (ou, ao menos, sua maturação sexual, como informa o autor).[22] Parece-me possível pôr em paralelo essa relação entre masculino e feminino, na qual o segundo aparece como o resultado de um trabalho efetuado pelos homens, e uma afirmação, algo proverbial talvez, que eu ouvia entre os Yudjá: *as esposas são mães de seus maridos* (diziam-me os homens, com base no fato de que o cauim, produzido pelas esposas, é a principal fonte nutritiva). Por meio de uma menina, tomei conhecimento, em 2000, do que talvez seja uma tradução feminina dessa afirmação. Afirmando-me ela que meu marido era meu filho, vim a saber com sua mãe que a observação realmente é procedente, já que o pênis do marido e as crianças acomodam-se igualmente em nosso corpo.[23] O pênis de nosso marido é nosso filho, disse-me a mãe da menina.[24] A mulher é, pois, um continente ao mesmo tempo de seus filhos e de seu marido. A esposa contém o marido por meio da semente deste que é posta em sua vagina, para ali desenvolver-se antes de emergir e crescer, e tornar-se mais um pai ou mais uma mãe.[25]

22 "O defloramento e primeiros tempos de atividade sexual das *itʸï papa̲ re*, "seios brotantes", são concebidos como uma fabricação do corpo feminino pelos homens. Estes 'furam' (*momo̲*), 'escavam-esculpem' (*maya̲*), e 'fabricam' (*moñi*) 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... [A] deformação dos *labia majora*, sobre ser uma parte da arte erótica, é necessária à maturação sexual da mulher. ... O termo para os *labia majora* é exatamente esse: *kãñï nakãy*, 'pênis feminino'" (Viveiros de Castro, 1986a, p.456).

23 Essa conversa se estendeu até a hipótese de que a morte então recente de uma certa mulher após o parto havia sido provocada por seu marido, por ser dele o pênis que plantou na mulher a criança.

24 E ela muito se divertiu com minha ignorância. "Os homens são nossos filhos. Por ficar com a gente, o marido se torna [*maku*] um filho." ["É mesmo?"] "Você não sabia que os homens são nossos filhos? Os homens trepam com a gente, *piri piri*, e fazem [*maku*] nossos filhos. Por isso, o pênis do nosso marido é nosso filho." ["Você está mentindo para mim?"] "Você não sabia? O pênis é nosso filho, é ele que trabalha o nosso filho. Por isso dizemos que o pênis é nosso filho."

25 Um rapaz tem nas filhas do irmão da mãe, e nas filhas do marido da irmã do pai, continentes possíveis para a sua substância seminal. "Mãe de minha esposa" é como se chama a esposa do irmão da mãe; ela é um continente de um dos continentes possíveis para a substância seminal.

Vistas do ângulo das equações yudjá, as proposições araweté traduziriam uma concepção dos maridos como pais de suas esposas. Se substituíssemos a idéia (tomada da fonologia estrutural) de neutralização da distinção de gênero pela de fabricação das mulheres pelos homens (formulada pelos Araweté), a diferença de gênero se mostraria, entre os Araweté, subordinada a uma capacidade masculina, assim como, inversamente, ela se mostra subordinada a uma capacidade feminina entre os Yudjá, pois esse povo sustenta que o sêmen é um derivado do cauim.[26] Vale a pena examinar com cuidado esse ponto.

Viveiros de Castro escreveu o seguinte:

> [A] singular noção de um pênis 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 *hapi̲nã*, que se aplica também a duas bolsas internas ao corpo dos machos ... onde se armazena o sêmen, que dali segue para os testículos ... Isto daria aos lábios vaginais uma conotação genésica? Não sei. (ibidem, p.458-9)

Subentendo que esse problema diga respeito à "contradição" anteriormente ressaltada pelo autor (ibidem, p.439, n.88) entre o caráter bilateral dos resguardos pós-parto e por doenças e uma teoria patrilateral da concepção. A idéia do autor é que tal teoria se vê matizada pelo próprio fato da bilateralidade do resguardo. Presumo que se deslocássemos os termos do problema, afastando-o da distinção entre unilinear e bilateral, para o interior de uma categorização de gênero da relação de filiação, isto é, da maternidade e da paternidade, dele teríamos uma visão distinta, capaz, talvez, de integrar um conjunto mais vasto de informações etnográficas.

Ligeiramente inspirada na noção wagneriana de "parentesco analógico" (Wagner, 1977),[27] a idéia que tentei aplicar neste capítulo é a de

26 O marido Apinayé tem uma dívida de sangue com a esposa (DaMatta, 1976, p.88). Já o marido Yudjá teria uma dívida de sêmen para com a sua.

27 A interpretação que proponho, bem como talvez minha própria leitura da contribução de Wagner, considerada por ele antagônica à compreensão homológica de Lévi-Strauss (1962), não foge do tratamento que o segundo conferiu às proibições alimentares nos sistemas ditos totêmicos.

que os resguardos poderiam ser interpretados como um código que atua por discriminação das relações ou posições de *filho, pai* e *mãe* (e demais relações de parentesco). Mais do que um efeito do parentesco, esse código seria antes a sua determinação, o operador da sua *diferenciação*. O que, pois, vejo pulsar no sistema araweté de Viveiros de Castro, é a hipótese de que as mulheres contêm algo masculino, como se a categorização de gênero atravessasse o casal não apenas em um único eixo, mas também em um segundo, pelo menos para um de seus termos, isto é, a mulher. Tentemos, pois, investigar se a recíproca não poderia ser verdadeira também, isto é, se os homens, por sua parte, não contêm algo feminino, que os capacitaria para a maternidade.

Em 1974, Rivière criava uma imagem engraçada para encerrar a sua crítica ao chamado problema da *couvade* em cujo ponto de partida havia a lembrança dos nomes de Bachofen e Tylor e as datas 1861 e 1865. Dizia o autor que, mesmo que víssemos como natimorto o produto de sua reflexão crítica, esta permitira ao menos revelar que era uma falsa gravidez o que a antropologia trazia em seu útero desde mais de cem anos (1974, p.434). Com efeito, Rivière (ibidem, p.424, 432, 434) soube mostrar que a *couvade* ocultava o próprio problema da condição humana, o da sua dualidade. De minha parte, tentei mostrar como ocultava ainda outros aspectos, como a socialidade, o parentesco, o gênero, a ação e a temporalidade. Estou assim longe de pensar que os esforços de Rivière tenham sido abortados, mas tampouco penso que a antropologia tenha tido uma falsa gravidez. Ou melhor, acho que esse tipo de gravidez também tem sua positividade na história da disciplina, bem como na etnografia amazônica.

Por mais razoável que seja a percepção de que um problema de paternidade foi arbitrariamente emprestado aos povos estudados com a noção de *couvade*, não me parece, pois, nem falso nem desprovido de interesse o fato de que imagens etnográficas de maternidade masculina possam ser efetivamente encontradas por nós na literatura etnográfica (cf. Seeger, 1981, p.150-1).

O que explica, entre os Yudjá, que as mulheres possam gerar uma criança a partir do sêmen? Considerando-se o conjunto das informações etnográficas de que disponho, parece-me que tudo se passaria quase (mas apenas quase) como se nada no corpo feminino o capacitasse a gerar uma criança, exceto que foi nele que o Criador inseriu a procriação humana, e nele introduziu – no útero, exatamente – o órgão chamado *sekarikaha*. A etnografia Yudjá é tal que a menstruação só se acha associada à capacidade procriativa das mulheres indiretamente. Algumas mulheres afirmaram-me que, após iniciada a formação do embrião, isso provoca uma menstruação significativamente mais intensa, de modo que se vem a saber que se está grávida e que não se menstruará nos meses seguintes. Porém, quando satisfeitas com o número de filhos, as mulheres decidem encerrar suas atividades procriativas fazendo uso de uma certa planta, algum tempo depois do parto escolhido como último. Não sei de ninguém que não tenha assim produzido a menopausa. Utilizada em doses menores, a mesma planta pode tornar uma mulher estéril temporariamente, sem suspender a menstruação (mas as pessoas dão preferência a um outro método contraceptivo, a saber, a pressão do embrião ou do feto).[28] Se isso não deixa dúvidas quanto à presença etnográfica de uma associação entre a menstruação e a capacidade das mulheres de gerar filhos, parece-me também haver algo que permanece obscuro para mim. Eu afirmaria, caso fosse válido fazê-lo, que, embora a menopausa explique por que as mulheres não podem mais gerar crianças, a menstruação não explica por que são capazes de fazê-lo. Talvez esta afirmação possa não ser tão absurda quanto poderia parecer, e penso poder prosseguir. Ora, algumas mulheres, mesmo menstruando, podem ser inférteis, os homens não: jamais ouvi a hipótese de que um homem pudesse ser estéril, e os casais sem filhos, ou com poucos filhos, devem sua condição à mulher. Além disso, os Yudjá admitem a hipótese de que um homem poderia ser engravidado por outro. Quer dizer, mesmo não menstruando, um homem poderia ser feito mãe. Diversas vezes fui indagada quanto ao processo de parto utilizado pelos homossexuais masculinos entre os *karai*, como se a falta de um canal vaginal para o

28 Os Yudjá não conhecem (presumo eu) plantas abortivas. O aborto é produzido mecanicamente, pressionando o feto com o polegar – intervenção que nunca vi ser atribuída ao marido; diz-se que as mulheres, solteiras especialmente, contam com a ajuda de suas mães. Se uma mulher jovem tomasse duas doses grandes da planta que provoca a menopausa, pararia de menstruar.

nascimento da criança fosse uma dificuldade enfrentada por esses casais. E, se eu observava que o sexo anal não provoca gravidez, não estava a dizer uma obviedade, nem deixava de imaginar que as pessoas recebiam minha opinião com certa incredulidade. Parece-me que a hipótese da gravidez masculina, se não era uma piada dos Yudjá, era menos ainda uma tolice. Entre os Tapirapé, Wagley (1988, p.158-9) registrou a história – que, fundada no testemunho ocular atribuído ao pai do narrador, não lhe foi contada como uma narrativa mítica – de um homem que tinha um marido e morreu por estar grávido e não poder parir por falta de útero. Se as hipóteses dos Tapirapé ou dos Yudjá permitiam-lhes fazer a abstração tanto do útero como da menstruação para pensar a dupla questão da maternidade e da procriação é porque, deveríamos inferir, estas implicam a cavidade e o sêmen antes que a fêmea e o macho. Ou melhor, a cavidade é fêmea, o sêmen é macho. É por isso que não creio que as evidências de complementaridade entre sêmen e leite (ressaltadas por Menget e Rival) possam impor-se sobre o diferencial entre a maternidade e a paternidade, e menos ainda desfazê-lo.

Mas isso não é tudo, pois, se é verdadeiro que o par sêmen–sangue não foi jamais utilizado em minha presença pelos Yudjá para explicar a gravidez *in vivo*, é, no entanto, verdadeiro também que o par cauim–sangue engendra o que já chamei de "gravidez fantasmal", expressão, porém, que não oferece uma glosa direta da concepção Yudjá. O termo de parentesco que uma mulher aplica aos filhos de ambos os sexos é *umãbɨa*, e ele também existe como um verbo, *imãbɨyu*, com os significados de "engravidar, estar grávida, ser mãe". Com a evolução da gravidez, a mulher *paru'a-ru'a*, verbo que significa "embarrigar" (*separu* designa a barriga humana, *uparu* quer dizer "minha barriga"). Caracteriza-se como *paru'u* a mulher que se encontra na fase final da gestação. É o conceito de embarrigar, não o de engravidar, que fundamenta o que chamei de gravidez fantasmal, mal que pode acometer tanto mulheres como homens. Essa gravidez é falsa sem ser ilusória. Não é uma gravidez, mas parece-se com uma. Para os homens, especialmente, o mal é provocado por cauim de mulher menstruada, isto é, cauim contaminado com o sangue da produtora, ou então pela mistura, no abdome, de cauim com o sangue de uma vítima humana (a alma do sangue é inalada pelo matador). Encontram-se as mesmas figuras de gravidez masculina na etnografia de um povo Tupi-guarani há pouco mencionado. Entre os Tapirapé, escreveu Wagley (1988, p.161, n.76), "os homens acreditavam que uma mulher que preparasse o cauim devia abster-se de intercurso sexual. Se desobedecesse, ele se encheria de sêmen e o homem que o bebesse ficaria barrigudo". Como se o sêmen de um homem pudesse provocar, por meio do cauim da sua esposa, em outro homem o análogo da gravidez fantasmal yudjá provocada pelo sangue que se misturasse ao cauim. É provável que fosse por isso também que os Tapirapé jogavam fora o cauim que havia em casa no dia do nascimento de uma criança. Contaminado com o sangue do parto, esse produto das mulheres deixaria os homens barrigudos.

A dilatação e o endurecimento do ventre evoluem como uma disfunção representada como a pior coisa que pode acontecer a uma pessoa, ou melhor, ao grupo a que ela pertence: tornar-se um glutão absolutamente voraz e insaciável. A voracidade, por sua vez, pode evoluir até um "tornar-se ogro" (*üka'üka*) ou virar *ãwã*. Nos mitos que se contam a respeito de mulheres afetadas por esse mal, isso é imaginado como "queda da cabeça": ao longo da noite, a cabeça deixa o corpo a dormir na rede e sai à procura de alimentos nas casas da aldeia; não pode fazer outra coisa que roer o tempo todo. Tanto o seu ser se torna outro que não tem o destino póstumo comum à alma humana: tornar-se *'i'anãy*; a mulher se torna *ãwã*, vivente-fantasma que vaga na floresta. Em certo sentido, quem se torna ogra torna-se também imortal, seja porque seu destino não é o país dos mortos, seja porque sua morte é falsa: a mulher voraz, cujo corpo-sem-cabeça é enterrado pelas pessoas, reaparece como vivente na floresta, como uma ogra, um espírito *ãwã*.

A gravidez fantasmal não é um processo em que um ser gera outro ser, mas em que o ser gera o não-ser; mais exatamente, o ser se consome em não-ser. É esta a imagem mais medonha da condição humana que a etnografia yudjá oferece. Nada é tão hediondo e sinistro para as pessoas quanto o estado-processo de *paru'u*.

Como disse, sugerem isso os narradores dos relatos que se contam sobre mulheres que viraram *ãwã*. Em nenhuma dessas desventuras, contudo, o mal foi provocado pela mistura de cauim e sangue mens-

trual. É a rivalidade das mulheres entre si que é desenvolvida por essas histórias, com as infelizes – todas preguiçosas demais para produzir cauim – enganadas por companheiras que lhes deixam para beber restos de cauim misturado com urina. Os mitos Yudjá não desenvolvem (creio) a hipótese de produção do cauim por mulheres menstruadas. Esse seria talvez um argumento que retrataria as mulheres como profundamente inimigas dos homens, quando elas acolhem-nos e nutrem-nos como aos seus filhos.

Improvisações xamânicas

No início deste capítulo, afirmei que os casais Yudjá tinham autonomia para gerar seus filhos. Isso nem sempre se mostra verdadeiro, como já sugeria a história que narrei sobre o nascimento de uma menina gerada por cauim e/ou por rapto de criança *ï'anay*, ocorrido em dezembro de 1989. A vida da criança se deveu à intervenção xamânica do irmão de seu pai, um homem que havia sido eleito xamã por animais-espírito (o trairão, mais precisamente) do cosmos Kayabi, povo Tupi-guarani, vizinho dos Yudjá desde algumas décadas. Contou-me Taykapi o seguinte.

> Comigo aconteceu isto. Estávamos aqui [em Tubatuba] bebendo cauim. O sol estava lá, *posuka* [umas três da tarde], nós outros bebíamos cauim. Kaïba brincava conosco e ele me disse: "Vamos tomar um banho". Nós dois fomos ao rio. Ele me empurrou, fui cair dentro d'água. Ai! eu nada sabia de mim! Adormeci dentro d'água. Kaïba me puxou pela mão e foi me arrastando. Como eu tremia quando ele me tirou do rio! como eu tremia! Nesse momento eu já podia ver. Minhas pernas estavam tremendo, assim.
>
> Eu vivia bêbado. Agora não estou mais assim. Eu não parava de sonhar com os animais de estimação de Pajezinho [apelido de um xamã Kayabi da aldeia Capivara, a montante de Tubatuba]. Nós fomos na aldeia de Daimã [a jusante de Capivara], o pai dela ficou preocupado comigo. Então contei a Pajezinho. "Está bom", disse-me ele, "está bom que estejam com você! Eu, agora, eu estou velho. E você, seu pessoal precisa de um xamã, é bom que acompanhem você". Daimã, ela me disse: "Não queira, evite! isso não

> presta, não! Você pode morrer, isso pode matar você!" Pajezinho, ele me disse: "É bom! Não vai acontecer isso, não! É bom que te acompanhem! Não vão te matar, não!" E ele me assoprou, me benzeu com folhas de *ünaha*, e me disse: "Não vai acontecer nada, você ficará bom!"
>
> Foi assim que fiquei bom. Agora já posso comer trairão... Ah, eu não como, no entanto. De agora em diante eu vou comer trairão. Ah, quando eu vejo trairão eu me embriago logo. De agora em diante eu vou ver, vou olhar para um trairão, vou pescar, vou matar.
>
> Um dia eu estava sozinho, longe daqui, eu quase morri. Peguei um trairão e fiquei bêbado e caí na canoa, longe daqui. Eu estava pescando. Dei linha ao anzol, ele fisgou, fisgou e puxou toda a linha e foi embora. Eu não o vi ir embora, estava adormecido, estava caído na canoa. Eu tinha levado fumo e fumei ao despertar. Ah, como doía minha cabeça, eu não tinha pescado nada, apenas dois tucunarezinhos. Vim direto para cá.
>
> Contei a Aridamadu [sua esposa]: "Minha cabeça está doendo, o trairão puxou a linha de meu anzol e eu caí na canoa". "Se você cai no rio, você morre", ela me disse.
>
> Voltei rápido, vim direto para cá. Minha cabeça estava doendo. A alma de Pajezinho, de lá, em *ï'anay*, extraiu; era um dente de trairão. E eu, quando acordei, já estava bom.
>
> É por isso que não pesco trairão. Se eu olho para um trairão eu me embriago logo, e ele arremessa seu dente em mim. Eu me assopro fumaça de tabaco e fico bom. Isto não acontece mais comigo agora, pois comi trairão outro dia e não aconteceu nada. Eu não quis no entanto continuar comendo. Quando eu sonhar com ele não posso comer, quando eu não sonhar eu posso comer. No entanto nunca mais eu quis comer.
>
> Primeiro eu curei minha mãe. Ela estava sentindo dores em todo o corpo, eu extraí. Dias depois nós fomos para montante. Dukayu estava doente, com uma dor na barriga. Chamaram-me, eu fui e extraí. Ah, eu fumava e me embriagava logo. É por isso que eu não fumava. Só ao pôr do sol é que eu fumava, ao meio-dia eu fumava, ao nascer do sol eu fumava – só a essas horas. Mas agora eu posso fumar qualquer hora – apenas fumar sem tragar ["beber a fumaça"]. Quando tragamos ["comemos a fumaça"] nos embriagamos, quando apenas fumamos, não. É embriagante demais a fumaça de tabaco: isso nos derruba! Você não me viu tratando Yaramiy? Minhas pernas ainda estão doendo, antes doía em toda parte, já melhorou.
>
> Um dia, na Lagoa Grande [em um acampamento de roça], Kuxina me pediu um bebê, à tardinha. "Você podia me dar um filho!" "Faça cauim

para isso!" E ela fez cauim de macaxeira e separou uma porção para mim, o restante ficou fermentando. À noite, enquanto eu dormia, eu bebi pela criança. Bebi, bebi, bebi. Na manhã seguinte contei a ela, ofereci-lhe a bebida, e ela ficou com medo e quis recusar. Eu lhe disse: "Beba!" Dei a ela, ela bebeu. "Agora você pegará criança", eu disse e ela pegou. Mais tarde, à noite, ela pegou uma criança. Suray transou com ela, eu disse a ele que transasse naquela noite, e o bebê surgiu.

Mas ela sentia medo. Sua barriga começou a doer, ela teve um pequeno sangramento e veio me contar. "É que você tem medo da criança, é só isso, acho que vai passar", eu lhe disse. E passou de fato.

Agora foi Yamakaji que veio me pedir um bebê. Eu vou procurar um bebê para ela, quando eu fumar eu vou procurar; eu vou sonhar, eu vou fumar para sonhar com um bebê.

Se você me pedir um bebê eu te dou. Você não poderá comer qualquer coisa, você não poderá comer caça grande, não poderá comer carne de boi. Você comerá arroz, macarrão, galinha, essas coisas. Você não comerá alimentos que exalam cheiro, grelhados, você comerá apenas alimentos cozidos. Assim é bom. [Por quê?] Para não morrer! Se aspirar cheiro você poderá morrer – sua barriga doerá, você sangrará muito... E você virará xamã por causa disso, se seu filho morrer, você virará xamã. Caso você queira, senão não acontecerá. Você ficará doente por isso. Doente por um longo tempo, depois ficará boa. Você sabe, eu fiquei doente, não fiquei? [Por quê?] Porque faz mal, o xamanismo dos Kayabi me faz mal! Foi assim que fiquei faz tempo. Vou parar agora. Eu já contei.

A fecundação de Kuxina por um cauim de macaxeira que o xamã se pôs a beber em sonho, e que facilitou o sêmen de seu marido a gerar a criança, é uma história que talvez tenha parecido a todo mundo, a Kuxina inclusive, não inteiramente plausível, pois as pessoas, apesar da declaração de Taykapɨ, consideravam que a gravidez fora provocada por uma criança raptada pelo xamã de seus pais *ï'anay*, com quem Taykapɨ não se sente capaz de ter estado, uma vez que seus espíritos familiares não são Yudjá, mas animais de estimação (assim considerados pelos Yudjá) do xamanismo kayabi (cf. Travassos, 1984). Feito o rapto, o xamã teria assoprado a criança no ventre de Kuxina. Contava-se isso, em nome de que assim procediam no passado os xamãs Yudjá com as mulheres que lhes pediam crianças, não obstante também exista uma tensão entre

cauim e sêmen, intrínseca à teoria da concepção: um "dedo polegar" uterino "trabalha" o sêmen como a mulher "trabalha" o cauim; depois de transformado em humano, o feto, até o nascimento, ingere cauim assim como sêmen. Confiando, talvez, ao sonho a transubstanciação do cauim em sêmen, o xamã imaginou, parece-me, a possibilidade de Kuxina (casada então havia uns oito anos com o seu irmão, incapaz de dar-lhe um filho por ter tomado, anos antes de casar com ele, quando o seu único filho era menino ainda, uma dose dupla da planta "droga do sangue" para não engravidar por um período), estéril para o sêmen, mostrar-se fértil para o cauim. Já o bebê que mais tarde Taykapɨ conseguiu para Yamakaji, ele o raptou em sonho e assoprou-o em seu ventre, em sonho também.[29]

Registrei outras improvisações xamânicas interessantes.

A abstenção de relações sexuais que se impõe ao pai após o nascimento é necessária, como vimos, para evitar a difração da alma da criança, uma vez que do sêmen de seu pai segue emanando por um período a alma do bebê. O processo de geração da alma tem de ser interrompido para que seu único foco seja o bebê. Do contrário, a criança teria sua alma desviada para a roça, o porto ou a rede, onde quer que o ato sexual tenha tido lugar. Muitas pessoas consideram que a suspensão da atividade sexual deve prolongar-se até os cinco ou seis meses de vida. Essa idéia não é razão, contudo, para os casais não retomarem sua intimida-

29 A aquisição de doença/potência xamânica pela mulher que abortasse um feto concebido por intervenção xamânica parece-me igualmente uma hipótese pessoal de Taykapɨ. Outras pessoas não vêem razão para a mulher tornar-se xamã por esse motivo. Disseram-me que uma criança de *ï'anay* exige da mãe maior rigor nos cuidados, porque o que é verdadeiro para as "crianças daqui mesmo" é mais verdadeiro ainda para aquelas trazidas de alhures. O rapto de crianças entre os *ï'anay* e os vivos é recíproco. Os pais podem ficar tão desconsolados que procuram o filho; caso tenham a sorte de encontrá-lo no útero de uma mulher, pegam-no e levam-no consigo, e a mulher simplesmente aborta o feto, por causa da partida da alma. Ela pode ficar doente, é certo, caso o primeiro pai da criança tenha a intenção de fazer-lhe mal. Pode mesmo morrer, caso ele deseje levá-la também, com a intenção de tomá-la como esposa ou dá-la a outrem em casamento. Não é improvável que o medo que Taykapɨ percebia em Kuxina fosse motivado pela ameaça que paira sobre a mulher que se acha gerando uma criança raptada dos espíritos.

de após a superação da fase hemorrágica: depois disso, como me disse um jovem, é só esperar que a esposa volte a sentir desejo.

A possibilidade do surgimento anímico da criança após as relações sexuais não deixa de evocar a procriação humana do tempo mítico, quando as crianças surgiam do sêmen que era derramado no solo pelos homens quando estes mal haviam se aproximado das mulheres. A situação de constrangimento que isso provocava descrita pela fala de Senã'ã reverbera, com efeito, nos casos que me foram contados a respeito de pessoas que foram assistidas quando recém-nascidas por um xamã que morreu em 1975. Conta-se que toda vez que o finado xamã achava uma alma infante no porto da aldeia ou na roça, mandava chamar a mãe com o bebê para implantá-la neste outra vez. Todo mundo inferia o que tinha acontecido – os pais morriam de vergonha! Quando era preciso fazer uma "cesariana" (se assim posso me exprimir), o episódio repercutia de forma mais grave: é que a alma da criança também podia perder-se no útero de outra mulher. Era preciso xamanizar sobre a mulher em cujo ventre se achava a alma do bebê da outra para efetuar a extração. Vergonha de um lado, revolta de outro. Num caso mais extremo, um certo bebê (nascido em 1958) estava à beira da morte: o xamã veio a descobrir que fora duplicado na barriga de uma outra mulher. Sua mãe disse ao marido que não queria a devolução da alma do filho, visto que ele já fizera outro. Todavia, a criança em questão era o neto do xamã, que fez a cesariana e o curou. E a amante de seu pai abortou o 'clone' (se assim posso me exprimir).

Esta história é interessante menos por seu caráter pitoresco – as duas mulheres que me contaram não podiam, aliás, reprimir o riso, motivado pelos maus bocados em que se achara o casal de amantes – do que pela variação altamente original do tema da procriação que nela se desenvolve. O filho do finado xamã Yudjá cometeu a tolice de pôr a mesma criança em dois ventres maternos separados, ao passo que, no mito ñadeva, Mbaecuaá, por desejar impedir que o seu filho se confundisse com o de Ñanderuvuçú, teve a sabedoria de manter separada a sua porção de sêmen, assim fazendo que "uma [fosse] sua mãe... ambos em seu ventre materno" (Nimuendaju, 1987, p.143). Dos gêmeos que não são irmãos agnáticos, passaríamos a gêmeos que não são irmãos uterinos.

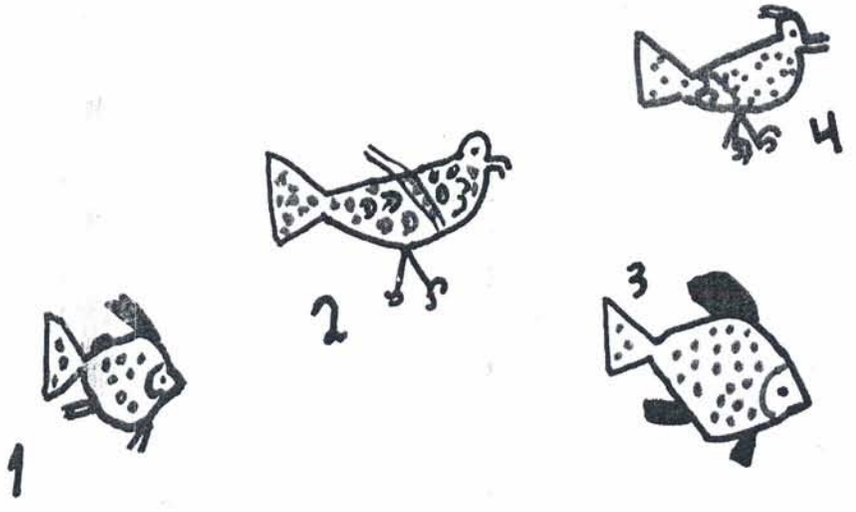
Considerando-se aceitável a hipótese acima, isto é, que a história da terapia xamânica ocorrida entre os Yudjá em 1958 consiste em uma transformação que opera uma síntese de um episódio mítico yudjá e um episódio mítico guarani, poderíamos sugerir que o tema da gemelaridade, presente no segundo, informa-nos em alguma medida algo importante a respeito da pessoa Yudjá, especialmente sensível no contexto de nascimento. Diremos, pois, que o bebê e sua alma são gêmeos virtuais, isto é, que a pessoa é gêmea de si mesma.

Esta interpretação pretende alimentar-se do postulado segundo o qual toda unidade encerra uma dualidade, extraído por Lévi-Strauss (1993) dos mitos ameríndios sobre a gemelaridade. Do tema da "gravidez intempestiva" (da qual, aliás, a epopéia de Senã'ã oferece pelo menos duas imagens distintas, como os engravidamentos da esposa do Criador e as emergências súbitas das crianças), o autor inferiu que o não-nascido, dotado de dois sexos virtuais, era "gêmeo de si mesmo" (ibidem, p.63). Lévi-Strauss (ibidem, p.204-5) destacava ainda duas fórmulas míticas da gemelaridade, a de sexos opostos e a de mesmo sexo; a primeira respondendo à questão de "como produzir a dualidade ... a partir da unidade", e a segunda à questão inversa, ou seja, como produzir a unidade a partir da dualidade? É este segundo caso que caracteriza o sistema mítico estudado pelo autor, sistema que oferece diversas soluções intermediárias entre duas possibilidades extremas: a dualidade poderia se dissolver "na imagem aproximada da unidade pela qual é representada", ou então mostrar-se irredutível ou irreversível, "a ponto de a distância mínima entre seus termos dever fatalmente alargar-se".

A semiótica yudjá permite articular, parece-me, as duas fórmulas; partindo da dualidade sexual ou do gênero dual atualizados pelo par conjugal (a cavidade e o sêmen, o cauim e o sêmen, o leite materno e o leite paterno), ela pretende estabelecer as condições em que se torna possível a criação de uma unidade pessoal que permanece ambígua, aproximada ou virtual, sempre ameaçada pelo fato inelutável da dualidade humana intrapessoal.[30]

30 "Como a placenta, a alma é um aspecto separável da pessoa, um duplo seu. A minha 'alma gêmea', no caso amazônico, é na verdade meu gêmeo-alma: é a minha

Seeger (1980) mostrara que os "grupos de descendência corpórea" dos Suyá, como apontei no capítulo 2, implicavam tanto "categoria" como "relação de parentesco", enquanto Wagner (1991) indicou que, tanto quanto as categorias de gênero, uma mãe e a sua matrilinhagem eram "motivos fractais". Tendo articulado essas idéias com aquela intervenção (por Senã'ã) na socialidade humana que tornou a paternidade imanente à maternidade, bem como à noção de dualismo em perpétuo desequilíbrio (Lévi-Strauss, 1993), podemos agora passar ao capítulo seguinte.



Dois peixes, duas aves. Isabaru, 1988.

própria alma, jamais própria, pois ela é meu outro lado, que é o lado do Outro ... A alma é a dimensão eminentemente alienável, porque eminentemente alheia, da pessoa amazônica" (Viveiros de Castro, 2002, p.443).

4
O Arco e o Remo

Dentro dos rios há rios em que o xamã pode pescar.[1]

Digam-nos: qual é o nome desse rio? "Este rio não tem nome. Dizemos simplesmente *iya it^{y}abi*" (rio ou canal principal de uma bacia hidrográfica).[2]

Digam-nos: o que quer dizer seu nome? "Nosso nome, Yudjá, nós o temos porque somos deste rio, porque nós outros fomos criados neste rio."

Digam-nos: quais são as fronteiras de sua terra? "De Altamira ao Morená, este rio é nossa terra."

Digam-nos: por que vocês caçam de canoa? "Não podemos andar a pé, não somos *abi*. Temos canoa para navegar."

Os Yudjá consideram-se donos de toda a extensão do rio Xingu por onde os antigos navegavam. Os *karai*, diz-se, tomaram-lhes uma grande parte, os Kayapó estão tomando conta de outra parte, enquanto os Yudjá, depois que o rio foi "cortado", com a criação do Parque Indígena do

1 Esta é uma exegese do verso de uma canção xamânica Airo-Pai (Belaunde, 2001, p.197).

2 Também se aplica ao Xingu o termo *iya xipa*; o poste mais importante de sustentação da estrutura da casa (*aka*) chama-se *aka xipa*.

Xingu, estão limitados às águas que correm dentro desta terra indígena, onde, nos anos 1980, distinguiam-se apenas dois territórios. Ao sul de Morená, na região banhada pelos formadores do Xingu, estendia-se o território dos chamados "*abi* de cima" ou "os Kamayurá e seus congêneres" (isto é, os alto-xinguanos da literatura etnográfica). Ao norte de Morená, aquele que pertencia aos Yudjá e aos Kayabi, Suyá, Ikpeng, Panara e Txukahamãe. Entendia-se nos anos 1980 que todos esses grupos podiam percorrer e explorar como quisessem esse território e construir aldeias onde desejassem. Poder-se-ia, porém, caracterizar a área entre o Diauarum, a montante, e a Cachoeira Von Martius, a jusante, como a área efetiva dos Yudjá naquela década.

A caracterização da terra distingue, em um primeiro plano, o rio e a floresta: os Yudjá são donos do rio, e os chamados *abi* são donos da floresta – ainda quando, por circunstâncias diversas, donos da floresta tenham passado a habitar o rio, como é o caso dos Txukahamãe e outros povos Kayapó. Em um outro plano, distinguem-se a floresta – espaço dos *abi* e da caça –, a floresta suja ou sombria – habitada por ogros e/ou espíritos *ãwã* – e os terrenos de vegetação dita limpa, considerados aldeias de *'ë'amɨ*, tanto em ilhas como no continente à margem do rio, em barrancos relativamente altos. Os Yudjá fazem suas aldeias sobre as aldeias dos *'ë'amɨ* – termo que nesse contexto designa um povo-espírito que habita o mundo desde sempre e que vive também no alto dos montes, muito temidos por serem freqüentados pelos *'ë'amɨ* que vivem no céu. Os *'ë'amɨ* celestes são as almas dos antigos guerreiros Yudjá.

Aldeias e roças são abertas, pois, nas terras dos *'ë'amɨ* terrestres. Se são limpas é que já foram desbravadas, se os espíritos as elegeram para plantar suas roças é que são boas para a agricultura. Os Yudjá dizem que Senã'ã lhes ensinou que era preciso oferecer cauim aos donos do lugar onde se pretende viver. Sua recepção favorável depende de serem tratados com amizade, e, portanto, como convidados para beber. Não tenho registro de nenhuma oferenda de cauim a esse povo-espírito, mas de peixe sim. Após um contato onírico com os *'ë'amɨ* feito pelo xamã, o alimento era preparado desta forma: em dois fogos contíguos, duas panelas de peixe contendo, uma, a parte a ser comida pelos homens, a outra, a parte das mulheres, eram postas a cozinhar simultaneamente;

convocava-se o xamã no instante em que as panelas eram tiradas do fogo (a parte dos homens primeiro, a das mulheres atrás). O xamã assoprava o peixe cozido para separar a alma do alimento e assoprava-a no ar para enviá-la aos *'ë'amɨ*. Por fim, o xamã, que não participava da refeição, dava a comida às pessoas. Cada panela era levada para um canto e, em separado, os homens e as mulheres faziam a refeição. No instante de pegar o primeiro bocado, os homens emitiam gritos estridentes. Na manhã do dia seguinte, ia-se indagar o xamã, querendo saber se os *'ë'amɨ* receberam o peixe. "Sim", respondia, já informado por sonho.

Esses espíritos terrestres agem desfavoravelmente enviando epidemias cíclicas capazes de matar todos os filhos de um mesmo casal, um a cada epidemia. O pai interessado devia propor ao xamã que os convidasse para uma refeição de peixe cozido, de cuja provisão ele próprio se encarregava. Conta-se assim que no passado os donos de Tubatuba não aprovavam a presença dos Yudjá, pois o primeiro homem que tentou ali derrubar uma roça foi picado mortalmente por uma cobra. (Isso se passou dias antes do primeiro encontro com os Villas Bôas, portanto em 1948.) Em vista disso, quando no início dos anos 1980 a aldeia Tubatuba foi aberta, as pessoas, entendendo que os *'ë'amɨ* queriam uma compensação pelo uso de sua terra cultivada, ofereceram-lhes peixe. Desde então aceitam a sua presença.

Quando iniciei meu trabalho de campo em 1984, o fenômeno mais intrigante com que topei foi a existência nas aldeias Tubatuba e Saúva de uma casa especialmente construída para ser um bar e uma cozinha coletiva para o processamento de mandioca e de milho (farinhas, polvilho, bebidas) pelas mulheres. Esta casa tem por dono um homem, também dono da aldeia, como já ressaltei em capítulo anterior, e apenas no decorrer dos anos vim a perceber que seu significado no espaço da aldeia era menos especial do que eu esperava. Em todo caso, ela já foi para mim uma espécie de casa das mulheres imaginária: ali aprendi grande parte do que sei, e muito do que poderia ter aprendido e não o fiz foi por ter escolhido passar meu tempo lá. Nem todas as vezes que morei em Tubatuba havia uma cozinha coletiva: eram por vezes cozinhas menores, geralmente improvisadas, utilizadas também para o processamento de carnes e para as refeições, dispersas pela aldeia, anexas

a grupos domésticos; outras vezes, se era coletiva, tratava-se de uma casa velha de Kadu ou de Bisaka (o capitão e seu amigo), deixada em pé para isso. A casa do cauim, se há uma, é o ponto de gravitação da aldeia. Se não há, esse ponto tampouco existe, e as pessoas passam muito menos tempo juntas. Em todo caso, as cozinhas anexas são o espaço de sociabilidade das famílias e visitas. É também ali que são feitas as cauinagens promovidas pelos casais do grupo doméstico, a não ser que se dê preferência a organizá-las no pátio na frente da casa. As famílias que gravitam em torno de uma cozinha doméstica formam, pode-se dizer, aldeias em gestação.

A planta ideal da aldeia apresentava nos anos 1980 o seguinte perfil: as casas de moradia formando um semicírculo com abertura voltada para o rio e em cujo centro se ergue a casa do cauim. Reconstruir Tubatuba conforme esta planta era, com efeito, em 1990, um forte desejo dos homens. Diversas casas estavam, então, em construção, mas como se a idéia – aliás atribuída a um homem Yudjá casado com uma Suyá, recém-chegado do Diauarum para residir em Tubatuba – tivesse ocorrido tarde demais, a aldeia só tomaria o perfil desejado quando as casas ainda boas fossem destruídas e outras fossem erguidas nos espaços vazios do semicírculo teórico que as casas em construção permitiam traçar. Dois anos mais tarde, o projeto que eu vira nascer em 1990 estava finalmente prestes a se realizar, como me disse um homem no Rio de Janeiro, e eu já não reconheceria a aldeia, que estava novamente (ou ainda) em processo de reconstrução. O projeto arquitetônico correspondia, então, a um desejo sociológico novo. Conflitos aflorados por ocasião de cauinagens ("fofocas da mulherada", disse-me ele) foram solucionados em uma outra cauinagem: decidiu-se que cada família conjugal deveria ter sua própria casa, pois assim casas novas seriam construídas e haveria um número suficiente para compor o semicírculo. Na planta que desenhou para mim, a casa do cauim seria construída ao centro da aldeia, mas na visita que fiz a Tubatuba em 1994, observei que o desejo sociológico não fora realizado e que a casa do cauim estava situada entre as casas alinhadas ao fundo.

Nas representações sobre a aldeia dos antigos, menciona-se de fato um centro da aldeia sem que este seja definido como centro de um semicírculo nem como uma construção específica, mas como um espaço ao ar livre onde transcorriam refeições coletivas masculinas e matutinas, proporcionadas por homens com um estatuto bem definido: o chefe e os recém-casados. As pessoas teriam abandonado a prática destas refeições exclusivamente masculinas, e hoje tanto o chefe como os recém-casados oferecem refeições coletivas à porta de sua casa como o fazem todos os outros membros da aldeia. Conforme observou-me um homem, o procedimento não é mais adotado, pois o recém-casado não dá mais "o peixe do casamento", nem o chefe dá mais "o peixe da chefia". Quer dizer, as refeições que proporcionam, por reunir homens e mulheres, não apresentam um caráter especial e se dão sob o mesmo signo das refeições coletivas ordinárias.

As raras refeições coletivas masculinas a que assisti foram proporcionadas por Bisaka, um homem sênior. A comida consistia em um cozido de cabeça de queixada moqueada. Ele também proporcionou certa vez cauim doce (não-fermentado) de milho ao conjunto dos homens. A razão que obtive para esses encontros estritamente masculinos foi simplesmente que era bonito de se ver! Isso me dizia inclusive a esposa de Bisaka, minha mãe, e dava-me a impressão de que a idéia partia dela mais que de seu marido. A diferença que essas refeições apresentam com relação à separação dos sexos nas refeições que implicam os espíritos é que as mulheres não estão reunidas para uma refeição à parte. Porém, as refeições estritamente femininas não eram incomuns, até pelo contrário, mas dependiam de um mecanismo diverso; algumas eram realizadas enquanto os homens não se encontravam na aldeia, mas trabalhando em grupo; outras eram feitas durante cauinagens em estágio avançado: as mulheres comiam, então, sob a vaia dos homens, o alarido assinalando sua virilidade: o cauim é a comida de homem, a caça é a comida de mulher.

Numa afirmativa muito simples, creio que Nimuendaju (1948, p.226) disse o mais importante de tudo sobre os Yudjá: "Eles comiam juntos". De fato, viver em sociedade é, antes de tudo, promover refeições coletivas e cauinagens. As pessoas invocaram muitas vezes que os Txukahamãe tanto eram um povo da floresta que, além de beberem apenas água, comiam cada um por si, a qualquer hora do dia e da noite, carnes malpassadas, e, o que lhes parecia ainda mais exótico, marido e

mulher não faziam as refeições juntos: ele comia primeiro, e ela depois com as crianças, os restos dele – se sobrassem.

Sabemos que Tubatuba é produzida por unidades sociais em três escalas: a família conjugal, o grupo doméstico e a aldeia. Tais unidades dependem de um código culinário mais ou menos bem definido que resumo aqui (cf. Lima, 1986). À diferença de outros povos que comem juntos, como os Piaroa (Overing, 1993a) ou os Cubeo (Goldman, 1979), os Yudjá não entregam a caça ao chefe ou xamã da aldeia, para que então ela seja preparada e consumida pelo conjunto das pessoas. Conhecem este método, mas reservam-no para a culinária xamânica e as oferendas feitas aos espíritos dos mortos dos rochedos ou dos *'ë'amï* celestes. Na vida cotidiana, durante os anos de 1984 e 1985, as formas culinárias do grelhado, moqueado e cozido exprimiam a unidade social à qual o alimento se destinava, respectivamente a família conjugal, a casa e/ou o grupo doméstico e a aldeia, exceto que a pesca mais rica ensejava também refeições coletivas de peixe moqueado. No período entre 1988 e 1990, com o crescimento demográfico da aldeia, provocado pela mudança das pessoas de Saúva para Tubatuba, formaram-se duas seções (o pessoal de Saúva e o pessoal de Tubatuba) que se reuniam freqüentemente para comer alimentos moqueados, e os membros da casa de Kadu, situada (casualmente?) entre elas, participavam de refeições promovidas em ambas. A distribuição do cozido entre todas as famílias restringia-se, então, a ocasiões de pesca farta, à caça e ao trairão – em seis meses contínuos de trabalho de campo realizados entre 1988 e 1989, todas as vezes em que se pescou trairão o peixe foi cozido e distribuído entre todas as famílias. A mudança dos moradores de Saúva para Tubatuba ensejou, no entanto, a abertura de uma roça coletiva – o que os Yudjá jamais (segundo me foi afirmado) tinham feito, senão ocasionalmente, para plantar mandioca para os festivais dos *'ï'anay*.

Ao casar-se, por meio de sua esposa, o jovem se torna fornecedor de peixe, caça e cauim ao conjunto dos concidadãos. É verdade que a pesca dos meninos no começo da puberdade é demasiado importante na alimentação da aldeia (como notei em 1984 e 1985) ou do grupo doméstico (como notei entre 1988 e 1990); entretanto não dão a refeição em nome próprio, cabendo ao pai fazê-lo. Passam então a ter o seu nome

gritado nas chamadas que são feitas para as refeições coletivas e as cauinagens, mas eles próprios só passarão a convidar quando se tornarem donos de roça, isto é, quando se casarem e se tornarem donos de cauim.

Espera-se dos genros que prestem serviços aos sogros, e a realização de um casamento se traduz como mudança do rapaz para a casa do sogro. Se a moça é órfã de pai e mãe, o noivo a atrai para sua casa. A primeira roça do jovem é geralmente contígua à do sogro, o que permite ao recém-casado trabalhar na derrubada tanto da área onde ele próprio e a esposa vão plantar como na do sogro. As roças são tanto maiores quanto mais velhos são os donos, porque as obrigações de um homem aumentam à medida que amadurece. Ao mesmo tempo que adquirir um sogro é contrair obrigações para com ele, tendo-lhe que prestar serviços, adquirir um genro é contrair obrigações com os demais companheiros, promovendo com mais freqüência cauinagens, refeições coletivas e colheitas coletivas em sua roça de milho verde, melancia, abóbora e mandioca.

Quando os filhos de um casal somam três ou quatro, o marido constrói sua própria casa, e a mudança é motivo de alegria para ele, a esposa e os filhos.[3] A ligação da família com a casa do sogro entretanto permanece por muito tempo, traduzindo-se em refeições para as quais a esposa leva a comida para a casa dos pais. Além disso, essa mudança não quer dizer que nunca mais se residirá com o sogro. Pelo contrário. A destruição das casas pelas chuvas responde por uma notável fluidez na distribuição das famílias entre as casas da aldeia.

A subordinação do genro ao sogro é com efeito um fenômeno de cunho político mais do que econômico. A rigor, o genro não trabalha para o sogro, mas com ele. E não está excluído que em certa medida seja o sogro quem na verdade trabalha para o genro. Isso ocorre várias vezes na vida de um homem: a doença de um filho por ocasião do período de abrir a clareira da roça pode exigir um resguardo que o impede de fazer roça; nesse caso, o genro e sua família passam o ano consumindo os

3 É importante assinalar que, após o nascimento de filhos, o divórcio é um acontecimento bastante raro. O último registro existente remonta a 1961 (Oliveira, 1970, p.213). As duas tentativas ensaiadas nos últimos 20 anos (em 1999 e 2001) por casais que já tinham um filho não foram levadas adiante.

produtos da roça do sogro. Parece-me que adquirir uma esposa engaja o homem na economia da aldeia mais do que na da casa do sogro. Do mesmo modo, adquirir um genro alarga as responsabilidades do homem com o conjunto da aldeia.

As estações

O verão e o inverno são determinados por ventos enviados por dois grupos de constelações. Governam o inverno (de outubro a abril) as constelações "Urubu" e "Cabeça de Awã", que encarnam a alma de um urubu e a alma de uma cabeça de *abi* extraída e decorada por Yudjá antigos para a cauinagem de encerramento do resguardo de homicídio e comemoração da guerra.[4] O verão (de maio a setembro) é governado por Plêiades (*anayïbia tïtïibi*), duas estrelas que representam os "Mastros da rede de Plêiades", Orion ("Jabuti") e, por último, Touro, em que se distinguem um caçador, Kananamï, e uma "Queixada de anta".

No início da vazante, as Plêiades desaparecem do horizonte ocidental e, ao cabo de poucos dias (afirmaram-me mais de uma vez), renascem no horizonte oriental antes do nascer do sol. É maio. Diz-se que é possível determinar a boa duração do verão que entra com esse rito: na alba, cava-se um buraco e enterra-se uma pedra grande depois de dizer: "Plêiades, olhem para mim. Venham devagar!" É preciso que o verão seja lento para dar tempo de fazer a derrubada das roças antes do auge da estação, e então poder usar o tempo restante para as viagens de caça e de coleta de ovos de tracajá. Isso, aliás, as mesmas estrelas assinalam quando estão posicionadas no alto do céu (em agosto, pela madrugada).

As Plêiades são padroeiras da agricultura. Conta-se que, descendo do céu para se casar com uma Yudjá, Plêiades era um agricultor miraculoso que muito rapidamente derrubava uma roça de grande extensão sem despender energia. Lançava o facão na floresta e este corta-

4 Suspeito que "Cabeça de Ãwã" seja uma parte de Virgem, onde Spica assinalaria a cabeça propriamente dita, e as duas outras estrelas, que formam com Spica os vértices de um triângulo, assinalariam as duas penas de arara que os antigos enfiaram nas orelhas do *abi*. Quanto a "Urubu", talvez seja Corvo (Lévi-Strauss, 1991).

va todo o mato pequeno e retornava para suas mãos; lançava em seguida o machado, que derrubava todas as árvores existentes dentro daquele campo. Em contrapartida, era um caçador azarado. Essa circunstância acha-se configurada no grupo de constelações que governam o verão. Kananamï, um exímio caçador, está oferecendo a Plêiades uma "Queixada de anta" e um "Jabuti", com três ovos (Três Marias).[5]

Dessas constelações da agricultura e da caça provêm ventos que impõem a vazante, levando embora as águas que encheram o rio, entre os quais se destaca o chamado "Grande Vento", que sopra de montante intensa e ininterruptamente durante três ou quatro dias perto do fim de maio, e outros tantos dias em junho. São ventos que trazem também uma baixa muito significativa da temperatura durante a madrugada, pois todas as estrelas que os enviam são frias; as Plêiades, particularmente, "são gélidas como a lua".

Quando as Plêiades estão adiantadas em sua marcha em direção ao horizonte ocidental, "Urubu" renasce no horizonte oriental na alta madrugada, com seus ventos quentes e aquosos que trazem as primeiras chuvas. Os Yudjá fazem a queimada das roças. Após alguns dias, renasce "Cabeça de Ãwã", portadora de ventos ainda mais ricos em água e calor. Assim, no período que vai aproximadamente do meio de setembro ao meio de outubro, inicia-se o inverno. Os Yudjá fazem o plantio das roças e o rio começa a encher.

A noção de cheia é utilizada para a contagem dos anos: "passaram-se duas cheias" corresponde aproximadamente a passaram-se dois anos. Com efeito, sob a perspectiva do calendário xamânico, parece legítimo encarar abril como o período de passagem para um novo ano. As chuvas diminuem sensivelmente, a vazante se inicia, marcando o tempo da colheita da mandioca nova, da qual se diz que propicia um cauim de grande força embriagante, que era de direito dedicar aos *ï'anay* celebrando seu festival. Assim se passava ao ano novo.

5 Isso na versão de Kadu; a versão de Wereade não diz que Plêiades era azarado e assim ele entende que a configuração estelar implica uma troca de jabuti por queixada de anta entre Plêiades e Kananami. Existe a possibilidade de eu ter compreendido mal Wereade, pois uma vez ele me afirmou que "Jabuti", Orion, era o caçador.

O nível do rio fornece o principal parâmetro para distinguir o que, de uma forma um tanto grosseira, chamaríamos meses do ano: "quando o rio começa a subir", "quando o rio está subindo", "quando o rio transborda", "quando o rio começa a baixar", "quando afloram as praias" etc. A pesca e a caça deixam-se infletir pelo movimento das águas, em acordo com a regra explícita de que é preciso buscar os animais quando estes vivem seu período de abundância alimentar e/ou estão gordos.

O começo da vazante é a estação da anta, do porco (queixada) e do caititu. Estão gordos porque os frutos de que se alimentam amadurecem durante as águas altas; e, para o porco e o caititu, os caranguejos são abundantes nos terrenos alagados que estão secando. Nesse ínterim, os macacos coatá e prego estão magros; sua estação é o meio da cheia, quando amadurecem seus frutos.

Diz-se que a gordura da caça torna a carne perfumada, e portanto apetitosa, mas isso é uma razão insuficiente para levar os Yudjá a se organizarem para caçar na estação reputada conveniente e nos locais reputados abundantes: a floresta profunda, longe das margens do rio. Tem-se grande apreço por carne de caça, mas a pesca é a atividade que domina. Não se usa perambular na floresta à procura de alimento. Os antigos, sim, ocasionalmente dormiam três ou quatro noites no mato, à procura de caça. Ordinariamente, os Yudjá caçam navegando. A madrugada é o momento ideal, e, com o auxílio da luz intermitente de uma lanterna, remando silenciosamente rio Maritsawá acima, exploram-se os sinais na vegetação da orla. Divisando a caça, o caçador aporta e entra no mato em sua perseguição. Raramente se encontra caça nessas explorações nas proximidades da aldeia, e a pesca acaba por prevalecer. Ocasionalmente, um grupo de homens parte para caçar a jusante, pernoitando uma ou duas noites na praia (quando possível), seguindo o mesmo método acima ou acrescentando-lhe um pequeno desenvolvimento: o percurso por uma meia hora ou pouco mais a pé na floresta, paralelamente ao rio.

Os Yudjá vivem seu principal período de caça durante as águas baixas, quando se dedicam às viagens para jusante em grupos geralmente grandes e levando toda a família. As pessoas entregam-se com prazer a essas viagens em que se dorme em uma praia diferente a cada noite e se navega a maior parte do dia. Isso culmina com a desova do tracajá, em agosto. A

coleta de ovos e de tracajás surpreendidos nas praias durante a noite, a caça de mutuns e macacos antes do nascer do sol, acrescentadas à pesca, caracterizam essa época do ano como um período de grande abundância.

Por sua profundidade e sua corrente, o Xingu não é um rio indicado para a pesca com arco, a não ser excepcionalmente. Os Yudjá pescam em lagos, afluentes e várzeas, em concomitância com a sazonalidade que marca a vida dos peixes. São peixes de inverno os que se alimentam de frutos, como o matrinxã e o pacu, ou de limo, como o curimatã. No começo das chuvas, o curimatã abandona o rio em cardume, "com grande festividade", tomando como caminho igarapés onde as alegres fêmeas desovam, e daí seguem adiante na companhia de seus pares até os lagos que, no inverno, se cobrem de aguapé, cujas raízes são ricas em limo. O matrinxã e o pacu abundam nas lagoas e várzeas para onde migraram à procura dos frutos maduros que caem na água. Os peixes de verão são o tucunaré, o trairão e o bicudo, carnívoros e por isso definidos como canibais, que vivem nos lagos durante o verão e mudam-se para o rio no inverno (razão pela qual são menos acessíveis).

A pesca com linha e anzol, também muito praticada, abre aos Yudjá os peixes do Xingu independentemente da época do ano e do cardápio sazonal, para cuja variação contribui.[6] Quando praticada diante da aldeia, essa pesca tem muitas vezes um caráter de urgência, e o pescador se dispõe a levar para casa produtos menos nobres, como (em ordem decrescente) piranha, corvina, peixe-cachorro e pirarara. A pesca com timbó é importante em dois momentos do ano: no meio do verão, quando os igarapés são ricos em filhotes de peixes muito variados, e no começo do inverno, em igarapés que o curimatã procura para a desova.

Improvisações xamânicas

Chove sobre Tubatuba. É o fim de outubro de 1988. As chuvas do último inverno derrubaram duas casas nesta aldeia e abalaram as outras, que talvez não se sustentem até o fim do inverno que se inicia.

6 Eu acrescentaria que, embora a estação do tucunaré seja o verão, os Yudjá o consomem praticamente o ano inteiro.

Comenta-se que devastaram a aldeia Ikpeng (cf. Menget, 2001). Com certeza foi a feitiçaria dos *abi* que vivem a montante, os alto-xinguanos, pois fazem feitiço para todo tipo de infelicidade humana e sabem esculpir imagens do relâmpago para enterrar nas aldeias dos vizinhos. Os ventos e as chuvas tornam-se com isso devastadores. O tempo das guerras passou, contudo, como observa Kadu, a feitiçaria aumenta cada vez mais. O tempo das guerras passou; esteve, contudo, a ponto de irromper seis meses atrás um combate, pois os Txukahamãe tomaram-se de inimizade pelos Yudjá, Suyá e Kayabi. É preciso cuidar-se de modo redobrado no inverno que entra. É nesta estação que os Txukahamãe gostam de combater, e eles "entendem a linguagem da chuva". Por meio de uma magia em que dão talhos no tronco de uma certa árvore, por meio de seu alarido e seus cantos de guerra, esse povo prolonga, produz e intensifica a queda das chuvas quando querem atacar os Yudjá, na certeza de que estes, desistindo de ir à pesca ou à roça, ficarão recolhidos na aldeia, e não sairão ao seu encalço após o ataque. É por terem os Txukahamãe reavivado sua antiga inimizade que as famílias Yudjá, que há quase dez anos se separaram para fundar uma aldeia própria, curvando-se ao convite de Kadu, reuniram-se às famílias de Tubatuba neste mês de outubro do ano de 1988. Todos desconfiam de que os *abi* estão em ação nesta primeira grande tempestade da estação.

As casas já danificadas no inverno passado abrigam, pois, muita gente, e agora tanto os recém-chegados como os moradores de Tubatuba têm de se desdobrar para construir casas novas antes da cheia. Foi preciso transformar em moradia a casa do cauim, onde também eu estou hospedada. As inúmeras redes da nossa casa foram recolhidas, há goteiras em toda parte, e o vento põe a chuva dentro de casa, soprando-a pelas fendas da parede de troncos. As três famílias que aí habitam comprimem-se, cada uma em torno de si, sentadas em pequenos bancos. As chamas do fogo comum foram desativadas para não atrair raios. Fosse noite, ninguém extrairia da lanterna um raio de luz, pois isso, assim como o rádio e o espelho, atrai raios. Mas uma fina coluna de fumaça é enviada até as nuvens, exalando as propriedades benéficas do breu perfumado da árvore *kadika*. Os Yudjá têm como um antídoto contra a tempestade o breu da árvore em que entalham canoas e bancos, e da qual

extraem a resina para o ornamento étnico da testa e da risca dos cabelos. Afora os piados incessantes dos filhotes de uma ave da família da gaivota que os meninos vêm tirando dos ninhos nas praias desde um mês, todo ruído vem da chuva. Estas avezinhas trazem sorte para as pessoas, protegem-nas contra a chuva por contarem elas próprias com a proteção da chuva. As crianças estão abafadas no corpo curvado das mães, que tapam o ouvido delas, assim que pressentem que o trovão vai explodir. Com isso conseguem que as crianças inocentes não chorem, pois os gritos humanos promovem a comunicação entre o alto e o baixo, já saturada pelas águas que caem continuamente. Quando cai uma tempestade os Yudjá fazem total silêncio, considerando que se isso destrói as casas o céu pode desmoronar também.

No instante em que a tempestade se armava sobre Tubatuba, muitos brandiram remos para dispersar os nimbos ou varrê-los para ir chover noutro lugar. Muitos assopraram na direção dos nimbos, ou o sopro simples ou fumaça de tabaco. Desta vez os nimbos não se dissiparam. Já se queimou breu de *kadika* e chove com ventos, raios e trovões. A agitação atmosférica vai além do tolerável. Por instantes, pode-se ouvir um homem da casa vizinha bater uma borduna à terra. Desta vez, muitos operam ritos suplementares para confrontar as potências do alto que são a nuvem ou chuva (a que se aplica um mesmo termo: *amãna*) e o relâmpago. Um homem em nossa casa enrola a ponta superior do arco com um chumaço de algodão, cujas sementes sua filha jogou há pouco sobre as brasas quase apagadas do fogo. Em seguida, ele atravessa o arco por uma fenda da parede e finca a ponta inferior na terra dentro de casa. O arco está lá de través, e ele, de pé, voltado para o leste, onde corre o rio, a face quase tocando os troncos, começa a soprar para o lado de fora. Parece muito concentrado e com discrição vai soprando a curtos intervalos. Isto dura um longo momento. Dura até que cessam o vento, os raios e os trovões. Quando se limita a derramar água é que a chuva foi pacificada.

Que é a tempestade? Trata-se em certos casos de vingança da chuva contra as pessoas que "ridicularizam" os animais, rindo deles, dirigindo-lhes a palavra ou dando-lhes alimentos impróprios (por exemplo, peixe a uma arara; fruta a um martim-pescador). No alto, na morada da

chuva, há uma árvore chamada granizo que dá um fruto grande, de madeira, com o formato de uma cabaça.[7] Quando a chuva se irrita, põe-se a bater nos frutos, reduzindo-os aos fragmentos que vão caindo sobre a aldeia Yudjá para destruir as casas. Sua transformação em gelo dá-se durante a queda. Teme-se que a queda de blocos grandes como um tijolo por um tempo prolongado provoque a erosão do terreno da aldeia e dê origem a um lago de águas profundas. A frieza contaminaria os artefatos e os cachorros, desencadeando sua transfiguração em antropófagos vorazes (*awĩnu*). Os tipitis começam a virar sucuris, as redes a virar piranhas, os cachorros se tornam feras, e as canoas, ogros *pa'i*. E as pessoas passam a ser devoradas pelos objetos por elas fabricadas. Aqueles que conseguem fugir são resfriados com intensidade, e logo transformados em termiteiras ou cupinzeiros.

Associam-se os animais de estimação a este quadro trágico, pois uma vez, como está fixado em um mito, uma velha sobreviveu ao cataclismo salvaguardada por um papagaio com o qual embarcou improvisadamente em um grande pote de cerâmica próprio para o cauim. A cerâmica é o único artefato invulnerável à transfiguração provocada pelo granizo; diz-se também que, à diferença de todos os artefatos, a alma da cerâmica não age contra as pessoas em nenhuma circunstância. Um homem de uma aldeia vizinha navegava e avistou o vaso. A velha que sobreviveu ao cataclismo contou-lhe como a chuva afundara a aldeia. "Veja, eu estou com meu papagaio. Se eu não tivesse um, eu não estaria viva, eu me teria transformado em cupinzeiro. Como é frio o granizo!" Todo mundo quis ir ver a devastação, chovia porém tão intensamente ainda que ninguém pôde aproximar-se do local. Depois de tomarem um banho preparado com a seiva do cipó "droga do relâmpago", dirigiram-se de novo ao local: a aldeia não existia mais, as redes, as canoas e os tipitis haviam comido todo mundo.

O que pode encolerizar a chuva? Mutucas e piuns vão dizer-lhe que este ou aquele animal de estimação foi vítima de brincadeiras e gargalhadas nesta ou naquela aldeia. E a chuva vinga o animalzinho com

7 Granizo se diz *kuãrãña*. Este é também o nome de uma árvore cujas folhas são ditas frias e, por isso, boas para emplastros contra dor de cabeça.

tempestade e granizos cataclísmicos. "Não ridicularizem os animais de estimação! Não lhes ofereçam alimentos impróprios! Não riam à custa deles! Os piuns são ruins! Os piuns farão fofoca de vocês para a chuva!" – os Yudjá dizem às crianças. A expressão que aqui traduzo por ridicularizar, *idʲo waretitiko*, é a mesma que define as atitudes formalizadas de brincadeira entre primos cruzados e não-parentes.

Conta o mito que quando os Yudjá, estupefatos, indagaram-se diante da aldeia desaparecida a razão de tanto sofrimento, a velha deu seu testemunho: "Foi dito às crianças: Peguem esta arraia seca e divirtam-se. Dará um bom brinquedo!" E as crianças colocaram-na sobre três pedrinhas, ao modo de um fogão, derramaram sobre a arraia um punhado de areia, e brincaram de torrar farinha no suposto tacho de cerâmica, extraindo disso risadas e divertimento. A maldosa sugestão tinha vindo de um rapaz descontrolado cuja mãe discordara de seu casamento com uma moça que vivia em outra aldeia e de quem ele gostava muito. Com seu casamento, ele se mudaria para a aldeia do sogro, mas a mãe não queria separar-se de seu filho, e este, cheio de raiva, ao ver a arraia esturricada na praia, propôs a brincadeira às crianças e foi embora em sua canoa. Era a desova de tracajá, agosto, o auge da estação seca; o céu estava azul, não havia mais que uma camada fina e clara de nuvem a leste. A tempestade desabou, fora da estação, sobre a aldeia da mãe. Esse mito oferece a hipótese de que a chuva vinga os animais, é sua protetora, jamais os prejudicaria, e por isso os animais de estimação protegem as pessoas da chuva – desde que não sejam tratados ao modo de primos cruzados.

O que se deve fazer quando se constata que alguma criança ridiculariza um bichinho e dentro de poucos dias ou mesmo poucas horas nimbos de chuva se acumulam, obscurecendo o céu? Conta-se que os adultos devem se adiantar à chuva, efetuando eles mesmos a vingança por meio de uma farsa. Seria preciso denunciar o insensato, obrigando-o a deitar-se na terra, a céu aberto, e, então, um homem armado com uma borduna brada que o vai matar, e bate repetidas vezes a borduna contra a terra, pertíssimo do culpado, de modo que leve a chuva a pensar que foi morto. As nuvens dissipam-se, a chuva faz-se leve.

Nunca observei as pessoas apontarem culpados, contentam-se em sair de casa debaixo de uma chuva de granizo ou de uma tempestade

que se alonga, com uma borduna ou mão de pilão para bater a terra, sem alarde. Um homem me disse um dia: "Pensei que o céu ia desmoronar e fui bater a terra com minha borduna".

Qual o grau de adesão das crianças à proibição de ridicularizar os animais? Ocasionalmente, crianças e jovens se divertem com os animais de estimação dos outros. De vez em quando, meninos perseguem e treinam sua pontaria contra as proibidas aves chamadas "mãe da chuva" (não sei identificar), que aparecem na aldeia no início do inverno e ficam perambulando pelo chão. Os adultos bem encontram razão para chamar a atenção das crianças, mas o fazem de uma forma a que as crianças só dão ouvidos quando há sinais de chuva.

Que animais a chuva mantém sob sua guarda? Todos ou quase todos. Destacam-se, porém, aqueles cujo ciclo de vida é mais estreitamente relacionado com a entrada da estação, como é o caso das aves da família da gaivota, que, em agosto-setembro, põem ninho a céu aberto nas extensas ilhas de areia que afloram no rio Xingu ao longo da vazante. Ali, quando os filhotinhos começam a quebrar a casca dos ovos, assinalam o fim do verão e a proximidade das primeiras chuvas. Assim são também os sapos de espécies diversas cujo vozerio se eleva para anunciar o inverno. A relação que se trama, pois, entre a chuva e eles permite tomá-los como enviados ou mensageiros da chuva.[8]

O complexo chuva-relâmpago-trovão-granizo não está apenas relacionado à chuva-nuvem (*amãna*) como agente, mas também ao *napipa*, nome de um povo-relâmpago e do relâmpago. Houve um tempo, conta-se, em que o inverno foi suspenso, o verão prolongava-se indefinidamente, os Yudjá não mais podiam cultivar suas roças por terem dizimado o povo-relâmpago. A caminho de uma guerra, os homens haviam acampado ao pé de uma grande árvore para passar a noite e foram atacados e mortos pelos relâmpagos, que habitavam justamente o oco daquela árvore. Um jovem, o único sobrevivente, regressara e dera a notícia. Um xamã descobriu o que era preciso fazer para vingar-se, conduziu um grupo até o local, e, munido de um cesto repleto de pimenta,

8 Isto não tem alcance geral. O tracajá desova no mesmo período mas é dito xerimbabo dos *ãwã* do rio, que o vingam enviando doenças.

ateou fogo à arvore. A fumaça de pimenta obrigaria os relâmpagos a sair de sua morada, e se poderia flechá-los. Morreram, porém, sufocados. Um relâmpago-garotinho, tendo agradado bastante um homem, foi salvo por este, que, decidido a adotá-lo, lhe deu água para beber e um banho. Tratava-se de uma bela criança que aprendeu a falar com perfeição. Seu pai desenvolveu um hábito incompreensível, como frisou o narrador: passar miolos de lagarto no menino em uma linha que partia do alto da cabeça e descia até a ponta do nariz. Isso o deixava bêbado, agitado e bravo, e passava a andar às tontas, em círculo, no terreno da aldeia. A cada ano as pessoas preparavam a clareira, a queimada e o plantio das roças, mas era inútil, a plantação morria por falta de chuva. Todos foram um dia às roças averiguar em vão o crescimento das plantas, deixando a sós na aldeia o relâmpago-menino e seu *iwa*, seu dono. E foi então que este lhe aplicou o estranho tratamento. Enfurecido, o relâmpago flexionou e enrijeceu o braço, e bateu-o contra o flanco, fez-se um estrondo, o *iwa* caiu partido em dois pela cintura, o menino subiu para os céus. Choveu. Reativara-se o ciclo das estações. A população dos relâmpagos cresceu novamente, e a fumaça de pimenta (por ter sufocado a primeira população) foi elevada então a antídoto contra tempestade, ao lado da fumaça de breu de *kadika* e de sementes de algodão e urucum.

O raio é o brandir das pequenas bordunas, de um palmo e meio, do povo-relâmpago. Poder-se-ia interromper o inverno tomando-se-lhes a arma; um grande xamã teria esse poder, tanto quanto o de capturar o dono. Conta-se que, a caminho de um igarapé que os curimatãs subiam para a desova, dois xamãs foram surpreendidos por uma tempestade. O relâmpago feria o ar com sua borduna, gerando grandes estrondos. Os xamãs ficaram tão enraivecidos quanto o relâmpago, assopraram as mãos, correram em sua perseguição até capturá-lo. Amarraram-no com cipó, e, o pacote, amarraram-no de novo a uma árvore. Estancou a chuva nesse instante e os dois seguiram seu caminho para a pescaria. Até o ressecamento do cipó e seu afrouxamento sob o calor do sol, quando o relâmpago pôde libertar-se, manteve-se suspensa a estação das chuvas. O sopro que dotou as mãos dos xamãs do poder de capturar o relâmpago é tido como o gesto inaugural do rito xamânico de assoprar contra os

nimbos carregados, no momento que antecede a precipitação. Diz-se que o sopro de um xamã intimida o relâmpago, obrigando-o a chover apenas o quanto suportam as defesas humanas. Confia-se que o sopro de qualquer pessoa, acompanhado ou não de fumaça de tabaco, é suficientemente potente para dissipar nuvens.

Também se descobriu certa vez que o relâmpago teme a palmeira pati (*tʉ̈pã*). Ele visou uma outrora, e disparou com intenção de rachá-la ao meio. E foi que ficou preso no tronco. O inverno foi suspenso; as plantas pereceram nas roças. Caminhando na floresta, um finado viu a borduna do relâmpago engastada na palmeira e, mal a arrancou, ela furtou-se velozmente de sua mão e seguiu para o alto. O relâmpago guarda a lembrança desse aprisionamento e desvia-se da madeira negra dessa palmeira, que, no passado, quando viviam no médio curso do rio, os Yudjá utilizavam para fazer arco (não se encontra pati no território atual). Para proteger-se da ação do relâmpago, era esse o arco que se fincava perto da casa, depois de enrolar algodão na extremidade superior. Deixando-se ver a grande distância, a brancura do algodão assinalava a presença da palmeira; o relâmpago cuidava de não disparar em direção àquela casa.

Outra experiência bem-sucedida foi a que concebeu um xamã durante uma grande tempestade. Ele extraiu a seiva de um cipó cujas propriedades eram desconhecidas, aparando-a em uma panela com água. Saiu direto à chuva, ergueu a panela e verteu o conteúdo. Cessou a tormenta nesse instante. Desde então as pessoas prepariam de vez em quando uma infusão com aparas e seiva do cipó, tornado por isso conhecido como "droga do relâmpago", para dar banho nas crianças; na vida adulta, não se sucumbiria à tempestade.

Este cipó floresce no começo do inverno, e suas flores fazem oposição às primeiras chuvas. De um vermelho vivo e muito parecidas com pena de arara, evocam o diadema de penas de arara que o sol porta e que irradia a luz e o calor solares. "Você já notou que quando há sol não chove?", Wereade interpelou-me, falando dessas flores, argumentando que quem quisesse adiar a entrada do inverno poderia colhê-las e compor um diadema para usar durante caminhadas na floresta. A chuva teme o cocar, as nuvens se dissipam, os relâmpagos não se lançam.

Descobri no final de dezembro de 1988 que se pode atuar também sobre o tempo encoberto. Desde vários dias o céu estava encoberto, chuvas grossas alternavam-se com chuvas finas, entrecortadas por curtas horas de estio. Ao meio-dia, Madayu entrou na casa do cauim discretamente (pois então os que tinham se abrigado nessa casa já estavam vivendo em casa nova), e com uma bacia e uma pá foi ao pé do fogo apagado, e de sob o grande tacho de torrar farinha recolheu uma boa porção de cinza. Sua nora chamou minha atenção: "Você está vendo? Ela está entediada com o tempo nublado!" Madayu derramou a bacia cheia de cinzas no rio e tudo o que me disse foi que isto faria o sol voltar a brilhar.

Dezembro é um mês de grande movimentação na casa do cauim, porque é o tempo do milho verde, e para processar cauim de milho todas as mulheres da aldeia trabalham juntas. Em 1988, contudo, praticamente não havia milho verde. O período passado no Diauarum para fugir dos Txukahamãe e preparar-se para a guerra impediu os Yudjá de abrir roças próximas à aldeia.

No passado, quando se praticava o xamanismo, o milho verde colhido em dezembro era destinado ao cauim dos *'ë'amï* celestes, especialmente ao seu **capitão**, Kumahari, um magnífico xamã e famoso canibal, cuja ascendência sobre ventos e tempestades o faz merecer o epíteto de Pai dos Ventos. Oferecendo-lhe o cauim de milho verde, os xamãs buscavam assegurar-se de um inverno com chuvas mais mansas.

Ogros do rio e da floresta

Vimos no capítulo 1 que a epopéia de Senã'ã ressalta uma oposição entre povos do rio e povos da floresta, os canibais e os não-canibais, determinando-a, penso, como uma oposição entre civilização e selvageria. Ela também distingue alguns mamíferos da floresta de seus correspondentes, *ïsamï*, que vivem no fundo do rio entocados em cavernas de pequena dimensão, e, por isso, ao cair a noite, emergem para circular em nosso mundo. Fala-se de tatu-, porco-, anta-, capivara-, caititu- e jaguar-*ïsamï*. Seu regime alimentar é o mesmo da espécie 'natural',

exceto que também são antropófagos. Não se mata uma animal-*ïsamï*, para evitar doenças e principalmente vendavais e tempestades que poderiam devastar a aldeia.[9]

A oposição rio–floresta responde também por uma divisão das raças de espíritos antropófagos – os *ãwã* – entre civilizados e selvagens. Os da floresta compreendem animais (como o macaco-da-noite, o tamanduá-mirim, o caititu-*ïsamï*) e *abi* de feições sinistras (dentes grandes, cabelos assanhados, sujeira e catinga), que vivem em pequenos bandos nos locais sombrios e sujos da floresta profunda e transformam-se em veado morto após a morte. São ótimos caçadores e flautistas. Certos tipos de cobras são suas bordunas. Os Yudjá não penetram na floresta sem uma porção de fumo: a fumaça de tabaco é um excelente antídoto contra esses espíritos medonhos. Enquanto os animais-*ïsamï* que habitam o rio provocam doenças crônicas,[10] os *ãwã* da floresta provocam mortes súbitas.

9 A antropofagia e o hábitat são a razão pela qual tais animais são *-isãmï*. Eles são, como os espíritos *ãwã*, *kãneãna* – termo que traduzo por "ogros". Explicaram-me o uso deste termo do seguinte modo: usa-se para designar o que é visto a distância, de modo parcial e impreciso: "Eu vi *kãneãna*", acrescentando-se, conforme o caso, "parecia um animal", "parecia *abi*", "parecia-se conosco"; estas descrições correspondem respectivamente a: animal-*isãmï*, *ãwã* da floresta e *ãwã* do rio. A polissemia do termo *-isãmï* é bastante rica. No léxico do parentesco, quer dizer "avô dele" (Kadu *isãmï*, "o avô de Kadu"). Na epopéia de Senã'ã, é empregado na formação do nome dos ogros ancestrais dos artefatos. No léxico do xamanismo, é empregado para designar a alma (*isãwï*) daquilo que é responsável pela doença; o xamã extrai do corpo do doente, por exemplo, o cipó que lhe causa o mal, dito cipó-*ïsamï* por ser cipó-*isãwï*. Na toponímia, o termo vem a ser empregado para os locais em que se captam sinais da presença de um ser que, contudo, não se revela inteiramente; "Ariranhas-*ïsamï*" é uma pequena ilha perto de Tubatuba onde, freqüentemente, diz-se ouvir ariranhas que nunca chegaram a ser vistas.

10 Uma circunstância estranha pode ser um indicador suficiente da ogritude do animal, principalmente se a ela se segue um caso de doença grave. No inverno de 1988-9, um homem sofria de uma doença que um porco-*ïsamï* lhe dera havia um ano. Ele matou um porco que surgira um dia no porto da aldeia, ao anoitecer, e ao cabo de alguns meses adoeceu gravemente, sendo mais tarde submetido a uma cirurgia para a extração de um tumor cerebral, ligado parece a uma tuberculose. Após ter passado um período hemiplégico, tinha convulsões quase diariamente, razão pela qual era considerado um paciente crônico vitimado pelo porco. Lembrava-se que o animal aparecera com a noite na beira do rio, estava além disso sozinho, muito embora houvesse rastros de inúmeros porcos; não se mostrara arisco, ao contrário, parecia "tão manso quanto um porquinho de estimação". "Vocês não estão vendo que ele está solitário? É um porco-*ïsamï* que emergiu porque o rio está transbordando!", disse-lhe sua sogra. Mas todo mundo estava com fome! Eis como dois caititus quase foram tachados de *-ïsamï*. Irromperam uma manhã na aldeia, vindos do porto, e entraram cada um em uma casa. As casas foram evacuadas, cerraram-se as portas. Extremamente ferozes, os animais conseguiram escapar destruindo a parede de troncos, foram perseguidos no pátio da aldeia e mortos a golpes de borduna e machado. Uma mulher que vinha exercendo a terapia xamânica dos Kayabi desde alguns meses (quando este poder lhe foi dado por um xamã Kayabi durante um tratamento que aplicava no marido dela) iniciou um rumor que definia os caititus como animais-do-rio, o que remetia ao perigo de os tratar como caça. No entanto, a caça já estava ali convidando os caçadores surpreendidos e muito exaltados. Foram, pois, abatidos. Aqueles que por alguma razão estavam de resguardo tiveram medo de comer a carne. O pequeno Yãnuaka desmaiou ao cair da tarde e passou toda a noite inconsciente, apesar dos esforços da xamã. Os caititus eram *-ïsamï*? As pessoas invocaram esta possibilidade. Tudo indicava que sim, tanto mais porque o pequeno fora visto a comer naquela tarde os grãos mais grossos de uma farinha, que estava sendo torrada por sua avó, que poderiam estar crus ainda, mas os pais da criança, tendo comido os grãos restantes para conferir se estavam crus, haviam declarado que ele não se envenenara com a mandioca. No dia seguinte, o menino havia recobrado a consciência e parecia perfeitamente bem; comentava-se que o caititus não eram *-ïsamï*.

Os Yudjá narram diversos mitos sobre os *ãwã* da floresta e um mito sobre os *ãwã* do rio. Os primeiros, à exceção das histórias de homens que foram atacados na floresta e morreram subitamente,[11] são construídos em torno da relação entre um homem e o coletivo formado por seus companheiros. Se as histórias de mulheres que desprezam as regras sociais mostram que são trapaceadas por outras até o ponto de

11 Conta-se que um grupo de caçadores estava na floresta, e um deles, que se desgarrou, foi atacado por um *abi* que o feriu no peito com uma flechada. O finado ficou a gritar para os companheiros: "Os *abi* estão me atacando!", até que, passado o susto, percebeu que não havia vestígio algum de *abi*, flecha, nem ferimento. Levaram-no para a aldeia, onde morreu, depois que o xamã diagnosticou a agressão e tentou tratar dele sem sucesso. O xamã pediu vingança e propôs que incendiassem o acampamento dos espíritos, mas estes se dispersaram na floresta quando o fogo foi ateado. Irado, xamã desejou matar um deles, flechou um e jogou-o dentro do rio. Subitamente o espírito morto havia se transformado no cadáver de um veado. Os Yudjá sustentam nas histórias de *ãwã* que, se se matam esses seres invisíveis, eles se tornam visíveis como cadáveres de veado.

virem a sofrer um processo de ogritude e se transformar em *ãwã* da floresta, as histórias de homens desprezados por seus companheiros ensinam como puderam encontrar conforto e auxílio em um *ãwã*, por cujo intermédio todos os Yudjá acabaram beneficiados; assim foram obtidos um rubérculo empregado na formação do caçador e as flautas transversas, das quais se afirma que são tocadas quando um homem está refletindo sobre sua atividade de caçador.

Aos Yudjá agrada muito pintar o passado como uma época de exuberância cultural. Ninguém, diz-se, deixava o arco guardado em casa como hoje. Para dar uma volta na aldeia, participar de uma refeição coletiva, ouvir uma conversa, beber, visitar aldeias, os homens exibiam seu arco e suas flechas, ou então sua borduna, onde quer que fossem. A razão era um hábito muito arraigado que se "perdeu". Em Tubatuba, não havia um único exemplar do arco de caça em meus períodos de campo entre 1988 e 1990, pois não se encontrava a gramínea própria para a haste das flechas de caça. Por longo tempo, as pessoas se abasteceram no rio Jarina, a jusante, mas a fonte esgotou. Comentava-se que o taquaral, localizado muito longe de Tubatuba, passou muito tempo sem olhar para/ser visto por meninos e secou.

A formação e o desempenho de um arqueiro exigem o concurso de restrições e prescrições que visam fazer do menino ou rapaz um *imitaa*, bom predador. A semiótica yudjá, como tantas outras, faz das mulheres um primeiro tabu. Para que a flecha desferida por um homem lhe obedeça, para que não caia antes de atingir o alvo, é preciso que o arco não seja tocado por mãos femininas; é preciso evitar que o arco, as flechas e também as penas e os pêlos da caça e as espinhas da pesca sejam molhados por urina feminina. Em suas incursões na floresta, meninos e rapazes usam esfregar nas articulações dos braços e das pernas folhas de certas plantas, com o fim de adquirir boa pontaria e isso que a exprime (e torna o homem belo e atraente): músculos salientes.

Entre as drogas usadas com esse fim, um tubérculo chamado *anaïma* ocupa o primeiro plano. Usado por *ãwã* da floresta em seu próprio aperfeiçoamento no manejo do arco, o tubérculo é esmagado e esfregado nas articulações das mãos e dos antebraços dos jovens. A ocasião pede que se rememore o mito que narra a história de um finado, vítima,

primeiro, do azar na caça e, depois, da crueldade dos homens. Ele era um jovem que não tinha êxito na caça, apesar de seu interesse sempre renovado de se aprofundar na floresta na companhia de um primo cruzado. A sorte estava sempre com os outros, e ele se via na triste necessidade de sempre ter de cortar os braços dos macacos que os outros flechavam. Uma vez em que saiu de canoa com um grupo de caçadores, estes cortaram-lhe os antebraços, alegando que já estavam cansados de vê-lo cortar os braços de sua caça. Enfiaram um pauzinho nos braços cortados, incaram-nos no chão aos pés do rapaz e disseram-lhe antes de o abandonar: "Aqui estão as mãos de tua caça". Na aldeia, guardaram segredo de sua maldade, mentindo que o rapaz se perdera ao se afastar para correr atrás da caça. Um *ãwã* apareceu ao jovem dizendo haver remédio para sua infelicidade. Arrancou batatas de *anaïma* para enfiar nos braços cortados, devolveu-os ao seu lugar no corpo e assoprou. A operação ficou perfeita. O *ãwã* conduziu-o até o alto de um morro e estimulou-o a treinar a pontaria. O jovem, com efeito, matou inúmeros macacos coatá e moqueou-os. O *ãwã* aconselhou-o a retornar à aldeia para que o pessoal visse a força de seus braços, desfrutasse de sua caça, e, finalmente, aprendesse. Exigindo total segredo, deu-lhe uma pequena flecha de ponta rombuda (das que são usadas para atirar em passarinhos). "Como ele conseguiu voltar? Como conseguiu matar tantos macacos?" O rapaz ironizou-os: "Sou eu que venho chegando, carregado de caça de gavião!" O finado se tornou um caçador aplicado e generoso. A flecha do *ãwã*, ele não tinha senão de armá-la com o arco na posição de tiro e mirar o alvo; a caça caía ao chão, morta. Contudo, o primo cruzado tanto lhe pediu que contasse a razão de seu êxito, que ele acabou revelando o segredo. "Não. Você quer jogar a flecha fora?" Seu primo mirou a caça e atirou a flecha, e o *ãwã* pegou-a. "Seus parentes lhe cortaram as mãos e você ainda lhes conta o segredo de minha flecha? Você já sabe caçar; você é um predador." E o finado ficou zangado com seu primo.

Também as flechas de caça devem ser sobredotadas do poder de ferir. "Sem isto a flecha não mata nada!": a ponta é posta a receber o calor da fumaça de uma lacraia queimada no fogo de cozinha; enquanto isso o dono da flecha assopra. Também se supõe que a fumaça de lacraia

torna "dolorosas" as mãos da mulher. Pondo-as sobre a fumaça, ela assopra e diz: "Minhas mãos hão de ser dolorosas!", entendendo-se não que as mãos se tornarão capazes de ferir ou matar, mas de produzir um cauim suficientemente "doloroso", "ardente", para "matar" (de embriaguez) os homens. "Você vai me matar", diz um homem a uma mulher que está processando a bebida. Ela ri de satisfação, fingindo vergonha.

O arqueiro conhece também magias para atrair presas. O pescador usaria as flores brancas de uma planta aquática chamada "droga do boto" para esfregar a corda do arco de pesca e para fazer um diadema de usar no rio. Atrairia peixes em cardume, pululando quase à flor da água, sem temor da flecha. O usuário deveria ao mesmo tempo abster-se de sexo, porque a planta age sobre as mulheres, fazendo-as perder o medo dos homens, ou do sexo, tornando-as "doidas", *'ëü*. É que os botos são pessoas-peixe originadas de uma esposa ávida por sexo e seu amante, transformados em botos por seu marido, o magnífico xamã Waisa.

No fundo do rio e dos lagos de águas limpas, há lugar para diversos microcosmos circunscritos por um céu. Ali vivem *ãwã* que têm a aparência física e a civilização yudjá. Vivem em aldeias, são agricultores, caçadores, navegadores, canibais e consomem muito cauim. Suas roças estão localizadas no próprio patamar das aldeias, mas seus territórios de caça acham-se às margens da superfície das águas em cujo fundo estão situadas as aldeias. Emergem para caçar durante a noite alta, e para navegar e pescar à luz do dia.

O finado Pai-de-Kadu encontrou uma vez no rio Auáia-Missu, de madrugada, quando caçava mutum, um grupo de fantasmas caçando macacos e coatis. Eram baixinhos, tinham cabelos bem compridos e estavam muito bem providos de caça. Escondendo-se atrás de uma árvore, o finado evitou olhá-los fixamente, com temor de que a aparição se avivasse, tornando-se ainda mais distintamente real. Era o capitão dos Yudjá e habitualmente dizia-lhes, quando se reuniam, para não caçar à noite; para jamais o fazer nas margens de lagoas límpidas, lembrando que a caça aí existente pertence aos *ãwã kãnã*. Dizia-lhes para não fixar o olhar sobre os espíritos, para procurar ignorar seus vultos em vez de estimular a visão, porque, justamente, o exercício

visual não possibilitaria ver um *ãwã* sem ao mesmo tempo tornar-se visível para ele.[12]

Os *ãwã* do rio também podem ser vistos sob outras formas. Transformam-se em pirarara, piranha, tucunaré ou trairão e ficam passeando nas águas, tão mansos e tão lentos que se poderia agarrar o peixe com a mão. Reunidos em bandos, perambulam na floresta transformados em caititus, mutuns-cavalo e jacamins, de cujos bandos as pessoas têm pavor.

As visões desses espíritos e de animais-*ïsamï* são como os sonhos: jamais se tem uma percepção total do acontecimento. São por isso amedrontadoras.

À diferença dos mitos sobre os *ãwã* da floresta, o mito dos *ãwã* do rio é construído em torno da relação entre os homens e as mulheres, bem como das relações entre as gerações e dos homens entre si. Os homens de uma aldeia, como se conta, saíram em grupo para caçar a montante, no auge do verão, deixando sozinhas as mulheres e um velho cuja idade não mais permitia correr atrás de caça. Todas as tardes os *ãwã* emergiam adornados para divertir-se com as mulheres, dançando com elas de braço dado ao som de sua orquestra de clarinetas cujas músicas estimulavam o velho a aprender. Quando as canoas dos caçadores assomaram, os *ãwã* caíram no rio levando as esposas dos caçadores e deixando as clarinetas na margem. Os pulmões das mulheres boiavam ainda quando seus maridos chegaram ao porto e encontraram vários conjuntos de clarinetas que começaram a aprender a tocar imediatamente com o velho. Adotaram também os adornos corporais dos *ãwã*: uma linha branca de penugem de pato colada com resina de *kadika* descendo do ombro ao peito, quebrando-se em direção ao outro lado do corpo até o peito, subindo ao outro ombro; outra linha branca da mesma penugem na risca do cabelo, coroada no alto da testa com um botão de resina

12 A transposição do limiar perceptivo é extremamente perigosa. Pikaha, um garoto, pescava sozinho na foz do Maritsawá quando avistou um homem remando na outra margem: gritou-lhe algumas vezes mas não obteve resposta. Após dispersar a atenção por um instante, ao procurar de novo o Yudjá em sua canoa, esta tinha desaparecido, e compreendeu que avistara *kãnã*. Foi para casa, onde chegou com tremores e apatia; caiu doente. Depois de alguns dias vomitando e queimando de febre, foi levado até um xamã Kayabi, por cujo intermédio recobrou a saúde.

recoberto com o arilo róseo da pacova, desde alguns decênios substituído por fiapinhos milimétricos de tecido vermelho.

Os Yudjá dizem que atualmente conhecem apenas dois conjuntos de clarinetas, diferenciados pelo tamanho. As clarinetas pequenas compõem cinco vozes e seu conjunto compreende (para os anseios da população de Tubatuba em 1990), idealmente, quarenta instrumentos mais um, dos quais dizem formar dez famílias de quatro membros: o filho, o irmão mais novo do pai, a esposa e o pai. A posição na família é determinada pelo tamanho do instrumento, de acordo com a ordem acima, e a orquestra é comandada pelo avô, a menor clarineta de todas e a mais melódica. O avô é dito falar e os outros responderem, fazendo-o, segundo Mareaji, em uma ordem de entrada que vai do filho ao pai.[13] Pode-se dizer que as crianças dos Yudjá tocam os instrumentos-pai e os pais das crianças, os instrumentos-filho. É que os meninos, como músicos inexperientes, tocam o instrumento maior, os adultos distribuindo-se os menores, e o instrumento-avô sendo tocado por um mais velho reputado experiente. As músicas acham-se arquivadas em canções de um ou dois versos, executadas por um sênior a pedido do músico principal da orquestra (ele próprio um homem maduro).

Os festivais de clarinetas fazem as crianças se multiplicarem. Os homens tocam para as mulheres, as quais podem se animar para dançar nas noites em que o festival é acompanhado de cauinagem. As mães dizem às meninas suas filhas como é perigoso tocar as clarinetas e mesmo tocar em um desses instrumentos. "São perigosas para nós, mulheres." Na hora do parto, após a emergência da criança, emerge em seguida um ser chamado *ïᵗʸünu*, muito comprido, parecido com uma corda ou

13 Esses termos de parentesco não são os nomes dos instrumentos (*itʸia*), os quais são compostos assim: *itʸia* pequena (o avô), *itʸia* pequena do meio (o filho), *itʸia* grande do meio (o irmão do pai), *itʸia* grande (a esposa) e (idem) *itʸia* grande (o pai). O termo que traduzo por "o do meio", *idetʸï'ã*, é usado como nome do dedo anular e como designação dos irmãos nascidos entre o primogênito e o caçula. Note-se que a única relação de afinidade existente no sistema das clarinetas é a de sexo oposto. Para relações análogas entre as clarinetas Parakanã, cf. Fausto, 2001, p.425; destaque-se a inexistência da posição-*avô*: a orquestra Parakanã consiste em uma única família conjugal polígena.

com um intestino, vivo ou pulsante, que sai andando pelo chão e retorna para dentro da gente, horripilante. Quando me sucedeu pegar um instrumento das mãos de um músico, ele me sugeriu que eu tinha nas mãos o membro viril, e que ele poderia amolecer-se. Presumo também que a onomatopéia para a atividade sexual masculina, *piri-piri*, seja formada com o nome da clarineta, *piri*.

Com aproximadamente um mês de duração, são realizados preferentemente ao fim do verão, quando se retorna dos acampamentos nas praias. O encerramento do festival de clarinetas pequenas comporta uma seqüência de músicas no rio. Os homens navegam para montante, com uma mocinha ao leme, até uma curva do rio, assomando novamente para as mulheres, que se reúnem no alto do barranco da aldeia para os ver chegar.

"Se os Yudjá não celebrarem a festa das clarinetas, as crianças vão morrer, disse Senã'ã", diziam-me as pessoas. A relação entre as crianças e as clarinetas é análoga àquela que existe entre hastes de flechas e crianças. O festival faz as crianças se multiplicarem, uma vez que, notava Kadu, a orquestra é formada por muitas famílias de instrumentos e seu número pode sempre se multiplicar, pois, se homens de outras aldeias vão surgindo para participar, vão cortando instrumentos novos a partir do estoque de taquaras.

A cena da performance musical no rio pode ser transportada do festival das clarinetas pequenas para o encerramento dos trabalhos coletivos masculinos realizados fora da aldeia. Como o objetivo é fazer uma entrada musical na aldeia, as canoas partem para o trabalho em separado, tocando-se em apenas uma delas, aquela do dono do trabalho, e sem que as mulheres parem para ver. Para o retorno à aldeia, cortam-se varas grossas e compridas que se atravessam sobre as canoas, onde os homens se sentam, com o fim de mantê-las unidas, e como que formando uma única embarcação. Rema-se com uma das mãos enquanto a outra segura a clarineta. De início, alguns homens tocam um tanto desordenadamente, enquanto os outros fazem o diadema de palha, pedindo pente e óleo de cabelo emprestado, pintando-se com urucum fresco, num clima de brincadeira e alegria, dando gritos estridentes, reclamando da qualidade da palheta, berrando nos lugares onde há eco que

estão com a garganta seca, até que, quando a embarcação se aproxima o suficiente para ser avistada da aldeia, todos se concentram e tocam compenetrados, marcando o ritmo com batidas do remo na borda da canoa. As mulheres e crianças os recebem do alto do barranco na aldeia. Tocam por um momento no porto, com o remo, o arco e a espingarda no ombro, e, em fila indiana puxada pelo músico que toca o instrumento-avô, dirigem-se tocando até a casa do cauim. Dançam por um breve momento ao redor da canoa de cauim até que, com algazarra e alaridos, depositam as clarinetas sobre a esteira que cobre a canoa de cauim. O dono do trabalho recolhe e guarda os instrumentos e abre o cauim.

Se as músicas de flautas transversas aprendidas com os espíritos selvagens da floresta são executadas solitariamente por um homem deitado em sua rede de madrugada e que está pensando em sair sozinho para a floresta, ou por alguém que volta dali ao fim da tarde e deita-se em busca de descanso e solidão, as clarinetas conotam não a relação consigo mesmo, mas a relação de um homem com seus filhos e seus netos do mesmo sexo, bem como a relação dos homens entre si, e a de seu conjunto com as mulheres.

Mas como me disse uma mulher com quem conversava sobre os interesses manifestados pelos povos indígenas na produção de vídeos e CDs sobre suas tradições culturais, as músicas das clarinetas Yudjá são caríssimas, pois todas as esposas dos caçadores antigos foram devoradas pelos *ãwã* do rio. Fiquei sem saber se sua voz exaltada exprimia uma revolta suscitada pela atitude dos espíritos ou seu receio de que a recompensa em dinheiro a ser obtida dos *karai* fosse insignificante. Pude saber, porém, que as músicas, em seu entendimento, eram o merecido pagamento aos Yudjá pela morte das mulheres.[14]

14 Parece-me aceitável a hipótese de que o mito de origem das clarinetas corresponda a um estado de transformação do mito Munduruku de origem dos oboés *karökö*, proibidos ao olhar das mulheres e destas tendo sido expropriados pelos homens sob o argumento de que somente eles produziam a caça que alimenta os espíritos que moram nos instrumentos (Murphy & Murphy, 1974, p.88-9, 94-5; Murphy, 1958, p.63, 89-91). O mito Yudjá descreve, por sua vez, uma situação em que os caçadores é que foram expropriados de suas esposas, das quais as clarinetas são o pagamento.

Um gavião chamado pacu

A um gavião que pratica a pesca empresta-se o nome do peixe pacu (*paku'ɨ*). Numa tarde do início do inverno de 1988, esse gavião, raramente avistado pelos Yudjá (quem sabe não foi uma águia norte-americana), surgiu sobrevoando a pouca altura o rio, diante da aldeia. Wereade o viu, tomou a espingarda, o gavião se assustou. Para sua alegria, redescobriu-o mais tarde pousado em uma árvore, no fundo da aldeia. Wereade chamou um companheiro e os dois foram se esgueirando por um caminho cheio de mato com temor de que fugisse de novo. Ele derrubou o gavião com um tiro. A ave foi deixada jazer na beira de uma roça velha, onde caiu, não sem antes os dois arrancarem algumas penas. No dia seguinte, Wereade voltou ao local para preparar o que chamou de "roça do pacu". Cortou todo o mato ao redor do corpo do gavião, abrindo uma pequena clareira. Passados alguns dias, ali voltou para fazer a queimada da roça. Agora ele esperava que brotassem "drogas" de vários tipos na terra fertilizada pelas cinzas do gavião.

O gavião pacu é reputado possuir as drogas. "Quando paira acima d'água, ele não agita a droga do peixe e os atrai?", interrogou-me Wereade. É muito ciumento de suas drogas, esquiva-se de toda pessoa que avista, voando para muito longe para não ser interpelado por ninguém que queira tomar seus poderes. Muitas dessas drogas são úteis e muitas são nocivas, e os Yudjá não sabem de antemão para que serve cada uma, pois as distintas plantas que crescem em tal roça são desconhecidas. Depois de crescidas as plantas, é hora de experimentar. Arrancam-se algumas folhas do pé de uma das espécies para levar consigo à pesca e ver o que acontece. Um cardume do peixe da espécie correspondente à droga será atraído, e se poderá matar tanto quanto desejar, pois os peixes não terão nenhum temor; o dono da roça cuida então de transplantar uma muda da planta para um outro local, separando-a do conjunto confuso e ainda desconhecido. Mas é possível que a droga atraia apenas seres indesejáveis, desde peixes que não se comem até cardumes de *pa'ɨ* e sucuris; cuida-se então de destruí-la. Amostras que não apresentarem nenhum resultado no rio serão levadas para a floresta e passarão a ser pouco a pouco distinguidas e selecionadas do mes-

mo modo: conservam-se as que atraem animais de caça, destroem-se as que atraem o jaguar em multidão, ou cobras de todo tipo. Assim Wereade teria preparado um jardim para si, o qual teria o cuidado de regar regularmente durante a estação seca (pois essas plantas não sobreviveriam à falta de chuva), e onde colheria, conforme seu desejo, folhas chamativas de tracajá, caititu, paca, macacos, anta, trairão, matrinxã, mutum, jacu e pacu.

Na roça do pacu nasce uma planta cuja ação mágica não é nem no rio nem na floresta. Chegando à aldeia com algumas folhas, o dono da roça atrairá mulheres ao seu redor e constatará, assim, ser ela a droga chamada *mariaku*. No caso de ser ele um bom companheiro, não desejaria preservá-la; no caso oposto, plantaria uma muda no jardim, para tornar as mulheres doidas por sexo, suficientemente libidinosas a ponto de abordar por iniciativa própria os homens. Os antigos, conta-se, cultivavam *mariaku* para desfrutar de sua ação sobre as mulheres. "Os Yudjá, antigamente, eram maus." Enfeitiçavam as mulheres de uma aldeia vizinha, levando para lá, em dia de cauinagem, um ramo da planta. Podia-se enfeitiçar simplesmente a mulher que se amava, mas que era difícil de "amansar". Perguntei uma vez a um homem que interesse podia ter alguém em endoidar uma mulher que se ama se ela própria passaria a querer todos os homens. Há um modo de evitar esse transtorno, disse-me ele. A partir do momento em que arrancar as folhas, deve-se abaixar o olhar e seguir em frente ao encontro da moça; se de fato não deitar os olhos sobre outros caminhos que o que pisa, ela não desejará senão a ele.

Depois de fazer a roça do pacu, Wereade anunciou que destruiria imediatamente a droga das mulheres, por ser ela a única que se sabe identificar sem ter de fazer experiências: sua folha é idêntica à folha da árvore "granizo". Visitei algumas vezes a roça do pacu, até que Wereade abriu mão de me convidar, proclamou que as plantas não haviam brotado, e o mato ordinário invadiu a pequena clareira. Era a primeira vez que ouvia falar do gavião e seu mito, mas conhecia desde muito o mito de origem das plantas cultivadas, no qual me parecia que a performance de Wereade se inspirava. Os dois mitos são tão similares em alguns aspectos que sou levada a suspeitar um desejo yudjá de subordinar a caça ao cultivo (cf. Århem, 1996).

As diferentes plantas cultivadas, conta-se, nasceram numa terra temperada com as cinzas de um *'ë'amï* serpente, chamado *tüwï* (jibóia, segundo os Yudjá), que devorara um grupo de caçadores, cujas mulheres, por isso, clamaram por vingança. Naquele tempo, a única farinha dos Yudjá era casca de pau seco reduzida a pó, e se praticava a caça daquela serpente ao pé dos morros onde ela tinha o hábito de se enterrar. Além de cavar a terra para desenterrar a caça, era preciso o concurso de dois caçadores, um para flechá-la e o outro para golpeá-la com um machado de pedra. Um grupo de caçadores chegou um dia para caçar e, divisando um comprido morro de uns dois metros de altura onde sabiam estar a serpente, se sentaram nela para assinalar o pedaço que caberia a cada um. Um caçador, contudo, não encontrou onde sentar – não restava nenhum pedaço para ele. Por isso, tocou a ponta da flecha na ponta do rabo, como se assinalasse o miúdo pedaço que lhe caberia, e não mais conseguiu tirar a flecha. Ele intuiu que todos estavam colados à serpente, e de fato ninguém conseguiu se levantar. Culparam-no pelo fato, que foi atribuído ao toque da ponta da flecha. E numa gritaria medonha os caçadores foram carregados pela serpente para o fundo do rio, onde foram devorados. A serpente era *'ë'amï*. O caçador que não foi arrastado contou o acontecido na aldeia, onde as mulheres reclamaram vingança e pediram ao xamã que sonhasse para descobrir a serpente. Seis dias se passaram, e o xamã viu a esposa da serpente sair da toca e entrar no rio e, logo em seguida, o marido assassino emergir e entrar na toca, cujo espaço ocupou completamente. O xamã chamou a mulher que lhe pediu o sonho para mostrar-lhe onde estava quem comeu o marido dela, e recomendou derrubarem a mata em torno para queimar a serpente. Ainda segundo as ordens do xamã, após a derrubada era preciso esperar três meses e então, após uma pancada de chuva, os caçadores deveriam sair à caça de jabutis para os quais construiriam um cercado e que seriam comidos posteriormente; e, seis dias mais tarde, deveriam atear fogo em diversos pontos da clareira para impossibilitar a fuga da serpente. Assim foi feito. Até os ossos viraram cinzas. Começou a chover sem parar, e os Yudjá ficavam imaginando que nunca mais ia parar de chover. Quatro meses mais tarde a chuva passou. Assim a dona da roça foi averiguar. Plantas diversas (melancia, mamão, cana-de-açú-

car, abóbora, pimenta, banana, cuia, batata, inhame, milho, mandioca, tabaco) haviam nascido e dado frutos, mas a dona nada sabia do bom uso das comidas. Arrancou uma melancia e pôs para assar, a fruta explodiu e ela correu, assustada. Arrancou uma abóbora e comeu um pedaço, mas ficou com a língua coçando. Assou uma cuia e provou, amargava muito. Até que avistou o passarinho *witʸitʸi*, de bico alvo, comendo a fruta de uma planta da roça, e disse que se o passarinho fosse gente lhe revelaria o nome do que estava comendo. O passarinho se transformou em Yudjá e lhe revelou o nome das plantas, distinguindo o que era comestível do que não era (caso da cabaça), o que era para se comer cru e o que deveria ser cozido, e como deveria ser cozido: assado em cinzas quentes, ou cozido e depois dissolvido em água para ser bebido; pubado e torrado (a farinha) para acompanhar carne, ou pubado e cozido e depois dissolvido em água para ser bebido (o cauim); secado ao sol e depois enrolado em palha de milho para ser fumado ("bebido"). Ao fim o passarinho foi embora, e a dona da roça contou para as pessoas que tinha visto um *ãwã*, um ogro (*kaneana*), que lhe revelara a natureza das comidas, e convidou-as, todas, para irem à roça, colher comidas.[15]

Nos últimos vinte anos, como os Yudjá passaram a se esquivar da iniciação xamânica e das relações com os *'ï'anay* e os *'ë'amï*, os rituais que têm feito anualmente envolvem um festival feminino centrado na horticultura e os festivais masculinos centrados na navegação.

Existem cantos nocivos ao crescimento das plantas da roça e cantos benéficos. Os primeiros são cantos de *ãwã* femininos que habitam a floresta,[16] e os segundos, de um povo celeste chamado *adapa*, ensinados

15 As versões desse mito que ouvi de meninos e de mulheres não fazem menção à caça de serpente; resumi aqui a versão de Wereade justamente por causa desse episódio, que de resto descreve uma caça que reúne elementos do cultivo: machado de pedra e o ato de cavar para desenterrar. Os Yudjá não comem nenhum tipo de cobra, e, fora desse contexto, nunca ouvi mencionarem a caça de cobra. A versão de Kadu esclarece que o xamã supôs que, se as árvores queimassem, a serpente queimaria também; e inclui o ensinamento do plantio (pelo passarinho), com a diferenciação de sementes, ramas e mudas.

16 Segundo conta um mito, uma mulher-*ãwã* apareceu um dia a uma Yudjá que trabalhava na roça, dizendo-lhe: "Prima, vamos dançar!" As duas se encontraram para

aos grupos cognáticos/povos ribeirinhos médio-xinguanos da família Juruna. E fazem o *koataha-de abia*, como chamam o festival dos cantos benéficos à agricultura, ensinados por uma mulher celeste no tempo em que o céu era baixo.

Os habitantes originais do céu são o povo *adapa*, cujo principal, designado pelo mesmo termo, os homens Yudjá presumem ser Jesus ou Deus. Ele é a única divindade do cosmos Yudjá que não é retratada como canibal. Comparado aos magníficos xamãs Kumãhari e Waisa, que vivem no céu mas são todos originários da Terra, Adapa é uma figura menor, não obstante seja um magnífico xamã, ou um *'ë'amï* dotado de onisciência. Sua importância no xamanismo é nula, exceto que dele, ou melhor, de uma de suas filhas, vêm os cantos que propiciam o crescimento das plantas cultivadas. Afora isso, ele tem uma presença indireta constante na vida dos Yudjá, na medida em que se define o orvalho como derivação das gotas d'água que escorrem de seu cabelo, pois ele, depois do banho, à tardinha, se deita e puxa a longa cabeleira para fora da rede, para secar. Essa água se transforma em orvalho na descida e vem impregnar os cabelos dos Yudjá, de manhã cedo, e nisso se pega dor de cabeça e por vezes febre. Essa divindade é personagem de uma narrativa cosmogônica que passa, mas não completamente, ao largo de Senaã'ã, e problematiza a afinidade entre os humanos e os celestes. Com efeito, se Senã'ã é representado como Avô, Adapa é representado como Sogro. Os cantos das plantas cultivadas são o signo do que restou dessa afinidade.

Houve um tempo em que o céu era baixo. Adapa tinha uma escada móvel que ligava seu mundo ao dos Yudjá, e jogou-a um dia para um homem desprezado pelas mulheres, com a intenção de o fazer marido de uma de suas filhas. Esse homem todo dia andava sem rumo na floresta, desde que fora derrubado da rede, pisado e ridicularizado por uma moça cujo irmão a deu a ele em "pagamento" da sua própria irmã.

cantar e dançar durante dias e dias, até que foram descobertas e o *ãwã* foi morto e virou um veado. Quando chegou o tempo de arrancar a mandioca, as raízes estavam mirradinhas. O mesmo prejuízo se teria caso uma mulher enfiasse na cabeça o cesto de carregar mandioca. Para garantir o bom crescimento das plantas, os Yudjá evitam coletar frutos silvestres durante o plantio, e tocar o caule de qualquer das plantas com a ponta de uma flecha para não matá-las.

"Você é feio! Eu não te quero, seu joelhudo!" De fato, conta-se, era horroroso e tinha os joelhos grandes. Foi andando à toa na floresta, pensando que sua vida não tinha razão de ser, que se achou diante da escada que levava ao céu e subiu. Lá no alto encontrou Adapa lixando um arco e contou-lhe sua história; acabou sendo convidado para se hospedar na casa dele. As três filhas da divindade receberam o rapaz de forma muito festiva e ousada. "Você é lindo!" Mas o "desprezado" sabia que era feio e ficou cheio de timidez. "Venha se sentar, sente-se aí." E, tão logo ele se sentou no banco oferecido pelas moças, uma de cada vez se sentou no colo dele, movimentando-se, nádegas coladas ao pênis dele, e disseram-lhe: "Possua-me". Ele não teve ereção. Alegremente, foram as três dizer ao pai: "Ele está bom! Ele está bom! Ele não teve ereção!" O pai lhes disse para levá-lo ao poço da família para tomar um banho. As moças caíram na água com o Yudjá, massagearam todo o seu corpo, demorando-se especialmente nos joelhos, e em seguida começaram a puxar-lhe os cabelos. Ao fim, ele estava perfeito, bonito, com as maçãs do rosto coradas, com o cabelo cheio e comprido até a cintura, com os joelhos consertados. Havia se tornado também imortal, havia se tornado um *adapa*. Adapa lhe deu a filha mais moça como esposa. Aqui na terra sua mãe chorava de tristeza, acreditando-o morto por *abi* (ou *ãwã* da floresta, segundo a versão), e raspara a cabeça em sinal de luto. O sogro contou ao genro o estado de sua mãe, e enviou-o para visitá-la. Ao descobrirem sua transformação, muitas mulheres tentaram seduzi-lo, inutilmente. E assim o Yudjá visitou a mãe inúmeras vezes – o sogro jogava a escada para ele descer ou subir. Nasceu-lhe uma filha, e ele veio à terra visitar a mãe com a esposa e a criança. Nesse tempo, os Yudjá não sabiam cantar, e a mulher *adapa* lhes ensinou uma infinidade de cantos, viajando de aldeia em aldeia para dançar com as mulheres até a madrugada e ensinar-lhes os cantos.[17] Um dia ela foi à roça com o marido e

17 Esta é a versão de Wereade. Segundo a versão de uma prima dele, o próprio pai mandou as filhas sentarem no colo do Yudjá, e disse a ele: "Experimente-as!", como quem diz: mostre sua virilidade. Nesta versão, aliás, fala-se em cipó, não em escada. Segundo um terceiro narrador, os cantos ensinados nas distintas aldeias eram distintos; desta forma os Yudjá antigos se distinguiam uns dos outros por um conjunto particular de cantos.

este pediu à mãe para olhar a criança. Era uma menininha linda de olhos mi idos que se metamorfoseava em filhote de periquito durante o dia. A avó resmungou muito quando achou o periquitinho em lugar de uma menina, empurrou-a estabanadamente com a vassoura, reclamando das fezes de passarinho no chão. "Meu filho está me enganando; disse-me que teve uma filha, quando na verdade só tem um periquito de estimação!" Na roça, a mãe da menina teve ciência do destrato, ficou furiosa e chamou o marido para remar rapidamente. Na aldeia, recolheu a filhinha, que lhe disse, chorando, que a avó a tinha maltratado e chamado de bicho. Nesse instante a avó se deu conta da verdadeira natureza da neta. A mulher penetrou na floresta com a filha, o marido saiu correndo para se juntar a elas, mas foi se defrontando com obstáculos magicamente postos no caminho por sua esposa: um cipoal, cobras, uma palmeira coberta de espinhos. Esta última ele não conseguiu transpor, retornou para casa e brigou com a mãe. Dois dias depois decidiu partir e subiu a escada. Daí em diante ele descia sozinho para visitar a mãe. Um primo seu decidiu ir com ele para se casar e morar no céu, e foi instruído a não ter relação sexual na véspera da partida. Lá no alto as moças o receberam com a mesma desinibição, e ele ficou excitado quando se sentaram no colo dele pedindo sexo, e copulou com elas. "Ele está ruim! Ele está ruim!" O pai ordenou que o levassem para tomar banho no "poço de araraúna". Lá o Yudjá foi se transformando pouco a pouco, conforme as moças o massageavam, em uma araraúna, cujo enorme bico, finalmente, elas incrustaram a partir de um coco de tucumã, batendo duramente, tok tok tok. De novo um outro primo do rapaz se decidiu a seguir o mesmo caminho, mas não alcançou o céu, pois "estava ruim", e a escada arrebentou quando já estava lá no alto, perto do céu. É que ele não deu ouvidos quando o primo lhe disse que devia abster-se de sexo. "Você está bom?" "Eu estou bom, sim." "Mentira! Ele tinha ido à procura de vagina antes de dormir!" O Yudjá que se tornou *adapa* não pôde voltar nunca mais para ver a mãe depois que a escada de ligação com o céu foi destruída.

É assim que as pessoas interpretam esse mito: Adapa pretendia estabelecer a troca de mulheres entre o céu e a terra, fazendo dos Yudjá os afins de um povo de imortais. Mas este comércio só tinha chance de se

desenvolver caso *todos* os homens Yudjá manifestassem continência sexual... Adapa fez que a escada arrebentasse para interromper a comunicação com os Yudjá. Tempos mais tarde, Senã'ã distanciou o céu para as alturas que mais nenhuma escada permite transpor.

O festival das plantas cultivadas obedece a um ritmo temporal comum a todos os festivais yudjá, xamânicos ou não. Os festivais duram aproximadamente um mês, com cantos ou música instrumental executados a partir do cair da tarde, e com tempos de ensaios e tempos mais festivos; dos ensaios participam apenas um dos sexos, de acordo com o caráter predominantemente masculino ou feminino da música. Os tempos fortes contam com a presença de ambos os sexos e com uma cauinagem. Existe, em grau maior ou menor, uma certa ordem das peças cantadas ou tocadas. O que se busca é executar cada dia um número maior de peças, até que se amanheça o dia. Então é tempo de arrancar a mandioca para o cauim da festa, e uma nova seqüência de ensaios cada dia mais longos tem início até que o cauim fermente; realiza-se então um movimento forte com a participação dos dois sexos. Novamente se recomeça a seqüência de ensaios, outras cauinagens (não necessariamente preparadas por causa da festa) vêm intensificar o ritmo, até que o dono ou a dona promove a cauinagem de encerramento.

No festival das plantas cultivadas são as mulheres que dominam. Além de organizado por uma mulher, os homens participam como um coro à parte que acompanha com um breve atraso o coro feminino. Os cantos falam das plantas cultivadas e outras, de animais de caça ou não, os mais diversos, e também de cauim. Sua ação sobre os animais contudo é nula – não propiciam a reprodução da caça. Os Yudjá descrevem o viço das plantas como alegria. Os cantos propiciam o brotar com viço, de forma que o plantio é o tempo ideal para o festival, mas não só o calendário não é rígido como os cantos também aceleram o crescimento e podem ser executados depois que as plantas já brotaram, ou até mesmo antes do plantio ou da queimada das roças novas, em benefício das plantas das roças que estão sendo consumidas no momento.

A participação masculina no festival vai além do canto. Compete aos homens dar gritos muito estridentes ao fim e ao início de cada canto, o qual é sempre decidido pelo coro feminino. Os cantos contêm uma

marcação diferencial para os sexos ao fim do verso principal ou entrecortando versos da canção. A marca masculina é uma sílaba forte, *ba*, em que se eleva bastante a voz e que pode se degenerar, propositadamente, numa espécie de berro de carneiro, do qual se passa ao grito viril típico; a marca feminina, ao contrário, é um tímido e breve *da*. As mulheres se dão os braços e formam um semicírculo para cantar e dançar. Os homens põem o braço no ombro um do outro e formam uma fila que se posiciona entre a casa do cauim e a linha das mulheres. No encerramento, a oposição sexual que o observador intui o tempo todo se torna uma rivalidade aberta e divertida, com exibições de força entre grupos rivais e cujo ponto alto é uma espécie de túnel constituído por um sexo de cada vez a ser percorrido pelo outro sexo: a cada passante, as pessoas que se defrontam formando o túnel tentam impedir a passagem. A rivalidade lúdica e a festa acabam em um banho coletivo mais ou menos forçado no rio.

Os cantos das plantas cultivadas (não porém as cenas de rivalidade entre homens e mulheres) são muito freqüentemente executados durante as cauinagens, nos momentos em que se acham avançadas, por iniciativa das mulheres jovens.

Entre-dois

O rio corre sobre as malocas dos *pa'ɨ*, ogros que têm uma posição muito especial. Detestam ser chamados de *pa'ɨ*, exigindo o título de *'ë'amɨ* com o argumento de que foram criados por Senã'ã. Havia, com efeito, um *pa'ɨ* na caixa de água que tinha por dona a Juriti e que Senã'ã fez ser roubada por seus filhos para que desse origem ao rio Xingu. As pessoas reconhecem que os *pa'ɨ* são muito poderosos mas não os consideram, por isso, uma divindade, consentindo em chamá-lo de *'ë'amɨ* apenas quando estão navegando: isso os deixa envaidecidos, logo apaziguados.

Foi criado como peixe pelo magnífico xamã. É portanto um peixe gigantesco e poderoso, mas também *dubia*, gente. É um mestre na arte da transformação, e isso de acordo com uma noção tal que não tem uma forma específica que poderíamos tomar por original. É peixe-gente. Na verdade, dizem as pessoas, o *pa'ɨ* xamaniza.

O termo recobre, dir-se-ia, um gênero. Alguns são autóctones, outros oriundos do rio celeste, de onde se transportam transformados em redemoinho, causando grandes ondas que transtornam as águas até grandes distâncias. Existe uma espécie de *pa'ɨ* que é comprido, tem formato e tamanho de canoa; é desdentado e possui no céu da boca um ferrão afiado como um prego, utilizado para furar a cabeça das pessoas que engole. É escuro, com duas listras vermelhas no lombo, que figuram as penas compridas de arara que porta como ornamento de orelha. Uma outra espécie tem a forma de um disco, de um tacho de torrar farinha mais precisamente, e recebe por isso um nome distintivo: tacho-*ïsamɨ*. É dotado de dentes e seus olhos lembram os da arraia. Existem duas variedades deste tipo: uma é negra e a outra, branquíssima.

É a espécie que lembra a canoa que o termo evoca em primeiro lugar. Suas entranhas (os intestinos, particularmente), e não a sua pele, são desenhadas com belos padrões gráficos. Os Shipáia, cujo *pa'ɨ* foi descrito por Nimuendaju (1981, p.25), diziam ter aprendido os padrões gráficos depois que um sujeito engolido e vomitado por um trazia o corpo todo tatuado. Os Yudjá contam um mito similar, ressaltando, contudo, que embora os antigos tenham achado os padrões muito belos, um xamã advertiu que poderiam morrer se os copiassem.[18]

Os *pa'ɨ* têm vida social, praticam a agricultura e a pesca, e ignoram a caça. Suas comunidades (ao menos no que toca aos do tipo canoa) são formadas por diferentes bagres – a pirarara, o *wãdope* e o *adɔ'ɨ*[19] – que ocupam a posição de *uaha*, isto é, sobrinhos, genros e cunhados, do *pa'ɨ*: este é o tio, o sogro e o capitão da maloca. As arraias são suas sobrinhas; e os rastros de arraia na areia das águas rasas do rio assinalam que estão processando cauim para ele. Os *pa'ɨ* têm ainda subordinados políticos descritos como os guerreiros "do" *pa'ɨ*; enumeram-se um chamado "peixe-araraúna", grande e negro, o jaú e uma arraia gigantesca, desprovida

18 Até onde vai meu conhecimento, os Yudjá não desenvolvem em sua mitologia o tema da origem dos padrões gráficos.

19 O *wãdope* é branco com raias cinza; esta é sua diferença com a pirarara. O *adɔ'ɨ* é um bagre de cor cinza, sem raias; ele é o único peixe ligado ao *pa'ɨ* que não recebe marca de restrição alimentar; tanto faz parte do cardápio, que não se liga, ordinariamente, seu nome ao do ogro.

de ferrão e dotada de um rabo finíssimo, da qual se diz que vive a deslocar pedras no rio noite adentro. Esses guerreiros praticam a captura de Yudjá (jamais os matam – até onde sei) e os conduzem ao *pa'ɨ*, que os come.

Os bagres não são considerados *pa'ɨ*, mas seus sobrinhos. Alguns podem ser, contudo, metamorfoses de *pa'ɨ*, como pode ser o caso também de outras espécies de peixes que não formam sua comunidade. Até se transformar em pirarara, dizem as pessoas, o ogro passa por uma série de mutações em peixes os mais diversos, a penúltima em piranha, com o fim de devorar outros peixes. No entanto, os bagres são igualmente capazes de se transformar em humanos quando franqueiam a maloca dos *pa'ɨ*.

O *pa'ɨ* encontra nos habitantes do rio não somente seus parceiros, mas também os artefatos de sua cultura material. Quando atravessam para o seu país, a sucuri e o jacaré são canoas, o peixe-boi[20] é pilão, a bicuda[21] é a mão do pilão, o peixinho cará é inhame, ou batata. Os que conhecemos como pirarara, sucuri, jacaré, bicuda etc. são mutações que os guerreiros, os membros da família e os artefatos do *pa'ɨ* sofrem quando passam do interior das malocas para o seu exterior, as águas do rio.

O trairão ilustra uma outro tipo de relação. É pura e simplesmente um peixe, no que toca ao olhar e ao saber humanos. Aos olhos do *pa'ɨ*, o trairão é a mandioca *wãwãru*, com cujo equivalente humano os Yudjá preparam um mingau adocicado, e cujo veneno é eliminado por meio da fervura. Quando deseja tomar esse mingau, o *pa'ɨ* sai à roça, quer dizer, vai nadar até a superfície do rio em cujas margens o peixe descansa, quase à flor da água, e pensa que está se defrontando com pés de *wãwãru*, de que arranca as raízes.[22]

O tucunaré, por sua vez, está presente no horizonte do *pa'ɨ* de uma forma não menos singular. Defrontando-se com um tucunaré, ele pensa

20 O vocábulo correspondente é *tanapiukaka*; os Yudjá atuais nunca viram um, porém alguns assim designaram o peixe-boi visto no jardim zoológico do Rio de Janeiro.

21 Este é um peixe canibal bastante apreciado na alimentação.

22 Esta mandioca é mais comprida e mais grossa do que a chamada *mayaka*, com a qual se faz farinha e cauim. Quando as mulheres encontram uma raiz de *mayaka* tão grande quanto uma *wãwãru*, não deixam de usar a cova para plantar um novo pé, dizendo "trairão, trairão, trairão".

que está se defrontando com um semelhante, enxerga um outro *pa'ɨ*, e foge assustado, com temor de ser morto e comido.

O aspecto de peixe é assumido quando sai de casa para ir a algum lugar, como visitar malocas de seus semelhantes ou simplesmente perambular nas águas do rio. Os redemoinhos dizem às pessoas que está por perto; as águas pousadas dizem que está em casa se embriagando.

Sua vida social é, como tudo indica, completa: os bagres são seus afins, certos peixes são seus amigos e o tucunaré, o seu inimigo – embora essa inimizade seja apenas imaginária. É também uma vida social intensa: as cauinagens são bem freqüentes pois, conforme me disse Kadu, como se parecem com os Yudjá, estão sempre bebendo, e recebem como convidados moradores de outras malocas. As moças são muito bonitas e as cauinagens, por isso, muito agradáveis. Seu cauim não é, para os humanos, o cauim dos humanos, mas eu não saberia precisar em que consiste (para os Yudjá) a mandioca com que é processado. Durante a fermentação, a bebida adquire um aspecto e um aroma de lodo: o efeito que provoca em seres humanos é o mesmo que provoca nos *pa'ɨ*-e-seu-grupo.

Conta-se que o magnífico xamã Waisa comprovou isso. Sua decisão de ir beber no fundo do rio foi motivada, aliás, por um desejo de enciumar sua esposa. Descendo o rio um dia ao sabor da corrente, ele pediu a ela para catar-lhe piolhos, e como ela estava com preguiça ele disse: "Está bem! Eu vou beber cauim na aldeia do *pa'ɨ*". Deslizou da canoa e desapareceu, sob o olhar da mulher incrédula. Logo ficou um tanto "embriagado" e virou piranha. Era a estação das cheias. No fundo do rio, recuperou a forma humana e seguiu até a maloca onde havia cauinagem; ali, puxou um banco, sentou-se e acendeu um cigarro. "Sirva bebida ao xamã", disse *pa'ɨ* a uma moça, sua filha. E ela, usando brincos de penas de arara vermelha, recepcionou o homem Yudjá. Uns rapazes pirarara e *wãdope*, que lá se divertiam "brincando"[23] com as filhas do dono da casa, estavam muito bêbados. Com ciúmes da prima, ficaram também

23 A "brincadeira" entre rapazes e moças significa tanto a relação de primos cruzados como a paquera, no sentido de que é uma conduta que precede e pode levar ao encontro amoroso.

violentos, e procuraram briga com o xamã. "Deixem-no! Tomem cuidado, pois e e é xamã. Bebam simplesmente!", disse o capitão aos rapazes. Waisa bebeu tanto que teve de dormir lá. Na manhã seguinte, ao emergir, tomou um caminho de terra e caminhou fumando ininterruptamente até a aldeia. "Por que você mergulhou? Pensei que tinha morrido afogado." "Você não quis catar meus piolhos!" E contou aos companheiros sobre a briga que tivera, dizendo-lhes que todos veriam no dia seguinte dois bagres mortos carregados pela corrente. Assim foi. Tratava-se dos corpos dos rapazes que o chatearam e em cuja cabeça ele, disfarçadamente, pusera a mão para introduzir algo parecido com uma pedra transparente, invisível, chamada *kuãrãña* (como o granizo), que os grandes xamãs portam uma em cada palma da mão. Waisa abriu a cabeça dos bagres para recuperar o que era seu e descreveu o que vira: uma casa cujo interior se parece com o interior de uma casa Yudjá; casa que não está assentada em ilha alguma, em solo algum; mantém-se maravilhosamente suspensa acima da água. Uma muito bela plantação de batata-doce arrodeava a casa. "Lá no fundo do rio é como aqui!", assim resumiu suas impressões.

A grande potência xamânica de Waisa responde por sua capacidade de transportar-se (num estado de leve embriaguez), ele mesmo – e não enviando sua alma em sonho –, para o mundo dos *pa'ɨ*, transmutando-se em peixe (o que também supõe um processo de embriaguez) para poder transpor as águas. No xamanismo ordinário, os xamãs faziam em sonho o que ele fez na realidade: privam da companhia dos *pa'ɨ*, ordenam-lhes não raptar crianças e os ameaçam de morte. A liberdade dos xamãs nas malocas dos *pa'ɨ* é, pode-se dizer, grande, como exemplificou-me um jovem ao comentar o que de fato se passou na noite em que Waisa foi beber no fundo do rio. A moça usava uma saia e se sentou de um modo que deixasse a coxa de fora; depois se deitou na rede com Waisa, e pirarara avançou contra o xamã, e os dois brigaram de puxar o cabelo. Ninguém impediu a briga, e o xamã voltou para a rede e teve relações sexuais com a moça. No dia seguinte, pirarara se desculpou com Waisa e pediu-lhe que o benzesse. Os *pa'ɨ* respeitam os xamãs, pois os têm como perigosos feiticeiros. E, de fato, se um xamã deseja prejudicá-los, basta-lhe amarrar uma pedra com cipó, que ficam com uma dor de cabeça lancinante e morrem.

As inúmeras malocas de *pa'i* estão situadas no subterrâneo dos locais mais profundos do rio. Seria talvez mais exato dizer que se trata de numerosos microcosmos cuja extensão coincide aproximadamente com a da aldeia: uma maloca com seu quintal de batata-doce (com a qual, aliás, se tempera o cauim), uma ou outra fruta, e uma mata insignificante, de cuja existência alguns Yudjá chegam mesmo a duvidar. Conforme advertiu-me Dumade, a única via de comunicação possível entre as malocas é o rio, pois elas são circundadas por terra. Segundo o esquema que ele rabiscou para mim, trata-se mais ou menos de uma imagem no espelho de nosso mundo: o teto das malocas (escavadas na terra) acha-se voltado para baixo; a água do rio serve-lhes de atmosfera, pois os peixinhos que vivem a beliscá-los são as suas muriçocas!, e a beira do rio (na nossa superfície terrestre) serve-lhes de floresta: os barrancos desmoronados são as clareiras onde têm suas roças.

O tempo ali se desenvolve segundo o ritmo das estações, exceto que não chove (presumo eu). Com base na temperatura (das águas), os *pa'i* distinguem o "tempo de calor" e o "tempo de frio". Sua estação é quente durante a vazante, e fria durante a cheia. Ao longo da sua estação quente são sedentários, e nômades ao longo da sua estação fria. O que quer dizer que quando os Yudjá praticam mais intensamente a navegação, na vazante, tempo aqui na terra do frio enviado pelas constelações do conjunto das Plêiades, os *pa'i* não estão perambulando, por causa do calor. Quando chega a estação das chuvas e do calor, provenientes dos ventos governados pelas constelações "Urubu" e "Cabeça de Ãwã", os *pa'i* dão início às suas viagens de verão. As nossas tempestades correspondem ao seu bom tempo.

As pedras do rio são o seu breu aromático da árvore *kadika*. Os *pa'i* tanto as usam quando lajedos largos e situados em água rasa, como ninhos para chocar seus ovos, e arrancam nacos que amolecem e esfregam no corpo para se perfumar. As pessoas frisam que quando perseguem um Yudjá de nada adianta fugir para o raso e saltar as pedras do rio correndo, porque vão ficando cada vez mais moles e o sujeito atola numa resina de *kadika* tão grudenta que é capturado sem dificuldade.

Segundo se conta, os *pa'i* já capturaram muitos finados. O reflexo na água do rio dos brincos de pena de arara usados por um homem, a saudade que uma mulher experimenta por um homem e o cheiro de cauim fermentado nas aldeias Yudjá atraem-nos, diz-se. Os homens e as crianças são comidos, as mulheres, transformadas em amantes e, em algumas narrativas, levadas para viver no fundo do rio. À diferença de como se comportam com os Yudjá, raptando mulheres e devorando crianças e homens, eles temem os Txukahamãe, guardando distância por causa do costume adotado por esse povo de amarrar na cintura uma tira de casca da árvore "bunda de *pa'i*", na hora de atravessar o rio (a pé). A mesma casca era utilizada como planta para o exercício de seus filhos na lua crescente por um povo mítico, os Azay, que se aventuravam por isso sem temor nas profundezas do rio, e diante dos quais os *pa'i* se mostravam muito submissos, ou melhor, completamente sem força. Este povo praticava a pesca de filhotes de *pa'i*, que é uma carne de caça, não de peixe, e que se cozinhava sem ter de pôr água, pois já soltava sua própria água.

Quando fazem cauinagens, os Yudjá repelem os *pa'i* no momento mesmo da abertura do cauim, com o som de uma trompa chamada *kãmahu*. As trompas, as clarinetas e a trombeta têm a mesma virtude de escorraçá-los. Ouvem a música desses instrumentos como gritaria de ariranhas, e a ariranha muito os intimida.

O cheiro do cauim fermentado dos Yudjá altera sensivelmente o estado de espírito do *pa'i*: deixa-o *awïnü*, feroz, e ele vira peixe para ir espreitar os Yudjá, em busca de oportunidade para raptar os pequenos cujas mães, bêbadas, deixam-nos ao léu na beira do rio. A paixão experimentada por uma mulher afeta-o de maneira homóloga: deixa-o *awïnü*, excitado sexualmente, e ele vira o seu namorado e vai espreitar a aldeia da mulher, para fazer amor com ela quando cai a noite. A ausência de umbigo, como narra um dos mitos, é a pequena diferença que pode acabar com a farsa.

Com efeito, traduzem-se por um mesmo conceito (*awïnü*) o ânimo de um predador como o jaguar, quando ele se vê com a sua presa, e o ânimo de um homem quando ele se vê com a sua amada. O cauim fermentado produzido pelas mulheres deixa o *pa'i* tal como o jaguar é deixado pela presa. Veremos que ele também deixa os homens tal como estes são deixados por suas amantes. Mas como os mitos existem para virar história, o homem que abriu a primeira clareira feita por pessoas

Yudjá na floresta que foi um dia Tubatuba, ali sendo picado (em 1948) por uma serpente posta em seu caminho pelos primeiros donos, havia sido muito amado por uma mulher que atraiu o *pa'ɨ*. Ela acabou morrendo tragicamente após o parto: eram muitos os seres estranhos que foram nascendo no rastro do bebê humano.

O tema da gravidez masculina, provocada desta vez por relação sexual com uma mulher, encontra-se relacionado ao *pa'ɨ* no pequeno estudo de Nimuendaju (1981, p.25) sobre 'a religião e a tradição' Shipáia, povo da família juruna. A planta "pena de orelha do *pa'ɨ*" ("cujo caule se divide em dois ramos, cada um dos quais só tem uma folha avermelhada na ponta") promove, para um homem que tome banho preparado com suas duas folhas, o aparecimento de sua amante ou de sua esposa, mulher que não passa de um travestimento do *pa'ɨ*. Caso consiga resistir aos inúmeros convites para o amor que ela lhe faz, depois de um certo tempo, o rio fervilha de peixes para ele na hora da pesca. Em caso contrário, dá-se o seguinte: "resulta o mesmo como se tivesse feito no coito o papel da mulher: fica grávido, seu ventre incha, e, por não poder parir, morre".[24] O *pa'ɨ*, mulher para o homem, é homem para o homem, quer dizer, a mulher.

Perspectiva = *f*(Outrem)

Na etnografia yudjá, o *pa'ɨ* envolve os mais completos desenvolvimentos de uma complexa noção indígena de ponto de vista cujo estudo está em curso desde alguns anos, sob o estímulo de Viveiros de Castro

24 Registre-se que não encontrei o tema do "poder do relâmpago" conferido ao ogro pelos Shipáia (Nimuendaju, 1981, p.25), nem a idéia de que as ondas do rio são pactos para o *pa'ɨ* (ibidem, p.26). Além do interessante esquema da planta "pena de orelha do *pa'ɨ*", Nimuendaju oferece aquele dos fios de barba dos ogros idosos: "[S]ão, em sua base, grossos como um punho. Na ponta ramificam-se em numerosos fios finos, que por sua vez terminam em esferas do tamanho de caroços de açaí. Quando ameaça tempestade, o monstro, para se divertir, estende estes fios de barba por sobre as águas do rio, deixando cauir ruidosamente as esferas (a princípio algumas, depois todas juntas) dentro d'água de novo" (ibidem, p.25).

(1996).[25] Estudei alhures (Lima, 1996) os aspectos relativos à experiência da caça dos porcos-do-mato (os queixadas) – estes "humanos para si próprios", dizem, deles e de quaisquer animais, os Yudjá. O meu argumento era fundado em algumas idéias que pretendo apenas lembrar aqui:

(i) a diferença significativa entre conferir pontos de vista próprios aos animais (o "perspectivismo" indígena pan-americano) e pontos de vista próprios aos povos humanos (o "relativismo" antropológico clássico[26]), pois, enquanto este discurso gera uma "natureza" como um resíduo seu, aquele ri, fatidicamente, da gente que, com estupefação, se dá conta de que os discursos indígenas fazem fugir a natureza como uma ordem das coisas em si mesmas e por si mesmas;

(ii) o procedimento analítico que encontrei na etnografia amazônica (cf. Baer, 1994 e Århem, 1993), a saber, a aplicação da oposição entre aparência e essência para caracterizar a noção indígena, não oferece uma descrição suficiente do fenômeno;

(iii) o xamã não é "antropólogo", embora o inverso possa ser verdadeiro; ele não tem um ponto de vista "descentrado" (como o antropólogo tampouco o tem) (cf. Viveiros de Castro, 1999).

(iv) a noção indígena não é um operador lógico dos jogos hierárquicos entre partes e todos;[27] não há ponto de vista do todo, portanto.

É uma noção que faz fugir o espectador absoluto. Ela é contra o Estado (P. Clastres, 1974b), contra a forma Estado do pensamento (Deleuze & Guattari, 1980, p.464).

Eu esboçava no capítulo 1 a hipótese de uma relação entre a circunstância da morte de Kumãpari, o Velho (pai do criador Shipáia), a potência xamânica de Senã'ã e equívocos humanos utilizados pelo dis-

25 Ver, por exemplo, Lagrou, 1998; Belaunde, 2001; Gow, 2001; Conklin, 2001a; Barcelos Neto, 2004.

26 Segundo mostrou Prado Jr. (1994) em um texto muito instigante, o relativismo, no pensamento filosófico, opera atrelado a seu oposto, o absolutismo, bem como ao par subjetivismo/objetivismo. Protágoras, dir-se-ia, nunca está só; ao seu lado acha-se sempre Platão, ou Demócrito, ou Sexto Empírico.

27 Sobre tais jogos na história da disciplina, ver Strathern, 1992.

curso mítico como enredo para um relato da condição mortal da humanidade. Sugeri que a problemática do perspectivismo era construída como uma variação contínua entre signos e coisas, graus de idéias e graus de realidade. Ou seja, a distância entre a linguagem e a realidade não é para o pensamento indígena o que ela é para o meu pensamento (informado como este o é por gênios como Boas e Saussure, e Lévi-Strauss).

Tratemos agora de elucidar esse ponto, mostrando como o sistema sociocosmológico que estamos estudando constrói um contínuo entre os estados da subjetividade e as propriedades do cosmos, como se exprimiu Lévi-Strauss (1991, p.231). Assim poderíamos compreender em que condições o cosmos se mostra um "sistema de relações".

Resumi anteriormente uma história de *ãwã* da floresta que as mães narram para os meninos seus filhos de um jovem azarado na caça cujos companheiros cortaram-lhe os antebraços. Ele sempre saía para caçar, diz a história, mas nunca tinha êxito . Busquemos justapor uma situação como essa e a conceitualização da ação humana que estudamos no capítulo 3. A ação humana gera, como vimos, uma contra-ação dotada de um estatuto anímico na qual as posições de agente e paciente acham-se ligadas por uma simetria em espelho: a pessoa humana torna-se presa da sua presa. As posições de predador e presa são reversíveis com um "atraso" temporal importante: é preciso que a ação tenha sido realizada para que a imagem anímica venha a existir. O sonho é um acontecimento que também gera essas imagens, e a narração, dizem os Yudjá, promove sua realização nesta vida. O sonho de uma pessoa que não é xamã é um acontecimento em um grau baixo de realidade. Pode ser tão ínfimo que ela própria, assoprando-se, apaga com sucesso o que lhe parece estar para acontecer. A ação xamânica, por sua vez, se distingue por uma inversão do "atraso" temporal próprio à ação humana: o xamã é aquele que é capaz de fazer a ação anímica vir primeiro ou de tornar a própria realidade humana a imagem no espelho daquilo que fez ele em sonho (como sugere a conclusão que Taykapi extraía a respeito de suas dores de cabeça curadas em sonho pelo xamã Kayabi).

O que o caçador infeliz tem a ver com isso é mostrar que isso tem a ver com a socialidade humana. É revelar como uma propriedade cosmológica se traduz ou é traduzida em fala humana. Seu insucesso na

caça obstruía toda contra-ação do seu sair todo dia para caçar. Restava-lhe cortar o mais humilde pedaço da presa morta de seus companheiros; ação inerte, pois, como não era ele o caçador, nenhuma imagem anímica poderia advir de seu gesto. Os companheiros encarregaram-se, então, de fazê-lo refletir a triste imagem de seu próprio gesto: se não sou um caçador, não posso ser a caça de minha presa, mas posso me tornar a caça dos caçadores. "Aqui estão as mãos de tua caça." Quanta tristeza inspirava a esposa de Kadu ao citar essas palavras para o seu caçula. Ela tomava o partido do infeliz que nunca tinha o prazer de convidar os companheiros para uma refeição coletiva, como se o menino devesse compreender que a identificação importante não era com os caçadores, mas com a sua vítima. Como se devesse aprender que, se a vida dos caçadores é o jogo da reciprocidade, ela é a reciprocidade de perspectivas: "Sou eu que venho chegando, carregado de caça de gavião!"

A etnografia Wari' (Vilaça, 1992; Conklin, 2001a) oferece uma elaboração interessante que nos permite passar, por meio da ação humana tal como descrita pelos Yudjá, dos estados da subjetividade para as propriedades do cosmos. Sustentam as pessoas desse povo indígena de Rondônia que nós, os seres humanos, somos animais desta ou daquela espécie – segundo a espécie animal (aquelas que são ditas dotadas de espírito) que nos tem sob a sua perspectiva: o veado vê a gente tal como a gente o vê, e vê-se a si mesmo tal como a gente se vê. Entre os Yudjá, as pessoas descrevem algo razoavelmente distinto: enquanto nós, os seres humanos, vemos os animais como animais, eles se consideram gente, e nos consideram gente também, isto é, pessoas com quem poderiam mostrar desejo de se relacionar, visto que para os animais a nossa alteridade relativa com eles é humana, quer dizer, política.

O desaparecimento da relação de simetria em espelho que se nota aqui é por si mesmo significativo (como pretendo mostrar), mas ele ocorre também nos discursos xamânicos wari' dirigidos aos animais. É trabalho de xamãs o convencimento dos animais de que os Wari' não são o que eles vêem, de que estão cometendo um erro de percepção, fazendo-lhes por fim reconhecerem-nos como gente como eles (Conklin, 2001a, p.192).

Os Yudjá, segundo entendo, constroem suas relações com os animais de um duplo ponto de vista, em correspondência a dois momentos de uma seqüência temporal própria ao sistema sociocosmológico, os quais se configuram também como duas escalas: a manducação, que se dá no domínio familiar, e a caça, que se dá no rio ou na floresta. O primeiro dá destaque aos efeitos de uma ação já realizada sobre a condição humana e oferece uma imagem simétrica da ação. Ela articula constituintes não-anímicos da pessoa (um órgão, por exemplo) e imagens anímicas de constituintes do animal (uma lasca de osso-*ïsamï*, por exemplo). O segundo momento é o da caça ainda por realizar-se, e o seu foco é o ponto de vista dos animais. Por nos entenderem como seus semelhantes, a caça é a guerra dos animais. A escala que está em jogo aqui é a da pessoa-e-sua alma, humana ou animal; e ela envolve uma assimetria perspectiva ou uma teoria assimétrica do ponto de vista.

Não é, sem dúvida, pelo que aparece para os humanos como sendo o corpo dos animais que os Yudjá poderiam dizer que eles são gente. Dizem antes que deixaram de sê-lo quando suas capas foram assopradas por Senã'ã, e que é por terem alma que são humanos para si mesmos. É atitude humana apreender o animal como tal e como uma pessoa outra, isto é, tal como ele se vê e nos vê. Ou seja, é próprio da pessoa humana ser dotada de uma perspectiva que contém outras. Não convém absolutamente tratar os animais da maneira como os primos cruzados e as pessoas que pertencem a povos distintos tratam-se uns aos outros, isto é, por meio de brincadeiras verbais. Essas práticas de deboche recíproco, que criam e alimentam a relação de afinidade potencial (Viveiros de Castro, 1993), propiciam a subordinação do ponto de vista humano ao dos animais, criam as condições para que o caçador deixe de ser humano. Se a realidade mental da caça se torna a do caçador, isso, sem dúvida, dota-o de um corpo animal: ele vira bicho. E assim a mudança de pespectiva implica necessariamente mudança de corpo.

Isso nos traz de novo o *pa'ï*. Tal como ilustrado pelo rio, do sistema sociocosmológico yudjá se poderia dizer que oferece "uma mistura inextrincável d[e] três fórmulas: as diádes concêntrica e diametral e a tríade (Lévi-Strauss, 1975 [1956], p.175) que o autor assinalou nos sistemas jê e bororo, donde a "complexidade inerente às organizações dualistas" (ibidem, p.171).

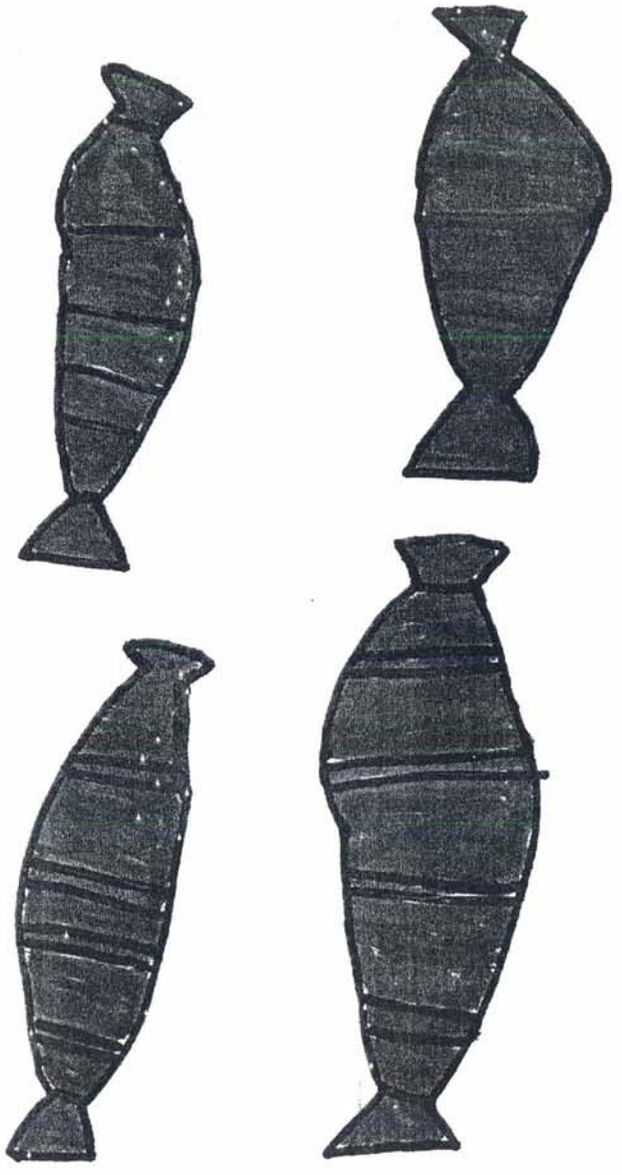
É notável que posições de parentesco, estatutos de guerreiros, produtos de roça, funções de artefatos e outros aspectos do ambiente, a cultura do *pa'ï*, em suma, seja transformável em natureza para os humanos: seus jacarés, suas sucuris, suas pedras, suas águas e seus peixes, os mais distintos. Essa transformabilidade é função, em alguns casos, do transporte desde a maloca do *pa'ï* ao rio e, em outros casos, da assimetria perspectiva entre os *pa'ï* e os humanos. O que importa é que em ambos os casos, com a pesca, os Yudjá transportam a cultura do *pa'ï* para a sua aldeia, onde, por meio da culinária, das distribuições de comida e de suas refeições coletivas, ela se torna produtora de, ou transformada em, posições de parentesco.

Não creio desprovida de sentido a seguinte interpretação. Como pescadores, os homens são bagres, subodinados ao seu tio-sogro e ao seu capitão. E as mulheres, arraias. Mas como cozinheiras, elas são malocas de *pa'ï*: fazem a gente de lá virar a gente daqui. Há algo que ignoro, contudo: que faz o *pa'ï* com a sucuri? Há rios dentro do rio onde os *pa'ï* podem navegar?

Um abrir e fechar de olhos, uma piscadela, é a descrição oferecida pelos Shipáia para a mudança de perspectiva característica da situação em que uma pessoa humana atravessa de seu mundo para o do *pa'ï*.[28] A descrição oferecida a mim pelos Yudjá – neste como em outros casos – diz que a mudança de perspectiva sofrida pela pessoa humana envolve, para esta travessia, a embriaguez. E, para a travessia inversa (a irrupção do *pa'ï* na nossa frente, por exemplo), a razão da mudança de perspectiva é estarmos sob a mira do olhar de outrem. Ver-nos causa-nos ver aspectos do mundo tal como são vistos por aquele que nos vê. A razão do mundo é a socialidade humana.

É o cosmos uma pessoa fractal (Wagner, 1991)? Esse ser dotado de um cosmos próprio, o *pa'ï*, tem quatro peles (Nimuendaju, 1981, p.25), e o cosmos tinha originalmente quatro andares (três céus e a terra). É o céu – esta maloca onde estamos todos abrigados, disse o finado Tãku – a pele do mundo, o qual, como me dizia Kadu, está acabando?

28 Uma variação deste tema, esfregar os olhos, é oferecida pela etnografia Wari' (Vilaça, 1992), e uma outra, trocar de pele, pelos Airo-Pai (Belaunde, 2001).



Canoas de Cauim. Isabaru, 1988.

5
À cauinagem

A alma da festa é a nossa morte.
(*Mareaji*)

Abertura

Quando não tem cauim, as pessoas, homens e mulheres, são caladas, discretas, parecem tímidas. Quando tem, amam a alegria, a conversa ruidosa, as pessoas expansivas e brincalhonas. Amam sobretudo verse a si próprias, tão reservadas, tomadas por uma alegria exuberante. Cabe ao marido da produtora do cauim abrir com alarde o acontecimento que ele e a esposa vão proporcionar: a troca da discrição e do comedimento pelo riso e pela desmedida. O baixo teor alcoólico do *dubia* requer que se bebam quantidades impressionantes. Isso não é só um viés meu: os homens se orgulham de beber demais, entusiasmam-se quando seu estômago se torna sensivelmente protuberante. Ultrapassar limites é um desejo notável em muitos planos da cauinagem, de forma que tudo será elevado à potência.

A abertura do cauim dá-se ou na alvorada ou no crespúculo. Por comodidade de exposição, elejo a alvorada, lembrando que o movimento do tempo diário e a duração (um dia e uma noite) são exigências para que as fases que completam uma cauinagem se desenvolvam. Em minha descrição, os acontecimentos que vão marcar o entardecer e prepa-

rar a dança coletiva, que segue noite adentro, são os mesmos que marcam o alvorecer em uma cauinagem que se inicie ao pôr-do-sol. Porém, como à noite se bebe mais velozmente, o ritmo de uma cauinagem iniciada no fim da tarde é muito mais acelerado, e não é raro que o cauim excepcionalmente forte permita a realização completa do ritual até o meio-dia ou mesmo o começo da manhã; nesse caso, por volta da meia-noite, os bêbados passam à fase que uma cauinagem mais lenta só atinge pela madrugada.

Quando vai alvorecer, o dono, *iwa*, vai à casa do cauim constatar que a cerveja está no ponto. Ele apanha a trompa *kãmahu* e toca por alguns minutos do alto do barranco da aldeia, com o olhar voltado para o rio. A música afugenta as ariranhas e o ogro *pa'ɨ*, atraídos pelo cheiro forte da fermentação, e anuncia o cauim para as pessoas da aldeia e os Yudjá dos arredores. As ariranhas, inofensivas, ficariam a "chorar" nas imediações – recordando-se do tempo em que eram *dubia* (gente), consumiam cauim e ainda não haviam perdido (por astúcia de Senã'ã) a arte de talhar canoa para os Yudjá. A música não faz propriamente um convite formal aos Yudjá de outras aldeias, mas os informa, de modo que quem quiser beber comparecerá.[1]

Grita em seguida o nome de todos os homens e diz-lhes que há cauim – são convidados também os meninos de 13 ou 14 anos, como um reconhecimento de suas atividades como pescadores e sua participação na rede de distribuição de peixe cozido. Todos respondem de dentro de casa um alto sim, e poucos demoram mesmo um breve instante para se levantar da rede e ir tomar um bom litro e meio da ácida cerveja.

1 Em 1984-5, quando as pessoas estavam divididas entre as aldeias Tubatuba e Saúva, usava-se também um sinal de fogo para avisar que naquele dia se pusera cauim para fermentar. Assim podiam-se preparar para ir à cauinagem, mas não era freqüente irem beber na aldeia vizinha. Quando o faziam, geralmente era ao fim de uma cauinagem na própria aldeia, quer dizer, iam porque já estavam bêbados. Foi assim que, no verão de 1985, vi um grupo de moradores de Tubatuba beber durante nove dias consecutivos: coincidiu que tanto em uma aldeia como na outra houve duas cauinagens consecutivas: bebia-se um cauim enquanto outros fermentavam. Essas pessoas beberam em Tubatuba, foram beber em Saúva, retornaram a Tubatuba, onde outro cauim já fora preparado e estava fermentando.

A cada homem, serve uma cuia. Bebe-se lenta e ininterruptamente e devolve-se a cuia vazia. Ao fim disso, não é mais necessário esperar que o dono sirva, todo mundo tem direito de servir um ao outro, respeitando-se uma etiqueta muito apreciada: quem dá cauim a alguém ouve uma exclamação de surpresa, seguida de um Sim!, e recebe de volta não a cuia vazia, mas uma transbordando. Esse gesto é um misto de generosidade e bravura; é um modo da "vingança", a que se reage com uma exclamação de surpresa. Desse modo, o serviço do cauim consiste em deixar-se embriagar por outrem e embriagar os outros, com gestos de surpreendimentos recíprocos.

O *iwa* do cauim torna-se o *iwa* das pessoas, a quem cabe total responsabilidade pelos acontecimentos ruins que poderiam ocorrer durante a cauinagem. Sua posição o impede de embriagar-se, mas, se isso acontecer, apenas não é de bom-tom festejar sua embriaguez. Se mais tarde a raiva porventura tomar alguém, cabe-lhe, diz-se, proteger seu grupo contra o bêbado. Nem ele nem sua esposa servem a si mesmos; entre as pessoas, alguém se lembrará de servi-los. Fui ensinada – apenas em 1994, dez anos depois de conhecer Tubatuba! – a servir a dona do cauim dizendo-lhe estas palavras: "Pegue aqui o teu filho!".

Três ou quatro cuias são usadas para o serviço, resultando disso uma tensão que cresce à medida que as pessoas vão se embriagando, e não ocorre nunca aos Yudjá aliviá-la colocando mais em disponibilidade. Entre 1984 e 1990, era raro ver-se uma cuia pequena no serviço. A capacidade média das menores é de um litro e meio, a maior é de três litros, havendo às vezes também uma maior ainda, de cinco litros. Uma pessoa partilha a bebida com outras se lhe servem uma cuia grande, não sem antes perguntar a que outras pessoas a bebida se destina. Busca-se usar a maior quando se deseja abordar de forma mais dramática algum companheiro. O significado da amizade assimétrica que liga as cuias aparece claramente nas descrições do festival das almas dos guerreiros que me foram feitas: a relação maior/menor é acionada na abertura do cauim: com um par de cuias serve-se em primeiro lugar a um par de homens: o capitão e seu amigo assimétrico. Isso se faz necessário por serem os espíritos convidados acompanhados de seu próprio capitão, o xamã canibal Kumahari, configurando-se assim uma figura unida por

uma relação de amizade fingidamente simétrica entre dois grupos constituídos internamente por uma assimetria. Digo fingidamente para a perspectiva humana. Nas cauinagens feitas entre si, as pessoas não marcam as posições de assimetria.

Os homens ficarão algum tempo conversando na casa do cauim e voltarão para casa. Enquanto isso, a dona do cauim, com uma das cuias maiores, de três ou cinco litros, faz a ronda das casas, levando bebida para as mulheres, geralmente ainda adormecidas. A cauinagem só engrenará mais tarde. As pessoas ficam em casa fazendo qualquer coisa, ou nada, tomam banho e esperam fazer a refeição. Apenas os jovens (solteiros ou não), tão-só fazem a toalete e vestem a melhor roupa, vão para a casa do cauim, gabando-se de não querer comer por saberem não misturar cauim com peixe.

Primeiro movimento

Se é verdade que as pessoas contam forrar o estômago antes de se embriagar, é parte do cerimonial impedir que os homens façam a refeição, levando-lhes bebida quando mal se sentaram para comer. A cena alegra homens e mulheres e é feita de modo que pareça que os primeiros interrompem a refeição ao mesmo tempo porque não são femininos, por coerção do outro e por orgulho de si mesmos. Ele bebe segurando a cuia com os punhos para não tocá-la com os dedos sujos de peixe e ao fim ri de sua condição: o estômago cheio da bebida substancial mais o seu cheiro misturado ao do peixe tiram-lhe o apetite. Levanta-se da roda familiar, lava as mãos, faz um bochecho e vai para a casa do cauim dando gritos masculinos, muito estridentes, cheio de satisfação. A mulher termina a refeição com as crianças, depois faz uma toalete simples e se dirige à casa do cauim.

Os homens estão ali reunidos em torno da principal canoa de bebida. Segundo me contou Hürïkã, cada um procura demonstrar aos seus primos cruzados e tios maternos que deseja beber com eles – o cauim é para isso. Se um dos seus tios ou dos seus primos não está presente, é preciso ir procurá-lo gritando o vocativo de parentesco e os sons estridentes que só os homens fazem.

Minha simples presença na roda dos homens fazia a conversa voltar-se para mim e estava fora do meu controle evitar isso. Do lado de fora da casa do cauim, podia apenas assinalar os temas mais comuns, histórias recentes relativas aos povos vizinhos, aos *karai* da BR-80 (que atravessa o rio Xingu, a jusante de Tubatuba) e à caça, especialmente a de porcos-do-mato, por seu caráter de caçada coletiva e pela experiência de guerra que proporciona aos porcos (Lima, 1996).

É a animação da reunião dos homens que determina como as mulheres vão proceder quando começarem a chegar. Entrar, se a animação não é grande, ou esperar do lado de fora, diante da casa do cauim, sob o sol da manhã, sentadas, em pequenos grupos muito próximos uns dos outros, para catar piolhos e conversar. A coisa dá ensejo à renovação do adorno vermelho da testa e da penugem branca da risca do cabelo. Sempre num clima de contágio, o tratamento começa pelas crianças e segue com as mulheres mais jovens. Mas o embelezamento que ora se passa é o trivial.

Nesse encontro sob o sol da manhã, quase invariavelmente, lembravam-me que no passado as mulheres não bebiam cauim, a cauinagem era estritamente masculina. Isso, entretanto, não me parece consistente com o conjunto das informações: as narrativas, por exemplo, contêm inúmeras referências à participação feminina nas cauinagens antigas. Segundo afirmam homens e mulheres, a reunião dos homens não existe mais, os sexos e as gerações se misturam, primeiro na casa do cauim, depois no terreiro de dança. Como se no passado a cauinagem fosse um privilégio exclusivo dos homens adultos e guerreiros, transcorresse unicamente dentro da casa do cauim e apresentasse um único movimento e uma única cena: a reunião dos homens em torno do cauim. Nessa reunião, segundo afirmam também, se se ficasse com raiva, podia-se matar um companheiro.

A cauinagem dos antigos era um horror! Os matadores só sabiam respeitar quem tivesse feito mais vítimas do que eles; o pânico era o estado geral em que todos os outros se encontravam: os pequenos matadores, os jovens, as mulheres, os forasteiros, algum *abi* capturado e o seu dono. Se hoje se dá realmente o que me disse Kadu – "Eu comecei a beber quando comecei a pescar" –, no passado teria sido preciso matar

alguém para começar a pensar na possibilidade de ir beber. A abertura musical era feita, conta-se também, com uma trombeta dotada de uma caixa de ressonância feita com um crânio de *abi*. Ela era então posta sobre um jirau acima da canoa de cauim, com um colar de dentes da mesma vítima que pendia justo acima da bebida. Cada convidado prestava seus reconhecimentos ao dono do cauim pondo o colar no pescoço, pegando a trombeta e tocando. Os grandes matadores então faziam tremer a todos os outros; suas palavras eram de autoglorificação e de recordação de seus inimigos. Sua raiva não deixando de fazer jus ao seu prestígio, os Yudjá afirmavam-me que podia suceder-lhes matar qualquer pessoa.

As mulheres, como eu dizia, mantinham-se distantes da reunião dos homens que não existiria mais. De modo muito mais informal que seus maridos, falam sobre os seus cabelos, admirando as cabeleiras cheias, negras e longas até abaixo da cintura, e reclamando do seu próprio cabelo ralo, quebradiço ou cheio de "piolho de *ãwã*", atribuído ao banho completo feito após o pôr-do-sol. Falavam também sobre colares de miçanga, como haviam sido adquiridos, perdidos, passados adiante, e quais eram os desejados. Mas o seu principal tema era o parentesco, e eram as mais velhas que falavam para as mais moças ouvirem. Rememoravam as relações entre os finados que somente elas haviam conhecido, com referência sobretudo à filiação e fraternidade, apresentavam as relações sem se importar com as gradações ou os tons que as pessoas usam aplicar sobre os termos de parentesco. O objetivo não era jamais distinguir a autenticidade (*hiji*), a similaridade (*nana*) e a alteridade (*imama*), como se dos mortos só importassem as suas relações recíprocas de consangüinidade e afinidade, e como se, por meio destas, a lição de parentesco tivesse por finalidade avivar os tons das relações entre as pessoas que estão vivas. Também as relações entre os membros de diversos povos vizinhos tomavam-lhes horas de conversa; sabiam o nome, com quem é casado, quantos filhos tem, quem é o pai de quem e assim por diante. Eu mesma era estimulada com freqüência a recitar minhas relações.

Por vezes também as mais velhas narravam mitos. Como os mitos são falas necessariamente dirigidas por quem sabe mais a quem sabe

menos, e como ninguém tinha uma posição de saber inferior à minha, as narradoras dirigiam-se diretamente a mim, que assim ficava encarregada de pontuar cada pequeno bloco de fala com um "hum". Certa vez, porém, a narração de um dos mitos mais freqüentemente utilizados nesse contexto tivera início quando eu não estava presente. Yawakidu narrava para uma audiência muito atenta a história de uma mulher que recusava os homens e acabou por se tornar amante de uma anta. Ao descobrirem seu segredo, os homens, revoltados, mataram a anta. As manchas de urucum no pescoço da caça permitiram-lhe reconhecer que ali jazia morto o seu amante, cujo pêlo ela própria costumava pintar. Desesperada, entrou na floresta assoviando para chamá-lo, como de costume, na esperança de que tudo não passasse de um engano. De volta à aldeia, tomou argila e modelou uma andorinha, que voou de suas mãos; modelou, em seguida, um porco, que correu de suas mãos para a floresta. E, então, ela mesma voou transformada em "namorada de anta" – o gavião carrapateiro. Onde se vê algum, desconfia-se da presença de uma anta, porque o pássaro vive unicamente a cuidar do pêlo do velho namorado. Essa narração foi acompanhada por uma pontuação muito mais ativa que aquela que me foi ensinada. As filhas da narradora questionavam: por que ela fez isso? por que ela recusava os homens? por que ela se deixava possuir por uma caça? Sua mãe apontava uma só explicação: a finada era libertina (*'ëü*).

Com esse e com os mitos relativos ao *pa'ɨ*, o encontro das mulheres faz lembrar o mito que pretende explicar por que a cabaça cuité fornece a cuia ideal para servir cauim: as mulheres dão à luz crianças lindas! Não se trata, desta vez, de uma mulher que recusava os homens, mas de um homem renegado por todas as mulheres. "Ele se reproduziu numa cabaça" - diz a história –, a qual sua mãe tinha levado para casa e que não fora aberta ainda. A cabaça engravidou-se do rapaz. O tempo passou, o bebê cresceu e nasceu provocando a morte da sua mãe, que se rachou toda. O menino era lindo, logo quem bebe cauim na cuia que o deu à luz tem filhos lindos.

Muitos dos mitos sobre o *pa'ɨ* dizem respeito ao poder de atração que o cauim exerce sobre essa espécie de ogro, razão pela qual a abertura da cauinagem também tem por intuito afugentá-lo. Já sabemos que

seu estado de espírito se altera sensivelmente quando de dentro de suas malocas no fundo do rio os *pa'ɨ* sentem o cheiro do cauim fermentado. Ficam ferozes (*awïmïï*), assumem a feição peixe para ir espreitar os Yudjá, a fim de raptar e comer os pequenos que serão deixados por suas mães bêbadas a brincar na beira do rio.

As mulheres extraem grande prazer das histórias de raptos de crianças por *pa'ɨ*, porque lhes lembram como elas próprias serão capazes mais tarde de desligar sua atenção dos pequenos. Mas os risos desaparecem completamente quando se passa ao outro grupo de histórias de *pa'ɨ*, sobre rapto de mulheres apaixonadas. A carência de umbigo, assinalavam-me, era o meio pelo qual a família da moça podia desmascarar e banir seu amante.

A reunião que não existe mais

Uma vez, em uma cauinagem iniciada ao fim da tarde, pude assistir a uma reunião dos homens sem interrompê-la. Era uma noite do inverno de 1989, na própria casa do dono do cauim, pois a casa do cauim servia de residência temporária. Uma luz débil mal quebrava a escuridão, e o tema em pauta era o que chamavam **projeto**. Os homens faziam planos para o futuro próximo: tentar (por uma segunda vez) a implementação dos projetos econômicos estimulados por agentes da Funai: plantar arroz e feijão para vender no mercado dos *karai*. Havia muitas falas paralelas sobre histórias pessoais em torno do tema "a Funai não vai dar mais nada aos *abi*", mas o mediador (que retornava naquele dia de uma visita ao Diauarum e era, a meu ver, o principal interessado no negócio) sabia fazer a reunião avançar. O local de uma roça de arroz e feijão foi definido, assim como a extensão. Decidiu-se que a derrubada seria efetuada no mês de maio do ano seguinte, para que junho fosse dedicado à derrubada das roças pessoais. O preço dos produtos foi superestimado, começou-se a sonhar alto: adquirir um trator, abrir uma enorme roça de bananas em maio de 1990, porque a Funai decidira que não daria mais dinheiro aos *abi*, a **lei** mudara, a nova lei dizia que os *abi* deveriam plantar para vender. A Funai transportaria os produtos para a cidade e repassaria o dinheiro aos *abi*. O mediador enfatizou algumas

vezes que ali estava como porta-voz de um primo ("Não sou eu que estou dizendo para vocês abrirem a roça, ele é que disse para nós abrirmos a roça para plantar arroz e feijão"), agente de saúde que então residia no Posto Diauarum, onde ouvira a notícia das novas decisões da Funai. Assinalou ainda que o primo estava se oferecendo para comprar com o seu próprio dinheiro as sementes do plantio, e que ele planejava comprar uma antena parabólica e uma fazenda para criação de gado nas bandas do rio Arraia.

A reunião foi abafada aos poucos por uma intensificação das falas paralelas, que giravam todas sobre o mesmo tema, até que um pequeno grupo de mulheres chegou de mansinho à casa e o assunto cessou inteiramente. O mediador trazia ainda outra notícia do Diauarum, sobre cujo tema supôs que eu entendia. Dizia-se que o gelo da terra estava derretendo e o mar inundando as cidades... como era mesmo isso? Perguntando a Kadu, logo depois de encerrada a reunião, por que ele não tinha se manifestado, sua resposta foi exata: "Eu não estou bêbado!" De fato, quando retornei ao campo em maio de 1990, vi a roça coletiva, situada exatamente onde fora acertado na reunião, já em fase de colheita: uma roça imensa toda ocupada por alegres pés de mandioca brava! Eu já ouvira falar de outras roças coletivas de mandioca, todas encomendadas pelos *ï'anay*. Aquela seria a primeira roça coletiva que os Yudjá se faziam com o único fim de produzir cauim para si mesmos. Mas os companheiros de Kadu não estavam bêbados ainda; a cauinagem estava começando e era mais o ponto de encontro – a canoa de cauim – que os estimulava a explorar outras possibilidades de vida, a sonhar com "seu próprio dinheiro", e poder comprar os bens produzidos pelos *karai*.

Conforme vim a saber dias depois, ao investigar a questão do **projeto** junto ao mediador, havia, já naquele momento, uma dupla motivação, reveladora de certo engenho, mas de que eu não saberia dizer se foi ou não explicitada por ele aos companheiros, pois não vi o início da reunião. A primeira motivação partia de seu primo: a administração da terra indígena programava a abertura de uma grande roça para a comercialização dos produtos, e para o trabalho seriam recrutados homens de diferentes povos indígenas. Em lugar de trabalhar para o chefe do Parque do Xingu, por que os Yudjá não trabalhavam para si mesmos? A

segunda motivação vinha do mediador, a quem a idéia da roça coletiva pareceu a grande oportunidade de não deixar passar em branco o que os homens Yudjá estavam vivendo então: a mudança dos companheiros de Saúva para Tubatuba. Sua idéia era que se os dois grupos haviam decidido morar juntos novamente seria bonito que não somente as casas, mas também as roças, ocupassem um terreno comum, pois, no final das contas, uma parte do feijão e do arroz teria sido comida pelos próprios Yudjá. Aldeia comum, roça comum, a mesma comida.

Exatamente como combinado na reunião em torno do cauim, os homens também abriram suas roças individuais, ali plantando macaxeira em uma quantidade muito superior ao que costumavam fazer. Atribuindo aos Kayabi a invenção (datada do mesmo ano de 1989) de uma nova cerveja, baseada contudo na combinação de duas receitas Yudjá (a do cauim refrescante de macaxeira e a do cauim *dubia*), as mulheres passaram a produzir um cauim embriagante de macaxeira. Essa bebida nova, por uma exigência lógica que culminou numa solução inesperada e curiosa, propiciou foi o batismo da cerveja dos *karai*: até então conhecida pelo termo genérico *yakoha*, a cerveja industrial passou a se chamar "cauim de macaxeira" (*makaxiriwa*) – nome do cauim refrescante até então produzido para o consumo familiar. Assim os Yudjá comemoraram o ano inteiro sua reunificação com um cauim diferente, ardente e delicioso.

Segundo movimento

O encontro das mulheres não é animado por bebida, mas vai dando cada vez mais sede à medida que o sol se aproxima do meio-dia – hora que se supõe que o cauim derrube rapidamente. Tudo começa com alguém pedindo uma cuia, mas nunca à dona do cauim, sempre a mim (ou a uma menina, ou moça, caso eu não estivesse ao alcance); nunca no tom delicado de costume, sempre como uma ordem. Só que, agora, o modo brusco de pedir se tornará uma maneira de agradar: é sempre um sinal de generosidade dar a outrem a chance de embriagar alguém; a rudeza diz apenas que a decisão de beber é tomada de um golpe e imposta pela natureza do que se pede. Após ser agraciada, a mulher indica

para quem se deve trazer outra cuia, e assim se cumpre toda uma rodada, com as que já beberam dizendo quem deve ser a próxima. Isso poderia desesperar a pessoa que serve: indicam-se vários nomes ao mesmo tempo e as cuias estão ocupadas pelos homens, não é sempre fácil conseguir reter alguma por muito tempo.

Na casa do cauim, vê-se que o alvoroço das mulheres já contagiou os homens, entre os quais alguns querem ser servidos por mim, outros desejam fazer-me beber. Os mesmos que me ordenaram servi-los se vingam de mim; as mulheres reclamam os pedidos. E os homens reclamam fumo, fogo, e também muitas vezes que eu enrole o cigarro para eles. "E para fulana, você já deu cauim?" "Eu tirei cauim para você, você já bebeu? Então me devolva a cuia." "Fique aqui, quero lhe contar uma coisa." "Venha cá."

Nos termos da experiência pessoal de uma pesquisadora, a cauinagem está começando. É preciso fazer de conta que nada se sabe das maneiras de beber, ao mesmo tempo saber alguma coisa para poder dizer a um e outro: enrole para mim esse cigarro que fulano me pediu porque minha vista está turva; tome conta do fumo para mim; o fumo está com fulano, peça a ele e pegue um pouco para mim também: beba comigo o que seu marido me deu; você quer me matar e eu não vou aceitar esse cauim de modo algum. Pois certos homens que me pediam para servi-los davam-me o troco e, logo que eu lhes devolvia vazia a cuia, traziam-na de novo cheia para mim.

Assim como é verdade que as pessoas pareciam invadir a minha privacidade ou desrespeitar a minha autonomia, pareciam aceitar cortesmente que eu fizesse o mesmo com elas, mostrando-se mais do que receptivas, completamente disponíveis aos meus caprichos de bêbada. Fiquei surpresa e confortada (pois achava que era a única pessoa a se irritar) com a queixa que ouvi de uma jovem um dia. Dizia à mãe que estava irritada com a cauinagem, as pessoas não paravam de dizer seu nome, chamando-a a todo instante para isso e aquilo, perguntando-lhe isso e aquilo. O interesse que ela despertava era motivado por uma temporada entre os Kamayurá, onde foi viver alguns meses após casar-se com um jovem descendente de um Yudjá capturado havia muitas décadas (e morto no início dos anos 1950 pelos Yudjá).

A cauinagem passa, pois, tumultuosamente, ao segundo movimento. Forma-se na casa do cauim um amontoado ou uma roda de famílias conjugais; todos se sentam em bancos ou armam redes para se deitar, à exceção dos garotos convidados, que formam à parte o seu grupo. As crianças com vida social independente ficam a entrar e sair, organizadas em grupos sexuais que rivalizam entre si, trocando pequenas ofensas. Adultos que porventura ainda não chegaram serão flagrados alegremente em sua casa com uma boa dose pelos donos ou por qualquer pessoa mais exaltada. Abranda-se um pouco a segregação sexual até então observada no serviço, com a dona ou outra mulher servindo cauim aos homens, e havendo, embora de forma muito discreta, trocas de bebida entre homens e mulheres (especialmente as solteiras), segundo suas relações de parentesco sejam ou se aproximem da afinidade potencial. A jovem cujo marido está ausente volta para sua casa ao fim do encontro das mulheres, relutando em se juntar ao grupo; assim é surpreendida várias vezes em casa com uma cuia, e acaba por ir mais tarde para a casa do cauim, juntando-se aos pais ou à irmã mais velha, e se abandona inteiramente às exigências do filho pequeno, como uma forma de dizer a todos que está ali mas não está bebendo.

As falas fluem então profusamente. Os homens ou casais (pois, via de regra, uma mulher não conta um caso sozinha para todo o grupo) que têm uma notícia recente para contar relatam fatos vividos ou ouvidos que se passaram noutros lugares, e que devem ser engraçados, pois o que se quer é divertir os outros. Entre 1984 e 1990, geralmente contavam-se episódios que envolviam os Txukahamãe, os Kayabi de idade avançada e os *karai*. Tendo por foco a relação de alteridade cultural, as falas são tanto mais divertidas conforme o narrador seja talentoso para imitar o jeito de falar o português ou de se conduzir dos outros. Do ponto de vista da arte verbal, a performance somente é comparável aos mitos que desenvolvem temas da vida animal. Se nesses mitos – tão impermeáveis, aliás, à minha capacidade de tradução – a graça está no sotaque, no erro e na pobreza com que os animais falam a língua Yudjá, são aspectos análogos que se detectam no português falado pelos *abi*, com a finalidade de rir.

A relação entre o narrador e a platéia é bastante informal. A atenção das pessoas pode se desviar para qualquer coisa a qualquer instante, como se as histórias não tivessem de possuir um desfecho. Está-se ouvindo o relato de alguém, entra uma pessoa, um primo lhe dirige uma brincadeira, todos se comportam como espectadores, achando bonito, rindo, seja porque a brincadeira lhes parece original, ou tradicional, ou simplesmente porque é de praxe. Um menino de 3 ou 4 anos, que ainda não largou a barra da saia da mãe, de repente decide que é gente grande e enche uma cuia para um companheirinho; acaba gostando dos aplausos e resolve continuar o *show*, dançando com a cuia na mão. Todos param para ver, até que o narrador consegue de novo um pouco de atenção, finalmente. "E você, você deixa o seu marido acariciar sua vagina?" Nenhuma resposta. "Experimente, experimente deixar, você vai gostar!" Enquanto isso, a esposa, sensível à minha situação, repete umas dez vezes que é mentira, belisca-o, e me obriga a dizer também que é mentira, tolice de bêbado. A irmã do bêbado intervém mandando-me chamá-lo de titio, achando talvez que minha vergonha haveria de ser vingada ao lembrar a ele, na frente de todos, que eu não era a parceira conveniente para tal brincadeira. Nessa ocasião, porém, ninguém se envergonha com pouca coisa, antes se diverte com os deslizes e, o que vale mais, diverte a todos. Outros podem apropriar-se da brincadeira, os que estão desatentos logo são noticiados e perguntam alto, fingindo que tudo ignoram:

E aí? Como foi que Yawajiwa falou com você?
Ele não disse nada.
Será que você está me dizendo a verdade?
Parece que ele perguntou:
Você deixa seu marido acariciar sua vagina?
Ah, você está gravando?
Você vai deixar seu marido ouvir?
Mostre a ele quando ele estiver bêbado.

A gargalhada geral ecoa: se meu marido fosse Yudjá eu bem levaria um safanão por estar assim me divertindo em sua ausência. Um tema que alimenta a alegria só tem fim quando substituído por outro, e diversos motivos de brincadeira característicos da afinidade virtual são desenrolados à frente de todos. A produção por alguém de uma situação

que deixa uma pessoa com vergonha é a produção de divertimento para todos. Muitos episódios se passam também em encontros rápidos fora da casa do cauim, de onde é preciso ausentar-se de tempo em tempo, a intervalos cada vez mais curtos, pela vontade imperiosa de urinar. Embora a brincadeira entre primos e cunhados de sexo oposto seja convencional e agrade ao público, não se tem muita coragem de realizá-las publicamente quando o marido da interessada está presente. O encontro fortuito com uma afim que não está sob o olhar do marido ou da mãe é a ocasião mais propícia para uma frase picante, um leve beliscão, uma apalpadela. Nem sempre o bom humor é correspondido, especialmente quando o homem é um irmão classificatório do marido, e a mulher, por alguma razão ligada à cauinagem, não está muito contente com o seu marido. Vi algumas vezes meterem os dedos nos olhos de cunhados, que apesar do desconforto se mantêm corteses e risonhos. Os episódios não são necessariamente constrangedores, especialmente quando em situações mais íntimas: É verdade que você matou um filhote de macaco-prego?, pode-se dizer à prima sobre quem existe um rumor de ter provocado um aborto.

Durante esse encontro das famílias, se houver caça moqueada, as mulheres deixarão a reunião decidindo comer, reunindo-se para isso no pátio. Nenhum homem aceitaria participar dessas refeições; parar de beber para comer é uma fraqueza feminina, e, assim, os jovens, a certa distância, fazem seu alarido para mostrar que são viris e vaiam o grupo de mulheres. Uma vez em que comíamos uma cabeça de anta, a performance do jovem caçador da anta foi espetacular.

A animação da alegria e a embriaguez que já se generaliza dão ensejo a uma sessão de cabeleireiro e maquiagem. No mesmo tom de contágio e imitação observado na reunião das mulheres, aquelas que não se arrumaram ainda decidem fazê-lo, porque o marido lhes pergunta o motivo pelo qual as outras estão de testa e cabelo feitos e elas não. As mulheres então fazem sua testa e seu cabelo e os do marido também; os solteiros se fazem arrumar pela mãe. Os jovens aparecem também com urucum, e vai que de pouco em pouco quase todos os homens (os idosos acusando falta de razão para esses cuidados de beleza) tiraram a calça comprida e a camisa e estão pintados de vermelho. Uns querem

cocar e br ncos, outros se contentam com a coroa de palha que um finado outrora roubou dos urubus, e para isso alguém arranca uma palma do pé de babaçu plantado na aldeia. Um piadista não tarda a aparecer com o foliolo nascido mais recentemente, perguntando se eu sabia que isso servia outrora de calção para os verdadeiros Yudjá.

Terceiro movimento

Quase a metade da bebida já se foi, o sol está baixo, e pessoas mais velhas, geralmente mulheres, perdendo subitamente todo o interesse pelas histórias, tornam-se tristes. Seus olhos estão cheios d'água, apenas cheios d'água, por uma saudade leve ou já há muito tempo dominada. Dizem "eu estou bêbado", "eu estou bêbada!" e cantam e dançam sozinhos ou aos pares, com o cônjuge ou um companheiro do mesmo sexo, por vezes horas a fio. Tomando-me como seu par, Madayu, esposa de Kadu, chorava colando o rosto no meu; assoprando o bafo ácido, sussurrava em meu ouvido que estava se lembrando dos finados, os quais cantavam quando bêbados aquele canto justamente. Dizia-me que cantar solitariamente era o modo de conduzir-se dos bêbados antigos, costume ignorado atualmente por todas as "crianças" que eu estava vendo. Queria que eu aprendesse a canção para cantar com ela, naquele exato momento; mas eram raras as palavras que eu podia reconhecer, e suas cantigas a meu ver remetiam a uma língua arcaica.

A embriaguez dos velhos é muito bela e aviva intensamente a alegria de todos, que falam então cada vez mais e são cada vez menos ouvidos. É ela que, quase sempre, impulsiona a evolução da cauinagem, encerrando o encontro das famílias e anunciando que a dança está para começar.

O mutismo de uns e o canto individual de outros, o olhar vago e lacrimejante são signos de cauinagem evoluída, dizem que a embriaguez já começou.[2] As exclamações "eu estou bêbado!", "o cauim está

2 Não saberia exprimir melhor do que o fez Steinen (1942, p.308): "cada um preocupado consigo mesmo. Em geral notava-se o monólogo, pois nenhum se importava com o que o outro estava fazendo. A única nota tranqüila e regular em meio da pândega geral era o velho da barriguinha redonda, que, dentro da rede, bebia e calava ou calava e bebia".

me matando", a interrogação "você está bêbada?" tornam-se fórmulas que introduzem a aproximação entre duas pessoas. Mas os Yudjá só podem, diz-se, conduzir-se desse modo em relação ao cauim *dubia* (ou algum outro de que este compõe a receita). No momento em que é posta a pubar no rio, a mandioca bem poderia se negar a embriagar as pessoas se soubesse o que pretendem fazer com ela. Mas uma vez enganada e transformada em cauim, a embriaguez é persistente, raivosa, deseja atacar. O bêbado pode, por isso, ostentá-la sem riscos de que ela o abandone. Em revanche, a embriaguez do cauim de milho é tímida, cheia de vergonha e, por isso, breve. Isso vem a ser contornado com um cuidado de linguagem: não se escancara que se está bêbado, para a embriaguez não se sentir notada, envergonhar-se e fugir.

Enquanto uns cantam, outros conversam. Em pouco tempo isso se tornará monólogo. Deseja-se falar para alguém, mas ora aquele que está ouvindo quer falar também, de outra coisa e com outra pessoa, ora é requisitado por outrem, ora em um instante não há mais ninguém para ouvir. O bêbado parece que procura onde há duas ou mais pessoas falando, sente-se atraído de preferência por quem não está tão ébrio quanto ele, e o resultado geral são pequenos grupos onde três ou quatro contam cada um uma história para alguém que não sabe a quem dar ouvidos. A fala então evolui para uma espécie de desafio em que cada um tenta impor sua história ao outro; sente-se vencedor aquele que não desiste, sustenta sua fala, enquanto os outros se dispersam cheios de descontentamento, puxados dali muitas vezes pelas esposas que reclamam isso e aquilo, por causa de um menino que está chorando, outro com febre, ou porque ela mesma está pretendendo fazer algo.

A coisa é abafada, diminuída sem chegar a cessar inteiramente, por um movimento de canto e dança coletiva, em geral desencadeado pelas mulheres mais moças, emocionadas com a saudade demonstrada pelas idosas. O tempo da embriaguez não é para se contar história ou fazer discurso, mas para se cantar e dançar em grupo, que são as formas por excelência de expressão da alegria.

De início duas ou três dão-se os braços e começam a cantar chamando as outras, aos poucos se forma uma linha de mulheres de braços

dados, com crianças no colo, cantando, dando alguns passos para a frente e outros tantos para trás. Em pouco tempo a voz masculina se faz ouvir. Os homens formam uma fila, um com a mão no ombro do outro, e dançam e cantam o canto iniciado pelas mulheres. Imagine-se uma linha reta, e uma outra diametral a esta que tende a assumir o caráter de uma curva quando posta em movimento: assim se organizam respectivamente os homens e as mulheres. Ao fim de cada canto os homens dissolvem sua fila e entoam um alarido; as mulheres iniciam um novo canto, explode então um novo alarido até que os homens se põem a acompanhar a voz feminina com um pequeno atraso, cantando a frase que elas acabaram de cantar.

De vez em quando a música, que vai prosseguir até o cauim acabar, se não por vezes até horas depois disso, é interrompida para se beber. O estado de espírito que conduz à dança coletiva favorece também a comemoração de relações de afinidade e a produção de relações fictícias de afinidade e alteridade.

Um cunhado se dirige ao outro alegremente chamando-o pelo termo de parentesco, abraçando-o, com uma cuia na mão, querendo partilhar sua alegria, ensaiando um passo de dança (chamado *tatahu)* cujo significado é que se está bêbado e se celebra o cauim que se tem nas mãos. Os dois se afastam por um momento para trocar algumas palavras mantidas em segredo. Uma cunhada, também se dirigindo à outra pelo termo de parentesco, dá o braço a ela, puxando-a para se sentar ao seu lado ou ir dançar. Um homem diz ao irmão de sua esposa que dará sua filha, menina ainda, ao sobrinho, quando ele crescer. Um irmão da mãe que tenha uma filha solteira oferece-a ao sobrinho casado, dizendo-lhe que tomá-la como (segunda) esposa é algo que depende apenas de sua (do sobrinho) vontade. Esses arranjos poligínicos não ultrapassam a conversa da cauinagem, exceto que, primeiro, os sobrinhos ficam muito gratos quando tratados desse modo, e, segundo, podem transferir a moça para um de seus irmãos solteiros.

O português ganha um interesse especial. Os homens usam de preferência a língua dos *karai* para falar entre si (e muitos o fazem para dirigir-se à esposa e aos filhos). Mesmo aqueles que são inseguros no

domínio dessa língua e não costumam usá-la nem para se comunicar com os *abi* e os *karai* ensaiam pequenas frases ou palavras.[3]

Também mulheres, ocasionalmente, falavam uma ou duas frases comigo quando nos afastávamos por um breve momento e nos achávamos apenas as duas, sozinhas. O que então me contavam era segredo e dizia respeito ao mau comportamento de outrem. Noutro contexto, jamais obtive delas uma palavra nessa língua.

Os homens transformam em **primos** aqueles que não são seus primos cruzados nem seus "irmãos verdadeiros" (*hiji*), e com os quais têm relações classificatórias de parentesco, seja da categoria da consangüinidade, seja da categoria da afinidade, de não importa que geração. Estendem aos **primos** as alegres brincadeiras – uma conduta que não deixava de chamar a atenção do Kadu, que nisso via um comportamento recente e estranho, feio mesmo. Esse tratamento, por vezes, permite-lhes fazer, tanto quanto possível na surdina, pequenas transações comerciais, como a venda de um rádio (para se pagar depois) e trocas de bens nativos que tenham um emprego comercial fácil (mel, colares e bancos) por bens industrializados (roupas e calçados).

Os homens, assim, preservam um pequeno núcleo de relações de consangüinidade e afinidade (relações ditas *hiji*, autênticas) e transformam o conjunto mais abrangente (relações ditas *nana*, classificatórias) em posições de alteridade (*imama*), em que tudo se passa como se um consangüíneo classificatório fosse um primo cruzado, como se um fosse *abi* para o outro, amigo-*abi* (ver também Lima, 1999a).

Deixemos por um momento o contexto da cauinagem. Em Tubatuba, a alteridade da língua, da residência (grupo local) e do parentesco é traduzida pelo conceito de *imama*. Já vimos que no modelo de sociedade imaginado e desejado por Senã'ã (!) haveria perfeita coincidência entre o grupo cognático e o grupo local, o qual consistiria assim em uma unidade endogâmica. Esta coincidência não é imperativa para as pessoas, a

3 Acreditei por longo período que o uso do português nas cauinagens era uma forma de chamar a minha atenção, até que escutei gravações feitas pelas pessoas de festas realizadas em ocasiões em que eu estava ausente e constatei que o uso do português era um fato comum.

endogamia não é um pressuposto fundamental de seu pensamento. Ressalte-se que a cauinagem favorece encontros com moradores de outras aldeias e, assim, o intercasamento é freqüente, implicando, ao menos hipoteticamente, a mudança do rapaz para a aldeia do sogro. Não há Outro no interior do grupo local – todos se reconhecem membros de um grupo articulado por um chefe, e vêem todos os outros grupos locais como Outros. Entretanto, do ponto de vista do parentesco, todo aquele de quem se diz ser impossível definir uma relação de parentesco é classificado como Outro. O rapaz de fora que vem morar na aldeia teria a situação singular de estar ligado ao mesmo tempo a dois grupos onde não é tido como Outro, por um aspecto, e de ser tido como tal, por outro. Além disso, todos aqueles com quem se têm certas relações de parentesco, a saber, os chamados "amigos" (cunhados dos primos cruzados) e os próprios primos cruzados, são definidos como Outros. Note-se que (como a perspectiva masculina) o *uaha* (MB-ZS, WF-DH, ZH-WB, FZH-WBS) não é Outro, o *umã* (MBS-FZS)[4] contudo o é, razão pela qual ele pode se tornar um *uaha*. O casamento supõe a alteridade com o fim mesmo de ultrapassá-la. Resumindo, a categoria da alteridade (*imama*) compreende desde os *abi imama* (povos da floresta) até os primos cruzados.

Durante a dança, paira sobre a cauinagem a dupla preocupação com a chegada imprevista de desconhecidos, isto é, de *abi imama*, e com a possibilidade de os Yudjá se tomarem a si próprios por *abi imama*. O trânsito de pessoas fora do local de concentração, alguém que foi em casa, ou foi ao mato próximo aliviar-se, e sobretudo os cachorros geram ruídos cuja única interpretação suscetível de ocorrer às pessoas é que *abi* estão chegando. Basta uma pessoa (mesmo uma criança) dar o grito de alarme "*Abi!*", e as mulheres se põem a gritar de medo, os homens entoam o seu alarido, até que se descobre que o feixe de luz foi produzido pela lanterna de um companheiro ou que os cachorros estão latindo porque estão brigando entre si. Se o sinal não é elucidado rapida-

4 Uso aqui a convenção antropológica para a descrição das relações de parentesco; ela é construída a partir dos termos básicos de parentesco do inglês (M = mãe; F = pai; B = irmão; Z = irmã; S = filho; D = filha; W = esposa; H = marido) e adota, para os compostos, a ordem do genitivo dessa mesma língua (MB = Mother's Brother, irmão da mãe; ZS = Sister's Son, filho da irmã etc.)

mente, homens cuja casa é próxima correm para apanhar a espingarda e dar tiros para o alto. Não é nada, ninguém acredita muito na possibilidade de surgirem *abi imama* para atacá-los nos dias de hoje.

Sabe-se, porém, que esses alarmes falsos podem bem trazer prejuízos para o grupo, de modo que existe um sinal que se emite toda vez que uma pessoa está ausente da aldeia e prestes a voltar. Fazem-se ao longo do dia e da noite vários disparos de espingarda ou toca-se várias vezes a trompa *kãmahu* para que o companheiro saiba que estão bebendo. Isso serve tanto para que ele possa se apressar para não perder o cauim como para que possa anunciar sua chegada com tiros de espingarda também, e assim não correr o risco de ser confundido com um *abi*. Os estranhos chegam sorrateiramente, uma pessoa da aldeia não deve chegar de mansinho para não correr o risco de levar um tiro.

Conta-se que foi assim que o finado Pai-de-Manako matou o irmão: o alarme foi dado. Ele era jovem e também o usuário da única arma de fogo que os Yudjá possuíam. Seu irmão tinha sido deixado entre os Suyá como uma forma de firmar relações amistosas entre os dois grupos, e eis que chegando para visitar os seus foi recebido com um tiro e caiu morto. Em desespero, compreendeu-se que o matador devia ser morto também, mas acabou-se encontrando uma solução menos trágica: tomar-lhe as esposas, duas mulheres *abi* por ele capturadas, uma das quais foi então morta, enquanto a outra foi abandonada e pôde alcançar sua aldeia, pois os Yudjá abandonaram a aldeia após o acidente. O matador infeliz ficou solteiro por um bom tempo.

As pessoas não costumam comentar episódios infelizes transcorridos em cauinagens, e presumo que isso seria uma grave ofensa aos envolvidos. Uma história mais recente (do início dos anos 1970 provavelmente) me foi contada por um homem. Ele era rapaz. Os companheiros saíram bêbados para a puxada de uma canoa, e, como o grupo que vai até a floresta durante uma cauinagem não deixa a espingarda em casa, ao ser dado o alarme de que havia Txukahamãe por perto, os tiros pipocaram. Todas as armas continham apenas pólvora, mas a dele, por inexperiência, estava preparada com chumbos para matar macacos: "Naquele tempo eu não sabia como o pessoal é". O tiro atingiu dois companheiros: um irmão classificatório (cujo rosto é salpicado de cicatrizes) e um primo classificatório que mais tarde se casou com sua irmã. Ele me contou com a voz embargada que seu tio, ao ver o filho derramando sangue, disse-lhe que o mataria caso seu filho morresse. Os feridos foram levados de canoa para o Posto Diauarum; ele ficou na aldeia em grande desespero, acreditando o primo morto e temendo a vingança. Quatro dias depois, não suportando esperar mais, pediu ao pai que fosse com ele ao Diauarum saber notícia dos feridos. Tinha tomado uma decisão, não revelada ao pai: caso o primo estivesse morto, ele se suicidaria, para não se deixar matar pelo tio.

Nunca ninguém me contou essa história, e o objetivo do seu principal envolvido ao fazê-lo era oferecer-me uma prova para a opinião que tinha sobre si mesmo e que cheguei a pôr em dúvida – a de que era uma pessoa cruel. A certeza disso não lhe despertava, pareceu-me, nenhum orgulho e nenhuma culpa, mas antes o sombrio pressentimento de que um dia matará alguém. O trágico episódio aparece-lhe tal como os episódios da vida onírica: uma mensagem do que se realizará em outra dimensão da vida.

Improvisações políticas

Quando cheguei em Tubatuba no começo da estação das chuvas de 1988, os Yudjá estavam chocados com um massacre de homens Tikuna efetuado por *karai*, e muito apreensivos em relação ao estado de ânimo dos Txukahamãe, a quem, meses antes, se atribuíra a intenção de atacar os Yudjá, os Kayabi e os Suyá. A história que quero narrar ocorreu no dia em que se concretizava a mudança dos habitantes de Saúva para Tubatuba, proposta meses antes por Kadu e argumentada como precaução contra ataques de inimigos. O grupo de Saúva já estava abrigado em Tubatuba havia pouco mais de um mês. Cinco dias antes, o mesmo grupo retornara a Saúva anunciando a intenção de fazer farinha; e com a intenção não muito (ou talvez nada) divulgada de fazer a mudança definitiva. Enquanto preparavam as coisas e torravam a farinha, fizeram um grande cauim. Quase todos os homens de Tubatuba foram beber. Não fui convidada, nem pude me oferecer para ir também porque não os vi sair; certamente, fez-se um sinal de fogo para informar aos de

Tubatuba que haveria cauim, mas nem disso tomei conhecimento. Com certeza, minha presença, tantas vezes tão apreciada nas cauinagens, não era, dessa vez, nada desejada.

No mesmo dia, dois jovens, moradores de Tubatuba, tendo saído alta madrugada, foram ao Posto de Vigilância, a jusante, pescando durante a viagem uma grande quantidade de peixes que pretendiam vender aos *karai* de São José do Xingu (Bangue). Um *abi*, residente no Posto e então casado com uma jovem Yudjá, disse-lhes que era melhor não ir ao povoado, porque um homem do seu grupo falara mal dos Yudjá para os *karai*: estes podiam ficar bravos e bater em um Yudjá; além disso, o mesmo homem havia jurado bater nos Yudjá que fossem ao Bangue. Os dois jovens já haviam conseguido uma carona com um amigo *karai*, e desceram do carro após essa conversa. Um casal Yudjá (o marido é Kayabi), cuja filha é casada com um *abi* que trabalha no Posto de Vigilância, estava desde mais de um mês hospedado na casa da filha. O cabeça do casal contou aos dois jovens que recebera, no dia anterior, um comunicado pelo rádio, de um filho que se encontrava no Posto Diauarum, informando a chegada de *karai* da Polícia Federal. Contou também que um certo homem, do mesmo grupo de seu genro – o absurdo estava no ar –, havia pousado dias antes no Posto de Vigilância acompanhado do mandante dos crimes contra os Tikuna: um importante líder Txukahamãe aliara-se ao *karai* e, o que é mais, enviara a Polícia Federal para massacrar os Yudjá e outros dois povos, os Suyá e os Kayabi. Além disso, os *karai* do Bangue estavam procurando o mandante dos crimes contra o povo Tikuna: queriam encomendar o seu serviço para massacrar os *abi* do Parque do Xingu e assim apoderar-se da balsa que faz a travessia da BR-80, então controlada pelos Txukahamãe. Finalmente, comentou com os dois jovens sobre sua preocupação com um homem Yudjá que se encontrava (com a esposa) na aldeia de um grupo de *abi*, para onde haviam sido levados sua filha (casada com um homem desse grupo) e seu neto, e que não tinha retornado apesar das notícias perigosas que se anunciavam. Os dois jovens tomaram imediatamente o caminho de volta, descendo em Saúva, onde os homens estavam todos reunidos bebendo cauim, e as mulheres, produzindo farinha.

Não sei o quanto dessa trama foi imaginado durante a última cauinagem feita em Saúva. Primeiro se acabou com o cauim, depois os homens de Tubatuba começaram a chegar a esta aldeia às quatro da tarde, muito exaltados. Cada canoa trazia um fragmento da história. O primeiro fragmento anunciava que o companheiro que se encontrava na aldeia de *abi* talvez tivesse levado uma surra. As mulheres gritavam isso em pânico, ao mesmo tempo que diziam que ninguém devia se preocupar antes do tempo, que era preciso ouvir o que o rapaz que sabia das notícias tinha para contar – o mais velho dos dois jovens era considerado o dono das notícias. Kadu, cuja filha se achava com o marido entre os *abi*, desceu de sua canoa dizendo que não se sabia ao certo de nada. Ele era o único homem que o cauim e as notícias não haviam exaltado. De um outro homem da mesma faixa de idade de Kadu, eu esperava um comportamento igualmente moderado. Bisaka, no entanto, havia se tornado o chefe de uma expedição de guerra – era para isso, exatamente, que os bêbados se preparavam. Em exatos quarenta minutos a última canoa já tinha aportado em Tubatuba e o barco a motor zarpava em direção ao Diauarum lotado de bêbados pintados de urucum e armados com bordunas. Minha estupefação foi justamente motivada por minha descrença em sua guerra.

Nesse intervalo, mesmo quem voluntariamente jamais dissera uma palavra em meu gravador fez o seu entusiasmado discurso. Kadu, o chefe, reafirmava (não diante de todos, mas para mim) que não se sabia nada de concreto; os outros estavam totalmente embriagados, e eu diria que apreciaram a recepção que lhes fiz com o gravador em punho. Além do dono das notícias, que estava bêbado mas relatou o fato sem grande dramatização, apenas dois homens conseguiam passar sem dificuldade de um dramático discurso de bêbado para uma fala sensata. A parte da sensatez consistia em ir ao Diauarum informar-se do motivo da chegada da Polícia Federal. A outra consistia em matar os *karai* e tomar-lhes as metralhadoras. A intenção de um sênior era, no entanto, primeiro tentar articular uma aliança com a Polícia Federal para voltá-la contra o grupo do homem *abi* que a teria enviado ao Parque. Requisitou para isso o meu auxílio, exigindo que eu escrevesse um documento que entregaria à Polícia Federal. O texto dizia que os Yudjá nunca mataram

karai, os *abi* X, sim, haviam matado muitos, bem uns quarenta, e que os *karai*, portanto, só tinham razão para matar os X. E *karai* mortos foram enumerados, bem como os matadores de um certo *karai* ligado a um órgão cujo poder se acreditava ser o mesmo da Polícia Federal. A circunstância em que morreu foi detalhada, bem como as buscas empreendidas, o nome do povo culpabilizado mentirosamente e tudo o mais. Nessas buscas, teria tido papel importante um homem Guarani, membro da Polícia Federal – razão que parecia indicar que uma aliança dos Yudjá com a Polícia Federal era possível. De modo voluntário ou não, esse homem me colocava numa situação constrangedora, eu não queria delatar ninguém nem dizer-lhe que os Yudjá estavam delirando. Rabisquei algumas palavras num pedaço de papel, para descontentamento seu, que, dono da guerra, indagou se toda a sua fala se resumia a tão pouca escrita. A guerra foi cantada e recantada.

> Eu não tenho medo dos *karai*. Tampouco tenho medo do povo X. Um *karai*, eu o mato com a borduna. Um *abi*, eu o mato com a arma dos *karai* – uma espingarda – dou-lhe um tiro.
> Eu sou forte. Eu sei matar desde criança, pois já matei **fazendeiro**.
> Nós outros já matamos muitos *karai*.
> Eu vou dizer à **polícia federal**, vou dizer se eu ficar bravo,
> Nunca mais vocês vão matar *abi*.
> Os *karai* são maus.
> Antigamente se matava muito *abi*, antigamente era bom. Agora eu vou matar *karai*, **polícia**. Vou tomar a **metralhadora**, e vou dizer ao dono:
> A **metralhadora** era sua! Agora é minha!
> Depois eu estouro a cabeça dele com minha borduna". (Minha tradução suprime onomatopéias e ênfases.)

Esta é a fala de um dos homens jovens. Entre os planos dos guerreiros estava decidido que voltariam na mesma noite caso os *karai* tivessem sido enviados para matar *abi*, ou na manhã seguinte caso não fosse ameaçador o motivo de sua presença. O retorno imediato seria feito com o fim de avisar aos homens de Saúva e a Kadu (o capitão), que achou por bem aguardar a notícia em Tubatuba. Retornaram de madrugada, sem alarde, com a notícia de que os *karai* que se encontravam no Diauarum pretendiam sobrevoar os limites da terra indígena para in-

vestigar o estado da picada que deveria ser refeita nos próximos meses. Salvo engano, já não era plausível que se tratasse da Polícia Federal, ou que o motivo de sua chegada fosse realmente esse.

No dia seguinte o assunto estava morto, completamente. A ninguém, mesmo ao capitão que a tudo assistiu a distância, ocorreu o comentário de que as interpretações e o atropelo foram ampliados pela embriaguez. Eu mesma não saberia traçar a linha que separa a dramatização da realidade, mas acredito que é justo uma oscilação entre a fantasia e a realidade o fenômeno que é positivamente procurado através do cauim. Embora só tenha registros de empresas fracassadas, de modo algum arriscaria afirmar que a temeridade dramatizada pelos bêbados não franquearia jamais a realidade. A cauinagem tem muito de teatralização da guerra, mas, como vão procurar no exterior parceiros para representar o papel complementar ao seu, resulta que da cauinagem de modo algum eu poderia jurar que se fecha ao acontecimento. Aliás, narrei no capítulo 2 os episódios de uma cauinagem em 1996 que culminaram na saída de Tubatuba por parte de dois conjuntos de famílias.

Ocasionalmente, surgem de fato *abi* durante a cauinagem e são recebidos com amizade e muita alegria. São membros dos grupos Suyá e Kayabi, e contam, parece-me, com seu prestígio de chefe ou de funcionário da Funai muito mais que com a amizade, porque, para falar exatamente, não basta ser amigo para aceitar beber entre os Yudjá; é preciso ser (ou pelo menos estar acompanhado de) um capitão, um chefe ou um funcionário.

Os homens vão recebê-los na beira do rio com cauim na mão, convidam-nos a ficar para beber, e geralmente aqueles que param no porto de Tubatuba durante uma cauinagem estão dispostos a descer e beber.

Contudo, bêbados, podem aproveitar-se da ocasião para resolver atritos particulares surgidos na ocasião ou no passado. Um rapazinho decidiu acertar as contas com um jovem Suyá que ironizara recentemente um homem Yudjá impossibilitado de andar por uma grande ferida na perna, e com cuja filha o Suyá fora casado por alguns meses havia já uns dois anos. No Diauarum, para onde fora levado o doente, jogava-se uma partida de futebol, quando o Suyá disse ao doente: "Levanta! vem jogar bola!" O rapazinho bêbado, acompanhado de um pequeno

grupo, abordou o Suyá com uma cuia na mão, cheia d'água suja, molhou-o e derrubou-o com um empurrão. O fato chegou no mesmo instante ao conhecimento dos adultos. Mareaji apressou-se e afastou o Suyá do rapaz, dizendo ao último que não devia matar o *abi*, porque o tempo da guerra havia passado e todos hoje eram amigos. Pensar-se-ia com razão que todos os adultos estavam de acordo com a intervenção, mas nem por isso se deixou de dizer momentos depois ao **salvador de índio** (como Mareaji foi chamado de forma irônica) que o seu gesto fora o de um tolo: ele salvou um *abi* e um *abi* jamais o salvaria numa circunstância semelhante.

Os grupos do Alto Xingu ou os *abi* de cima ("os Kamayurá e seus congêneres"), nunca os vi aportar em Tubatuba durante cauinagens; e raramente o fazem nos dias comuns, pois percorrem muito pouco a região da aldeia Yudjá. Os Panara (habitantes então dessa região), recebidos tão amistosamente que preferiam pedir pouso nesta aldeia a dormir em acampamento, não eram contudo convidados para beber, à exceção de um jovem que usava o português. Justificava-se o fato invocando que os Panara não são donos de mandioca, com base numa tragédia que os atingiu, anos atrás, matando por envenamento três ou quatro pessoas. Mas o argumento não se aplica a qualquer grupo reputado não ser dono de mandioca. Em 1984-5, os homens Txukahamãe (antes de sua saída da aldeia Kretire, próxima de Saúva) que apareciam em cauinagens, e não escondiam seu desinteresse por cauim, eram alegremente assediados pelos bêbados (cf. Lima, 1986).

No verão de 1990, vários grupos de pessoas Panara desceram o rio em busca de tracajá, conforme entendeu-se em Tubatuba. E vários subiram o rio levando os seus tracajás, que despertavam o olho grande das pessoas. Num dia de cauinagem, um grupo de umas dez pessoas Panara chegou em um barco de metal que conduziam a remo, com uma grande carga cuidadosamente coberta com plásticos, cobertores e roupas. Os bêbados decidiram saqueá-los, gritando para todo lado ao avistar o barco. Foram à beira do rio cumprimentá-los amistosamente e trocaram brincadeiras com o jovem que falava português. Pareceu-me que o saque era lorota. As mulheres e meninas, contudo, começaram a chegar ao porto de pouco em pouco, cada uma com uma porção de farinha para

trocar por um tracajá. As mulheres Panara mal puderam esconder seu descontentamento, mas, como se fosse impossível furtar-se à transação, acabaram perdendo bem uns cinqüenta tracajás. Já que as trocas estavam em curso, o piloto do barco pediu gasolina para seguir viagem até a aldeia. Foi-lhes dito que eles próprios não tinham, mas eu sim. Dei-lhes a gasolina por constrangimento e para diminuir sua decepção e fui incentivada a tomar mais um tracajá.

O resto da jornada se passou com eles divertindo-se com o saque e a leitura pornográfica que isso suscitou. Perguntava-se um ao outro se ele, ou ela, apreciava cabeça de tracajá; atribuía-se esse desejo ao companheiro, alguns exclamavam em bom português que não eram "viados". Perguntava-se às mulheres se queriam cabeça de tracajá, os homens dando gargalhadas, as mulheres risos envergonhados, algumas mesmo cuspindo para bem exprimir nojo.

Havia cem litros de gasolina na aldeia, comprados por mim; oitenta litros eu dera aos Yudjá e vinte eram meus; minha parte foi levada pelos Panara, os quais, contudo, pagaram-me tão logo puderam. Naturalmente, eu também ficava muito suscetível ao conflito. Se ordinariamente tentavam proteger o que eu possuía, bêbados, podiam colocar minhas coisas à disposição dos *abi* quando estes lhes pediam algo que possuíam mas não queriam dar. Revoltei-me um dia em que minha única lanterna fora "emprestada" a um Kayabi: reação exorbitante a minha, como fui obrigada a reconhecer ao tomar conhecimento de que a família a quem minha lanterna foi emprestada havia perdido uma criança que se afogara.

De resto, para mim, a cauinagem já foi a encarnação do (e o exercício sobre o) que eu havia lido no (ou a propósito do) *Ensaio sobre a dádiva*. Isso me deixava apavorada! No início da pesquisa, em 1984, quando ainda me parecia necessário dispor de bens para pagar informantes, os meus bens achavam-se constantemente sob a ameaça do saque. Mais tarde, tudo ficou mais fácil quando decidi compreender a vontade dos Yudjá: o chefe tem o dever de informar o antropólogo, e este, o dever de pagar com bens industrializados ao grupo-do-chefe. O melhor é fazer isso de um golpe, na chegada, e não guardar nada. No caso de uma mulher, a melhor moeda para se fazer relação é mesmo o

cauim: este coage o recebedor a se comunicar com muito mais força do que bens industrializados. Como me dizia Üdüku, quando bebem, as pessoas ficam iguais aos *karai*: não param de falar.

Improvisação xamânica

Em agosto de 1990, ao fim de uma festa de "clarinetas pequenas" cujo cauim principal (novecentos litros) foi feito por mim, Kadu foi subitamente declarado xamã. A dança começara ao entardecer e foi encerrada no meio da manhã do dia seguinte. Um cauim suplementar (160 litros) foi aberto então, ao fim da festa, mas todos estavam deveras mortos por causa de meu cauim. O grupo se dispersou por algumas horas para descansar, e a diversão continuou para alguns garotos e homens adultos. Entre os últimos, o dono do meu cauim, seu irmão (dono do cauim suplementar, que não podia ir dormir porque não se abandona uma bebida que já foi aberta) e Kadu, cunhado dos dois. E eu, finalmente, porque meu campo se esgotava, minha viagem estava marcada para dois dias depois, e eu tentava ir contra a corrente para agarrar a festa que mal pude "observar" como convinha, em função de meu papel de dona do cauim e da própria festa, posição em que fui situada como uma gentileza de minha prima cruzada Areãdu, com quem eu morava naquela temporada de campo. Meus ambicionados informantes encontraram, porém, uma forma mais interessante para matar o tempo, o sono e o cansaço. Pediram a Kadu uma história, e ele contou uma que os ouvintes entrecortaram inúmeras vezes com uma mesma frase, dita à guisa de interjeição e alegria: aquela era uma história que se passara "no tempo em que os Yudjá não usavam calção".

Era o relato de uma viagem de canoa desde as corredeiras Von Martius até Altamira, da qual tinham participado, entre outros, o finado xamã Pai-de-Manako e um tal que era o chefe e se identificava com um nome de finado: Vítima-de-Mandioca. Os viajantes passaram grandes apertos com a polícia em Altamira, apertos dos quais as pessoas então riam muito, e foram salvos por um *karai* identificado como Amigo-de-*Abi*, no qual eu queria reconhecer Nimuendaju com base no fato de que o etnógrafo realmente conheceu em Altamira, em 1916, pessoas

do grupo Yudjá que então se deslocara em direção ao alto curso do rio (a cachoeira Von Martius). Não fui capaz de compreender a contento o relato de Kadu, mas ele me explicou muito bem como o velho chefe foi morto pela mandioca (*mayaka*). Pela razão simples de que a macaxeira (*makaxira*) pode tornar-se venenosa, se plantada próximo à mandioca brava. O velho comeu do aipim que não era mais aipim e morreu envenenado, adquirindo assim um nome-de-morto.[5]

No meio da tarde as pessoas acordaram e a cauinagem recomeçou, interrompendo o nosso encontro. A aceleração do ritmo não tardou e já ao fim da tarde todos estavam bêbados. Uma sobrinha de Kadu pediu-lhe para matar os animaizinhos celestes que andavam perturbando o sono de seu bebê; uma filha dele reforçou o pedido da prima, lembrando que o seu filhinho também andava dormindo mal, sonhando muito, e podia mesmo ter a alma roubada. Kadu em um segundo fora feito xamã.

Os Yudjá se dividiram então em dois grupos quando, após ausentar-se por um instante, o xamã apareceu com alguns ramos da perfumada folha *unãhã:* no interior da casa, as duas mulheres se sentaram em redes próximas uma da outra, cada uma com a criança no colo; o xamã ficou de pé defronte a elas e começou a cantar, e todos os adultos em um minuto os rodearam. Lá fora, os mais jovens começaram a dançar e cantar músicas de *abi*, mais ou menos alheios ao que se passava dentro de casa, pois sua performance não tinha a ver com o rito senão pelo fato de que os emocionara, trazendo-lhes o desejo de dançar. Na casa, todos cantavam com o xamã para ajudá-lo a atrair os animais celestes; eu fui requisitada para enrolar cigarros para ele e todos os outros, até para as mulheres, e também para ir ao mato que circunda a aldeia arrancar mais ramos de *unãhã*. Esses ramos foram distribuídos entre as pessoas que cantavam com o xamã, e, como ele, todos os agitavam para fazer que as folhas farfalhassem. Algumas pessoas tinham os olhos cheios d'água, da emoção que os cantos faziam aflorar em função dos vários anos que se passavam desde sua última execução pelo finado Pai-de-Kadu; à exceção do xamã, ninguém deixou de me instruir a respeito do que se

5 Conheço dois outros desses nomes somente: Vítima-de-Txukahamãe e Vítima-de-Jaguar.

passava e me apressar para enrolar rápido os cigarros, cuja fumaça era assoprada sobre os bebês e as mães.

Uma cortina de fumaça rapidamente isolou o local, tornando bastante difícil a respiração, e cantos tristes foram entoados ao longo de meia hora. Uma outra parte dos ramos foi utilizada para forrar o chão ao pé das redes e do principal cantor, onde os pequenos animais começaram a chegar. O xamã foi matando um a um, torcendo-lhes o pescoço com um gesto muito leve em função da pequenez, amontoando-os num cantinho sobre as folhas. Ao fim, tomou a braçada de ramos e saiu da casa para jogar no barranco da aldeia tudo o que tinha matado e que consistia, segundo me contou no dia seguinte, em passarinhos de diversas espécies, que ele viu com os seus próprios olhos potencializados pelo fumo. As pessoas seguiram cantando até o retorno do xamã, que cantou por mais um breve momento, enquanto lá fora a animação ganhava um ritmo cada vez mais acelerado; tanto mais porque alguns rapazinhos imberbes haviam tido bons momentos de amor durante a celebração do rito e estavam muito alegres e ansiosos para mostrar que estavam bebendo, cantando e tratando-se uns aos outros como homens. Dois desses garotos encontravam-se vivendo a fase em que um menino aprende a dirigir brincadeiras e a recebê-las com coragem, isto é, sem chateação. Contaram-me com alegria como era difícil aprenderem isso os covardes.

Eu queria acreditar que a cauinagem abrira a consagração de Kadu no xamanismo. Ele, que dizia desejar ser xamã, era afinal reconhecido como tal. Em 1992, por ocasião de uma visita ao Rio de Janeiro, perguntei-lhe animada se vinha praticando o xamanismo, respondeu-me que estava aprendendo ainda e seu saber era um pequeno grão.

Margens da alegria

Principal expressão da embriaguez, a alegria coletiva articula uma gama variada de afetos.[6] A alegria de uns atinge um limiar que incomoda

6 "Os afetos atravessam o corpo como flechas, são armas de guerra ... o Eu não sendo mais que um personagem cujos gestos e emoções são dessubjetivados, com o perigo de morrer disso" (Deleuze & Guattari, 1980, p.440). Ou então: "O afeto é a descarga rápida da emoção, a resposta; o sentimento é uma emoção sempre deslocada, retardada, resistente. Os afetos são projéteis tanto quanto as armas; enquanto os sentimentos são introjetivos como os utensílios" (ibidem, p.497-8).

outros. Casais começam a reclamar do cônjuge, e pais dos filhos solteiros, o fato de que ele (ou ela) está bêbado, como se não fosse para estar, como se a embriaguez fosse desonrosa. O cauim não é fonte de alegria sem despertar ao mesmo tempo, de um lado, o ciúme e, de outro, o desejo sexual ilícito. Conforme me disse uma mulher, os homens se interessam muito por vagina nova. Resulta assim que, vendo-se de longe, os Yudjá formam um alegre grupo de bêbados, no qual se dança, canta, bebe e fala. Entrando-se ali, vários são os pequenos dramas pessoais em que uns chateiam ou são chateados por causa de sexo, em que se chora de insatisfação, com alguns se deprimindo a ponto de confidenciar-me, às vezes em pranto, seu desejo de ir embora, para viver entre os *abi*, ou morrer.

Não apenas a alegria começa a ser minada por outrem, como também, em alguns, os homens jovens (e, na apreensão yudjá, jovens são todos aqueles que não são avós, isto é, que não ocupam a posição de sogros), a embriaguez evolui da alegria para a raiva, como o seu ponto culminante. Relacionada com uma categoria social específica, essa experiência se opõe à dos velhos (sobretudo mulheres), cuja alegria evolui para a saudade. Uns se lembram dos finados e vivenciam uma doce tristeza, outros se lembram de seus inimigos e ficam agressivos. A saudade é bela e estimula a alegria coletiva, a raiva é feia e intimida todo mundo.

Às vezes, a raiva se exprime em longos monólogos (tanto em português como na língua indígena), em que se conta a história da morte de um ou mais antepassados efetuada por *abi* e em que se promete vingança. O olhar do homem Yudjá é tão ameaçador, seus gestos tão bruscos, que nunca me senti à vontade para gravar suas falas. Mas, freqüentemente, a raiva evolui para o mutismo, se não para o êxtase.[7] O corpo

7 "O êxtase significa estar 'fora de si', como diz a etimologia da palavra grega: ação de sair de sua posição (*stasis*). Estar 'fora de si' não significa que se está fora do momento presente à maneira de um sonhador que se evade em direção ao passado ou em direção ao futuro. Exatamente o contrário: o êxtase é identificação absoluta com o instante presente, o esquecimento total do passado e futuro. Se apagamos o futuro assim como o passado, o momento presente está no espaço vazio, fora da vida e de sua cronologia, fora do tempo, independente dele. (É por isso que se pode compará-lo à eternidade, que é, ela também, a negação do tempo)" (Kundera, 1994, p.77).

enrijecido, o olhar furioso, um gesto brusco, um balbucio de palavras trôpegas e indelicadas. A notícia se propaga no mesmo instante, fulano está bravo, a música cessa, todos acorrem à casa do cauim, porque, coincidência ou não, geralmente ele se encontra diante da canoa, e por vezes porta ainda uma cuia com bebida na mão. Um clima de pânico. As crianças que vêem o pai bravo se amedrontam, as menores chorando por não entender o que se passa, as maiores fugindo com pavor, a esposa fica branca de medo, os pais perdem a cor da face de tanta vergonha (e não sei se também por intimidamento). Aos Yudjá não importa o motivo que poderia ter despertado o ódio. Somente a mim podia ocorrer a pergunta: está bravo por quê? Está bravo porque está bêbado – o que poderia ser mais bem formulado assim: se está bravo, está bêbado.

Mas existe, conforme explicou-me Wereade, uma trama que fornece conteúdo ou razão subjetiva para a raiva. Na linha de frente, situa-se a "fofoca feminina", e, atrás, o que se ouve sob a forma de brincadeiras. O bêbado se ofende com brincadeiras, não, porém, com alguma que se faça com ele naquele momento, mas de que se recorda e que pode ter sido dita em outra cauinagem. As brincadeiras, como as pessoas sabem, não se esgotam nos ditos firmados como tradição, mas envolvem observações a respeito de fatos da vida pessoal feitas com o duplo intuito de brincar e ridicularizar. A ironia é uma coisa que se releva (embora se guarde a lembrança por muito tempo), mas de que os bêbados podem se recordar furiosamente.

As razões do bêbado – é minha opinião – não vêm contudo jamais à baila, ninguém quer saber suas razões, que passam como se não existissem. Parece-me que não se permite que, na experiência da raiva, haja uma linha de separação entre aqueles de quem se está com raiva e os outros. Não se permite que a raiva apareça como um afeto direcionado para alguém. Está-se com raiva por uma recordação e pela embriaguez levada ao auge; isso poderia levar não à violência contra esse ou aquele, mas sim contra o grupo como um todo. Pode-se por exemplo, em um caso extremo, recordar-se dos *abi* que mataram o avô, ficar-se com raiva e acabar batendo na mãe, pelo simples fato de ter sido ela a intervir para acalmar e levar o bêbado para casa; se em seguida aparece alguém para dominá-lo, apanha também.

Um homem assim violento, mal se dá o alarme, é retirado da cauinagem. Hipoteticamente, a intervenção do dono do cauim deveria ser feita aqui, mas são os parentes mais próximos, como o pai, a mãe e o irmão mais velho, que cumprem o papel de proteger o grupo, e ao mesmo tempo o fazem de um modo que o bêbado não se machuca mais do que eles mesmos. Levando socos que não revidam, tentam dominá-lo, põem-no para dormir em casa reclamando com ele por estar embriagado.

A infidelidade conjugal é o único tema capaz de passar pela filtragem, digamos assim, a que as pessoas submetem as razões pelas quais o bêbado se enfurece. Como tudo o que acontece na cauinagem é extraído de indícios de fatos da vida cotidiana para ser então ampliado, distorcido, estilhaçado e dramatizado, não deixa de ser verdadeiro que o casal cuja relação não vai bem encontra uma ocasião propícia para brigar durante a embriaguez coletiva. Minhas impressões, contudo, são que a suspeita de adultério prima sobre o conhecimento de uma situação de fato e que as relações extraconjugais não são uma prática tão corrente assim na cauinagem.

Os Yudjá sustentam dois discursos sobre as brigas conjugais motivadas por embriaguez. Um, de caráter normativo e tornado incoerente pelos mitos que se contam, diz que os antigos não brigavam; no tempo atual é que os jovens faltam com o respeito e batem nas esposas. Esse desrespeito (ou ausência de vergonha) não é primeiramente contra a esposa mas contra os cunhados e o sogro. O segundo discurso, mais consistente com o conjunto do saber coletivo, baseia-se no raciocínio segundo o qual uma vez que se bebe cauim os homens brigam por causa de mulheres. Se a observação empírica apenas mostra a briga de um casal, o que importa para os homens Yudjá é a briga entre homens por meio de uma mulher.

Além dos episódios de raiva motivados por descontentamento com o parceiro, por dizeres irônicos dos parentes do cônjuge, ou brincadeiras dos afins virtuais, há o fato, não menos importante, de não se poder ao mesmo tempo estar com raiva e ser afável com a mulher. A raiva se irradia até ela, que permanece muda de medo, e se também está muito bêbada pode levar um soco, às vezes justa e simplesmente por isso.

Ter um inimigo e ter uma mulher adúltera são como duas faces do mesmo signo. A raiva masculina sempre problematiza a virilidade guerreira, e a esposa aí desempenha um papel-chave, pois é por meio de um questionamento de sua conduta, de sua qualidade como esposa, que a raiva se apresenta como um verdadeiro êxtase: o homem rompe com seus afins, se eleva para além da aliança e do grupo. O grupo ou a total solidão – são essas as únicas saídas numa cauinagem, para um homem.

Alteridade = *f*(cauim)

Pode-se, sem dúvida, afirmar que esta etnografia da cauinagem oferece uma ilustração específica de uma hipótese de Overing (elaborada ao longo de uma reflexão que buscava ultrapassar a oposição entre a "fluidez" das sociedades guianesas e a "complexidade" das sociedades centro-brasileiras). "Afirmo que, na teoria indígena, a 'diferença' está associada ao perigo ..." (2002, p.123; 1984), dizia a autora.[8] Buscarei também explorar o *insight* de Viveiros de Castro segundo o qual as sociedades das terras baixas sul-americanas manifestam uma "atitude diferencial face à diferença" (1986a, p.28, n.3), ou "formas diferenciais de pensar o fato da diferença" (ibidem, p.32). Observação que é para ser entendida como suscetível de ser aplicada a cada sociedade, visto que, na medida em que as conceitualizações indígenas da diferença correspondem a suas conceitualizações das relações, sociedade humana alguma se caracterizaria por um tratamento unitário da diferença.

Recordemo-nos também um aforismo de Nietzsche (1978, p.146):

8 Situemos minimamente a fundamentação etnográfica oferecida pela autora. "Reconhecendo que a sociedade só pode existir por meio da interação de diferenças, de seres distintos um do outro, e compreendendo que tal mistura é muito arriscada, os Piaroa despendem uma grande energia social estrutural no mascaramento do princípio de diferença com o objetivo de adquirir segurança. Mas aqui é preciso cautela, pois essa observação de modo algum dá conta de todo o comportamento Piaroa: no interior da casa comunal (*itso'de*) algumas relações de afinidade são dissimuladas, enquanto nas relações entre casas no interior de um território político elas são enfatizadas" (Overing, 1984, p.146).

> Hábito das oposições. – A observação inexata comum vê na natureza, por toda parte, oposições (como por exemplo 'quente e frio') onde não há oposições, mas apenas diferenças de grau. Esse mau hábito nos induz também a querer entender e decompor a natureza interior, o mundo ético-espiritual, segundo tais oposições. É indizível o quanto de dor, pretensão, dureza, estranhamento, frieza, penetrou assim no sentimento humano, por se pensar ver oposições em lugar das transições.

Poder-se-ia dizer que nenhum etnógrafo amazonista exprime tanta sensibilidade para a "inexatidão da observação da natureza" como Viveiros de Castro (1986a). Em sua etnografia araweté, o autor faz uso do conceito de devir, mas "transição" (diferenças de grau) já seria suficiente para o que pretendo aqui. É esta, penso, a modalidade de diferença que evoca perigo entre os Yudjá – perigo que tem um contexto privilegiado para a sua expressão no ritual que estamos estudando.[9]

A cauinagem dos antigos, diziam-me, podia culminar em morte e canibalismo. Inclino-me a acreditar que exista uma distância menor entre passado e atualidade do que acreditariam os Yudjá, e que, falando como Mauss (1981 [1924], p.366), salvo sombrio drama, a cauinagem jamais tenha resvalado em antropofagia. Por outro lado, considerando que nem mesmo a manducação é critério inequívoco para uma definição antropológica da antropofagia (Lévi-Strauss, 1984, p.142), o ritual de Tubatuba, em certo sentido, como veremos no próximo capítulo, é já antropofagia. O que se afirma sobre os antigos merece, pois, ser tornado como signos de uma estrutura, ou como uma espécie de cartografia da cauinagem de Tubatuba. Quer dizer: a separação entre homens e mulheres, a destinação do cauim aos homens e, por último, a probabilidade do antagonismo dos homens entre si têm valor de atualidade.

Que é a embriaguez? Comecemos por ressaltar que também pode ser provocada por tabaco e sangue de *abi*, pois conta-se que em uma guerra a hora exata de matar embriaga instantaneamente. Um episódio de um conflito com fazendeiros *karai* em 1984 (alguns meses antes de

9 Ressalte-se também outra observação iluminadora do autor: "a consangüinidade e a afinidade amazônicas não são categorias taxonomicamente descontínuas, elas são zonas de intensidade de um mesmo campo escalar" (Viveiros de Castro, 2002, p.421).

minha primeira viagem ao campo), no qual morreram onze ou doze empregados de uma fazenda que os povos indígenas reivindicavam como domínio do PIX, é talvez ilustrativo do que pode decorrer da embriaguez de guerra, a saber, um impasse em que já não se é capaz de saber de que lado se está. Conta-se de um dos homens Yudjá que participou do conflito o seguinte. Obrigado a afastar-se do grupo por um momento para aliviar-se, ele defrontou-se, no meio do mato, com um *karai*. Este não trazia arma alguma e estava nu em pêlo (tinham-lhe tomado a roupa em um momento em que ainda não se decidira se os inimigos seriam mortos ou simplesmente saqueados). O homem Yudjá, borduna em punho, ficou completamente embriagado. Compreendeu que o *karai* tentara fugir, e ele, conhecendo as trilhas indígenas que havia na mata, mostrou-lhe o caminho que devia pegar e seguir para não ser morto pelos outros. Um outro homem orgulha-se de ter sabido usar sua borduna para dar o golpe de misericórdia em uma vítima, mesmo estando completamente bêbado devido ao cheiro de sangue que havia no ar.

É a embriaguez xamânica provocada por tabaco que traduz mais diretamente o significado dessa experiência, determinando-a como um processo de alteridade ou um devir. Durante seu êxtase provocado por tabaco, o xamã vê a noite clara como o dia, assim ultrapassando o princípio fundamental da separação entre os vivos e os mortos e tornando-se *ĩ'anay* em vida. Embriagar-se-ia não menos o xamã que fosse capaz de virar jaguar, ou pudesse transformar-se em peixe para ir beber cauim nas malocas do fundo do rio habitadas por *pa'ĩ*.

Essas observações indicam que as diferentes modalidades de embriaguez, ligadas à guerra, ao xamanismo e à cauinagem, definem o problema da comunicação entre categorias sociocosmológicas como um devir-Outro, e sugerem que esse devir é tão indissociável da socialidade ritual quanto do xamanismo, esta socialidade ritual também. Enquanto o xamã se destaca como um personagem que não é mais ou vivo ou morto, mas vivo e também morto, no campo da socialidade humana destacam-se o guerreiro e o bêbado, sobre nenhum dos quais se poderia estar inteiramente seguro de suas boas intenções para com o grupo.

É verdadeiro que, para os Yudjá modernos, que têm a antropofagia e a produção de cauim como o traço distintivo da civilização e da sociedade criada por Senã'ã, o canibal é o Outro (os antigos, os espíritos celestes), mas esse Outro é Yudjá. Nada aqui sugere a ideologia de uma comunidade moral, forte ou coesa, que situa o Outro do lado de fora, assim suprimindo a diferença do seio da comunidade (cf. Rivière, 1984, 2001; Overing, 1984); o inimigo pode irromper de dentro desta, tanto quanto de fora. A cauinagem é perfeitamente conforme à moralidade, mas, até um passado recente, podia estimular o canibalismo como uma tentativa desvairada de agir como os antigos do passado mítico e pós-mítico, de voltar ao tempo em que não havia caça e Senã'ã habitava o Xingu, ao tempo de abandono dos povos ribeirinhos à sorte. Poderia, portanto, vir a estimular mais uma vez – pois é em ambos os casos de tempo mítico que se trata aqui.

A embriaguez de cauim é principalmente uma morte dos homens provocada pelas mulheres. Além do fato de que o luto Yudjá visa dissolver as relações com o morto e convencê-lo de sua transformação em não-parente e em membro da sociedade dos *ĩ'anay*, além, então, do fato de que morrer é tornar-se Outro, a articulação da embriaguez com a morte é plenamente reversível: também morrer é embriagar-se. Ao menos nesse segundo caso, a proposição não é meramente uma figura de linguagem, mas uma experiência onírica que, segundo afirmaram-me os homens, não é absolutamente incomum. "Quando sonhamos que *abi* nos mata, ficamos bêbados." As crianças que assisti em convulsão foram todas declaradas embriagadas, e todos os moradores de Tubatuba se reuniram nessas ocasiões na casa da criança, na expectativa de sua partida. Sabe-se assim que na hora da morte a pessoa se sentirá totalmente embriagada e que, além disso, sonhar com cauim fermentado, pintura corporal, embriaguez e cauinagem significa morte. "A alma da festa é a nossa morte", resumia Mareaji (exprimindo-se em português). Ele me dizia que era para se morrer que se dançava em sonho, apontando cenas do terceiro movimento da cauinagem como um sonho muito ruim para os Yudjá. Tentei em 2001 explorar essa idéia com uma mulher que me afirmou que a imagem anímica ou onírica do cauim é a gripe. Em sonho, o que a alma da pessoa vê como cauim e toma é gripe, esta se finge de cauim para as pessoas, e, se elas se embriagam, sofre-se uma epidemia de gripe.

> Quando é gripe muito forte, o cauim é ótimo, espuma, embriaga rápido. Por isso a gripe nos deixa muito fracos e então percebemos que sonhamos com gripe. Nosso sonho nos avisa que vamos ficar gripados, todos nós sabemos disso. ... Beber a alma não faz bem, estamos sonhando com doença. É doença, mas se finge de comida para nós, nos engana.

Penso que esta idéia de que o cauim tem por duplo onírico a epidemia de gripe[10] difere de uma outra idéia yudjá, que é a que vem à mente das pessoas em primeiro lugar: o evento da morte é um evento de embriaguez; e a embriaguez é como se fosse uma morte: os bêbados ficam com os olhos lacrimejantes, como o são os olhos dos espíritos dos mortos, os *'ï'anay*. O cauim é cauim nesta e na outra vida, o sonho; ele não se transforma quando se passa desta vida ao sonho e aos *'ï'anay*. E por isso a pessoa bêbada em sonho, ao acordar, tem um pensamento sombrio: estaria ela, ou alguém, prestes a se transformar em uma pessoa *outra*?

As transfigurações do sentido quando se passa da vida ao sonho são casos particulares de uma concepção mais geral da metamorfose como atributo da alma (humana e de não-humanos), cuja chance de desenvolvimento é justamente o sonho. É como metamorfose que se explica o fenômeno onírico em que uma pessoa ou coisa é substituída por outra. Num

10 Registre-se que são muito variados os processos lógicos que dão base à decodificação das imagens oníricas. Enquanto algumas imagens pressupõem duas ou mais relações de transformação, outras são interpretadas literalmente: caso da caça. Umas dependem de metonímias simples ou combinadas com metáforas: o arco quebrado como morte do caçador; perda de pertences evocando a circunstância vivida por uma pessoa que morre; outras jogam com oposições simples e motivadas: a água é refrescante, quer dizer ausência de febre; o fogo emite calor, a alma de fogo provoca febre. Umas são baseadas na classificação das doenças: o nevoeiro e o orvalho são doenças que provocam febre; outras são associações baseadas em experiências tidas por tipicamente oníricas: jorra urucum do ferimento, logo urucum quer dizer sangue; a embriaguez segue-se ao golpe mortal, portanto embriaguez ou cauim significam morte. Algumas têm como ponto de partida uma transposição mais ou menos literal (*abi* significa guerra) para logo dar ensejo a uma construção paradigmática na qual ora se privilegia a figura do sonho (jaburu equivale a *abi*, logo significa guerra), ora seu estado de espírito (porcos em fúria equivalem a *abi* em fúria, logo significam guerra). Certos casos se reportam à concepção de que no campo do sonho certas almas podem se transfigurar: anta em mulher nua ou em canoa inacabada; *abi* em jaburu, jaguar ou porcos; sangue em urucum. Para um estudo excelente de uma semiótica onírica amazônica que acompanha a deriva das relações ver Gonçalves, 2001, p.265-311.

sonho que Wereade teve em 1985, durante a volta de uma viagem para jusante (a aldeia dos *'ï'anay*), a alma de Yawajiwa estava na margem oposta do rio; em um instante "ela se transformou na alma de Kanaba", disse o narrador. O comentário desse mesmo sonho ilustra um outro aspecto da teoria indígena: o conteúdo onírico é apenas um fragmento, um testemunho parcial do sonhador, de um acontecimento mais abrangente: na margem em que se encontrava Wereade, ele notou de repente a presença de uma mulher nua; a chegada e transformação de uma anta nessa mulher deram-se enquanto ele estava distraído, observando o companheiro na outra margem do rio! Acordou presumindo que uma anta seria vista fazendo a travessia, e sucedeu-me confirmar a mensagem, invocando um sonho meu na mesma noite com uma capivara nadando, a cara pintada de urucum e um colar no pescoço. Os Yudjá não comem capivara, então perguntei a Wereade se a do meu sonho não era uma anta também, pois o mito (do Tapir Sedutor) que ele narrou para mim e sua esposa antes de dormir falava de uma anta pintada de urucum por uma mulher que se tornara sua amante. Ele disse que podia ser que sim, ou não; achava que não se podia ter certeza. Navegamos o dia inteiro sem avistar caça. No dia seguinte, porém, uma vara de porcos atravessou o rio e Wereade pôde fazer com Yawajiwa uma caçada muito rica: 16 cabeças. Caça atravessando o rio tornara-se a mensagem de nossos sonhos – a anta fora esquecida.

Tratemos de determinar a condição da atividade onírica. Na narração de sonhos, especialmente por pessoas que não são xamãs, os Yudjá aplicam com regularidade a expressão *'ï'anay (ha) de* a cada unidade do discurso com a finalidade de distinguir duas coisas; primeiro, quanto ao mundo da existência humana, um domínio particular do qual se fala, dotado de um grau de realidade inferior, e depois, quanto à pessoa, um eu onírico e um eu do narrador. Os Yudjá referem-se à coletividade dos espíritos dos mortos com o termo *'ï'anay*, e narram os sonhos acrescentando a este termo o morfema *de*, formando a expressão que compreendo como "em estado de *'ï'anay*", "*'ï'anay*izado", e uso traduzir por "em *'ï'anay*".[11]

11 Auxiliando-me na tradução de um sonho tido por sua mãe, tive dificuldade em chegar a um acordo com Mareaji. Ele tem como princípio que *'ï'anay-de* ("em *'ï'anay*") não pode ser traduzido literalmente e recusou o que lhe apresentei: 'como morto'.

Perguntei uma vez a uma pessoa que tivera no passado uma experiência xamânica com o xamanismo kayabi: "Por que vocês, quando contam um sonho, falam *ï'anay* de, *ï'anay ha de*?" As razões que ofereceu sugerem que uma compreensão mais adequada seria "na condição de *ï'anay*".

> Nós nos tornamos *ï'anay*. Já te falei outro dia que dormimos com nossa morte *nana*, e morremos um pouco ao dormir. Então, sonhando lá longe, vemos-*pãpã ï'anay*. Nós nos tornamos *ï'anay*; dormindo, vamos andar-*pãpã* no caminho dos *ï'anay*, nossa alma vai andar no caminho dos *ï'anay*. Por isso, ao acordarmos dizemos: "eu estava *ï'anay*"; "sonhando, eu, *ï'anay de...*". Quando estamos dormindo nossa alma lá longe se torna *ï'anay* – o sono parece a partida de nossa alma para longe ao morrermos, nossa alma acha-se lá longe e vê os *ï'anay*. É por isso que para falar de sonho usamos *ï'anay*, nós nos tornamos *ï'anay*, vemos os *ï'anay* ao dormir. É por isso que dizemos: *ï'anay de*, para contar o sonho: "eu estava *ï'anay*", "dormi e minha alma fez tal coisa". Por vezes sonhamos com *se'uraha* (nossos mais velhos) que já morreram há muito tempo, nós nos tornamos *ï'anay* ao dormir e os vemos, vemos os *ï'anay*. É por isso que, para dizer que os encontramos, usamos "*ï'anay de*"; dizemos: "minha alma se tornou *ï'anay*".

Sugeriu a glosa 'no sonho'. É claro que ele tem razão. Nem por isso, contudo, mantinha-se fiel a ela. Assim, quando a expressão vinha depois de 'eu', ele a traduziu por 'no sonho'; quando vinha depois de 'eles', traduziu-a por 'os *ï'anay*', ainda que as almas implicadas fossem de Yudjá vivos. Como todo Yudjá que fala português, Mareaji jamais glosa *ï'anay* por 'morto'; usa-se 'espírito'. O português 'morto', enquanto substantivo, significa cadáver (*ï'ü*) e é empregado numa construção sempre genitivizada: 'o morto dele'. Registre-se também que Mareaji afirmou que a expressão não é *ï'anay-de* mas *ï'anay-hade*; quando lhe perguntei por que razão sua mãe dizia simplesmente *-de*, observou que cada um tem a sua própria boca. A contração observada no relato que traduzíamos é bastante comum. O significado de *-ha* tanto pode ser 'semelhante' como 'o que será (isto ou aquilo)', mas não posso assegurar que *ha* seja o mesmo sufixo em todos os contextos. O significado de *-de* é 'em cima de', 'sobre', 'em'; e é comumente empregado como o que rege as ações (sonhar, dançar, cantar) realizadas em benefício da sobreprodução de alguma coisa. A regência do verbo sonhar é *-de*; uma sentença como *una e-de 'ezo*, 'eu sonhei com você', os Yudjá traduzem por 'eu sonhei você'. O xamã fuma antes de dormir para 'sonhar os *ï'anay*'. A expressão *mayaka-de karia* 'dançar pela mandioca (em benefício da puba da mandioca)', Mareaji traduziu como 'dançar em cima da mandioca', acrescentando: "mas não é em cima, não!" (Tal dança era parte do processamento do cauim para o festival dos *ï'anay*'; era realizada também em benefício da fermentação.)

É possível começar com o destaque de dois ou três argumentos. Primeiro, o sono é uma modalidade tênue de morte, uma pequena morte, ou, como diz sua expressão graciosa, uma espécie de morte classificatória, *nana*. O segundo argumento: se, dormindo, tomamos o caminho dos mortos e chegamos mesmo a ver pessoas que já morreram, então a condição daquele que dorme aproxima-se da condição de pessoa morta. Há nisso, ainda, uma interessante alusão à condição comum do sujeito e do objeto da visão: se estive com quem morreu, então estive morta também. Que o estado de sono seja desencadeado pela saída da alma no rumo dos *ï'anay* é, entretanto, apenas uma possibilidade, não um caso geral. Ela pode tomar outros rumos que conduzem a lugares situados no meio dos vivos.[12] As pessoas consideram que xamãs são aqueles que sabem tomar o rumo dos *ï'anay* quando dormem.

A relação entre o sono e a morte é metafórica, sem dúvida, mas não é unicamente isso. Antes parece fundar uma situação mais complexa marcada como um gradiente, cujo limite inferior é apenas idealmente representado pelo estado de sono, pois os sonhos, em sua gama variada, encarnam diferentes transições. Uma pessoa pode objetivar seu sonho de uma maneira que exprime a preservação de sua integridade pessoal ou de uma maneira que põe tal integridade em dúvida, afirmando um estado de fracionamento da pessoa como uma possibilidade. Nesse caso, acordou-se não porque a alma retornou e ocupou seu lugar, mas porque o dia amanheceu. Ela pode retornar dentro de uma ou duas noites, ou simplesmente não retornar. É uma quantidade de alma-princípio vital que se perde então, e se pode seguir perdendo progressivamente até que a alma-duplo se integre às suas novas relações, acostumando-se à sua nova vida, e a pessoa, nesta vida, morra para os seus.

Descrito como um processo de transformação do estado de vivente em estado de *ï'anay*, o sono difere, pois, da morte em grau – vida e morte não são, por conseguinte, categorias discretas. O próprio sono apresenta, creio, um diferencial do mesmo tipo, pois se diz que é tanto mais profundo quanto mais longínquo é o passeio, isto é, quanto mais

---

12 O estado de sono não dá lugar apenas a passeios por lugares distantes, mas também ao recebimento de visitas e a aparições de espíritos.

ele permite transpor o limiar dos *'ï'anay*. Transição entre vida e morte, graus de vida e graus de alma, graus de realidade e graus de falsidade, o sono é passagem ou distanciamento que variam em grau. A raridade ou mesmo a ausência completa do dêitico *'ï'anay de* na narração de um sonho é consistente tanto com uma transição instável e contínua em direção a um discurso xamânico, ou a uma localização completa no seio desse discurso, como com uma instauração de um valor de verdade específico de que o sonho xamânico é dotado, não, porém, o sonho comum de quem não é xamã. Deste se diz que não é real, mas irreal: sonho-*pãpã*, andar-*pãpã*, ver-*pãpã* etc.[13] Melhor dizendo, convém às pessoas categorizá-los como tal, para que se tornem *mesmo* irreais, falsos, mentirosos. Pode-se dizer que a ausência do dêitico é o meio pelo qual se efetua a síntese cosmológica entre as duas linhas de espaço-tempo da vida humana. Mas, mesmo quando esta síntese vem para a dianteira de um discurso, isso não quer dizer que a disjunção (etnoepistemológica) entre as duas linhas seja dissipada por ela, pois – e isso é importante ressaltar –, entre os Yudjá, como as pessoas sugeriam-me incansavelmente, só os espíritos tomavam os festivais xamânicos que lhes eram dedicados no passado como realidade!

Com base na etnografia achuar, Taylor (1993a, p.432) afirmou a existência de muitos "estados da mortalidade humana". Isso é inteiramente verdadeiro para a etnografia Yudjá, e pode ser fraseado igualmente bem como muitos graus da vitalidade humana. Os graus de morte são uma perspectiva Yudjá, e os graus de vida, a dos *'ï'anay*.

Tudo isso para chegarmos ao ponto: a cauinagem é como sonho: graus de morte para os vivos, graus de vida para as almas. Acredito que atingimos assim um conceito etnográfico do ritual yudjá: ele varia entre a realidade e a irrealidade, e de um modo em que o irreal não é pré- nem aquém- mas pós- ou além-real.

Tomando da etnografia barasana (tukano) um paralelo com a embriaguez Yudjá, poderíamos atingir mais um aspecto importante desta última.

13 Contaram-me que os xamãs, para exprimir modéstia, podiam rotular seus sonhos assim.

> [Q]uando os pais tomam *yagé*, seus filhos experimentam, diz-se, os efeitos; isso sugere que o *yagé* tem o poder de viajar ao longo das linhas de descendência humana ... A função do *yagé* é transportar as pessoas [os homens] até um estado ancestral; isto e sua habilidade para fluir ao longo das linhas de descendência sugerem que ele vincula o passado e o presente e capacita, assim, para a viagem ao passado ancestral. (C. Hugh-Jones, 1979, p.228, 230)

Sendo a *morte* o signo privilegiado da embriaguez Yudjá, esta tem, obviamente, um vínculo com a temporalidade humana. Entretanto, o vínculo operado por ela é entre o passado e o futuro, o presente vindo a ser curto-circuitado pela conexão entre os *'ï'anay* que são os *i'uraha* falecidos (*urahay*) das pessoas bêbadas e as pessoas mortas que virão a ser um dia.

A saudade doce que homens e mulheres idosos sentem durante as cauinagens é, talvez, a mesma leve saudade que seus *'ï'anay* sofrem por eles (visto que este é considerado um sentimento recíproco, em outros contextos). E dela é permitido inferir que sua razão não é a socialidade ritual, mas a da vida doméstica. É justamente isso o que a sociedade dos *'ï'anay* dificulta para as almas Yudjá quando estas ali vão viver. A cauinagem de alhures é absolutamente incessante, e a vida ali dá lugar, por isso, a muito aborrecimento.

Coeficientes de alteridade

Certa vez, contou-me uma mulher, ela e sua mãe, que é esposa de um homem Kayabi, fizeram um pequeno cauim para o chefe de uma aldeia Kayabi. Quando estava fermentado, a esposa de seu primo, sua irmã classificatória e outras duas mulheres convidaram-na para beber e divertir-se. Garotos que se achavam na puberdade interessaram-se pela bebida, mantendo-se ao redor das panelas, bebendo, enquanto suas mães diziam-lhes para não fazer isso. Uma mãe disse ao seu filho finalmente:

> Por que você está bebendo cauim de *abi*? Cauim de *abi* não presta! Ah, fiquei com raiva, pois entendo a língua Kayabi e estava ouvindo o que diziam.

As comidas Kayabi é que são boas! Cadê as comidas Kayabi que prestam? Me diga qual comida Kayabi que presta! São horríveis as comidas Kayabi! O que são vocês? Por acaso são *karai* para ficarem dizendo que eles são *abi*? Por que vocês estão dizendo que os Yudjá são *abi*? Todos nós, sem exceção, somos *abi*! Todas as nossas comidas são horríveis!

Ela ficou olhando para mim e disse

Estou falando com o meu filho.

Mas você estava falando do cauim de minha mãe. Pois faça você mesma um bom cauim que eu quero provar. O que você estava dizendo de errado sobre as comidas Yudjá?

Como a briga evolui para o atracamento e os puxões de cabelo, um homem Kayabi obrigou-a a soltar a mulher. E sua mãe, ao saber, perguntou-lhe por que brigara com seus *away* ("parentes, grupo, povo"). É retratada por alguns mitos a questão que vemos em cena nesta briga: o ponto de vista que situa os Yudjá como *abi*.

Era uma vez duas aldeias situadas no eixo rio acima-rio abaixo. (Tão próximas uma da outra que os pescadores se avistavam quando alguém da aldeia a montante ia pescar a jusante, e vice-versa. Os dois grupos, no entanto, não se freqüentavam e tudo ignoravam das atividades guerreiras realizadas pelo outro.) Um sênior que vivia a jusante tinha um filho maduro e netos a montante. Era apaixonado por carne de *abi* e um dia foi pescar levando sua lâmina de taquara para matar *abi* (como se pudesse encontrar algum naquelas redondezas). No mesmo dia, um de seus netos tinha ido pescar rio abaixo com um *abi* de estimação (*abi maka*; *maka* se diz de animais de estimação e de amantes) raptado entre os Shipáia, e os dois usavam o grito usado por esse povo para chamar curimatãs. O sênior ficou animado com o sinal da presença de *abi*. Assou os filhotes de curimatã, amarrou a comprida lâmina no antebraço direito (como se fosse possível fazer isso por conta própria), usada para a execução (ritual?) de *abi*, e foi convidá-los para comer. O rapaz Shipaya ficou tomado de pavor, sentou-se ao lado, não comeu nem disse palavra, mas o rapaz Yudjá aceitou o convite. O sênior insistia em que comesse cada vez mais rápido – estava em curso uma competição entre o neto e o avô na qual se decidiria qual dos dois tinha direito ao estatuto de Yudjá *hiji* (de verdade, autêntico, legítimo). Essa

competição era, diz-se, um jogo dos Yudjá antigos, cuja regra básica era a proibição de usar as mãos para extrair as espinhas de filhotes de peixe – tinha-se de fazê-lo unicamente com a língua. Porém, no caso particular desse mito, o sênior não tinha dúvida de que sairia vencedor, pois estava certo de que o Shipáia se engasgaria (pois não se dera conta de que seu convidado era Yudjá tanto quanto ele). Seu intuito era aproveitar o momento em que ele engasgasse para espetar-lhe o coração com a lâmina. (Como se fosse possível levar a mão à boca sem furar o próprio rosto, como se a performance verbal do neto não indicasse sua identidade relativa). Quando, por fim, o avô se cansou de esperar o neto engasgar e avançou contra ele, este exclamou: "Eu não sou *imama!*", isto é, não sou Outro! No gesto de braço que o neto fez para afastar a lâmina, esta feriu a testa do avô.

Um outro desenvolvimento que registrei desse mito afirma que o episódio se passou entre dois homens que tinham o hábito de comer as pessoas raptadas em guerra pertencentes a outrem, os *abi* de estimação de outros Yudjá, isto é, pertencentes a Yudjá *nana*. Eram por isso temidos e detestados, já que o objetivo do dono de *abi*-e-seu-grupo era transformar o *abi* em seu chefe, chefe do grupo Yudjá. Mas no caso particular dos protagonistas desse mito eles eram também famosos por suas vitórias nas refeições competitivas. Um, com ciúme da reputação do outro – "Quero ver se ele é igual a mim": quero ver se ele é tão Yudjá quanto eu –, convidou-o para comer peixe-elétrico e curimatã num encontro de pescaria. Armado, também esperou em vão que o outro engasgasse e se feriu na testa. E teve com o rival o diálogo quase patético:

Será que você é *abi*?

Por que eu seria *abi*?

Sou um Yudjá autêntico (*hiji*).

Foi para me matar que você me chamou para comer?

Eu não sou Outro (*imama*)!

Você me feriu. Não vou comer *abi* nunca mais.

Ambos os desenvolvimentos conduzem ao mesmo resultado. Ou o filho do homem que quase comeu o neto, ou o campeão que se considerava o único Yudjá legítimo, promoveu uma assembléia de todas as al-

deias Yudjá em que se decidiu que doravante era proibido comer *abi*. Segundo afirmou Kadu, Yudjá algum jamais rompeu o acordo, a antropofagia foi revogada ali.

Seria possível, talvez, indagar como tamanha inverossimilhança vem a produzir tamanho efeito de verdade. Na realidade, nada é inverossímil todavia aqui, se aceitamos o postulado Yudjá segundo o qual a sua vida moderna é uma pálida versão da vida dos antigos, tida como a vida autêntica dos Yudjá. Tudo é verdade aqui. Ao se casar, um jovem se separa de seu pai para ir viver com o sogro; quer isso represente mudar-se de casa ou de aldeia, o que importa é o fato de que as duas formas de casamento variem apenas em grau, e que a forma exogâmica diga melhor a separação entre pai e filho. O tempo passa e, ao atingir a maturidade, quando o seu próprio filho está prestes a se separar, e sua filha a dar-lhe um genro, quando, portanto, sua autonomia está prestes a efetivar-se no âmbito da aldeia onde vive (o genro significando seu reconhecimento pelos demais homens como um dono de grupo doméstico) –, eis que seu velho pai, cujo genro é o sogro virtual do seu filho, e que se acha prestes a virar capitão, quase mata e come o neto. Nada como o homicídio motivado por um desejo de comer a vítima para exprimir a alteridade política. Ao lado, pois, do postulado sobre a plenitude da experiência social dos antigos, há também o fato, não menos importante, de que o mito se oferece como um *trompe-l'œil*, segundo a descrição de Lévi-Strauss (1997, p.26-7):

> O *trompe-l'œil* não representa, reconstrói. Supõe ao mesmo tempo um saber (ainda que não o mostre) e uma reflexão. É também seletivo, não procura reproduzir nem tudo nem qualquer coisa do modelo. ... [D]estaca e exibe aquilo que não se via, ou que mal se via, ou se via de modo fugidio e que doravante, graças a ele, ver-se-á sempre. O espetáculo de um cesto cheio de morangos nunca mais será o mesmo para quem se lembra do modo como os holandeses e alemães do século XVII, ou Chardin, o pintaram.

Nesse sentido, o "modelo reduzido" (em que consiste a arte, na perspectiva do mesmo autor–1962) da socialidade yudjá oferecido por este mito dota-o de uma função cognitiva e, por conseguinte, sua fun-

ção referencial já não pode ser eludida. Trata-se de pôr à luz, de um lado, a primazia da relação de alteridade entre grupos-sujeito articulados por um dono de aldeia sobre a continuidade das gerações; e, de outro lado, a precariedade (digamos assim) da relação de alteridade lingüística entre os Yudjá e os povos *imama* habitantes do rio (como os Shipáia), antigos participantes do grupo articulado por Senã'ã, bem como a precariedade da identidade lingüística dos Yudjá, isto é, da unidade do povo Yudjá.

Produtor de um efeito de inverossimilhança *para mim*, e de um efeito de verdade *para os Yudjá*, semelhante procedimento de abstração efetuada sobre a vida social não é particular a esse mito da revogação da antropofagia.

Estas são histórias que se situam antes da assembléia.

Um rapaz, conta-se, foi viver com os Shipáia, levando consigo – em sinal de que a cortejava – o brinco da esposa de seu irmão mais velho. Um dia, com alguns Shipáia, voltou para visitar os seus e não encontrou nem o irmão nem a cunhada: ele estava pescando, ela estava na roça. Ele foi à roça, matou-a e deixou seu brinco sobre o cadáver. Assim o irmão mais velho, ao encontrar a morta, não podia ter dúvidas quanto ao autor do homicídio.

> Por que você matou minha esposa se ela não era *abi*?, disse ele, pensando no irmão.

Quando a notícia da morte chegou à aldeia Shipáia, e o rapaz foi informado de que sua cunhada fora morta por um *abi*,

> Que pena, ele disse,
> Por quê? Por que um *abi* foi matar a esposa de meu irmão?
> Por acaso esse *abi* nunca fez amor com uma mulher?

Dias mais tarde, na aldeia da infeliz, soube-se que o irmão mais moço achava-se de visita a uma aldeia Yudjá, e o viúvo reuniu os companheiros e partiu decidido a se vingar. Encontrou-o conversando no interior de uma casa, pediu aos companheiros que cercassem seu irmão e se aproximou, recusando-se, duas vezes, a responder a seu cumprimento.

Eu te cumprimentei mas você não me respondeu.
Respondi, sim; respondi antecipadamente.
Ora, por que você está bravo comigo, "meu irmão mais velho"?
Você matou minha mulher. Por que você a matou?
Ela era *abi*? era *abi*?

Secundado pelos companheiros, o mais velho agarrou e puxou os cabelos do mais moço, e este recebeu uma facada. Rápido, um tal cortou um pedacinho de carne que foi assar na chama da vela que iluminava a casa. Seu *iwa*, vivo ainda, de pé, olhava a parte de si chamuscando ao lado: "Por que você não espera eu morrer para me assar?"

Kadu concluiu assim o relato:

E assim eles o mataram e o comeram, e o *i'uraha* não quis comer o irmão mais moço. Já faz muito tempo que isso aconteceu: quando os Yudjá eram numerosos havia muita crueldade. O avô! o avô comeu o neto!
Dê-me a barriga de meu neto para eu comer!

A verdade dessa história também provém da capacidade de grupos articulados por um capitão, e/ou por um dono de guerra, de fazerem predominar a alteridade sobre os vínculos de parentesco, aqui abordado pelo ângulo da rivalidade entre irmãos que amam a mesma mulher. Ir viver com os Shipáia é deixar-se tornar Shipáia, e, para exprimi-lo, nada é tão adequado quanto um desafio desse tipo ao próprio irmão: um crime que ousa não esconder os vestígios do autor. Do mesmo modo, a aldeia Yudjá onde se dão a vingança e o banquete aponta para a precaução tomada pelo mais velho: ele não mataria o mais moço ali onde os Shipaya poderiam sentir a ofensa como sua.

Os coeficientes de alteridade que as pessoas sabem extrair da embriaguez durante a cauinagem direcionam-nas primeiramente para as relações de parentesco classificatório, enquanto os mitos, por sua vez, praticamente não falam das relações classificatórias. Sua potência lhes permite efetuar coisa muito mais poderosa – já que atinge o limiar da crueldade. "O menor intervalo é sempre diabólico" (Deleuze & Guattari, 1980, p.138); é mais diabólico ainda quando a alteridade se introduz na, ou é extraída da, segunda menor escala da forma social assimétrica (irmão mais velho–irmão mais moço; a menor de todas sendo o bebê-e-a-

placenta). Mas não é, em contrapartida, uma introdução da assimetria no par formado por Yudjá e *abi* o que vemos ocorrer no conjunto dessas histórias da antropofagia antiga? Os Yudjá que comeram a placenta da criança durante a caminhada que os levava ao Xingu, com sua nova corrente voltada para o norte após o dilúvio, foram feitos *abi imama* para que Senã'ã-e-seu-grupo pudessem comê-los. A dualidade entre os Yudjá e os Outros, constitutiva da sociedade mítica, tão só Senã'ã partiu, desdobrou-se (Lévi-Strauss, 1993) na dualidade entre os canibais do rio. Passando-se de uma soma anômala (Rodgers, 2002) a outra, saímos do mito para a história dos antigos: cada um serviria de placenta para o outro, cada um ver-se-ia em processo de transformar-se em Yudjá legítimo, e os Yudjá *nana*, os similares, em processo de virar *abi*. Não é, contudo, tal reciprocidade de perspectivas o que se nota nos mitos: seus narradores e narradoras situam-se nesse regime de alteridade como vítimas dos pretensos Yudjá *hiji*, legítimos. O próprio mito da revogação da antropofagia retrata os Yudjá antigos com uma ironia aguda, creio: a refeição competitiva que tinham por hábito étnico satisfazia seu desejo de alienação. O valor de verdade do mito derivaria também, talvez, de sua força de intervenção na conduta dos Yudjá modernos: se quer saber quem você é realmente, se quer saber quanto e como você é o que é, arranje um parceiro e vá brincar de se engasgar!

As crianças Yudjá que os Shipáia raptavam, afirma-se, eram criadas para ser comidas quando ficassem adultas. Um breve relato narra o fim de um rapaz, raptado pequeno de seus pais Yudjá, obrigado a colher nos pés de pimenta em torno das casas o tempero com que seria comido; enquanto isso, sob a panela, o fogo já crepitava. Mas era menos a compaixão por finados tão remotos o que as pessoas que me contavam a história deixavam transparecer: interessava-lhes menos o sofrimento de um semelhante do que a insensatez dos Shipaya: matar e comer um Outro já transformado em parente. A perda, o dispêndio da alteridade – é disso que fala a história.

Os Yudjá também afirmam que praticavam o rapto de crianças e jovens de ambos os sexos, mas com a pura finalidade da domesticação (para *amansar*, diz-se em português) na cultura yudjá (tecelagem, cerâmica, música, produção de cauim etc.), sua transformação em parentes.

Entre si, havia, contudo, pessoas tão insensatas quanto os Shipáia. Por ocasião de uma cauinagem, o *iwa* do *abi* tinha de manter-se muito atento para não comerem seu "filho adotivo". A despeito do grande aborrecimento que isso representava para o *iwa*-e-seu-grupo – que isso representa para os Yudjá que me contavam, pois é de seu lado que se situam –, o Outro-de-alguém podia ser morto e comido por bêbados rivais durante as cauinagens.

Pode-se dizer que a pessoa *abi*, ou *karai*, como me sucedia freqüentemente, é uma fonte de alegria bastante rica: poucas coisas são tão prazerosas quanto o amansamento de humanos; poucas são tão gratificantes quanto acompanhar de perto a absorção completa das maneiras yudjá por alguém que um dia esteve destinado a viver outra vida, com outros hábitos e outras relações. O objetivo que se esperaria alcançar era fazer o Outro tornar-se chefe do grupo. Os Yudjá gostariam de fazer-me crer que a domesticação suprime totalmente a alteridade, mas existem pequenas evidências que apontam para a sua diferença relativa, como, por exemplo, segundo me contou um jovem cujo nome foi portado há muitas e muitas décadas por um cativo Arara, esse cativo, ao morrer, não foi enterrado em casa, uma vez que não era parente de ninguém.[14]

Em 1989 e em 1990 pude acompanhar por um período de quase seis meses o tratamento dispensado a um jovem que, por não falar a língua yudjá, ignorava sua verdadeira condição. Neto de Yudjá (Juruna) Arara, Kuruaya e de um brasileiro (maranhense, de origem africana), ele pertence ao grupo Juruna que vive entre Altamira e a Terra Indígena Paquiçamba, no médio Xingu. Ele havia sido convidado em Altamira (numa viagem de que participei) por um jovem de Tubatuba para ir conhecer os **parentes** de lá; para os Yudjá, não importa muito a maneira como se obtém um cativo: aprisionado contra a vontade, atraído por

14 Ou então, duas pessoas idosas (filhas de mães Yudjá e pais *abi*) nascidas e criadas entre os Yudjá, são reputadas ignorarem histórias dos antigos por serem elas próprias Outros. Não conheço nenhum relato sobre chefia assim originada em que o Outro seja retratado como um mau chefe. O interesse em fazer-se chefiar por um Outro domesticado não é atribuído apenas aos antigos Yudjá. Os Txukahamãe e os porcos apreciam, diz-se, o mesmo procedimento; da parte dos últimos, são os caçadores Yudjá raptados que são transformados em chefe.

meios pacíficos, e imediatamente assegurado pelo presente de uma moça, o que importa é que se trata de um forasteiro, incorporado ao grupo pelo parentesco. Este jovem de Tubatuba e sua esposa se tornaram os pais do jovem do Paquiçamba, que foi nominado, apelidado e se casou imediatamente, primeiro, com a filha do irmão de seu *iwa*, e depois com sua sobrinha, com quem teve uma filha. O que se segue é baseado no que pude observar nesse período e tomar como uma base para compreender as histórias que as pessoas me contavam.[15]

A relação pai–filho que liga o *iwa* ao seu *abi* serve, é claro, de base para a criação de relações de parentesco putativas, por quem se interessar por ter o *abi* como tal. Mas uma coisa são as relações entre cada um e a pessoa *abi*, e outra muito distinta a relação dos Yudjá entre si por seu intermédio. Ela é *abi* e seu pai, *abi iwa*. Se esse estatuto é individualizado, a posse sobre ele não o é absolutamente; o dono compartilha a pessoa *abi*, primeiro, com os companheiros que participaram do evento em que o rapto se deu; depois, com o conjunto dos seus companheiros, tal como o exprime a forma de referência utilizada pelo *iwa*: *semimãzaha* (onde *se* é um pronome pessoal de posse inclusivo). Esta relação complexa entre um *iwa*, seu *abi* e seu *away* é a mesma de uma atividade coletiva como a pesca com timbó, por exemplo: ela tem um *iwa* e seu produto pertence ao seu *away*.

Dois processos sociais aparentemente contraditórios são assim desencadeados: a transformação do Outro em parente e a transformação do que está sendo feito parente em Outro, pois, a bem dizer, a domes-

15 Vale registrar que meu pai adotivo, isto é, meu *iwa*, à guisa de brincadeira, disse em 1984, a um homem Suyá interessado em saber quem eu era, que eu era uma mulher Kuruaya que ele havia raptado. Em 1988, por ocasião de uma festa de cantos Kuruaya, tornaram-me "mulher Kuruaya" e assim se referiram a mim pelos quase seis meses restantes daquele período de campo. Kadu, por sua vez, disse a um senhor Yudjá de Altamira que eu era sua empregada (em sua própria língua, teria dito *i'u'a*), pondo-se assim como o meu *iwa*. "Nossa *karai*" (*sekarai*) é como apareço, geralmente, nas formas de referência. Em 1997, segundo alguém me contou, passei a pertencer a apenas uma parte das pessoas: pois um homem abriu então mão de mim, dizendo a outro homem, seu primo, que podia ficar comigo. Havia outra *karai* em jogo, e os grupos do par de primos se dividiram ao nos dividir, a mim e a uma lingüista.

ticação consiste muito menos em adestramento cultural, como poderíamos pensar, do que em um fazer-se amar pelo estrangeiro. Trata-se de uma espécie de conquista sentimental, para que ele se submeta de bom grado às lições, ou seja, trata-se de amansar (como se diz que todo jovem recém-casado tem de fazer com a esposa) o *abi*. Quanto mais desajeitadas as suas performances, maior a alegria que proporciona – o que não quer dizer que seus acertos não sejam apreciados e valorizados.

Pode-se estar seguro de que as cauinagens ofereciam o principal contexto para tais prazeres, mas atualmente os Yudjá lamentam-se muito de que entre os antigos matavam-se e comiam-se os *abi* pertencentes a outrem quando estavam bêbados. Os seus *iwa* eram desafiados por sua afeição, desrespeitados como se fossem eles próprios *imama* (Outros). Lamentam-se, sobretudo, de uma espécie de guerra por pessoa interposta, entre similares de Yudjá, que visava destruir o grupo-sujeito articulado por um *abi*-e-seu-dono. Meu material nada diz, explicitamente, sobre a possibilidade de essa guerra ser travada entre grupos ligados por amizade assimétrica, e tudo se passa como se, no que diz respeito à constituição política, os grupos em confronto fossem plenamente evoluídos, articulados cada um por seu capitão, pois, disso tenho certeza, não é ao seu próprio capitão que a lamentação é dirigida. Aliás, a noção de dissimetria se impõe aqui: um confronto entre um grupo guerreiro articulado por um capitão e um grupo aldeão articulado por um *abi*-e-seu-dono.

Para exibir os signos da distinção social, nada como um capitão que não sabe aceitar sua condição de sênior, abandonando a atividade guerreira. Ninguém tampouco como ele para provocar raiva em ouvintes dos mitos. Mareaji propôs-me em 1990 uma comparação sugestiva para que eu pudesse fazer uma idéia mais justa dos desmandos do capitão-e-seus-guerreiros: eles eram uma espécie de polícia federal dos Yudjá antigos! Se então a polícia federal *karai* era tida com o único grupo capaz de intervir na política guerreira dos povos da terra indígena, isto é, se a guerra acha-se totalmente proibida pela polícia federal, o *iwa* da polícia federal Yudjá de outrora obstruía, no entanto, tentativas de bem reger as relações de alteridade. Mas, em todo caso, como a polícia federal tal como entendida por Mareaji, o capitão-guerreiro se colocava acima da vontade alheia, desacatando os interesses alheios e gozando da ausência de todo mecanismo de vingança que se pudesse acionar. Mareaji hesitou, não estava muito seguro de que isso fosse exato, e interrogou-me: "Se mata polícia federal, não se mata?" Argumentou que se a polícia federal pode ser retaliada por outros *karai* pelos homicídios que possa cometer, era, logo, o medo o verdadeiro motivo pelo qual os antigos não matavam o capitão-e-seu-grupo. "Se fosse hoje, não ia ficar assim, não" – disse-me Mareaji, tomado de uma raiva contida. Uns dez anos mais tarde uma mulher afirmou-me que os Yudjá sempre tiveram a sua própria palavra para designar a polícia federal, *surara*, visto que sempre tiveram sua própria polícia. O capitão-guerreiro comandava seus *surara*, também descritos por ela como *i'u'ay*, seus empregados.

A polícia canibal

Na expedição, o capitão se sentava no meio da embarcação, não na popa como convém a um *iwa*, esperando os outros remarem para ele. Remava-se com muito brio, batendo ritmadamente na borda da canoa, tanto mais ruidosamente quanto se aproximava da aldeia em que se contava encontrar alguém para comer. Chegando ao porto, cada um pegava seu grosso feixe de flechas, colocava-o no ombro e descia para molestar os Yudjá. Quer dizer, procedia-se com o alarde e a alegria comuns ao grupo de homens que retorna à aldeia ao fim de um trabalho coletivo, certo de que o *iwa* os recompensará com um cauim abundante e forte. Do mesmo modo, a virilidade que assim se comemora e encena diante das mulheres reunidas no barranco alto da aldeia para vê-los aportar vinha a ser exibida diante também dos homens da outra aldeia. A pessoa *abi*, homem ou mulher, geralmente paramentada à moda Yudjá, era examinada pelo capitão – um exame que revelaria os sinais corporais de sua verdadeira alteridade. Era em seguida morta e assada em um moquém improvisado no terreiro da aldeia. Os assaltantes faziam roda para comer, enquanto os moradores "simplesmente os observavam", com certeza atemorizados, sem poder demonstrar nenhum descontentamento. Todo mundo receava ser morto e comido também.

Pode-se bem imaginar que os mitos retratam esses anti-heróis como pessoas ridículas, cujo poder pode de fato ser aniquilidado com um pouco

de inteligência. Conta-se que um homem raptou uma mulher *abi* de rara beleza e, como a notícia chegou às diversas aldeias, um temido capitão de uma aldeia a montante reuniu os companheiros e foi comê-la. O *iwa* da mulher, porém, já idealizara o seguinte: "Se ele aparecer, agarre a mão dele e ponha em sua vagina". O tal chegou indagando: "Onde está a *abi* que vocês raptaram?" Ele olhou-a nos olhos e deu início ao exame: foi descendo o olhar ao longo do corpo da mulher, mas ela, num gesto rápido, agiu como o *iwa* indicara. Surpreso, o canibal puxou a mão e disse: "Você viverá sua vida inteira!" Era tão vaidoso que entendeu que ela o desejava e, além de desistir de comê-la, ofereceu-lhe uma faca para pagar a amabilidade.[16]

A polícia canibal dos Yudjá antigos saía em busca dos filhos de *ãbi* possuídos pelos Yudjá para comer, mas deles também se diz: "eles nos comiam", "Yudjá comia Yudjá". Esta guerra fácil merece ser compreendida como uma forma de guerra por pessoa interposta, plenamente capaz de conjurar, como propôs P. Clastres (1974b, 1980), a unificação do povo Yudjá. O grupo articulado por um *abi*-e-seu-*iwa* rivalizava com o grupo articulado por um capitão-e-seus-guerreiros. Se a vítima de guerra motivava as fronteiras de um *socius* yudjá que se destacava à parte, o *abi* de estimação fraturava o seu interior. Mas logo a polícia federal dos Yudjá surgia, odiosa.

Disse-me uma mulher que a *surara karai* era boa, pois só prendia os ladrões e os que brigavam com as pessoas. Já a dos Yudjá era má, pois matava as pessoas que engasgavam, dizendo que eram *abi*, argumentando que unicamente os Yudjá sabiam comer peixe-elétrico por serem um povo do rio, e os *abi* não, por serem da floresta. Eram mentirosos: estavam, de fato, era interessados em furar as pessoas, convidando os pescadores para comer em acampamentos. Ninguém queria que os jovens *abi* fossem mortos, pois todo mundo sentia compaixão.

Há mais uma questão que os mitos acima permitem formular: por que a identificação dos *abi* não visava o desempenho lingüístico, mas o corpo? Como pode um campeão que reivindica a posição de Yudjá legítimo virar-se para outro campeão e indagar: "Será que você é *abi*?" Como pode um Yudjá tomar um Yudjá de uma aldeia muito próxima por um Shipáia? Por que os mitos não levariam em conta a língua, se esta fosse o princípio elementar da diversidade humana, o único que não pode ser ocultado pela decoração corporal? Em suma, como podia uma pessoa mostrar-se insegura para julgar se a língua falada por seu interlocutor era diversa ou não? Que era, afinal, a língua para os povos da família Juruna? Não é sobre tudo, claro, que podemos especular, mas não poderíamos nos esquecer de que a força da argumentação mítica é, exatamente, a de apresentar a sociedade médio-xinguana tal como ela era: uma ordem de variação contínua entre os similares de Yudjá e os Outros, ordem na qual nenhum sujeito podia determinar, senão por meio da crueldade absurda, desvios diferenciais inequívocos, descontínuos, dispostos em uma extensão, dados na simultaneidade, totalizáveis, em suma (Deleuze & Guattari, 1980).

Alguma comunicação existiria, ao que tudo indica, entre o caráter fractal das unidades sociais, que descrevemos em articulação com a assimetria inerente ao estatuto de *iwa* no capítulo 2, e a socialidade cromática gerada nas cauinagens e situada como um limite inferior da antropofagia, em razão da história que os Yudjá se narram de seus antigos. Sem dúvida, uma hipótese plausível seria a de uma função-Timbó do cauim (Lévi-Strauss, 1991, p.245-68).

Final

A dança e o canto de um lado, os homens e as mulheres reunidos uns ao lado dos outros. A guerra de outro lado, os homens coesos e em prontidão para matar os inimigos. E de outro lado ainda a insatisfação de alguns e algumas, a raiva de um ou outro homem contra alguém e contra todos. O grupo sempre coeso para proteger-se da raiva do bêbado. São estas as cenas que sustentam a cauinagem até o fim. Por vezes, o estado de alegria é tão forte e a diversão recíproca tão genuína que ela prossegue até horas depois de consumido todo o cauim.

16 Segundo uma versão, a mulher já estava aprendendo a falar yudjá e, de medo, foi dada por seu dono em casamento ao capitão.

No dia seguinte virá a distribuição de peixe cozido, ou mesmo uma refeição coletiva à porta da casa de alguém. Tudo voltará à doce segurança da vida em comum, os Yudjá estarão de novo introvertidos, e fracos também. Ou seja, com ressaca.[17]

Falta registrar que um método possível de se encerrar a cauinagem é dando início ao preparo do que nesse contexto é chamado de *upanaha* ("o próximo, o substituto, o sucessor", como se diz dos xamãs que pretendiam ocupar a posição de Senã'ã, dos amigos assimétricos de um capitão e como as mulheres me indagaram em 1999 a razão pela qual não tinha eu desejado fazer *upanaha*, tendo filhos). É utilizado quando a alvorada atrai todo mundo para a canoa de cauim e o último resto é totalmente consumido. Enquanto os homens ainda se alegram em torno da canoa vazia, as mulheres, quando satisfeitas com a festa, saem em

17 A ação do cauim sobre mim é sensivelmente diferente da ação de nossas bebidas. Eu diria que estas agem primeiro no espírito, ao passo que o cauim começa a agir no corpo, provocando um formigamento que se propaga e intensifica, e uma vontade quase incontrolável de deitar. Movimentar-se é a melhor resposta a esse mal-estar. Eu podia sentir muitas vezes que estava perfeitamente sóbria de espírito e com o corpo embriagado. Tratando-se de um cauim cuja fermentação por algum motivo não dava certo, a simples saciedade que a cada instante se via negada, quer dizer, ampliada mais e mais, era por si só uma experiência tão interessante quanto a embriaguez: de tanto ultrapassar os limites postos por minha consciência a respeito do que o meu corpo era capaz de conter, o cauim levava sempre a uma plenitude em que nos familiarizamos com o nada. Pode provocar uma leve inchação no rosto, perceptível sobretudo na fronte, e manchas vermelhas que por vezes aparecem por todo o corpo -- sinais que desaparecem após o sono. A ressaca não é menos diferente: nada de dor de cabeça ou náusea, mas inapetência e fraqueza, por vezes bastante fortes, como se estivéssemos convalescendo ou na iminência de alguma doença séria de que se nega a mostrar os sintomas; e, extraordinariamente, dores nas articulações do corpo inteiro. Duas mulheres são especialistas em uma massagem muito eficaz contra essas dores, aplicada na região lombar, onde detectam "um osso quebrado". Registre-se que diferentemente de outros povos amazônicos que fabricam cauim, os Yudjá não costumam vomitar para beber mais (cf. Vilaça, 1992). Longe de ser desejado, o vômito representa um transtorno, geralmente atribuído ao fato de se ter comido antes de beber. Afirma-se que estômago de curimatã é um ótimo remédio contra a náusea provocada por bebida. O leitor ou leitora interessados em cauinagem encontrarão um quadro muito vívido em Goldman (1979) sobre um povo Tukano do Noroeste amazônico.

grupo para a roça de alguém a fim de colher mandioca para o substituto. Cada uma que vai atravessando a aldeia com o cesto pesado em direção ao porto, onde põe a mandioca para pubar, é recebida com alaridos de dois ou mais do outro sexo, que assim pretendem chamar a atenção dos outros para o fato.

Então os Yudjá vão dormir. Ocorre-lhes por vezes sentir-se bêbados até minutos depois de acordar. Quem beber o seu cauim comprovará que isso não é um simples modo de dizer: uma breve vertigem não é incomum depois de se levantar.

"Quando o cauim se acaba para nós, os *ï'anay* começam a beber alma de cauim."

Sonho do Rio de Janeiro (4/10/2000)

Sonhei com cauim. Em *ï'anay*, vovó fez o cauim, e as pessoas estavam bebendo. A alma de vovó em *ï'anay* estava bêbada, a alma de seu marido em *ï'anay* estava bêbada também. A alma de vovó em *ï'anay* estava cantando muito, e cantou uma canção Suyá em *ï'anay*, dançando *tatahu* em *ï'anay*. A minha vó está doente... sempre me acontece isso; quando a minha vó vai ficar doente, sonho com vovó e ela fica cantando muito – Ah, eu tive um sonho bem ruim! Sonhei com vovó e ela estava bêbada, estava cantando. E as pessoas tomaram todo o cauim de uma canoa pequena. Eu fui até lá e tinha mais uma panela... mamãe... Ontem, o que era que eu estava conversando com você? Sobre um cauim que tinha lá no Pequizal... Por isso sonhei com cauim, sonhei com minha fala. As pessoas iam chegando para beber o cauim e vovó cantava a canção Suyá com elas. Eu me aproximei, tinha uma panela, e a alma do marido de vovó encheu uma cuia grande para mim:

> Este está doce, o que estava forte já acabou. Este está começando a fermentar.

Ele me deu a cuia, bebi, *t'ow t'ow t'ow*, não estava forte, estava doce ainda, começando a fermentar. Era grande a cuia, quando tinha só um restinho eu levei lá pra fora e derramei. Derramei o resto, parecia que estava *kudu kudu* e eu derramei. Eu fiquei pensando comigo mesma: O cauim não está forte (pensei por causa de minha barriga), então posso beber. E fui devolver a cuia a ele, que estava falando e falando, bêbado, enquanto vovó cantava. Olhei para ela, fiquei observando: Vovó está bêbada? A

alma de seu marido não queria dar o cauim para as pessoas... Elas queriam beber, mas ele fez como você – [pequeno riso. Eu tinha sido sovina com um meu pequeno cauim de milho que queria que fermentasse; mas embolorou e joguei fora.] sonhei contigo –, não queria deixar:

Está doce. Ainda não está forte, amanhã vai estar. Deixem aí, não bebam, vamos todos beber juntos amanhã quando estiver forte, ele disse em *ï'anay* para as almas das pessoas.

E as pessoas disseram,

O cauim de Uararu está doce, já beberam o outro que estava forte.

A alma de Bisaka em *ï'anay* bebeu e exclamou,

Está doce mesmo.

Daí a um tempão, as almas Suyá foram embora, eram vários... Ah, era uma aldeia diferente. Olhando-se, parecia uma cidade. Só era de palha a casa onde tinha o cauim de vovó, o restante era parecido com casa de *karai*. Era uma só casa indígena, com teto de palha, ali as pessoas em *ï'anay* beberam o cauim. Eu estava lá em pé e vendo vovó cantando indaguei a mim mesma: por que vovó está bêbada? Lá em *ï'anay* eu não queria que vovó embebedasse. Por que vovó é a única que está bêbada, quando todo mundo está bom? Depois a alma de papai me disse:

Os Kayabi vão fazer uma festa lá em Tuiararé, e eu vou lá ver.

Vou com você, papai, eu quero ver os Kayabi dançarem.

Sonhar com festa é ruim, Iakaripi. Sonhamos com festa quando um parente [*sawa*] vai morrer. Por isso estou achando ruim ter sonhado o que sonhei. ... Quando uma pessoa morre, nós ficamos chorando, as pessoas se reúnem em torno dela para chorar. Esta nossa choradeira, quando estamos dormindo, sonhando, é uma festa-*pãpã* para nós. Choramos por um Kayabi, e, sonhando, os Kayabi estão dançando, sonhamos novamente, aí morre um Kayabi. Com os Yudjá é a mesma coisa. Quando sonhamos com os Yudjá se enfeitando e nos chamando para dançar, devemos dizer quando acordamos: Por que sonhei com eles?

É mentira o que a gente vê? [indaguei-lhe]

É nosso choro. É a nossa choradeira por ocasião de uma morte. Nós dançamos em *ï'anay*, mas é mentira, é nossa choradeira. Nós cantamos mas é nosso choro. Quando estamos dormindo, é uma festa para a gente, quando estamos acordados, *kamaraha he*, nesta vida, é nossa choradeira para a gente. Isso é verdadeiro; para a gente é. Agora eu sei, antigamente não sabia. Faz tempo mamãe sonhou com *abi* e ela disse:

Por que sonhei com *abi*, eles estavam dançando em *ï'anay*.

Depois de alguns dias ela sonhou a mesma coisa.

Por que sonhei com *abi*? Os Suyá estavam dançando em *ï'anay*. Algum Suyá vai morrer, eu sonhei-*pãpã* com Suyá.

Depois morreu um Suyá. Comigo também já aconteceu, fiquei sonhando com Kayabi, dançavam em *ï'anay*. Quando ia morrer um *imama* de papai, eu fui ver a festa mas não dancei, apenas fiquei olhando a distância, as pessoas dançando em *ï'anay*. Eu mesma não dancei. Depois, quando ia morrer um irmão-*pãpã* de papai, eu fui dançar com os Kayabi em *ï'anay*.

Um sonho de Tubatuba (22/03/1989)

Uma manhã, bem cedinho, no início de 1989, Kadu foi à casa de sua sobrinha, onde eu morava, contar-me um pesadelo segundo o qual os *ï'anay* que habitam os rochedos não estavam nada satisfeitos com ele, provavelmente por minha causa. Sua alma estivera naquela noite bebendo com os *ï'anay*, e Kadu não apenas estava se sentindo mal como desconfiava de que a alma talvez não tivesse retornado. O motivo provável da maneira como tentaram prendê-lo, usando para isso o cauim, eram as histórias que Kadu, por alguma razão muito obscura, contava para mim quase todas as manhãs. Os antigos não gostam que se fale sobre eles, disse-me.[18]

Eu tive um pesadelo; sonhei com os *ï'anay*. Lá, as almas dos *ï'anay* estavam bebendo alma de cauim. Os *ï'anay* estavam bebendo. Um falou comigo:

Vá beber cauim, o pessoal está bebendo lá.

Eu fui beber. Lá, a porta se fechou. Falaram comigo:

Venha beber.

E outra alma de *ï'anay* disse:

Fechem a porta.

Fecharam.

Agora você não poderá sair, disseram-me.

Eles estavam bebendo. Eu fiquei bebendo. Era uma multidão de *ï'anay*. E eu bebi um pouco; estava doce, mal começava a fermentar. E enquanto eu bebia, disseram:

18 Note-se também a ausência do dêitico *ï'anay (ha) de* neste relato. E que quando alguém morre, as pessoas destroem suas posses; diz-se por isso que a pessoa morta, chegando aos *ï'anay*, procura em vão seus objetos de uso pessoal.

Fechem a porta para ele não poder sair.
Fiquei lá. Após um longo momento me chamou uma mulher dos *'ï'anay*.
Venha até a porta!
Eu fui. Lá, ela abriu a porta.
Foi aquele lá que fechou a porta. Se você entrar aqui de novo ele prenderá você.
E eu saí; peguei o caminho e fui.
E encontrei a alma de minha [finada] mãe com os *'ï'anay*, em uma outra casa. E ela disse:
Eu trouxe suas coisas, eu trouxe tudo... aqui está sua sacola, seu cigarro está aqui.
E eu lhe perguntei:
Por que você trouxe?
Eu trouxe porque você queria vir para cá, ela me disse,
Você brinca com as palavras, foi por isto que fecharam a porta para você.
Não. Eu não brinquei com as palavras, não.
Você brincou; e fecharam a porta para te prender. Eu lhes pedi para abrir a porta. Não volte, senão vão fechar de novo.
E eu me deitei na rede. Vi almas de fogo brilhando ao longe, e me deitei.
Aqui estão suas coisas; eu trouxe tudo, sua sacola, sua camisa.
Eu fui ver; procurei meu cigarro, não estava lá. Perguntei:
Onde está?
Está na bolsa.
Procurei, procurei, e não achei. Ela me disse:
Você ficou falando muito, fecharam a porta para você.
Quero ir beber!
Não, senão eles fecham a porta. Não vá.
Deitei-me na rede; fiquei triste.
Por que você brincou com as palavras?
E a alma de minha mãe chorou. Eu fui só, fui sozinho, com a alma de Iãnawa [um garoto, seu filho]. Quando me levantei, saí da casa. Lá fora, almas de Kayabi estavam bebendo. E minha mãe me disse:
Não volte lá. Vá beber, e eles fecham a porta como antes.
E eu não fui. Acordei com uma dor aqui [no abdome] e muito fraco... Ainda estou sentindo um pouco [Mareaji reviu a tradução].

Kadu pediu-me ao fim um comprimido de Buscopan. Eu lhe dei.

6
Entre-dois

Pergunta-se o que é mais grave:
falar de comida ou comer as palavras.
(*Deleuze*)

Quando alguém me dizia algo como *Arupay dubia ixi'ixi*, eu entendia que o povo Arupaya comia gente. Só ao fim de alguns anos vim a compreender que, embora isso fosse verdade, o que se estava dizendo era que eles tomavam o cauim *dubia*; que eram, como os Shipáia, produtores de *dubia*, também. Só ao fim de alguns anos vim a perceber que do canibalismo não se usa falar assim. Mas não demorou muito para que eu aprendesse que gente e um tipo de cauim se diz "*dubia*", e que o verbo "comer" toma aqui a dianteira.

Em seu célebre "Gift-Gift", Mauss, indagando-se sobre a unidade de uma palavra cujo sentido se bifurcara nas diversas línguas germânicas em "presente" e "veneno", propôs uma correlação entre essa dupla idéia de veneno como dom e de dom como veneno, e o produto que funcionava como a prestação-tipo para os antigos germânicos – a cerveja.

> ... [V]ê-se que em parte alguma a incerteza sobre a natureza boa ou má do presente pôde ser maior do que em usos desse gênero, onde os dons consistiam essencialmente em bebidas tomadas em comum, em libações oferecidas ou a retribuir. A bebida-presente pode ser um veneno; em princípio, salvo sombrio drama, não o é; mas sempre pode vir a sê-lo. Em todo caso é sempre um encantamento (o termo *gift* conservou este senti-

do em inglês) que une para sempre os comunicantes e que sempre pode voltar-se contra um deles se infringiu o direito. (Mauss, 1981 [1924], p.366)

O dom, entre os Yudjá, é um presente-cauim-veneno-gente: "Você vai me matar com seu cauim!", diz a voz masculina. "É isso mesmo, meu cauim vai te matar!", responde a voz feminina. Que alegria! A correlação apontada por Mauss impõe-se de forma natural a esta etnografia, não só porque os dois sentidos da palavra *dubia* acham-se unidos, como porque a antropofagia serve de horizonte para a socialidade gerada por esse dom.

É preciso inicialmente afinar nosso vocabulário. O significado específico da expressão *dubia ixi'ixi* provém da categoria ontológica do agente. Indica "antropofagia" quando a posição de sujeito é ocupada por não-humanos (os animais-*ïsamï*, os *ãwã*, os *pa'ï*). Indica "cauinagem" quando se está falando de pessoas humanas. A expressão *daway ixi'ixi* quer dizer "comer alguém do seu próprio grupo" – ação atribuída aos tucunarés. Vimos que as pessoas dizem que as mulheres grávidas podem inibir o desenvolvimento dessa conduta em seus filhos tomando certos cuidados em sua dieta durante a formação do embrião. Se a vítima não pertence ao próprio grupo, fala-se *Yudjá abi ixi'ixi*, ou se emprega o etnônimo (*Yudjá Xipay ixi'ixi*, por exemplo). Quando as pessoas se situam como vítimas, é correto dizer-se *Arupay Yudjá ixi'ixi* (por exemplo), mas prefere-se a construção *seba ixi'ixi*, "[ele(s)] nos come(m)", não importando se o agente é povo humano, ogro ou espíritos celestes.

A identidade da espécie não é um aspecto posto em relevo pela noção que as pessoas têm da antropofagia. Não há dúvida de que os *abi* sejam gente, mas o interesse que os antigos manifestavam por sua carne era motivado por sua própria alteridade relativa com os outros povos. O que há de escandaloso em comer alguém do próprio grupo é menos a humanidade (no sentido da espécie) da vítima que a sua não-alteridade, e que a crueldade do agente. Carne de gente é igual carne de caça – dizia-me inúmeras vezes Kadu, por minha incredulidade em face do que ele me dizia, quando interrogado, a respeito do ritual que os antigos deveriam fazer.

A antropofagia é antes de tudo sociofagia: é um grupo que (por meio de uma ou mais pessoas) come outro grupo (por meio de uma pessoa). E isso talvez seja verdadeiro mesmo para aquela praticada por agentes de outras categorias ontológicas, na medida em que se vêem como *dubia* e vêem os Yudjá como grupos à parte. Mas isso não é tudo. Em um contexto de, diga-se assim, passagem ao ato, a carne já preparada para comer é dita "carne de espírito" (*ãwã atʸa*), seja pelas pessoas vivas, seja pelos espíritos dos mortos guerreiros que vivem no céu. Aliás, mesmo os pedaços de carne que os guerreiros levavam para casa, em cestos próprios para isso ainda feitos pelos homens hoje em dia (*ãwã atya ñãha*), e a cabeça da vítima são qualificados como tal.

"O que se comia era uma posição: *a posição de Inimigo*, não a substância de um inimigo" – como já argumentou Viveiros de Castro (1986a, 669; passim). Nossa aposta sendo que a cauinagem Yudjá *não* é uma antropofagia imaginária – pois não nos deixaríamos contentar com a idéia de que a diferença simbólica real entre gente e cauim não faria diferença –, a questão é: qual a posição que se come na cauinagem? Acredito que a etnografia oferecida no capítulo precedente sugira que se come *a posição de Yudjá legítimo*.

A cauinagem yudjá é uma semiofagia bastante complexa. Trataremos agora de compreender os meios criados por uma sociedade cujo regime alimentar é baseado na pesca, na caça e na produção de bebidas fermentadas e outros produtos de mandioca, para situar a antropofagia como um limite da socialidade.

Receita de cauim

As pessoas Yudjá só bebem água em último caso. Ainda assim, preferem não tomá-la pura: misturam-na com um pouco de farinha para dissolver a goma. As mulheres produzem diversas bebidas (*awari*), em sua maioria fermentadas (*yakoha*), e consideram-nas a principal fonte nutritiva. Essas últimas podem ser divididas em dois grupos: os cauins refrescantes, feitos em pequena quantidade – de 20 a 60 litros (nos anos 1980) – para matar a sede da família, e os cauins embriagantes (*yakoha* propriamente ditas), feitos para se beber ritualmente. No primeiro gru-

po, destaca-se um cauim da puba seca de mandioca, o *yakupa*, que se consome o ano inteiro, diariamente. Os outros são feitos em seu lugar e dependem da estação: cauim de inhame, cará, batata, macaxeira,[1] abóbora e, finalmente, milho verde[2] (o qual pertence também ao segundo grupo). A característica básica deste grupo é que a fermentação (além de baixa) é um fim subordinado à conservação. Todos estão prontos para o consumo no momento em que se acaba de prepará-los, quando então são definidos como "doce", e vão fermentando com o passar dos dias.[3]

As bebidas do segundo grupo são encabeçadas pelo cauim *dubia*, feito com a puba fresca da mandioca. É produzido o ano inteiro e sua receita é base de outros cauins embriagantes obtidos com a adição de um segundo produto: a mandioca brava adocicada (o *wãwaru*) ou o milho seco. No primeiro caso, tem-se o cauim *ʷaka:* a massa já fermentada do cauim *dubia* é dissolvida em mingau quente de *wãwaru* – é ele que poderia ser usado como veneno, deixando-se mal cozido o mingau. No segundo caso, tem-se o cauim *awawɨa*, que não cheguei a conhecer, ou o *pãwï*, cujo processamento, embora apresente um simbolismo rico, não será estudado aqui.[4] Há ainda o *katʸupa*, cuja receita não se conheceria mais.

1 Em 1990, o cauim de macaxeira teve sua receita transformada e passou a pertencer também ao grupo das bebidas embriagantes. A invenção da nova receita foi atribuída aos Kayabi, que teriam experimentado com sucesso acrescentar à receita yudjá uma porção de batata crua ralada: o tempero do cauim *dubia*.

2 Pode-se também utilizar o milho seco. Porém, como o milho não é plantado em grande quantidade, a reserva de que se dispõe fora da estação é quase toda destinada ao plantio.

3 Excetuando-se a bebida principal deste grupo, o *yakupa*, a fermentação não é incrementada por batata crua; uma porção do mesmo produto com que se faz a bebida é mastigada e se usa apenas isto.

4 A receita do *pãwï* é de longe a mais elaborada. Trata-se do mesmo *dubia* temperado na hora de servir com um cauim de milho seco cujo teor alcoólico é o mais alto de que tive notícia. Tomei-o apenas uma vez. O tempero foi processado em pequena quantidade (uns quarenta litros), cuidadosamente reservado na casa da produtora. A fermentação prosseguiu ao longo de uns dez dias e, enquanto isso, sobre um jirau alto forrado com folhas de *unaha*, foram mantidos ao tempo figuras feitas com uma massa do mesmo milho (torrado, pilado e peneirado) empregado no mingau. Eram inúmeras figuras de gente, onça, sapo, e do que mais as filhas da produtora quisessem acrescentar, modeladas em quantidade por aquelas mulheres que acompanham, como auxiliares, o processamento do cauim. Essas figuras foram cozidas no mingau e retiradas para ser expostas ao tempo durante a fermentação do cauim de milho. Dias depois, quando o cauim *dubia* já estava fermentado, as figuras foram dissolvidas no cauim de milho, que foi então esquentado ao fogo e derramado imediatamente na canoa de *dubia*. Wereade, a primeira pessoa que me falou do *pãwï*, distinguiu as figuras humanas em masculina e feminina, e disse-me que seu tamanho era o de um bebê recém-nascido. Não percebi essa distinção quando participei da produção, e as figuras eram bem menores.

Não há uma palavra com o significado de cauinagem, mas, no conjunto formado pelos cauins embriagantes, distinguem-se a (simples) *yakoha* e a *maritʸa*, esta uma *yakoha* produzida em grande quantidade, capaz, por isso, de ensejar a cauinagem. Todo cauim embriagante é necessariamente feito em quantidade superior à das bebidas refrescantes. O ideal é possuir panelas grandes e pequenas destinadas a cada grupo de bebidas, panelas que, de resto, jamais são utilizadas para cozinhar peixe ou carne. Em 1988 e em 1990, as panelas eram de 40 e 80 litros, além de uma canoa de 120 litros. Esta é coletiva, as panelas são de propriedade individual e quase todas as mulheres possuíam uma de cada tamanho. Era raro (em 1990) fazer-se apenas 80 litros de *yakoha*, a quantidade mínima que se poderia fazer entretanto era esta. Fazia-se no mínimo uma canoa, ou duas panelas, ou uma canoa e uma panela (as quantidades usuais de *uma yakoha* variando de 120 a 180 litros), enquanto para atingir o limiar de uma *maritʸa* era preciso uns 400 litros.

Enquanto em 1984-1985, em Tubatuba, 500 litros de bebida proporcionavam uma cauinagem exemplar do ponto de vista dos anseios de uma população de 31 adultos; em 1990, com sua população adulta montando a 65 indivíduos, uma *maritʸa* significativa variava entre os 800 e os 1.000 litros.[5] (Entenderei as razões de quem não quiser confiar

5 Tomo aqui por população adulta o universo dos convidados para beber; estão incluídos assim rapazes que tomaríamos por crianças. Nessa ocasião, a população da aldeia somava 120. Compare-se a situação de Tubatuba com a dos Araweté (produtores de cauim de milho), cuja população somava 135 pessoas: após a instalação da Funai em sua aldeia, com a aquisição de grande número de panelas, houve "um aumento considerável da quantidade de cauim produzido. Numa das festas calculei que se tomou cerca de 300 litros de beberagem" (Viveiros de Castro, 1986a, p.328). A situação dos Yudjá nos últimos vinte anos também merece ser comparada ao que foi observado por Oliveira (1970, p.269) na mesma sociedade: durante seus dois

em mim.) Em maio de 2001, assisti ao final de um festival de clarinetas pequenas em Tubatuba destinado à suspensão da reclusão de uma menina-moça. Sua mãe, auxiliada por sua própria mãe *nana*, por quatro primas cruzadas da menina e por mim, processou uma *maritʸa* de 1.800 litros. Uma prima cruzada da mãe da menina, auxiliada pela esposa do tio da menina, fez um pequeno cauim de 400 litros, para complementar a festa.[6]

São muito variadas as situações geradas por cauim. Muitas vezes, a cauinagem não chega a se desenvolver, pois as pessoas não se motivam para reunir-se se a bebida disponível não é suficiente para embriagar todo mundo. Nesse caso, quando o marido da produtora grita o nome de todos os homens chamando-os para beber, as pessoas atendem, bebem, a maioria volta para os seus afazeres, e os desocupados ficam por um momento a beber lentamente e a conversar por uma ou duas horas. São feitas mais uma ou duas chamadas, ao meio-dia e/ou ao fim da tarde. Nessas ocasiões, não é sempre que as mulheres se reúnem aos homens na casa do cauim; permanecendo ocupadas com os seus afazeres, são surpreendidas em casa ao longo do dia com uma cuia de bebida levada pela dona. Comum também é uma circunstância em que a cauinagem cessa prematuramente, pois mesmo em pequena quantidade a cerveja excepcionalmente forte atrai todo mundo. Homens e mulheres, após a chamada, permanecem na casa do cauim conversando e bebendo, realizando-se apenas o segundo movimento, marcado como encontro das famílias. Quando todos estão bem alegres e um tanto bêbados, quer dizer, quando seu apetite foi despertado, o cauim acaba, e todos vão para casa dormir. Uma última situação ocorre quando a

meses de campo, em 1966, a autora registrou uma "orgia" de dez dias (mas com "interrupções para o preparo da bebida") e outras mais breves: uma de quatro e três de dois dias; em 1967, houve uma cauinagem de oito dias: "Apesar de toda essa 'orgia', não havia brigas; pelo contrário até. A alegria era geral e a risada o elemento constante" (ibidem, p.270).

6 A população total aproximada das aldeias Yudjá era de 278 (censo de junho de 2001). Todas as famílias foram convidadas e sua grande maioria foi à festa. Não posso fornecer o censo dos convidados para beber, mas lembro que em torno de 50% das pessoas eram crianças.

cauinagem se desenvolve por inteiro, mas sem a abertura pela música de trompa, proporcionada por vários cauins (três, quatro ou mais) servidos consecutivamente.

Com efeito, faz-se cauim para todo trabalho que não se pode fazer sozinho (ou que desperta o interesse coletivo, como a pesca com timbó), mas que poderia muito bem ser realizado no âmbito do grupo doméstico. Em lugar de tomar o grupo doméstico como unidade autônoma, os Yudjá preferem comprometer toda a aldeia na tarefa de trabalhar para um homem. Ao mesmo tempo, todo homem é comprometido com a alimentação da aldeia, dando freqüentemente refeições coletivas ou distribuindo por intermédio da esposa carne ou peixe cozidos entre todas as famílias conjugais.[7] O trabalho coletivo não responde entretanto pela freqüência quase vertiginosa com que as pessoas bebem, mesmo porque os trabalhos coletivos não são freqüentes. Também se faz cauim sem outro motivo que o de se viver.[8] Dou o calendário de um mês da estação seca, em 1990, representativo do que ocorria normalmente em meus períodos de campo.

10 de junho: cauinagem noturna;
12 de junho: cauinagem diurna;

7 A prática das refeições coletivas e distribuição de alimentos preparados não apresenta de modo algum um caráter meramente celebratório da reciprocidade, como nos parece ia caso a circunstância fosse a de dar um pouco de comida a cada um e receber dos outros também uma porção. Não é assim. Geralmente a maioria das pessoas só dispõe dos alimentos recebidos. A prática realmente define a dieta dos Yudjá, permitindo que a pesca não seja uma atividade cotidiana do ponto de vista individual.

8 Uma vez, com a hipótese de que no passado os Yudjá não deveriam beber tanto quanto atualmente, já que o tempo que se dedicava ao trabalho devia ser consideravelmente mais significativo, levei a questão a Kadu. Ele discorreu longamente sobre os duros ofícios no tempo em que não se tinha machado de aço e facão, sobre a pouca durabilidade da cerâmica e das pontas de osso usadas nas flechas de pesca, mas foi enfático ao afirmar que hoje se bebe tanto quanto no passado, quer dizer, a cada dez dias. Argumentei que em dez dias, conforme eu presenciava, havia geralmente umas três cauinagens (desconsiderando a diferença de quantidade), e ele, depois de refletir um momento, negou que fosse assim, reafirmando que hoje ainda só se faz cauim a cada dez dias. A Kadu, pareceu-me, só parecia importante calcular quantos cauins ele dá por mês. Disse-me uma mulher que ela e sua mãe fazem cauim umas três vezes por mês, cada uma, já sua avó, por ser uma Yudjá antiga, faz bem umas sete vezes.

19 de junho: cauinagem diurna que segue até por volta da meia-noite;

22 de junho: cauim durante o dia;

24 de junho: cauim durante o dia;

27 de junho: cauim durante o dia;

30 de junho: cauinagem o dia inteiro e a noite inteira;

1° de julho: a mesma cauinagem prossegue até o fim da tarde, e todas as mulheres vão bêbadas à roça coletiva colher mandioca para fazer "o substituto" (mais cauim);

6 de julho: cauinagem diurna que se interrompe por volta da meia-noite; o dono do cauim e homens jovens fazem a vigília (o cauim não pode ficar só);

7 de julho: a cauinagem prossegue até o começo da tarde.

Se há cauim para tudo, se a curtos intervalos há cauinagens que tomam dia e noite, é claro que, ao lado de seus momentos lúdicos e rituais, a cauinagem absorve a vida cotidiana dos Yudjá. É ocasião de arrumar nome para as crianças; casamento para uma filha, irmã ou sobrinha; namorada, noiva, casar-se; decidir viagem, localização das roças, caçadas, decidir o que é ou pode vir a ser de interesse coletivo. É palco para uma multiplicidade de gestos e palavras que celebram comportamentos tidos por muito antigos, como, por exemplo e sobretudo, a dramatização do amor ao cauim. A cauinagem exprime também uma modalidade da relação que os Yudjá têm com a sua cultura, um certo estilo de socialidade, e responde pela admiração que podemos ter por eles, como senhores de experimentos sociais extremos que não rompem a sociedade. É a ocasião ideal para se perceber o modo singular como a sociedade se relaciona consigo mesma, como que se transformando num laboratório de experiências sociais e políticas que desencadeiam tanto os processos da vida individual e coletiva como a emoção estética. Encontra-se aí um mecanismo que liga o momento presente, por um lado, com o futuro próximo e, por outro, com o passado, do qual se pretende tirar sentido para as coisas e a vida. Um sentido que aponta para a pobreza relativa do presente, já que a forma como pintam o passado o faz parecer tão exuberante que, por exemplo, a longa pena de arara vermelha que um homem bêbado enfia nas orelhas para ficar

bonito faz lembrar que outrora os antigos usavam os dentes incisivos superiores tomados de um *abi*. Por outro lado, o que a cauinagem proporciona acaba sendo exuberância, e os projetos que motiva são demasiado extravagantes para que sejam realizados tais quais.

Retomemos a distinção introduzida acima entre *yakoha* (cauim pequeno) e *marit'a*. É bastante comum a ocorrência de cauinagens em que se consomem várias *yakoha*, porém estas não se somam em uma *marit'a*; permanecem sendo duas, três ou dez, pouco importando que a quantidade total supere em muito uma *marit'a*. Várias *yakoha* são quantidades definitivamente heterogêneas em função de pertencerem a donos diferentes. A distinção é relativa ao acontecimento que o casal promove para o grupo, à ritualização da abertura do cauim. Acionando a mesma semiótica que envolve a produção de seus filhos e de si mesmas, as mulheres fazem que as duas quantidades – pouco e muito – da mesma receita sejam dois cauins qualitativamente diferentes. À exceção da menstruação,[9] os cuidados que garantem o sucesso da fermentação são relativamente dispensáveis quando se está produzindo uma quantidade pequena.

Estudaremos a receita dos dois cauins básicos e suas inter-relações.

O primeiro fato digno de nota é que a produção do *yakupa*, cauim refrescante, é subordinada à produção do *dubia*. Mesmo que a relação seja frouxa, o *yakupa* é um subproduto do *dubia*. A mandioca é posta a pubar (em canoas de navegação ou em cercados na beira do rio) até o ponto em que se torna pastosa, momento em que é absolutamente necessário interromper o processo da puba. A continuação azedaria a mandioca e o pressuposto básico é que mandioca azeda não dá cauim embriagante. A receita que Xidudu teve a gentileza de me recitar para que eu gravasse indica o seguinte: o processo da puba, que é preciso, aliás, "vigiar", apresenta três fases consecutivas: a "fermentação", que leva ao "amadurecimento", e evolui para o "azedamento" (ou "apodrecimento"). O processo deve ser interrompido no momento em que a mandioca está ao mesmo tempo "madura" e "insípida", quer dizer, não-

9 Isso se amplia para a água: a água que uma mulher menstruada leva para casa pode ser utilizada para limpeza, mas não pode ser bebida.

azeda. Ela indica também que se "extrai o intestino" (*imi'ü 'ë'ë'a*)[10] da mandioca madura e se põe para secar (em jiraus de pelo menos 1,50 m de altura, construídos para este fim ao ar livre, ou em canoas velhas suspensas, ao lado das casas). O intestino é a fibra principal da raiz. Dificilmente se poderia compreender por que as mulheres preservam esta fibra, que é na verdade irredutível a suas técnicas de processamento, não fosse um aspecto que aponta para uma relação de co-substância entre os dois cauins básicos.

Dá-se o seguinte: a mandioca não "amadurece" por igual; tanto uma pequena parte permanece dura, como nas raízes moles há geralmente partes duras que ficam presas à fibra principal e, por vezes, à entrecasca. A entrecasca absolutamente isenta de massa é jogada ao rio, aquela que contém massa é preservada. O intestino é preservado como o termo simbólico dominante dos fragmentos duros que não se conseguem desmanchar com as mãos para se obter a massa pastosa da puba fresca, destinada ao cauim embriagante. Os fragmentos (acrescidos de outros que se descobrem mais tarde durante a transformação da puba fresca em farinha) são secados ao sol por alguns dias, e esta puba seca é então socada em pilão, dissolvida em água, peneirada e cozida. Para liquefazer o mingau grosso e escuro que resulta do cozimento, acrescenta-se uma porção de batata crua ralada e mastigada.[11]

O cauim cujo consumo serve de fundamento para a socialidade ritual é produzido estritamente pelas mulheres, a partir da mandioca, produto que é (nesse contexto) atribuído aos homens, ainda que efetivamente as mulheres tenham um papel muito ativo no plantio. Assim o cauim tem por donos uma mulher e um homem, o seu marido. Quanto

10 Diz-se o mesmo da vingança que a chuva pode mover contra uma pessoa: um raio abre-lhe uma fenda na barriga pela qual a tripa sai para "comer" a sujeira do chão; e também, naturalmente, da ação de cortar a caça para extrair as vísceras.

11 Pelo sabor, eu tinha a impressão de que esse cauim, após vários dias de fermentação, parecia atingir um teor alcoólico bem mais acentuado do que o de puba fresca, o que os Yudjá ora aceitavam como uma possibilidade, ora negavam enfaticamente. Minha impressão, porém, era confirmada por um Kayabi, que me assegurou que em grande quantidade ele embriagava, sim. O problema me interessava particularmente: o sabor do *yakupa* é especialmente delicado, apesar de exótico, delicioso mesmo; é um cauim tão leve que me fazia sonhar com uma cauinagem em que se bebesse apenas ele.

mais jovem é o casal, menos freqüente é o dom de *maritʸa*, ao passo que as mulheres que superaram a menopausa geralmente processam grandes quantidades. O cauim que uma mulher produz com a mandioca extraída de uma roça que não a sua é dito pertencer ao dono da roça, mas nunca vi nenhum se comportar como tal, cabendo ao marido da produtora servir o cauim. Mesmo que se tratasse de meu cauim, era preciso que eu tivesse processado uma *maritʸa* para que o marido de outra se comportasse como o dono; no mais, eu era feita dona putativamente, pois por mim mesma não tomaria a iniciativa de fazer uma *maritʸa*, com receio de não dar conta do trabalho. Na circunstância em que o conjunto das mulheres processa cauim-substituto com a mandioca da roça de um mesmo homem, todos os seus maridos atuam como se fossem donos de cauim. Mas isso não contradiz o princípio de que a bebida pertence ao dono da roça.

As pessoas dizem, pois, que o cauim tem como dona a mulher que o processa. Quando duas ou mais mulheres processam uma mesma bebida, esta tem ainda uma única dona: aquela que começou: arrancou a mandioca, pôs para pubar e preparou a pequena porção de farinha da mastigação, e que deve submeter-se às restrições que traduzem sua relação com o cauim. Colher a mandioca é a primeira ação que engaja a mulher e o seu cauim; a preparação da porção de farinha para a mastigação é a segunda.

O processamento de uma *maritʸa* é um trabalho socializado que chega mesmo, em duas etapas específicas, a comprometer o conjunto das mulheres: a retirada da mandioca da puba (a extração dos intestinos), na beira do rio, e a mastigação, na casa do cauim. Não há a exigência formal de que todas participem – na receita de Xidudu tudo se passa, aliás, como se a bebida fosse feita apenas por sua dona –, mas todas as que se aproximarem devem participar, exceto as que estão ocupadas com o seu próprio cauim. A mastigação atrai principalmente as mulheres que superaram a menopausa; as meninas são excluídas disso, e as moças só participam caso sejam donas de cauim – o que é excepcional (por exemplo, a mãe, por algum motivo, está impossibilitada de fazer a bebida e a mandioca já está "madura"). Em contrapartida, as crianças são incentivadas à mastigação do cauim *yakupa*. A partir do momento

que a filha (ou o filho, mas até 2, 3 anos) pode compreender o que é preciso fazer – mastigar a batata crua e cuspir na panela de mingau – a mãe a estimula a colaborar. Aos nove ou dez anos, a menina é incentivada a processar inteiramente sozinha o *yakupa*.

Após a extração dos intestinos, quando a pasta de mandioca é levada para a casa do cauim, a dona trabalha por um instante sozinha, logo surgindo uma cunhada ou nora para colaborar já na etapa de espremer a massa no tipiti, ou na etapa seguinte de esfarelar a massa espremida. A colaboração com que efetivamente se conta na tarefa, aliás muito dura, de processar a bebida vem de suas relações de afinidade, e ela é tanto mais significativa quando a mulher tem uma posição de sogra, pois suas noras, se não têm um filho pequeno para cuidar, fazem o trabalho mais pesado, como assar a massa esfarelada, carregar a água e amassar. A dona geralmente está ocupada com o que se chama *pïtʸü*, a parte da mastigação. Se a dona é nora e jovem, existe a tendência de se inverterem os papéis; a sogra cuida do *pïtʸü* de uma forma que se acreditaria ser ela a dona da bebida, podendo mesmo assumir o tom de mestre transmitindo um ofício. A produção do cauim implica, pode-se dizer, uma certa divisão do trabalho, possibilitando assim que duas ou mais etapas sejam feitas simultaneamente. Enquanto uma mulher vai espremendo a pasta para extrair o suco venenoso, a outra vai esfarelando a parte espremida, e separando os fragmentos duros que vão para a vasilha dos intestinos. Enquanto uma está esfarelando, outra (neste caso sempre a dona) peneira e assa uma porção de uns três quilos de farinha, peneiramento que distingue material e simbolicamente a parte da mastigação do restante da massa.[12]

12 Sucedeu-me cismar com o método indígena de esfarelar com as mãos a massa espremida em vez peneirá-la, como me parecia muito mais econômico, pois os fragmentos duros que se descobrem nesta etapa viriam a ser completamente separados, aumentando com isso a quantidade que é posta para secar ao sol destinada ao outro cauim; e, o principal, o peneiramento propiciaria uma farinha menos grumosa, poupando grandemente a energia gasta em amassar a farinha assada encharcada em água e em peneirar a bebida. Naturalmente, minha audácia não ia ao ponto de eu querer ensinar o padre a rezar missa; eu pretendia apenas facilitar o trabalho do cauim de que eu era dona. As mulheres jamais permitiram que eu interferisse na receita, e quando Xidudu recitou-a para mim explicitou que é preciso peneirar "a parte do *pïtʸü*", porém não "a parte da *yakoha*".

Doravante, a primeira é chamada de *pïtʸü*, e a segunda de cauim. Em seguida, as duas afins se revezam ao pé do fogo para assar a massa esfarelada. Quando a farinha do cauim está quase cozida, uma lava a canoa e nela coloca uma boa quantidade de água, suficiente para cobrir a farinha, que é então posta na canoa e deixada a inchar e esfriar. Neste momento, toda a farinha do *pïtʸü* está mastigada. Uma mulher vai ocupar-se deste, ralando uma porção de batata crua em uma bacia, onde ao fim derrama o *pïtʸü*. Enquanto isso, e inicialmente, a outra mulher está ocupada com a provisão da água que será utilizada para dissolver a massa. A esta altura não há somente duas mulheres trabalhando. Uma ou mais cunhadas, as moças e também meninas de todas as idades dão sua contribuição no carregamento de água. Apresenta-se também uma terceira ajudante, que pode ser cunhada, sobrinha, prima ou filha, para amassar com a outra mulher o conteúdo da canoa, de modo que obtenha uma massa com liga. Bolas grandes de massa vão sendo arrumadas nos lados da canoa, deixando-se um espaço vazio ao meio.[13] Então vai-se despejando água e desmanchando a massa até a dissolução completa. Resultam um mingau grosso ao fundo e um caldo ralo na superfície que vai sendo retirado para outras panelas, e mais água se vai acrescentando. A uma das panelas de caldo ralo se acrescenta o *pïtʸü*. Quando o cauim atinge uma consistência que não é nem a do grosso, nem a do ralo, todo o mingau restante é retirado da canoa e nesta se começa a coá-lo com peneiras de trama bastante cerrada. Uma mulher (às vezes duas, se se trata de uma *maritʸa* muito farta), que pode ser uma avó, sogra ou tia, se ocupa de encher as peneiras que as outras mulheres manipulam. Começa-se pelo mingau mais grosso, bastante cheio de grumos; estes são esfregados na trama e lavados com o caldo ralo conforme a necessidade, até que se chega a um bagaço fibroso e completa-

13 Registre-se que a canoa não é só um recipiente, mas participa do processamento como um meio de trabalho. A técnica e a posição corporal que se adotam para amassar o cauim não podem ser respeitadas em uma panela de alumínio, em função da profundidade, da dimensão da boca e da angulação dos lados. Na circunstância de haver apenas uma canoa e várias mulheres serem donas de cauim, todas vão usando a canoa para amassar e dissolver e desocupando-a para dar lugar à bebida da companheira.

mente desprovido de liga. Em seguida, peneira-se o conteúdo misturado ao *pïtʸu*, que não é grumoso, e por fim o caldo ralo que restou. Com um remo, ou mais raramente uma cuia, mexe-se delicadamente a bebida. Prova-se para conferir o doce e se comenta que está doce, e com certeza haverá de amargar. Atravessam-se umas varas ou mãos de pilão sobre a canoa e sobre elas se estende ou uma esteira ou algumas folhas de pacova (às vezes isto é feito pelo dono; tenho a impressão de que é um papel seu, mas não posso assegurar).

O sol terá acabado de nascer quando a dona for ao rio retirar a mandioca da puba; ao fim do processamento de uma *marityʸa*, geralmente estará prestes a se pôr. A bebida será servida após um período aproximado de 24 ou 36 horas (excepcionalmente 48) de fermentação.

A receita de Xidudu terminava assim:

> E assim está pronto.
> Quando fica pronto nós ficamos a anunciar, contamos para os homens:
> Tem *yakoha* insípida, dizemos nós.
> Tem *yakoha* insípida!
> Tem um pouquinho de *yakoha!*
> Tem *yakoha* insípida!... dizemos aos homens, a todos os homens.
> Quando processamos muito, contamos para todas as mulheres:
> Tem "o resto", beba!
> Se você tiver sede, beba!
> E eles bebem, bebem, bebem.
> Se os homens também querem beber, nós mesmas lhes servimos.
> O "resto", nós só o bebemos doce; o "corpo" se bebe depois que está amargo [ou forte]. Bebemos e nos embriagamos.
> Para anunciar a *yakoha* embriagante nós dizemos às mulheres:
> Bebam, se isso lhes apraz, bebam.
> E o homem diz a cada um do grupo dele [aos do sexo masculino]:
> Tem *yakoha*, beba!
> E eles todos bebem, bebem, bebem e se embriagam.[14]

14 Eu poderia traduzir, e certamente com maior conveniência, os termos *iwɨ* e *itʸabɨ* ("resto" e "corpo") por "acessório" ou "excedente" e "parte essencial". O canal do rio é *itʸabɨ* da água, em contraste com os braços, lagos, enseadas e afluentes. Opto por corpo porque, do ponto de vista da cabeça, o tronco e os membros são o seu *itʸabɨ*. Um mito de que se conta apenas o início carece de seu *itʸabɨ*. O conjunto do

Eu acredito que esta seja a única circunstância em que uma mulher Yudjá se dirige ao conjunto dos homens, um a um, como descreve Xidudu. Em nenhuma das chamadas que eu fiz compareceu algum homem; as mulheres convidam-nos mas eles devem saber esperar. A justaposição desse momento com o do enterramento da placenta (enquanto episódio singular de entreajuda de uma mulher e um homem) sugeriria que o cauim é dotado de uma placenta, mas existem evidências diretas da presença da forma social assimétrica aqui.

O chamado "resto" é uma quantidade que não chega a encher uma panela de 80 litros. No processamento de *marityʸa*, quando não há resto, inventa-se: as mulheres e crianças presentes começam a provar para conferir o "doce", e rápido uma das panelas, que não está mais cheia, vira o "resto". Como bem sugere Xidudu, o consumo deste é uma parte necessária do processo: não se deveria deixá-lo fermentar. Ele se opõe ao "corpo" como a parte que nutre e engorda se opõe à parte que deve fazer morrer, embriagar. ("Estou bêbado! O cauim está me matando!") O resto é primeiramente destinado às crianças de colo. A razão disso, segundo a compreensão do marido de Xidudu, é a seguinte: quando a farinha do cauim é posta de molho dentro da canoa, a massa incha, logo as crianças se desenvolvem bem e engordam com o cauim doce. O fermentado faz que os adultos morram, e o resto faz que as crianças cresçam.

O "corpo" do cauim não é um todo indiferenciado, bem ao contrário. Ele não é apenas ou bem exatamente toda a parte posta a fermentar. Entre os recipientes, há tanto uma relação social como uma analogia com o rio. Este possui o *itʸabɨ* e as ramificações; o cauim possui o *itʸabɨ* e os "amigos", segundo uma diferenciação que se encarna nos recipientes. Ele não deveria ser distribuído e posto a fermentar entre recipientes do mesmo tamanho, como se semelhante homogeneidade fosse um princípio de desorganização que se introduziria na própria cauinagem. O ideal é que existam ao menos duas canoas, uma grande e uma pequena; a grande se mantém no alto, suspensa sobre forquilhas, a pequena se

corpo de uma pessoa ou de um animal, sua alma inclusive, diz-se *ibida*. Para um estudo desses dois conceitos ver Lima, 2002. É, aliás, ao conceito de *sebida* que se reporta o meu uso de 'pessoa'.

mantém no chão, e isto de modo algum pode ser invertido. A canoa pequena é "amiga" da grande, cujo conteúdo é dito o "corpo" de toda a bebida. As panelas de alumínio assumem o papel das canoas pequenas, e deveria haver pelo menos uma canoa maior (mas pode não estar no alto) para funcionar como o eixo da cauinagem.[15] A abertura do corpo inaugura o acontecimento e, quando o seu conteúdo se esgota, geralmente o conteúdo dos amigos (quando se trata de panelas de alumínio) vai sendo transferido para o seu recipiente.

Desta organização, a explicação que obtive foi que fazer assim é bonito, passando pela tautologia de que se abre a cauinagem com a bebida da canoa grande por ser ela a maior, até a resposta interessante de Kadu, segundo quem a canoa deve estar no alto para as crianças não se debruçarem sobre ela, gesto no qual suas almas poderiam mergulhar no cauim (confundindo-o com um rio?), e as crianças poderiam morrer. Para o serviço do cauim, usam-se cuias ligadas por essa mesma relação de amizade assimétrica (exceto que da maior, não se diz que é o "corpo").

Além de um resto e um corpo-e-seus amigos, gera-se com o cauim um outro chamado "bebida de bagaço de *yakoha*": uma porção do caldo ralo é misturada ao bagaço resultante do peneiramento e posta a fermentar para ser consumida depois da cauinagem. É extremamente forte e por isso muito apreciado. Geralmente é roubado ao fim da cauinagem por jovens frustrados com o fato. Antes de fermentar, ele é absolutamente impróprio aos homens: isso lhes traria o azar de serem mortos e comidos por um *abi*.[16]

O cauim e a carne

Os sabores do cauim vão de par com o processo da fermentação, partindo do insípido (*imã*) e do doce (*ïtʸãku*), atingindo o amargo ou forte (*itʸahu*) e, finalmente, o azedo ou podre (*ixadï*). O sabor ardente

15 Entenda-se: aqui, a relação maior/menor é mais importante do que a relação alto/baixo.

16 Na culinária xamânica, o cauim de bagaço era parte do cardápio exigido por espíritos celestes, quando então era consumido doce pelas mulheres.

(*adï*) típico da pimenta também o qualifica, mas isso é menos um grau do que uma qualidade do processo total da fermentação. A ardência vem do tratamento a que as mulheres, ocasionalmente, submetem suas mãos, aplicando-lhes cinzas de aranha venenosa ou lacraia. A ardência é menos uma qualidade ordinária do cauim que uma qualidade rara que depende do gosto de cada um. Quando um homem que acaba de beber uma cuia franze o cenho, estala a língua e exclama que arde, é como se dissesse à dona do cauim que ela é bonita.

Vimos anteriormente que o que as mulheres fazem com suas mãos, os homens fazem com as suas pontas de flechas, a fim de torná-las mais eficazes. Essa aproximação entre a atividade da produtora de cauim e a do caçador é algo mais profunda. É que a fermentação é uma transubstanciação da bebida: além de ter as qualidades nutrientes transformadas em qualidades que perturbam a visão e matam os homens, a bebida tem valor de carne: ela adquire uma capacidade que os alimentos vegetais, por definição, não possuem, típica do peixe e da caça: exercer uma força equivalente à força da mastigação humana. A força das carnes reside em dentes, espinhas, escamas, fragmentos de osso e pêlos, e provoca dores em quaisquer partes do corpo, enquanto a do cauim está concentrada em seus pêlos, que agem espetando o coração das pessoas, justamente o órgão que abriga o princípio vital, a alma.

Tomemos os sabores de uma perspectiva mais ampla. Uma fruta silvestre sem sabor é dita *imã*, o que não é necessariamente negativo, assinalando antes que está comestível; uma sopa de peixe sem sal também é dita *imã*, pedindo um pouco de sal para se tornar *itʸãku*. A fruta saborosa é qualificada do mesmo modo, assim como o mel, a água do mar, qualquer cauim que se acaba de temperar com a parte mastigada.[17] Uma fruta verde de sabor acentuado, com cica ou azeda, é dita *itʸahu*. Diz-se o mesmo de carne queimada, de tabaco e bebida fermentada. O limão, uma fruta podre, carne ou peixe cozidos azedados pelo tempo ou pelo calor e o cauim cujo tempo da puba e/ou da fermentação é excessivo são

17 A dupla qualificação do cauim que se acaba de preparar vista acima como "insípido" e "doce" remete ao seguinte: é por pura modéstia que a produtora anuncia aos homens uma bebida sem sabor; sabe-se, porém, que ela está doce.

omo *ixadi*. Este último termo é o equivalente de *numiku:* o
nto de carnes cruas ou moqueadas, a decomposição do cadáver.
dar das pessoas aceita tudo dessa lista, exceto o sabor amar-
no que não é tabaco ou cauim. Carnes queimadas de sabor
› são consumidas, mas as carnes assadas em decomposição
o, pois, após a separação das partes atingidas, são recozidas
dão um prato gostoso. O queimado torna a carne ruim por
olfativa, creio. O moqueamento é uma forma culinária que
ante vigilância ao pé do fogo, de forma que geralmente a
ıe (e também o peixe) não queima nem por fora. Mas se isso
ın circunstâncias ordinárias, a carne é raspada antes ou du-
ição; e a esposa apenas sente vergonha no momento em que
se reúnem para comer. Em circunstâncias como a gravidez e
, a raspagem não é suficiente: a grávida não come a carne do
›eça queimada, o guerreiro, ao longo do processo de decom-
vítima, não come sequer o moqueado que não queimou. A
ıde de uma carne moqueada ao paladar é traduzida para o
›lfato: a carne gostosa é dita perfumada e isso tem como
dura do animal. As grávidas só podem ou desejam comer
ımadas. No homicídio, contudo, a premissa que vale é ou-
nição, o moqueado tem um cheiro forte-amargo que deve
por causa da dilatação estomacal que o acúmulo do cheiro
ngue da vítima (também transmitido por via olfativa) traria
e aos seus companheiros. Como sucede ao cauim, há tam-
em que o amargo não é primeiramente um cheiro, mas um
do consumo de tabaco, a carne dos porcos que são xamãs e
arai em geral (fumantes imoderados) são tão amargas que
ıcomestíveis.

ı não deveria ser servido antes nem muito depois do mo-
ue se torna forte. Antes, não embriagaria ainda e a fermen-
guiria no abdome, causando mal-estar digestivo; depois,
aria mais, pois azedaria – o que provocaria o mesmo mal-
se distúrbio comum, escondem-se, contudo, dois processos
estômago é o local onde o cauim seria cozido, a canoa daria
azedamento.

Geralmente, as pessoas consideram que o cauim atingiu o ponto momentos antes do nascer ou do pôr-do-sol. A fermentação é tanto mais bem-sucedida quanto maior a profusão das bolhas, o que evoca a idéia de que "o cauim está com raiva". A partir do momento em que se começa a servir, o borbulhar desaparece. Mas para garantir um prolongamento da fermentação, sempre que possível, tempera-se o cauim, no momento de abrir a cauinagem, com qualquer bebida fermentada do grupo do *yakupa* – exceto que, até onde sei, o próprio *yakupa* não é utilizado como tempero.

As mulheres manifestam três tipos de preocupação: a boa fermentação; a aquisição de força por parte dos pêlos do cauim; a proteção de seu futuro filho. Apenas os dois primeiros mereceriam ser encarados como tal, pois o último é tratado com tanto humor que acaba por motivar um clima de alegria entre as mulheres na casa do cauim.

O poder embriagante não depende apenas do *pitʸü* (a parte mastigada e misturada à batata-doce), mas também da idade da mandioca. Quanto mais nova, menor é o risco de azedar na puba e mais satisfatória é a fermentação. Não se deve deixar a mandioca saber que se tem a intenção de transformá-la em cauim, pois não quereria ser reduzida a isso de modo algum e se rebelaria azedando. Aceita, porém, de bom grado ser transformada em farinha. Quando uma mulher põe mandioca para pubar, ela não anuncia o que pretende fazer, guarda silêncio; suas companheiras não a interrogam, e eu, se perguntava, obtinha como resposta a dúvida: é preciso esperar para ver como será o andamento do processo da puba, se a mandioca não azedar, quem sabe, ela virará cauim. Quando se vai fazer cauim por algum motivo determinado, como uma festa ou um trabalho coletivo, não só não se deve falar de cauim diante da mandioca como convém, ao modo de uma precaução adicional, mentir para ela, dizendo a alguém que se vai fazer farinha. Ela ouve, acredita e não azeda; a puba se faz segundo o ritmo esperado, não azedando antes do tempo. "A mandioca não é generosa conosco, ela se nega a nos embriagar", diziam-me as mulheres.

O sal e a pimenta (ingeridos pela dona) fariam o cauim azedar. O mesmo se daria com o uso de sabão, que chama a atenção do marido de Xidudu pela brevidade da duração das bolhas e da espuma. As bolhas

do bagaço extraído com o peneiramento, pode-se abordá-la alegremente com estas palavras: "Você está arrancando as pestanas de teu filho?"

É esse bagaço que responde pela força predatória típica da alma do cauim sobre as pessoas. A etapa do processo em que se despende a força mais significativa é o esfregamento dos grumos do mingau sobre o fundo da peneira, que são esfregados, lavados, espremidos, esfregados de novo até que soltem toda a massa e toda a liga. As mãos das pessoas ficam doloridas. É absolutamente perigoso espremer com força a bucha de fibras após a última lavagem, para a imagem anímica dos fiapinhos não ganhar força e espetar o coração de alguém. Esse cuidado revela que, do ponto de vista da teoria da ação humana, o cauim pertence menos ao quadro dos vegetais que ao das carnes. A principal doença provocada por pêlos de cauim é azia e dores de estômago – dois males que atingem as pessoas freqüentemente, envoluindo não raro para gastrites crônicas.

Há um último cuidado, relativo às cuias, que exprime uma associação destas com as pessoas e fornece uma vaga imagem do modo como se concebe o fenômeno da raiva provocado pela embriaguez. Garante-se a sustentação da alegria entre os bêbados colocando no cauim cuias de boca virada para cima. Uma cuia de borco provocaria explosões de raiva. Eu mesma um dia, por desinformação, coloquei a cuia de borco dentro do cauim que acabava de fazer; as pessoas reagiram rudemente, como se eu as tivesse insultado. Tempos depois vi algumas vezes como se reage quando o fato ocorre por acaso: quando um bêbado joga a cuia vazia na canoa e por acaso ela cai de borco, alguém se apressa em revirá-la, os homens fazem um grande alarido, com o fim de amedrontar desde logo aquele que entre eles está prestes a proceder como inimigo; e as mulheres emitem exclamações de pavor. Suprime-se assim o que estava para acontecer.

Há finalmente um aspecto que não compreendo bem: as mulheres não falam sobre a colaboração entre afins na produção do cauim, como vim a notar um dia. Quando me era possível, eu tinha o hábito de comentar com as pessoas aspectos de sua vida que eu percebia pela mera observação. Esta me levara a apreender um sistema de produção e distribuição dos alimentos (Lima, 1986). Em 1988, submeti à crítica das mulheres a formalização de uma parte de meu sistema, e o elemento

relativo ao processamento do cauim embriagante foi refutado. As esposas produzem farinha sozinhas, contando apenas com uma pequena colaboração dos maridos; para as refeições, cada mulher deve levar sua própria farinha, para o consumo de sua família. As mulheres relacionadas como mães, filhas e avós produzem polvilho, e o beiju é para ser consumido por todos os membros de uma casa multifamiliar. As mulheres relacionadas como sogras e noras, cunhadas, tias e sobrinhas produzem *dubia* juntas, e a bebida é para todos. Que este processamento implique a colaboração de mulheres ligadas por afinidade não seria verdadeiro. Muito pelo contrário, o cauim seria feito por mulheres relacionadas como mães e filhas. De fato, não era incomum que as mulheres assim relacionadas fossem a suas roças na mesma ocasião, e acabassem fazendo cauim no mesmo dia, mas isso, se revelava-me que as filhas buscavam seguir o passo de sua mãe, não substituía o fenômeno que eu observava entre mulheres afins. Declaravam-me que isso não era verdade, e as vezes em que, com o orgulho ferido, apontei o fato em meio ao trabalho na casa do cauim, as mulheres que foram vítimas de minha má-educação ficavam brancas de vergonha. Os homens, por sua vez, como se o constrangimento os divertisse, davam grandes risadas. Nunca cheguei a compreender por que razão o assunto constrange, mas entre as gafes que minha situação tornava inevitáveis nada parecia tão desconcertante como perguntar a uma mulher se ela estava trabalhando com a sogra ou a cunhada. Não existe, para as mulheres, um discurso tal como o que existe para os homens, o de que é preciso trabalhar para os afins. Seria provavelmente uma maneira de ofendê-las.

A perspectiva *ï'anay*

Vimos que existem dois conjuntos de bebidas fermentadas: refrescantes e embriagantes, cada um comandado por um cauim: o *yakupa* (de puba seca) e o *dubia* (de puba fresca). Disse também que existia uma profunda unidade entre os dois.

É do ponto de vista dos *ï'anay* que esta unidade e a condição humana do cauim revelam-se mais claras. Ao final das cauinagens, quando a bebida acaba para os Yudjá, como se diz, abre-se para a alma do *dubia*

um caminho na floresta – o mesmo que se abre à pessoa humana no momento da sua morte – por onde o cauim segue e que desemboca em uma aldeia subterrânea habitada pelos espíritos *'ï'anay* que vivem em aldeias formadas por rochedos à beira do Xingu. Ali, é bebido em cauinagens intermináveis. Mas não é isso o mais interessante, e os Yudjá não são os únicos produtores do cauim dos *'ï'anay*. Segundo me contaram, no tempo em que os antigos guardavam os esqueletos dos mortos, uma alternativa ao enterro provisório que se fazia então consistia em deixar o cadáver decompor-se em cima de um jirau construído para este fim no interior da casa do morto. Pois bem. É como se os *'ï'anay* entendessem que esse costume não deixou de vigorar, pois, de seu ponto de vista, a secagem da puba ao sol para a produção do *yakupa* consiste justamente na exposição de um cadáver. Aquela pessoa que porventura procura aliança com os espíritos a fim de tornar-se xamã deve, por isso, evitar o contato com este e outros cadáveres, pois isso desperta-lhes um grande pavor. É por isso também que se diz que é difícil para uma mulher tornar-se xamã. O fedor de carne humana em decomposição não poderia ser inalado por um pretendente a xamã sem graves riscos para a sua saúde e os seus poderes. Somente após longa fermentação pode um xamã tomar o cauim refrescante.

O ponto de vista dos *'ï'anay* permite-nos assim concluir que o cauim é uma pessoa cujo cadáver é utilizado em uma bebida nutritiva que alimenta os filhos dos Yudjá, e cuja alma, embriagante, é consumida por seus antepassados mortos. A questão que esse ponto de vista permite levantar sobre a conduta antropofágica dos Yudjá vê-se reforçada pela atitude desses espíritos em face de outro alimento tão importante na dieta quanto o *yakupa*. Uma pessoa morta recentemente reconhece a imagem do seu próprio cadáver no tucunaré. Por sua vez, os *'ï'anay* como um todo consideram-no como carne humana em decomposição. Para oferecerem-me uma justificativa para o entendimento dos espíritos, algumas pessoas apontaram-me as similitudes plausíveis entre o tucunaré e o cadáver, como olhos parados e gosto de podre, mas a palavra e a conduta dos espíritos são o que importa. Seria, pois, inteiramente impróprio tomar a sua compreensão como uma interpretação particular, subjetiva ou arbitrária, pois há ocasiões (como o sonho, o luto, a iniciação xamânica ou os festivais dos *'ï'anay*) em que o valor de verdade da perspectiva dos mortos se transforma em valor de verdade para os vivos, impondo-se-lhes completamente. Devido à sua profunda antipatia por cadáver, quando uma pessoa morre, sua família deve submeter-se à proibição da carne desse peixe durante o período de luto, pois o contato com o peixe vale um contato com o cadáver da pessoa que morreu, de forma que é preciso tomar um emético para vomitar o cheiro da morte que ambos exalam. Tampouco se pode comer tucunaré por ocasião de um festival dos *'ï'anay*. Quanto ao xamã aprendiz, se ingerisse cadáver, não chegaria a fazer realmente a digestão do *yakupa* pouco fermentado e poderia ser afetado por uma disfunção digestiva análoga à que discutimos em um capítulo anterior.[18]

O *dubia* é o que é para os vivos e para os *'ï'anay*: cauim. Quando uma pessoa morre, a cauinagem se torna proibida para todos os moradores da aldeia, para prevenir a morte de outras pessoas, por tanto tempo quanto for dolorosa a lembrança do finado. Uns cinco dias após o óbito, para purificar-se do cheiro do cadáver que penetrou no abdome e impregnou a pele, a família ingere um emético leitoso e toma um banho do mesmo remédio ou de seiva de timbó.[19] Durante um período, o grupo se encarrega de fornecer os alimentos já preparados à sua família, cuja dieta é livre – exceto que não se come tucunaré, pois, "afinal, quem morre não come tucunaré", disse-me alguém. As pessoas decerto estão vivas, mas, se alguém comesse, a pessoa morta se veria na situação de ter de comer também, participando de refeições oníricas nas quais todos se reúnem novamente por um período. Esse peixe corporifica a re-

18 O cheiro da puba secando (delicioso para mim) é considerado podre. Diz-se que banho de *yakupa* cru eliminaria o poder xamânico adquirido por uma pessoa.

19 Esse emético é extraído dos frutos do arbusto *arapupa* (um araça selvagem, segundo Nimuendaju, 1923-1924, p.585) que cresce nas margens do rio. Triturados e misturados com água, soltam uma "seiva leitosa como a do timbó", também utilizada para tingir o barbante de tecer rede. O timbó, que pode ser utilizado para purificar a pele, não deve ser ingerido por provocar intoxicação. Dou-me conta assim de que dispunha em meu material de uma informação etnográfica sugestiva de uma propriedade cromática do barbante de que eu falava no contexto da análise do modelo mítico da sociedade de Senã'ã. Para o cromatismo do timbó na mitologia sul-americana ver Lévi-Strauss, 1991, p.244-68.

lação que se rompeu no seio da família e exprime a inelutável oposição, o antagonismo mesmo, entre os vivos e o morto, que ficaria intimidado, agressivo, talvez como se pensasse que é a ele que pretendem comer.

Disseram-me que os Yudjá já não cumprem o luto senão parcialmente. Reencontramos aqui a semiótica que estudamos no contexto da procriação. A regra seria cortar o cabelo rente ao crânio, para pai, mãe, irmãos, cônjuge e filhos; e cortá-lo até os ombros, para os afins atuais (cunhados, sogros, genros e noras). A regra seria também, para os primeiros, cumprir uma reclusão até crescer o cabelo à altura dos ombros, em cima de um jirau, como sustentava Wereade, ou em cima da sepultura (feita em casa), segundo garantia Kadu.

Quanto à tonsura, sua finalidade era permitir que o crescimento servisse de calendário do luto, em estreita associação com o desenvolvimento do "esquecimento", assinalando, ambos, a progressiva retomada das atividades suspensas com a reclusão. As pessoas exprimem-se desse modo. Depois que o cabelo *cresce um pouquinho*, pode-se sair de casa para participar das refeições coletivas ao ar livre, mas retorna-se rapidamente pois ainda não se esqueceu senão um pouquinho. Depois que o cabelo *cresce um pouco*, começa-se a andar na aldeia e tomar um pouco de sol, mas ainda não se esqueceu completamente e por isso não se "brinca" com os primos. Diz-se aos companheiros: "Há muito tempo que não saio de casa, eu não me esqueci; só tenho um leve esquecimento". Depois que o cabelo cresce, pode-se navegar e tomar cauim sem se embriagar, mas não se pode pintar o corpo, pois ainda resta um pouquinho a esquecer.

A questão que nos interessa é por que consideram necessária uma reclusão por um período de "cinco-dez meses". É difícil responder. Em primeiro lugar, o sofrimento da família não é uma experiência simples e marginal às restrições de suas atividades, suscitadas, parece-me, menos pela decomposição do corpo (que tem primazia no contexto do homicídio feito a um *abi*) do que pela nova experiência da pessoa morta. Os Yudjá distinguem dois pesares, ambos sofridos pela pessoa morta, e que dela se projetam na família: *dadi* e *edo*. O pesar pela degradação física que antecede a morte e pela degradação subseqüente, à qual o morto não é insensível, e o pesar pela separação: saudade ou melancolia. Pode-

se dizer que o primeiro traduz-se nas expressões sociais do luto, como corte de cabelo, pranteamento e permanência em casa; ele não é nocivo, deve ser exprimido, é por ele que os Yudjá choram – de piedade! O segundo, a melancolia, é mortal, um signo de não-separação, de busca, pelo morto, dos parentes que estão a distância.

A melancolia é sofrida pela pessoa morta, sua família sofre por seu sofrimento, que se irradia como um mal: pode-se perder a alma que segue para os *ï'anay*. Esse sentimento exige a reclusão como uma forma de garantir a paralisação das relações do morto com a família no plano do sonho e sua progressiva integração à vida social dos *ï'anay*. Em suma, como o luto (no sentido de *edo*) é recíproco e só se conclui quando o morto nos esquece,[20] a família deve ser excluída da vida social (o luto, no sentido de *dadi*) para que o morto venha a sê-lo também. Ou, tomando a expressão mais indireta dos Yudjá, para que os parentes não morram também.

Sucede o seguinte. A alma parte imediatamente para o país dos *ï'anay* – morrer é ir para lá – onde demora a se adaptar ao "dia". Contudo, no plano do sonho, o desaparecido permanece ligado à família, e tende a repetir o que fazia em vida com e para os parentes: comer, navegar, pescar etc. Essa repetição se dá por causa do passado, porque ele está habituado a certas atividades. Mas diferentemente das versões desse tema desenvolvidas pelos Tupi-guarani (segundo os quais a alma terrestre fica a repetir na floresta sua antiga vida; ver Viveiros de Castro, 1986a), para os Yudjá não são suas próprias ações passadas que o morto repete, mas aquelas efetuadas no presente por membros da família. Seu irmão vai à pesca, traz o peixe e o distribui (geralmente depois de preparado) entre os parentes; no sonho, o morto vai à pesca, traz o peixe e distribui entre os parentes, um dos quais acabará sonhando que recebe de suas mãos um peixe cru. Da mesma forma, se a família se reúne para comer, o que está ausente da roda estará presente na refeição onírica. Reencontramos aqui um aspecto da ação humana que está na base do conceito de família que a emergência do bebê inaugurava. Nasce um bebê; ele não tem força para esticar a corda do arco e atirar uma flecha;

20 Também na vida a saudade é recíproca e pode provocar a perda da alma.

o pai não pode, portanto, fazer isso porque a alma do filho faria o mesmo. O pai morre; seu filho vai à pesca, seu peixe é distribuído; o pai aparece em sonho e lhe dá peixe; o filho por suposto come, e morre. O pai de um bebê não deve tocar em peixe cru para não lhe transmitir a alma de sangue de peixe; o filho (ou pai) de um morto não deve dar nem receber peixe cru, para que o morto não tenha peixe para lhe dar.

Por que não se pode consumir os produtos do morto? "Porque ele já morreu"! Disseram-me que "os que estão tristes apenas comem". A semiótica do luto propõe um meio ideal e seguro de operar a dissolução das relações com o morto, que, não obstante tenha partido, está demasiado presente, conforme veremos agora de um outro ângulo.

O luto requer a proibição de tucunaré e de cauim. Proíbe, de um lado, o símbolo do antagonismo entre as perspectivas dos vivos e dos mortos e, de outro, o símbolo da sua comunicação. Como sucede ao tucunaré, outros aspectos da vida são destituídos de seu valor e assumem o sentido que possuem em outros planos, em outras perspectivas que não a dos vivos. Prescreve-se uma conduta verbal e um estado de espírito de morto à sua família: não falar senão muito baixinho e o mínimo necessário, não rir, não se alegrar, pois a voz e o riso, quanto mais altos, mais atraem moscas, disse-me Kadu. Vale citar suas palavras:

> Os Yudjá nos dizem:
> Não riam! Vocês podem morrer também se o fizerem. Não conversem! Não falem alto! Não fiquem alegres! Parem de ficar alegres! Se vocês rirem, as moscas vão nos atingir, e nós poderemos morrer.

É por isso que ninguém ri, todos ficam dentro de casa em cima da sepultura. Tampouco se pode cantar.

Por que essa estranha prescrição de tristeza, se esse é um sentimento assombroso que não se deve cultivar? A sonoridade da voz é um sinal distintivo da pessoa viva. Assim como os olhos perdem a visão, a palavra de quem morre perde a sonoridade, é sussurrada. Os sinais da vida, voz e riso, pressagiam a morte, uma vez que atraem moscas. As moscas não adejam em função do enterrado, nem assinalam que os que estão em cima da sepultura vivem um processo de decomposição. Não é isso. Com efeito, tanto é improvável que o luto implique um processo desse

tipo que, diferentemente da paternidade, da maternidade, da puberdade e do homicídio, ele não é um estado de suscetibilidade corporal e vulnerabilidade da conduta, não propicia a formação de hábitos, mas, exatamente, a dissolução dos hábitos do morto. O riso e a voz alta de um enlutado não o tornariam nem um ridente sonâmbulo nem um autoritário. Simplesmente atraem moscas! O processo físico da morte só é pertinente quando se trata de uma vítima.

Vejamos um fato análogo que me foi bem detalhado por Hürï. Do ponto de vista humano, os urubus são atraídos do céu pelo fedor de carniça que sobe da terra. De acordo consigo mesmos, percebem uma coluna de fumaça e descem em busca daquele que estão assando cá embaixo. Agem, contudo, como se fossem atraídos por uma pista da caça viva (sua intenção não é roubar a comida de outrem): pousam um momento numa árvore para tocaiar um veado. Vendo o veado – a carniça –, agitam-se alegres, matam-no com um tiro de arco, moqueiam-no e se regalam depois de temperá-lo com pimenta em pó – os vermes – produzida por uma categoria de urubus chamados "tia paterna".[21] Esta é a realidade que se desdobra de um duplo e irredutível ponto de vista, mas no plano do sonho o encadeamento dos fatos é diferente. Se urubus sobrevoam a pouca distância de um homem, este, aqui, está prestes a morrer, ele se tornará carniça. Os urubus desceram até ele, ele está bem vivo no sonho, mas para quem estaria vivo senão para os urubus? Para si próprio, com o pensamento desperto, esse homem só poderia estar em breve morto, pois a única verdade humana (paralela à dos urubus) é que não nos procurariam senão por nossa carniça. O que é verdadeiro na óptica dos urubus torna-se verdadeiro para mim. Ou seja, a verdade humana é revirada pelo avesso; é sentido humano revirar o sentido pelo avesso. Sucede o mesmo no luto, penso, com a diferença de que é na própria vida que a perspectiva humana é obstruída, como que digerida pela perspectiva do outro.

Analisemos as outras restrições, as quais tematizam a comunhão de perspectiva entre os vivos e os *'i'anay*, pois estes não são apenas opostos – o cauim traça sua correlação. A pintura corporal, a dança, o canto,

21 Retomo aqui um ponto apresentado em Lima, 1996.

a cauinagem – já sabemos – também significam morte próxima no plano no sonho,[22] mas significam o mesmo para os mortos e os vivos. É justo por isso que a pessoa morta, cujas relações com a família são dissolvidas por uma vontade a esta atribuída, está destinada a participar, no futuro, de cauinagens no mundo dos vivos. O que penso é, então, que a ambivalência desses signos da vida social, no que toca a seu valor no plano do sonho, é função de sua não-ambivalência na passagem da perspectiva dos vivos à dos *ï'anay*. Não sendo possível passar de uma à outra sem descontinuidade, aos vivos parece que pessoas adornadas, alegres e bêbadas em sonho (onde, lembre-se, a experiência da pessoa é entendida como um modo de ser *ï'anay*), ou durante o não-esquecimento em que consiste o luto, estão destinadas à morte próxima.

Os *ï'anay* estão certos de que os Yudjá são canibais. Estes fazem de conta que não o são, evitando tucunaré. Recolhem-se, evitam cauim, beleza, encontro e alegria. Querem ser esquecidos. Com o tempo, a pessoa morta se convence de que se tornou outra e se acostuma à vida dos *ï'anay*.

O movimento da estrutura

É esta a unidade entre os dois cauins: o *yakupa* que refresca a sede e alimenta as crianças deriva dos restos mortais de *dubia*, o qual provoca a embriaguez coletiva, a morte dos homens. São os *ï'anay* que tomam sua alma. A cauinagem desenrola-se, como vimos, em três movimentos, a separação entre homens e mulheres, a reunião das famílias, e, por último, o tornar-se Outro em que consiste a embriaguez como uma modalidade de morte.[23] Poder-se-ia abordar esse ritual yudjá à luz da interpretação de Lévi-Strauss (1984) sobre o canibalismo figurado – a saber, que este é um significante por meio do qual a masculinidade dos homens é pensada através das mulheres. Segundo o autor, os rituais de canibalismo e clownismo exprimem desenvolvimentos a respeito da questão da comunicação com outrem e obedecem a uma lei de transformação que se traduz nos seguintes termos: "a função 'mulher' das concidadãs está para a função 'homem' dos concidadãos, assim como a função 'mulher' dos concidadãos está para a função 'não-concidadão' (= inimigos) dos homens" (1984, p.146).[24]

É, com efeito, tentador abordar a socialidade ritual yudjá nesses termos, tanto mais porque a Função-*inimigo* dos homens parece uma formulação justa do que a cauinagem encerra. Mas o que pretendo é menos reduzi-la a uma lei de transformação do que utilizar a fórmula lévi-straussiana como uma ferramenta útil para ressaltar certos aspectos etnográficos, a partir dos quais minha análise oferecerá uma imagem de espelho da equação de Lévi-Strauss. Pois, conforme pretendo mostrar, a cauinagem também é uma maneira de pensar a feminilidade através do cauim, implicando uma Função-*homem* das mulheres e sua correlação à Função-*animal* ou -*presa*.[25]

Eu não saberia descrever a alegria emocionada de uma mulher quando seu marido lhe trazia uma caça nobre, como anta e porcos do mato; era como se isso fosse uma das maiores alegrias que a vida oferece, e ela

22 A mensagem de morte da pintura corporal é mais duradoura que a da cauinagem. Volta-se a beber bem antes de se voltar a pintar com jenipapo. Só se pinta quando o esquecimento é dito completo. O esquecimento da família é mais lento que o do grupo: começa-se a participar das cauinagens aceitando beber o que lhe trazem em casa; depois, indo dar uma olhada, demora-se lá cada vez um pouco mais.

23 Destaque-se que Goldman (1979, p.208, 232, 285-6) argumentou que a trajetória desenhada pela cauinagem Cubeo obedeceria a um modelo oferecido pelo intercurso sexual, tornado ainda mais evidente na cerimônia realizada ao final do luto. Já Erikson (1996, p.306) sugeriu que a cauinagem Matis evocava o parto. Lorrain (1994, p.59-60, 63), por sua vez, mostrou que o serviço do cauim Kulina no ritual *Coidsa* é uma relação sexual metafórica: pessoas em posição-*mulher* oferecem a outras, em posição-*queixada* (do sexo masculino) panelas de cauim à guisa de vagina; à ingestão, devendo seguir-se de imediato o vômito-ejaculação. Nesta sociedade não se serve o cauim ritual nem aos pais e irmãos ... nem ao cônjuge (ibidem, p.57).

24 A fórmula $F_x(a) : F_y(b) :: F_x(b) : F_{a-1}(y)$, concebida pelo autor como modelo da transformação mítica, consiste em: transformação de uma relação entre dois termos (a) e (b), cujo diferencial é dado por duas funções, x e y, em uma relação onde: um termo assume a função do outro, que, por sua vez, assume o valor de função e sofre uma inversão de conteúdo; ao mesmo tempo que uma função assume o valor de termo (Lévi-Strauss, 1975a [1955], p.263).

25 Registre-se que é a etnografia Kulina (Lorrain, 1994, p.53-72) que oferece os mais ricos desenvolvimentos da cauinagem como travestimento ritual (de pessoas em porcos, de homens em mulheres e de mulheres em homens).

disfarçava a emoção com tanto cuidado que a cena se fazia comovente para mim. Caça e bebida fermentada são signos privilegiados da comunicação entre homens e mulheres e traduzem-na em uma relação entre predadores e nutrizes.

As bebidas fermentadas representam a principal fonte nutritiva, e a esposa, diziam-me os homens, é um tipo de mãe, já que alimenta o marido. Aliás, a própria função nutriz "natural" da mulher é subordinada à nutrição cultural que ela propicia: o leite materno é um derivado do cauim (de qualquer tipo e grupo). Em certo sentido, os homens não deixariam jamais a infância, dependentes por toda a vida da Função-*mãe*. Ocorre, porém, que a relação diferencial entre a função nutriz das mulheres e a função predador dos homens é transportada para o domínio da atividade feminina, respondendo pela diferença entre o cauim refrescante, estritamente nutritivo, e o cauim embriagante, que sobressai por sua polivocidade (é sêmen, leite materno, carne de caça e pessoa dotada de cadáver, de alma; de placenta, talvez).

Além de possuir uma condição humana, o *dubia* também é uma carne de caça: apresenta um princípio vital que o capacita a exercer uma força predatória típica da caça, distinguindo-se assim de maneira decisiva da classe dos alimentos vegetais. O cauim é uma espécie de caça feminina, cujos pêlos espetam o coração das pessoas.[26] Desse modo, penso poder afirmar que as mulheres assumem uma Função-*predador* que cabe de direito aos homens.

Essa correlação entre cauim e caça não suprime, é claro, sua oposição recíproca; trata-se bem de termos simétricos, já que apenas um deles

26 São similares as relações entre cauim de milho e 'caça' produzida por mulheres na etnografia Matis, exceto que, nesta, tudo é mais diretamente expresso: o utensílio para revolver a bebida é, nada menos, que uma espécie de arco feminino!; o pedido de cauim pelos homens é: carne! carne! (Erikson, 1996, p.302-3). O autor oferece os paralelos existentes em outras sociedades pano, além desta observação muito interessante: "Opostamente aos Piaroa, que transformam a carne em legume (Overing Kaplan, 1975), os Matis tendem a considerar o milho como carne..." (A propósito, Overing (1995, p.126-7) oferece uma reflexão interessantíssima sobre a conversão das carnes em batata entre os Piaroa). Também na etnografia Kulina existe analogia entre a produção de cauim e a atividade de caça (Lorrain, 1994, p.61).

está vivo (parece-me) e mata. A Função-*predador* caracterizaria então o cauim mais que as mulheres? Não exatamente. A força letal da bebida deriva do tratamento ritual a que as mulheres submetem as mãos para garantir um excedente simbólico na fermentação (e que é o mesmo tratamento a que os homens submetem as flechas de caça e de guerra). É aí que se dá a grande transubstanciação: a bebida cuja "placenta" é consumida "doce" para "nutrir" as crianças tem um "corpo" que "mata" os homens. O processo de fermentação consiste assim em transformação da bebida nutritiva em substância letal. O cauim é uma espécie de veneno.

Equacionado seja como caça, seja como gente, ele responde por uma transformação da socialidade doméstica em socialidade ritual por meio de uma transformação das relações. A segmentação sexual que está na base da cauinagem articula-se a uma inversão das posições masculina e feminina e consiste em uma relação entre a Função-*predador* das mulheres e a Função-*consumidor* dos homens. Ao longo do terceiro movimento, essa relação entra em uma espécie de (por falta de uma imagem melhor) curto-circuito: por meio de sua presa, as mulheres embriagam os homens, que seduzem as mulheres, transformando-as em presas.

Isso não é um mero jogo de palavras: é assim que o esquema ritual dado no primeiro movimento da cauinagem se transforma no esquema que caracteriza o terceiro. Dotadas de posição masculina, as mulheres transformam-se em "presa" dos homens, ao mesmo tempo que os homens (consumidores da presa feminina) tornam-se predadores potenciais de homens – os Yudjá, inclusive.

Incorporando a feminilidade, os homens se tornam suscetíveis à experiência da alteridade, enquanto as mulheres, arrastadas neste processo, parece que são banidas para fora da humanidade. Essa é mesmo a compreensão a que chego por meio da conduta de um homem que me disse ser o seu nome mencionado pelas pessoas como um exemplo de quem nunca bate na mulher. A razão de sua conduta é que ele não acha que a esposa seja bicho, e profere isso para ela quando fica com raiva e tem vontade de bater. Acreditando que sua declaração não deve ser compreendida pelo viés humanista que nos é peculiar, para mim, esse homem explicita a Função-*animal* (= *gente*[-1]) das mulheres, decorrente do conjunto de transformações pelas quais passam as relações entre os sexos.

O quadro que acabamos de esboçar também pode ser observado à luz das capacidades estimuladas pelo cauim, ou seja, a sexualidade e a linguagem.

De um lado, existe um conjunto de narrativas predominantemente executadas por homens em que o prazer sexual feminino ocupa o primeiro plano, as esposas tomam a narração como uma brincadeira desabonadora que é preciso desmentir, como se as histórias se reduzissem a ficções, e também como se os maridos devessem guardar segredo sobre a sexualidade feminina. De outro, as pessoas, homens ou mulheres, pontuam seus comentários desaprovadores da conduta de certas mulheres dizendo que "parece que elas têm pênis", no sentido de que estariam agindo como homens, por somente estes deverem tomar a iniciativa sexual. Sobre uma certa moça, ouvi algo distinto e especialmente feio, dito por uma senhora idosa: tal como uma anta e recostada atrás de uma casa, a jovem implorava aos homens: *ude ube, ude ube, ude ube...*, "possua-me, possua-me...". É que outra forma de qualificar negativamente (e talvez também de masculinizar) o desejo feminino é justamente comparar a mulher com a anta, o animal que oferece a imagem mais pura da incontinência sexual.

Lévi-Strauss também chamou a atenção para o enfraquecimento da diferença sexual no contexto do canibalismo e do clownismo rituais. No que diz respeito a esta etnografia, o aparente desequilíbrio introduzido pela masculinização da mulher e pela feminilização do homem encontra seu desfecho em uma tradução da distinção de gênero na relação jaguar–anta, ao mesmo tempo que a relação sexual é aproximada daquela entre o caçador e a caça. É que o desejo sexual masculino é um afeto-jaguar. O homem fica "feroz", como o jaguar na hora de atacar uma presa, ou o ogro *pa'i* com o cheiro do cauim e a paixão feminina. Esse curto-circuito entre sexualidade e caça não é tudo.

O adultério e o esbanjamento da palavra remetem a um único e mesmo distúrbio designado pelo termo *'ëü* (**doido, bobo**, segundo glosas indígenas). Fala-se demasiadamente e as palavras nada dizem, ou então não são dirigidas a alguém; toma-se um animal por interlocutor. Copula-se demais e indiscriminadamente: o parceiro, ou parceira, pode ser desde um consangüíneo até um animal. São a esposa de Senã'ã e seu

filho bastardo os modelos por excelência desse distúrbio. Ela traiu o marido com Gambá, e o menino, nascido dessa união, sofria de uma incapacidade profunda para perceber que falava demais, quando não devia e o que não devia.

Não conheço acusação de loucura verbal feminina, e, ao mesmo tempo, os meus registros sugerem que a mulher libertina é imprestável como esposa (havendo mesmo um registro de quem ganhou uma e recusou), enquanto o homem libertino tem uma conduta perfeitamente tolerável (como ter-se casado muitas vezes ou com mulheres tidas como consangüíneas classificatórias), não chegando a ser caracterizada como uma atitude-anta, isto, é, como loucura sexual, como acontece à mulher. No entanto, outros registros sugerem que os homens estariam mais sujeitos que as mulheres a oferecer uma imagem plena do distúrbio: para dois deles ao menos, fariam parte de sua conduta as variedades verbal e sexual (o bestialismo, que, como o incesto, é um grau alto do distúrbio).

No entanto, é também um problema de comunicação que a conduta de adultério pelas mulheres exprime, uma vez que a conduta de uma esposa fiel (*ëkiu*) – quer dizer, a Função-*esposa* das mulheres – é análoga nada menos que à função de intérprete (*ëkia*) executada por xamãs, antropólogos ou qualquer pessoa capaz de intermediar a comunicação entre grupos que se acham a distância, não falam a mesma língua ou não pertencem à mesma categoria ontológica (como os porcos e os humanos, os vivos e os mortos). Tendo amantes, a mulher revela-se incapaz de atuar como uma boa intérprete, e dela se diz com esse sentido que é *'ëü*. Seria, pois, suscetível a uma perda de espessura comparável ao desgaste relativo das palavras que fluem sem cessar e pouco dizem, ou então são dirigidas a um não-interlocutor ou a um interlocutor não-humano. No quadro de uma socialidade doméstica em que as esposas aparecem aos homens como um meio da comunicação masculina, é o questionamento dessa posição que fornece o enredo para a rivalidade masculina produzida como socialidade ritual.

Minha interpretação é que, assim como a briga conjugal tem como correlato a rivalidade entre afins, esta tem, por sua vez, como correlato a produção e a celebração da forma mais elevada da socialidade – a Ale-

gria –, que somente os Outros (os afins não vinculados por aliança matrimonial e os estrangeiros) permitem desfrutar com plenitude, por sua distância ou diferença relativa. Mais precisamente, a cauinagem, como exercício de embriaguez coletiva, é uma maneira de pôr as relações (constituídas como parentesco, gênero e amizade) que fundam a socialidade doméstica em um processo de variação contínua, desencadeadora da socialidade ritual, suscetível a margens de indiscernibilidade muito variadas entre a alegria e a raiva, a festa e a guerra, a vida e a morte.

Entretanto, esta interpretação parece ser feita a partir de uma alternância entre os pontos de vista dos *'i'uraha* (os parentes mais velhos) da esposa que apanha de seu marido e daqueles do marido que bate em sua esposa. Acredito que sejam ocupados também pelo par conjugal. Mas e o par de amantes? A rivalidade da afinidade de mesmo sexo que se nota na cauinagem não se faz compreensível apenas na óptica da precedência que a afinidade potencial assume na socialidade ritual: ela também é uma conseqüência da abertura que esta oferece à precedência da afinidade de sexo oposto.

A história da procriação narrada no capítulo 1 fala das precondições afetivas da socialidade. É à primeira vista enigmático que os Yudjá se narrem um mito que caracteriza como muito difíceis as relações dos homens entre si e com suas esposas no tempo em que o intercurso sexual e a gestação prolongada ainda não haviam sido concebidos pelo criador. A vergonha da paternidade era intensificada por ter-se de enfrentar os companheiros com cujas esposas se tinha tido um flerte, ainda mais que as mulheres sempre tomavam conhecimento dos encontros de seus maridos pelas atitudes de seus filhos, que não deixavam margem a dúvida alguma. O face a face dos homens e o face a face das mulheres, bem como as relações conjugais, tornaram-se mais razoáveis após o retardamento da procriação, obtido por meio de sua adaptação ao corpo das mães. O ocultamento do adultério pela procriação retardada amenizou a "convivialidade" (para empregar uma noção de Overing & Passes, 2000) dos Yudjá, antigos e modernos.

"Somos todos misturados" – diziam os Araweté a Viveiros de Castro (1986a, p.435). Entre os Yudjá, porém, esse aspecto da condição humana se mostra antes, creio, como o pecado original da socialidade.

O adultério, como o incesto, é uma transgressão, e, como a proibição do incesto, diz respeito à aliança. Poder-se-ia talvez dizer que Lévi-Strauss (1967) extraiu do gênero da consangüinidade uma conceitualização do laço social como reciprocidade. Baseando-se na distinção (e explorando-a) entre irmãos do mesmo sexo e irmãos de sexo oposto, o gênero da consangüinidade tornava-se ao mesmo tempo produtor e produto da afinidade de mesmo sexo, considerada por Lévi-Strauss o fenômeno social humano por excelência. Que foi feito da afinidade de sexo oposto? Talvez se pudesse dizer que a ênfase na proibição do incesto pela teoria lévi-straussiana da socialidade eclipsou parcialmente o gênero da afinidade.[27] Gostaria de propor a hipótese de que um eclipsamento (cf. Gell, 1999, p.41-2; Strathern, 1988; Howell, 2002) análogo é operado na socialidade doméstica entre os Yudjá, mas ele vem a ser desfeito na socialidade ritual que se desenvolve na cauinagem.

Talvez fosse o caso de reconhecer que as precondições da procriação são relações de afinidade entre os homens, tal como imaginou Lévi-Strauss. Eu imagino que as mesmas relações entre as mulheres sejam a precondição da cauinagem: é por meio de suas afins de mesmo sexo que as mulheres produzem filhos-*cauim*. A afinidade de mesmo sexo (*uaha*, termo recíproco), que funda o grupo doméstico para uma perspectiva masculina (o sogro-e-seu-grupo), funda a casa do cauim para uma perspectiva feminina.

Tudo isso talvez pareça muito formal. Há quem sonhe com uma "teoria histórica da organização social", com um tratamento da "natureza processual da organização social" (McCallum, 1990, p.412-3). Pareceria que as próprias conceitualizações da organização social utilizadas no estudo das sociedades indígenas amazônicas teriam condenado a análise etnográfica a não apreender a "historicidade e a dinâmica política das sociedades que estudamos" (Seymour-Smith, 1991, p.630). Esse sonho talvez manifeste uma sensibilidade mais pronunciada do que a minha na percepção das vantagens da história e do processo sobre o sistema e a estrutura. Fiquemos um momento com as duas autoras.

27 E mais tarde pela teoria dumontiana dos sistemas dravidianos (Dumont, 1975), a qual teve grande influência na antropologia da América do Sul tropical. Ver: Overing Kaplan, 1975; Dreyfus, 1993; Viveiros de Castro, 1993.

Nas sociedades indígenas amazônicas, as mulheres teriam um papel importante na "construção da unidade interna do grupo doméstico e do grupo local", à diferença dos homens, que, por sua vez, teriam um "papel de representação dessas unidades *vis-à-vis* o 'exterior'" (ibidem). Existiria assim uma espécie de divisão sexual do trabalho político que permitiria distinguir, no seio da socialidade indígena, dois domínios ou áreas de atuação, bem como dois modos de socialidade. Haveria uma socialidade feminina e uma socialidade masculina. Com base na etnografia Shiwiar (jívaro), Seymour-Smith ofereceu uma imagem altamente sugestiva desse diferencial: "as mulheres não têm afins, e os homens não têm consangüíneos [*kin*]" – um regime de afinidade que não atrai absolutamente as pessoas de Tubatuba.

Esse modelo interpretativo enfatiza, assim, uma correlação entre três oposições concernentes às categorias de gênero, espaço e parentesco. É o que aparece também na argumentação de McCallum que acabamos de citar. Propõe a autora que a distinção de gênero seja considerada uma pedra angular do parentesco e da organização social e política dos povos indígenas amazônicos. Apoiando-se na etnografia cashinahua, sustenta que, do fato mesmo de a agência humana exprimir uma categorização de gênero, as mulheres se acham vinculadas, pela agência feminina mesma, "ao 'interior', o mundo do parentesco e a socialidade humana", enquanto a agência masculina vincula os homens ao que seria "a antítese da socialidade humana", isto é, "o mundo da afinidade puramente fictícia e da inimizade potencial que se projetam no 'exterior'" (McCallum, 1990, p.417).

Em que medida tal descrição se ajustaria à etnografia yudjá? A categorização do gênero da agência humana parece-me um aspecto indubitavelmente importante, mas ela não opera senão a partir de um "dualismo em perpétuo desequilíbrio" (Lévi-Strauss, 1993). Se adotássemos uma terminologia como a de McCallum para a descrição dos processos sociais que envolvem os homens e as mulheres Yudjá, não poderíamos atribuir a agência masculina ao homens, e a feminina às mulheres. Para além do fato de que os primeiros investem ativamente na produção da socialidade constitutiva do *socius* interior (o entre-si da família conjugal por um marido, e o do grupo doméstico por um sogro), a produção de cauim mereceria ser considerada uma agência masculina das mulheres. Do mesmo modo, para além do fato de que seu investimento nesta produção propicia a constituição de um *socius* exterior relativo (o entre-outros da socialidade ritual), o investimento dos homens nas relações com o exterior exprime uma socialidade caracterizada como humana e mesmo como uma forma altamente valorizada, aquela por meio da qual pessoas humanas viram *Yudjá* (como eu, por exemplo). Além disso, a caça, a guerra são ambas modos da socialidade humana, sem dúvida. Penso que a metáfora espacial (a relação local–global) não é, por isso, tão apropriada para esta etnografia quanto parece ser para a cashinahua. Teríamos, antes, de pensar em termos de tempo ou duração, quer dizer, como uma transformação.

O gênero do cauim

Para um exercício analítico que acrescenta uma dimensão a esta etnografia, tomarei como uma fonte de inspiração (verdadeiramente inestimável) um estudo recente muito interessante de S. Hugh-Jones (2001), no qual o autor aplica à etnografia tukano e aruaque do Noroeste amazônico idéias de Strathern (1988) e de sua leitura por Gell (1999), e que versa, muito precisamente, sobre "o gênero de alguns dons amazônicos". O autor ali assinala em nota o registro feito por Viveiros de Castro entre os Araweté sobre o caráter de sêmen-feminino do cauim. Descoberta que, por sua vez, evocara a Viveiros de Castro o tema tukano da menstruação masculina (ver também C. Hugh-Jones, 1979[28]).

28 As equações simbólicas do trabalho feminino barasana exploram ao máximo as relações constitutivas da pessoa. Em uma enumeração que não se pretende exaustiva, têm-se: (terra da roça : maniva :: útero : objeto fálico); caminho da roça para casa = canal vaginal; as raízes de mandioca = filhos controlados por mulheres; (goma : fibra :: feminino : masculino :: sêmen : cadáver); líquido da mandioca = leite materno; goma = sêmen; fibra = cadáver; líquido resultante da espremedura em tipiti = urina; fibra espremida = meninos iniciados; goma estocada = menina reclusa (C. Hugh-Jones, 1979, p.182-90). Mais interessante ainda é o que ressalta a autora: "Goma e fibra são duas mulheres trocando-de-pele [menstruando]; elas [a goma e a fibra] são sêmen e resíduos podres; a fibra é igualmente o cadáver reaproveitado [*the resort of*

Seria também o *dubia* um sêmen-feminino? Antes de examinar a questão, note-se que uma imagem como esta seria própria a estimular a imaginação, e o tipo de idéia que seria preciso afastar rapidamente é aquele que poderia ser posto por uma teoria do sentido de acordo com a qual isso proviria simplesmente de uma projeção de um termo sobre o outro. Certamente não era isso o que informava o pensamento de Viveiros de Castro. Em uma dualidade, o sentido é a articulação da diferença entre os termos, a sua fronteira, o seu corte (Deleuze, 1975, p.31);[29] em suma, a constituição da própria dualidade. Não se trataria, pois, de buscar o sentido do cauim *no* sêmen mas, reconhecendo em cada um o poder de dizer algo sobre o outro, buscar um sentido que seja já relação diferencial. De nada nos adiantaria, então, edipianizar pessoas como os Araweté ou os Yudjá, transferindo para eles aquela antiga inquietação existencial formulada por Lévi-Strauss (no contexto de sua análise do mito de Édipo) como uma dúvida sobre se nascemos de um ou de dois (Lévi-Strauss, 1975 [1955], p.249), e que talvez se poderia formular como uma inquietação (menos antiga, talvez) sobre se *sou homem ou mulher?* (Deleuze & Guattari, 1976). Procurarei desdobrar meu argumento em dois momentos, mostrando como as sugestões yudjá diferem das sugestões araweté, para depois examinar o sentido que a equação araweté traz a esta etnografia.

O *dubia*, com certeza, *não* é um sêmen-feminino como o cauim araweté, mas um estado mais avançado: ele já é uma pessoa, quer dizer,

corpse] e o produto da sucuriju regenerativa [o tipiti] e assim por diante. Tanto quanto visto na discussão do processo do ciclo de vida, é impossível conferir significados específicos aos atos e produtos do processo da mandioca, porque cada um deles tem múltiplas referências. Estas, por fim, são processos mais do que elementos discretos como 'leite', 'mulher' [*female*] ou 'corpo'" (ibidem, p.191-2). A semiótica barasana incorpora os pratos de carnes: a queima dos pêlos da caça ao fogo = menstruação; a carne em cozimento = sangue retido na gravidez; cozimento = gravidez; a carne pronta = esposa; suas fezes, pelos homens, são, dizem eles à guisa de piada, suas filhas perdidas (ibidem, p.194-6). Abrange também as chamadas comidas-da-alma: cauim, coca, yagé e tabaco. *Esta nota não tem nenhum poder de evocação da maestria da etnógrafa.*

29 "Já que o sentido não é nunca apenas um dos dois termos de uma dualidade que opõe as coisas e as proposições ... já que é também a fronteira, o corte ou a articulação da diferença entre os dois..." (Deleuze, 1975, p.31).

um filho de sua produtora. Justamente, como o termo de parentesco feminino para o filho e a filha é um só (*umãbia*), eu não saberia dizer se tal criança poderia chegar a ser discriminada pelas mulheres em menino ou menina. Isso por um lado. Por outro, como se trata de um filho-*bebida*, o cauim é um estado menos avançado do que o sêmen: ele se transforma em duas substâncias ou tipos de leite, de homem e de mulher, masculino e feminino. No corpo das mulheres, diz-se, vira leite; no dos homens, sêmen. Poder-se-ia dizer, assim, que se o cauim araweté tem, como mostrou o autor, uma relação metafórica com o sêmen, o *dubia* tem uma relação metonímica que se propõe a explicar a sua origem.[30] Todavia, o importante aqui é o fato de se focalizarem, em cada sociedade, momentos distintos de uma seqüência temporal da procriação humana.[31] Um aspecto que, como sugere um mito yudjá, está longe de se esgotar neste processo da vida humana, pois a decomposição *post-mortem* é retratada por esse mito como uma fermentação. Essa metáfora é atribuída a uma alma de mulher. "Você já morreu, você já está fermentando", disse ela ao seu marido que acabara de ser vitimado em uma guerra contra os Txukahamãe. Mareaji explicou-me que seu raciocínio era o seguinte: "é claro que você já morreu, já que está fermentando". Tomava por base a barriga inchada de seu marido, pois nossa decomposição começa pelo intestino.[32]

Já disse que não sei se o *dubia* enquanto pessoa seria diferenciável em menino ou menina, mas sei que enquanto substância ele é macho *e* fêmea, segundo a perspectiva. Passemos à segunda etapa do argumento. A androginia do cauim é índice de androginia da pessoa humana?

30 Também entre os Araweté se associa o cauim ao leite materno: mas tem-se de novo uma relação metafórica; cf. Viveiros de Castro, 1986a, p.346.

31 Registre-se que o resto do cauim Piro é o líquido amniótico (Gow, 1991). Minha percepção sobre a organização dessas variações por um esquema temporal foi aguçada por Strathern, 2001. O estudo mais denso sobre o processo da mandioca é oferecido por C. Hugh-Jones, 1979.

32 O mito narra a história de um xamã apaixonado e viúvo, que se esforça para engendrar a densidade corporal da alma de sua esposa xamanizando aplicadamente sobre a pequena aranha em que ela se transformara para ele. Após o homicídio, a esposa, não vendo mais razão para ser trazida a este mundo, diz-lhe, por ele não se aperceber de seu próprio estado de morto, que está fermentando.

Foi em virtude da consideração pelas mulheres do cauim como um análogo do sêmen que Viveiros de Castro propôs que seria feminino.[33] Tomando a perspectiva yudjá, seria permitido indagar se esse sêmen-feminino é de homem ou de mulher. Essa questão é posta pelo notável contraste da produção de cauim nas duas sociedades. O cauim araweté é produzido por uma mulher e seu marido – em que a participação do segundo está longe de ser secundária. É, portanto, pela capacidade da esposa ou do marido investidas, ambas, na produção que o cauim toma, segundo as mulheres, o valor de sêmen, e, segundo o etnógrafo, a qualidade feminina? Entendendo que não poderia ser tida como trivial a contribuição do marido (pois são oferecidas indicações suficientes de que suas atividades estão longe de ser secundárias em relação às da esposa, e elas sugerem até mesmo que é ele o mestre do processo da fermentação), não me parece improvável que seja sêmen-feminino *de homem* – equação análoga à que propus acima, quando dizia que o *dubia* é uma caça-feminina das mulheres. Nesse caso, talvez, as mulheres Araweté perceberiam uma capacidade feminina nos próprios homens, oferecida como a contraparte da capacidade masculina que, durante o longo período de produção do cauim, os outros homens acham-se investindo na caça.[34]

33 Estou presumindo que o juízo das mulheres poderia não ter o mesmo fundamento que o do etnográfo – quanto a este, parece ter sido a saliva da produtora que lhe permitiu inferir a qualidade feminina do sêmen. Sobre o dono do cauim o autor assinalou *também* que é uma nutriz: "encarna ambiguamente a função-Mulher" (Viveiros de Castro, 1986a, p.341), além de desenvolver a idéia de "uma distinção interna ao gênero masculino" no contexto de sua análise do chocalho de xamanismo (ibidem, p.538-9).

34 Para uma análise muito susgetiva da participação crucial das esposas na caça Achuar, ver Descola, 2001. Para um estudo de uma sociedade (os Kulina) em que a produção de cauim seria assumida pelos homens, com a ajuda das mulheres, ver Lorrain, 2000 e 1994. Ao contrário dos homens Tupinambá, que "considera[va]m indecente ao seu sexo meter-se neste trabalho" (Léry, 1980, p.130), homens Cubeo (Goldman 1979) e Barasana (Hugh-Jones, 1979) mastigam cauim – o que seria inconcebível entre os Yudjá. Existe uma bebida fermentada entre os Arara (povo caribe do médio Xingu) produzida por homens e diretamente no tronco da palmeira inajá (Teixeira-Pinto, 1997, p.58-60). Em Tubatuba, apesar das várias dezenas de anos de deslocamento para o alto Xingu, as pessoas falavam-me dessa bebida de seus antigos vizinhos. Entre os Cubeo (Goldman, 1979, p.204-5) (também receita) a participação masculina está correlacionada à palhaçada, feita pelos próprios homens, para a grande diversão das mulheres. Note-se também que as relações do cauim *piktu* Arara são bastante complexas: as mulheres são produtoras de cauim *para* os seus irmãos; a absorção da bebida pelo corpo segue um duplo percurso: o fígado separa o líquido e uma parte mais espessa, transferindo o primeiro para a bexiga e a segunda, conforme o sexo, para a "casa do esperma" (situada nas nádegas) ou para os seios. "Não devendo fertilizar a própria irmã, um homem receberá dela, através das bebidas, a capacidade de fertilizar sua(s) própria(s) esposa(s). E o mesmo se passa, em sentido inverso, na relação entre os afins quando a um deles se oferece a bebida: não se casando com uma irmã ou com uma filha, um homem delega, através da simbólica da oferta obrigatória do *piktu*, a seu cunhado (ZH) ou a seu genro (DH)... a possibilidade de fecundá-las" (Teixeira-Pinto, 1997, p.126-7).

Nesse sentido, a dualidade cauim-caça seria refletida também pelo cauim (além de sê-lo pela cauinagem) araweté, e tematizaria uma dualidade de gênero própria aos homens: pessoas dotadas de capacidades masculina e feminina, assim como a cauinagem yudjá tematiza o gênero dual das mulheres. Enquanto um marido Araweté dá um duplo feminino de "leite-de-homem" aos outros homens em troca de caça obtida para a ocasião, uma esposa Yudjá dá aos homens, em troca da caça obtida por eles em outras ocaisões, uma "caça-de-mulher" suscetível de virar sêmen.

A compreensão do cauim yudjá como substância andrógina vê-se assim estendida para os homens e as mulheres.[35] Mas a etnografia araweté

35 Vale aqui assinalar o seguinte. Se o primeiro movimento da cauinagem entre os Yudjá contemporâneos se caracteriza muito claramente por uma separação espacial entre homens e mulheres, a cauinagem antiga implicava, diziam-me, uma exclusão das mulheres de todo o desenrolar da cauinagem. Isso, porém, não bastou para sugerir-me que os antigos punham em prática um esquema ritual análogo ao do povo Araweté, de cuja cauinagem as mulheres não participam (Viveiros de Castro, 1986a), pois me parece mais provável que a mudança que as pessoas procuravam apontar-me diga respeito muito mais a uma diferenciação que se produzia no seio da própria comunidade dos homens e que hoje não se produz mais. Quer dizer, parece-me que a mundança afetou as relações mútuas dos homens, mais do que a relação entre os homens e as mulheres. O que imagino é que a mudança importante entre o passado e o presente é que hoje *todos* os homens bebem, e as mulheres não bebiam, não por serem mulheres, mas porque grande parte dos homens tampouco o fazia. A cauinagem antiga era uma disputa por distinção, uma rivalidade por honrarias, e era por isso que uma parte dos homens e o conjunto das mulheres não participavam.

nos permite compreender, adicionalmente, que o gênero do dom procede do gênero da perspectiva, como vou tentar mostrar agora. Em nossa língua, como se sabe, não fazemos distinção terminológica tal como o inglês *gender* e *genre*, e o risco de confundir uma coisa e a outra é todo meu. Ainda mais que, como já foi levantada por Descola (2001) a questão dos *genres of gender*, seria preciso oferecer uma síntese de uma figura amazônica desenhada pela perspectiva para os casos em que ela se liga aos sexos, ou seja, aos homens e às mulheres.[36]

"Do ponto de vista das mulheres, [o mel] é o sêmen do espírito Ayaraetã ... Do ponto de vista masculino, o mel age como uma vagina, é 'gordo' como ela" (Viveiros de Castro, 1986a, p.351-2). No sistema desse povo Tupi do Médio Xingu, o mel envolve uma perspectiva masculina determinada como uma metáfora: o mel é um alimento "gordo" como a vagina; e outra, feminina, distintivamente determinada: entre a denotação e a conotação, teríamos dificuldade em fixar o seu lugar: o mel é o sêmen do espírito Ayaraetã. A dualidade que liga uma perspectiva à outra acha-se, portanto, difratada no interior de cada uma, e isso de uma maneira tal que a perspectiva feminina vê-se dotada de um elemento de complexidade: é ela que se abre ao Outro (ver Lévi-Strauss, 1993, p.14).

Também chamados 'pais do mel xupé', os Ayaraetã são espíritos da mata, masculinos, comedores de mel e raptores de mulheres, a quem podem aparecer em sonho oferecendo-lhes seu sêmen (que é o próprio mel xupé) e seu cocho de mel (Viveiros de Castro, 1986a, p.246-7), como se assim expressassem o valor indeterminável do mel-sêmen para si próprios. A perspectiva humana (o mel é um alimento) é posta a divergir por intervenção desses espíritos, que cobiçam as mulheres e são eles próprios (nota o autor) hipóstases do mel. Na vida diária e diurna, os homens ocupam o ponto de vista amplificando a metáfora masculina para dela extraírem apelidos que aplicam às mulheres, transformando-as em seus méis. E da variada gama dos méis (cujas denominações, por sua vez, são tomadas de mamíferos e pássaros e, não raro,

36 Retomarei abaixo um trecho de um ensaio não publicado (Lima, 2004) que versa sobre a introdução por Lévi-Strauss da noção de perspectiva em seus estudos sobre as chamadas organizações dualistas.

de nomes próprios das finadas), um discurso masculino extrai, assim, uma gama igualmente variada dos dotes eróticos das mulheres (ibidem, p.352-3). O 'mel' dos homens é a vagina, mas o mel produzido pelos espíritos é seu próprio sêmen e seu próprio alimento.

O "caráter melífluo do sexo feminino" ou a "natureza 'feminina' do mel" (ibidem, p.352, n.48) convertem-se em um caráter seminal do mel quando o ponto de vista é ocupado pelos espíritos, os quais afetam, com isso, a integridade pessoal das mulheres. Se acontecer a uma mulher provar em sonho desse mel-sêmen, ela terá a alma capturada no chocalho (cheio de mel) do espírito (ibidem, p.351-2). O mel-sêmen adquire um caráter melífluo para a alma da mulher, e um caráter seminal para a mulher. O entre-dois araweté se implanta, então, minusculamente aqui: a alma passa a comer mel e a ter sua vagina comida pelo espírito do mel, ao passo que a mulher sabe estar sua alma a comer o sêmen do espírito.

Mas ao transitar do espaço aldeão para a floresta, a fim de extrair mel (ateiam fogo à entrada-pênis da colméia, proibindo-se de fumar para não ser feridos pelas "'flechas' farpeadas invísiveis" do mel (ibidem, p.353, 357), os homens ocupam a perspectiva feminina, como bem se vê. Se desta, pois, não se pode dizer que pertence às mulheres, é todavia para elas o mel-sêmen que os homens levam da mata para a aldeia.[37]

A perspectiva do cauim

Do tucunaré, dizem os Yudjá que é um peixe que come sua própria família. Do *pa'ɨ*, que ele vê o tucunaré como *pa'ɨ*, um semelhante. Dizem aproximadamente o mesmo dos *ï'anay*: estes vêem aquele peixe como um cadáver, experiência que lhes lembra o episódio de sua própria morte quando aqui deixaram o seu. Do ponto de vista desses espíritos, os Yudjá são canibais; necrófagos, mais precisamente. O ponto de

37 Um estudo de Viveiros de Castro (2002, p.401-55) oferece uma reflexão crítica sobre a inteligibilidade que a hierarquia dumontiana pôde conferir à etnografia amazônica desde uns dez anos (ver Viveiros de Castro, 1993) e que se articula à busca de "um conceito de relação que não tenha a identidade como protótipo" (ibidem, 2002, p.407) e à formalização da estrutura fractal amazônica (ibidem, p.433, 440, 449, 452, 454).

vista desta etnógrafa seria similar ao dos *'ï'anay*, exceto que para mim a cauinagem supõe a *abstração* do cadáver.

Poderia o cauim *dubia* explicar o diferencial que a escatologia yudjá oferece quando contrastada à dos povos Tupi-guarani? Ou seja, a existência de duas sociedades dos mortos, os *'ï'anay* dos rochedos do Xingu e os *'ë'amï* do céu? Na etnografia Tupi-guarani, há lugar para apenas uma sociedade das almas humanas, incorporadas à vida das divindades. Trata-se de uma escatologia fundada, ora na teoria dual da alma da pessoa humana (um aspecto ligado à animalidade, destinado a virar espectro que se perde na floresta; e um outro ligado à divindade e ao céu), ora no destaque dado ou à função xamânica ou à função guerreira. Os Araweté somam, porém, as duas possibilidades: a alma celeste, após ser comida pelas divindades, torna-se divina, enquanto o guerreiro nem libera espectro nem é comido pelos deuses, mas já por si próprio é divino. Viveiros de Castro (1986a) mostrou como as escatologias tupi-guarani são variações de um tema. A escatologia yudjá certamente participa desse sistema, do qual contudo parece oferecer uma imagem total. Quer dizer, as variações oferecidas por diferentes povos Tupi-guarani são internas à escatologia yudjá. Esta postula uma separação virtual da alma: o aspecto que se torna ou *'ï'anay* ou *'ë'amï*, e um espectro-*ãwã* cuja liberação é inibida ou cancelada pelas pessoas vivas por meio do enterramento definitivo do cadáver – o postulado yudjá –, sendo que tal espectro é liberado pelos ossos, antes que pelo cadáver. Os Yudjá não professam uma teoria dual da alma senão por meio desta impossibilitação efetuada por vontade humana. Na determinação de um destino póstumo diferenciado, aplicam ambas as fórmulas que se encontram de modo alternativo entre os povos Tupi-guarani. As almas de xamãs se tornam *'ï'anay* ou *'ë'amï*, segundo a sua especialidade xamânica; os guerreiros bem-sucedidos se tornam *'ë'amï*; e as demais pessoas, *'ï'anay*. Os guerreiros-*'ë'amï* e os xamãs-*'ï'anay*, além de sua vida como tal em sua própria sociedade, passeiam, diz-se, por nosso mundo, irrompendo, os primeiros como gaviões, os segundos como jaguares – esta condição dotando-os com poderes de divindade. Por outro lado, o espectro-*ãwã* cancelado pela prática funerária vem a articular-se, e ser cancelado mais uma vez, à gravidez fantasmal e à ogritude

desta decorrente (o virar *ãwã*), cujos perigos são postos (já sabemos) por mistura de sangue humano e cauim.

Sobre os *'ë'amï*, Kadu afirmou-me que são *'ï'anay nana* (no sentido em que se diz, de uma irmã da mãe da pessoa, que é sua mãe *nana*). O termo *'ë'amï* traduz o reconhecimento de suas grandes capacidades pelos Yudjá, sua posição de divindade perante os Yudjá. Pretendo analisar aqui os fundamentos desta diferenciação entre duas categorias de espíritos dos mortos.

Começaremos pela incoporação do veneno de pesca, o timbó, pela semiótica yudjá.[38] Sabemos que os peixes obtidos com o timbó são ditos morrerem de embriaguez e que por isso são proibidos por ocasião do nascimento do bebê, senão este se esvairia em vômitos. São outras as suas propriedades no contexto do luto, bem como no da guerra: o timbó lava as pessoas dos odores da morte de membros da família e do sangue da vítima, um *abi*. À luz do *dubia*, o qual traz às pessoas um processo de alteração, pode-se dizer que o timbó se mostraria como um anticauim, enquanto lava as impurezas da alteridade ou põe um freio às relações com Outrem.

É, no entanto, interessante que esta autopurificação exigida pela relação com a vítima fosse obtida, entre os Tapirapé, por ocasião do homicídio de xamãs, por meio de cauim. Assim observou Wagley:

> No dia seguinte ao crime, o assassino devia ficar na sua rede, comer barro-branco (*uwu chinga*) e tomar uma bebida fermentada, feita com a fervura dos ornamentos de perna de um homem [sic]. Tinha que ingerir a bebida até vomitar, a fim de limpar seu corpo "do sangue do xamã". O executor do pajé devia escurecer todo o corpo com jenipapo e esfregar tinta vermelha de urucu em seu cabelo. Além disso, cumpria escarificar o peito, braços, coxas e as costas com os dentes do peixe-cachorro ou da cotia, da forma como o fizera quando rapazote a fim de tornar-se adulto forte. A partir de então, a cada ano, durante a cerimônia anual da colheita (maio e junho), todos os executores tinham de beber *kawió* [cauim] até vomitarem novamente, limpando-se do sangue do xamã até a próxima colheita. (Wagley, 1988, p.184)

38 Com a etnografia que se segue também é nosso objetivo preparar a análise que virá no próximo capítulo sobre a função-Timbó do cauim.

Na etnografia desse povo Tupi-guarani desenvolve-se um tema que não encontrei entre os Yudjá: o do cauim de sangue humano. É existente entre espíritos malignos da mata, chamados *anchunga* (análogos aos *ãwã* yudjá, mas apenas em parte por serem incorporáveis ao xamanismo Tapirapé). Os xamãs recusavam-se a tomar a bebida, mas na festa do Trovão estudada por Wagley (ibidem, p.180) um deles trazia pintada com urucum uma representação das manchas de sangue deixadas no queixo e no peito dos espíritos após o vômito. É, por outro lado, com timbó que uma importante divindade tapirapé (Anchopetere) lava a vagina canibal de sua esposa (a Lua) – esbofeteada por seu irmão (o Sol) que a considerava adúltera –, a fim de assegurar-se de que seria possível usá-la como mulher (ibidem, p.175-6).

Por fim, produzia-se entre os Tapirapé um cauim *ruim* muito estranho – capaz parece de pôr em fuga os etnógrafos – como parte de encerramento de um festival anual do início da estação seca. Era um cauim nauseabundo que ninguém conseguia beber, produzido para não se poder beber. Não sei como era feito, mas suspeito da possibilidade de ser simplesmente a bebida fermentada, uma vez que os Tapirapé, normalmente, não esperavam a fermentação para consumir o cauim, quer dizer, não faziam cauinagens, senão sob essa forma curiosamente transformada.[39] As pessoas aristocratas apenas bochechavam e cuspiam, de tanto nojo, enquanto as que não eram importantes, se arrojadas, recebiam pagamentos bastante significativos oferecidos por homens importantes. Era um cauim em razão do qual, por não se conseguir bebê-lo, se

39 "[D]uas adolescentes e suas famílias promoviam a festa [*kawió*] e seus parentes femininos preparavam o *kawi*. Os ingredientes eram triturados em um pilão e, em seguida, cozidos. As mulheres punham o líquido na boca, bochechavam-no, para logo depois cuspi-lo em vasos de cerâmica. Se este processo fosse repetido várias vezes e o *kawi* fosse deixado a envelhecer por alguns dias, ele fermentaria, produzindo uma bebida alcoólica. Mas os Tapirapé não o deixavam fermentar, consumindo-o no mesmo dia. ... Contudo havia um *kawi* 'ruim', que era produzido na mesma ocasião. Judith Shapiro afirmou que era de milho [o de 1966], mas em 1939-1940 soube que era preparado com uma variedade de mandioca amarga, isto é, um tipo que continha um grau relativamente alto de ácido prússico. Era esse cauim ruim o mesmo que os matadores de xamãs tinham que tomar ..." (Wagley, 1988, p.93-4; modifico ligeiramente a tradução de acordo com o original: Wagley, 1977, p.75).

perdia tudo o que se tinha: os bens assim mudavam de mãos por atitudes de arrojo consideradas humilhantes. "[E]m 1939-40, as pessoas que o beberam ficaram literalmente com náuseas, muitas vezes vomitando violentamente" (ibidem, 1988, p.93-5).

A seiva do timbó é – disse-me Kadu – muito tóxica. Tanto que uma mulher (que faleceu num passado recente) escolhera, por vontade de morrer, vomitar o cheiro da morte de um parente seu, tomando não a seiva parecida extraída dos frutos *arapupa*, mas a do próprio timbó, usada para o banho. Deram-lhe muito sumo de abacaxi para evitar que morresse também, pois o açúcar corta o efeito do timbó, disse-me.

É a semiótica guerreira yudjá que conjuga o cauim, o timbó, uma bebida imbebível parecida com sangue e a embriaguez provocada por sangue humano. Ela articula em uma seqüência temporal um banho coletivo de timbó, para os guerreiros, no momento de retorno à aldeia, a fim de purificar a sua pele do cheiro de sangue; uma seção coletiva de vômitos provocados por um emético muito amargo (*itʸahu*, como se diz do tabaco, do cauim fermentado, da carne queimada), e que é tão vermelho quanto sangue, extraído da entrecasca da árvore *tauari*, após a decomposição da vítima, a fim de vomitar a alma do sangue da vítima apodrecido no abdome, da qual participam todos os homens, todas as mulheres e todas as crianças, de todas as aldeias das quais pelo menos um homem foi à guerra; e, finalmente, o cauim de celebração da guerra. Nesta cauinagem, os matadores, *iwa* de vítimas, acham-se ainda em um processo de suscetibilidade corporal, em um estado ontológico vacilante (a expressão é de P. Clastres, 1995, lembro) desencadeado pela relação com a vítima e ao qual a celebração vem justamente pôr um fim.

Tal suscetibilidade atinge em grau maior ou menor, segundo a relação de parentesco com os matadores, todas as pessoas das comunidades ou aldeias das quais algum membro esteve presente na guerra. Poder-se-ia afirmar que a vítima-e-seu *iwa* ocupa a posição-Sujeito ou função-Eu de um grupo mais abrangente do que a aldeia. É esta relação do *iwa* com sua vítima que, por outro lado, dota os matadores de um destino póstumo especial: a sociedade celeste do xamã canibal Kumahari.

As restrições suscitadas pela imagem anímica do sangue da vítima variam de acordo com a quantidade de substância anímica que se tem

no abdome, e esta é variável segundo as relações de parentesco sejam autênticas ou classificatórias, e o parentesco seja de consangüinidade ou de afinidade (terminológicas). As esposas dos matadores são as pessoas mais atingidas entre todas as outras.

O matador e sua esposa não comem; tomam alguns goles do cauim *yakupa*, ao longo do dia, e ao fim da tarde uma porção insignificante de uma sopa de filhotes de peixe. Mas as pessoas levam-lhes bastante comida e bebida, porém com o seguinte propósito: assim que recebem a grande cuia de bebida ou a panela cheia de peixe e começam a ingerir, vem uma pessoa tirar-lhes o recipiente, fugindo para ir jogar o conteúdo fora. A substância anímica da vítima não pode ser misturada com o odor do moqueado e com o cauim *dubia*, devido à gravidez fantasmal que assombra a maternidade e que assume aqui um peso bem maior. Em grau menor, está suscetível a ela, diz-se, todo o grupo do *iwa*-e-sua-vítima.

Imagine-se o matador dentro de sua casa, sentado num banco, olhando para baixo; alguém entra chamando seu nome; se ele move o pescoço para olhar para trás, nunca mais poderá olhar para a frente de novo; seu pescoço perde o movimento. Não deve se coçar com as mãos, mas com um graveto, senão terá a pele permanentemente cheia de coceiras e feridas. Não sai de casa, não dorme, não ri, quase não fala. Ele e sua esposa passam todo o tempo ou deitados na rede ou sentados em banquinhos ao pé da rede, sem dever expressar qualquer inquietação, sem abandonar-se à preguiça, à letargia, sem dormir. "Mesmo à noite", disse-me Kadu, "ele fica deitado sem dormir. Senão, emagrece mais ainda e morre". Se cochilasse durante dia, contrairia uma sonolência crônica. Se ficasse inquieto, jamais poderia concentrar-se numa tarefa futuramente. Se risse, passaria a dar gargalhadas mesmo dormindo, no silêncio da noite. Se conversasse, tornar-se-ia um tagarela inconveniente. Se falasse alto, não saberia dirigir-se aos outros senão com palavras duras (*warïü*, "forte, duro, poderoso"). Porém, o casal deveria trabalhar ao longo dos dias, do contrário ambos se tornariam visceralmente preguiçosos. O matador trança cestas e peneiras e monta flechas; sua esposa fia algodão e vai fazendo o barbante que o marido emprega em seus trabalhos. As pessoas vão levando para si as flechas, peneiras e cestas que o matador vai empilhando num jirau acima da sua rede.

A vítima está apodrecendo na floresta. Até que os urubus, reputados comedores das vítimas feitas pelos Yudjá, prestam-lhes um serviço importante neste processo. Os urubus não se vêem a si próprios como comedores de carniça: o *abi* está moqueado, os vermes que pululam representam-lhes a sua pimenta em pó. Sob o comando do urubu-rei, seu *i'uraha*, a quem têm como *'ë'amï*, celebram uma festa antropofágica na qual dançam e cantam sobre a carniça humana. Ao fim, contaram-me, bicam as carnes podres, vão comendo e vomitando, comendo e vomitando...

Ao final da "festa dos urubus", da vítima só restam os ossos limpos. Também o matador já se encontra seco, e sua magreza diz que as carnes da vítima já se acabaram e se pode preparar a canoa (recipiente do cauim) de emético *tauari* para poder fazer depois a "festa dos Yudjá". Mas, se possível, é preciso averiguar se a decomposição foi mesmo concluída – não adiantaria vomitar o sangue ingerido cru no campo de batalha, porque o sangue podre do cadáver poderia encher de novo o abdome do matador. "Vamos vomitar! Vamos vomitar!", dizem-se as pessoas. Homens vão à floresta em busca da entrecasca de tauari, mulheres maceram o emético em água pura e deixam descansar por uma noite. Ao alvorecer do dia seguinte, o matador sai de casa pela primeira vez convidando todo mundo para vomitar. Toma um banho com uma porção do emético para limpar-se da alma (*isawï*), ou, mais precisamente, do *ãwã* da vítima; retira a corda de seu arco, amarra-a na cintura (para garantir-se contra a dilatação abdominal), e vai beber uma grande cuia. Os bebês são lavados com o antídoto, mas todo mundo deve beber até vomitar. É amargo, parece sangue, provoca sonolência e mal-estar. Neste dia, dorme-se muito e guarda-se completo jejum.

Ao alvorecer do dia seguinte, as pessoas se reúnem de novo, a convite do matador, para tomar um banho coletivo e quebrar, dentro do rio, com pedaços de pau e bordunas, as cuias utilizadas para tomar o emético, as quais devem ser novas e desenhadas com os padrões gráficos.[40] Em seguida, vão todas à roça do matador para arrancar a mandioca do cauim. Como é de praxe, os homens cortam as ramas e afrouxam os caules, as mulheres desenterram as raízes.

40 Por que se quebram as cuias? "Eu mesmo não sei por quê", disse-me Kadu.

Enquanto a mandioca está pubando na beira do rio, caso a cabeça do *ãwã* não tenha sido cortada e levada pelo matador, um grupo de homens e mulheres vai ao local onde jaz o esqueleto. No passado, o matador apoderava-se do crânio, extraía os dentes, tapava os orifícios com cera de abelha, furava-o no alto e encaixava aí uma trombeta de taquara destinada a ser tocada no dia da celebração, como música de abertura da cauinagem. Com os incisivos superiores fazia um par de brincos para si e, com os dentes restantes, um colar para a sua esposa. Mais recentemente, quebrava-se o crânio com um golpe de borduna e, sobre ele, acendia-se uma fogueira, devido ao temor do *ãwã*, o fantasma. Se tomada no campo de batalha, a cabeça era posta a cozinhar, e o crânio e os dentes, usados como acabei de apontar. Segundo a compreensão de Wereade, se apetecia ao matador, ou a outrem, tomar a sopa de cabeça, ele o fazia. Mareaji falou-me de um segundo uso por ele considerado incompreensível ou obscuro: por meio de uma técnica não detalhada, a cabeça era deixada a secar; faziam para ela o "banco-cabeça-de-*ãwã*" (de assento circular na parte fronteira) e enfeitavam-na com os adornos étnicos yudjá.

Na cauinagem destinada a alegrar-se pelo homicídio, o matador está ainda em processo de suscetibilidade corporal, um perigo suscitado não mais pelo sangue, mas, bem justamente, pelo cauim. Deve mostrar-se alegre, evitar sentir ciúme da esposa e não se zangar com os companheiros por causa dela; deve mostrar-se respeitoso com todo mundo, ou seja, deve manter em grau leve a brincadeira com os primos cruzados, pois a embriaguez proporcionada pelo cauim de comemoração, como a conjunção com o sangue da vítima, é um estado em que o que ele fizer se tornará um hábito exagerado.

O que sucederia se os Yudjá tivessem comido a vítima? Não haveria restrições nem mesmo para o matador (!). Este podia comer também como qualquer um, as pessoas insistiam em me afirmar. Comer carne de *abi*, diz-se, é como comer carne de caça. Mas não se podia deixar de comer tudo, até o último pedaço, senão a decomposição da carne restante teria como contra-efeito sua decomposição no estômago dos Yudjá. O que põe a semiótica em funcionamento não é a antropofagia da carne mas a hematofagia anímica e a putrefação do cadáver. Os perigos potenciais deste processo são totalmente inibidos por um contexto de canibalismo autêntico, *hiji*. É este o diferencial mais notável entre as semióticas canibais dos antigos Tupinambá (Fernandes, 1963; 1970) e dos Yudjá: não há entre os segundos qualquer restrição de comer a vítima para o matador A semiótica do homicídio apresenta entre os Yudjá uma relação (por assim dizer) paradigmática com a ingestão da carne, relação que se mostrava sintagmática entre os Tupinambá: era estritamente vedado ao matador comer da carne.

Busquemos definir a perspectiva que o matador ocupa após a sua morte, que aparentemente é uma perspectiva-*urubu*. A semiótica do homicídio gera um efeito escatológico que era tão inesperado para mim que já pensei poder ver nele algo como uma espécie de dogma, mas suponho poder compreendê-lo melhor agora. A putrefação do cadáver da vítima na floresta engendra um contraprocesso escatológico desencadeado *apenas* por ocasião da morte do *iwa* da vítima: esta surge-lhe, na trilha de floresta que se abre na hora da morte, como carne de *abi* moqueada, carne de *ãwã*. É esta a figura mais complexa da ação humana oferecida por esta etnografia. Aquela putrefação já compreendia dois contraprocessos simultâneos: a *decomposição* de sua imagem anímica no abdome do matador (pois do estômago humano se diz que não faz a *digestão* de sangue cru), e o *moqueamento* para a perspectiva-*urubu*, seguido da *antropofagia* pelos urubus. Ao morrer, o dono da vítima dispõe desta como carne moqueada! É por isso que me parece que o efeito escatológico do homicídio é, justamente, a ocupação do ponto de vista urubu pelo matador.

Essa translação de perspectivas merece ser inserida no sistema de transformação que Viveiros de Castro (1986a) já analisou para a antropofagia tupi. Em um artigo recente (Viveiros de Castro, 2002, p.457-72) o próprio autor efetuou uma síntese que citarei aqui, em vez de resumi-la a partir da etnografia araweté de 1986, por ter sido ela efetuada quando já estava em curso o debate sobre o perspectivismo indígena amazônico (Leite, 1998; Carneiro da Cunha, 1998; Descola, 1998; Strathern, 1999, p.249-56; Ingold, 2000; Erikson, 2000).

Assim escreveu:

> O ponto crucial do argumento era que as divindades desse povo [os Araweté] ocupavam o lugar que, no rito tupinambá, era ocupado pelo

grupo em função de *sujeito* – o grupo do matador, que devorava o cativo –, ao passo que o lugar de *objeto* do sacrifício, o cativo do rito tupinambá, era ocupado pelos mortos araweté. Os viventes araweté, por fim, ocupariam o lugar de *co-sujeito* que nos tupinambá era ocupado pelo grupo inimigo, aquele de onde a vítima era extraída. Tomei, em suma, o canibalismo divino araweté como uma inversão muito particular do canibalismo humano tupinambá. Tal inversão não dizia respeito ao conteúdo simbólico dessa prática, a seu estatuto ontológico ou a sua função social, mas a um deslocamento pragmático, uma translação de perspectiva que afetava os lugares-funções de sujeito e de objeto, de ego e de inimigo, de si e de outrem. Vim em seguida a concluir que essa idéia de uma inversão de ponto de vista ... apontava, na verdade, para uma propriedade tupi do canibalismo ele próprio, enquanto estrutura actancial. Minha análise desse complexo terminou por defini-lo como um processo de transmutação de perspectivas, onde o devorador assume o ponto de vista do devorado, e o devorado, o de devorador: onde o 'eu' se determina como outro pelo ato mesmo de incorporar esse outro, que por sua vez se torna um "eu". (Viveiros de Castro, 2002, p.461-2)

Usando os sinais (T), (A), (Y) para os etnônimos, teríamos:

Sujeito:

(T): o grupo do matador; (A): as divindades Maï; (Y): os urubus *e* o matador-e-as-divindades *'ë'amɨ*;

Objeto:

(T): o inimigo-vítima; (A): pessoa morta Araweté; (Y): o inimigo-vítima;

Co-sujeito:

(T): os inimigos; (A):os Araweté; (Y): o matador-e-seu-grupo *e* os *'ï'anay*;

Com efeito, o sistema yudjá parece apresentar uma complexidade a mais: aqui também ele oferece dois estados da transformação, encadeados em seqüência temporal, pois as posições de *sujeito* e *co-sujeito* são *ambas* incorporadas pela série escatológica, mantendo-se ao mesmo tempo na série humana, como o faz o sistema tupinambá. Em outras palavras as posições perspectivas se duplicam em duas de *sujeito*, em duas de *co-sujeito*. Na série humana temos, inicialmente, o matador-e-seu-grupo e o grupo da vítima; em seguida – justamente, como parece, por

não serem eles próprios, os Yudjá, canibais autênticos (*hiji*) – o sujeito-*Canibal* é ocupado por um termo de série não-humana (os urubus), enquanto o matador-e-seu-grupo se faz *co-sujeito* (ao sofrer os efeitos do processo). Por fim, na série escatológica, a alma do matador reapropria-se do *sujeito* ao assumir a perspectiva-*urubu*. É, então, de um grupo de *'ë'amɨ* que executa (por um período) a função-Eu, ao passo que os *'ï'anay* tornam-se *co-sujeito*.[41]

Sei que ainda não ofereci a matéria etnográfica dessa análise para a posição de *co-sujeito* na série escatológica – é o que pretendo agora. A descrição que me foi feita do estado da pessoa na hora da sua partida final para os *'ï'anay* varia singularmente para os matadores e os não-matadores. Os segundos levam um longo período para recuperar-se da morte, esquecer-se da família e acostumar-se ao novo tempo; são submetidos, na hora da chegada, a um tratamento xamânico, pelo capitão, que os cura do mal que conduziu ao óbito, mas, até poderem sair à noite lá fora e dizer que é dia, leva muitos meses.[42] Já os matadores não têm de se recobrar da morte nem sofrem melancolia: sua alteridade é-lhes imediatamente garantida e, além de carne moqueada, têm consigo os troféus de guerra: o crânio e os dentes da vítima.

41 Esta interpretação leva em conta a abrangência da semiótica do homicídio a todos os membros das comunidades envolvidas com ele e a possibilidade teórica nela fundada de também o matador poder comer a carne da vítima. Registre-se que o problema é ainda bem mais complexo, uma vez que existem para os Yudjá e os Shipáia (Lima, 1995 e 1987; Nimuendaju, 1981) as evidências de uma estrutura sacrifical clássica, de tipo maussiano (Mauss & Hubert, 1981 [1899], 1901), que Florestan Fernandes (1963, 1970) utilizou em sua análise para os antigos Tupi litorâneos, sem uma fundamentação etnográfica aceitável do ponto de vista contemporâneo (Viveiros de Castro, 2002, p.457-72). Os Yudjá e os Shipáia faziam oferendas de carne de *abi* à divindade Kumahari, a pedido deste. Reservo para uma outra ocasião a publicação de meu material. (A corda de algodão usada pelos Shipaya para a captura da vítima do sacrifício era toda colorida!, ressaltou Métraux, 1979, p.140). Tendo a mente ocupada pela distinção fundamental feita pela semiótica tupinambá, que distingue de maneira profunda a condição do matador e a do seu grupo canibal, eu mesma só vim a aceitar a plausibilidade do que me era dito pelos Yudjá ao encontrar o mesmo registro na etnografia Shipáia (Nimuendaju, 1981, p.23).

42 As práticas discursivas yudjá investem bastante na experiência da pessoa morta. Discorro sobre elas longamente em Lima, 1995.

"Você matou *abi*?" "Sim, eu matei *abi*!" E muita gente se reúne com admiração e temor. Ele impõe respeito, ninguém ousa dirigir-lhe as brincadeiras importunas que os *'ï'anay* fazem sem cessar uns com os outros (como as relações de primos cruzados e estrangeiros). Começa a dançar e cantar, sozinho, no meio de uma grande multidão; os guerreiros-espírito que ali se encontram como visitantes reúnem-se a ele, depois se sentam em roda para comer. O *iwa* da carne convida todo mundo, mas só as almas dos *'ï'anay* que comeram dessa carne durante a sua vida não se esquivam. Ao fim se despede e vai para o céu, onde passa a viver em uma aldeia de *'ë'amï*, tornando-se divindade também, sem no entanto deixar de freqüentar os dos rochedos quando bem lhe aprouver.

As comunidades dos *'ï'anay* são consideradas exílios pelas pessoas mortas. Sua liberdade é cerceada por aqueles que são autóctones, quer dizer, que nunca morreram. Só dificilmente conseguem constituir uma família, porque os nativos tomam-lhes as mulheres. Existe uma posição chamada "o *iwa* da porta" e uma outra chamada capitão e que é o *iwa* da palavra; o interior das casas evoca – como me disseram – um prédio alto de apartamentos como os de São Paulo ou Rio de Janeiro, tantos são os andares de redes armadas umas sobre as outras. Não há espaço para a intimidade familiar nessas comunidades, não há um entre-si como na vida, apenas cauinagem, só há vida entre outros, socialidade ritual. A propósito, o contraste com a escatologia jê (Carneiro da Cunha, 1978) é aqui mais do que evidente.[43] Os *'ë'amï* freqüentam os *'ï'anay* por serem destemidos; estes os recebem por serem obrigados: toleram-nos! Os *'ë'amï* podem capturá-los e matar para comer. É clara a assimetria entre os espíritos que vivem no oco dos rochedos à beira do Xingu e os que vivem no céu. Um festival dos últimos, disse-me uma mulher, que é um festival de trombetas *duru*, jamais atrairia os espíritos dos rochedos, por seu intimidamento devido ao paramento usado pelas divindades celestes: não andam sem sua corda de algodão comprida e grossa (*pãrãxu-munuhã*) usada para capturar *abi* antes de matá-los.

43 Conklin (2001a) ressaltou o mesmo para a etnografia wari'. Ver também Viveiros de Castro, 1986, p.527-8.

Não há, pois, dúvida de que o canibalismo oferece a razão da distância entre os *'ë'amï* e os *'ï'anay* segundo uma relação em que estes se situam como um alvo possível daqueles. Uma distância, portanto, análoga àquela produzida pela guerra entre os Yudjá e os *abi*, evocativa diretamente da conduta da polícia dos Yudjá antigos.

Mas esta não é a sua única relação. Diz-se que o único festival yudjá que os *'ï'anay* celebram é o das trombetas *duru*, cujas músicas têm por tema o canibalismo. Apresentando músicas inspiradas por sua hitória pessoal, os *'ë'amï* vão a esses festivais, em que os anfitriões tentam impedir toda conduta amorosa, com um sucesso apenas relativo. Aceitam o cauim oferecido pelos *'ï'anay*, não, porém, sua comida, pois trazem do céu a sua carne moqueada e fazem o banquete convidando as pessoas, que não aceitam, com repugnância. Bem, esta é uma festa de espíritos entre espíritos, de almas entre almas. Embora eu não saiba se os *'ï'anay* a promovem *para* os *'ë'amï*, a pedido seu (como era o caso de sua realização no passado por um xamã), assegurou-me Kadu que ela tem um valor xamânico *para os 'ï'anay*.

> O xamã dos *'ï'anay* [o seu capitão] diz-lhes:
> Não tenham relações sexuais durante a festa!
> Evitem! Isso provocará perebas em vocês!

Ao final, quando todos os espíritos vão para o céu, o capitão-xamã assopra-os para que possam retomar sem perigo a vida sexual. Vê-se que Kadu, longe de curvar-se ao constrangimento imposto pela perspectiva humana (são todos espíritos), descreve os *'ï'anay* como seres que tomam os *'ë'amï* como espíritos, e a si mesmos como pessoas que tomam suas almas como um componente seu que pode ser raptado. Aqui também são perspectivas as condições ontológicas. Será elucidada mais adiante a razão das perebas que infectam o corpo do *'ï'anay* que teve a alma raptada.

Pessoa fractal: grupos-sujeito

Retomemos a idéia avançada no capítulo precedente sobre o postulado yudjá a respeito do sonho como um grau de morte. O contexto era o da análise da embriaguez como um grau de morte, também, o que

caracterizei como uma conceitualização etnográfica da socialidade ritual. O que se vê em sonho da pessoa morta, eu dizia, é equivalente ao que ela vê da pessoa viva. Talvez bem longe do raciocínio de Tylor (1913), fundado, como se sabe, na confusão feita pelo eu onírico entre a pessoa que já morreu e a pessoa viva (mas não implausivelmente a isso relacionado), víamos que o raciocínio yudjá é perspectivo. Eu sou o que o olhar de outrem me constitui: *'ï'anay* para quem é *'ï'anay* para mim. Sou, assim, o *'ï'anay* de meu *'ï'anay*. (Tanto quanto, portanto, os *'ë'amɨ* são os *'ï'anay* dos *'ï'anay*.) Isso nos devolve à questão da simetria em espelho que articularia, em certos sistemas amazônicos, as perspectivas dos animais à das pessoas humanas. Afirmei ali que, para o caso dos animais, a declaração yudjá sugeria a existência de uma assimetria: o animal que se toma por gente me toma por um igual, mas eu não o tomo assim. É, no entanto, a simetria em espelho um componente aparentemente importante da perspectiva no sistema yudjá quando este diz respeito aos *'ï'anay*. Na morte, ou por ela, o dia se transforma em noite, e esta em dia; o sol em lua, esta em sol; a voz sonora em sussurrada, e vice-versa. Em suma, a vida de um se transforma em morte para os que ficaram; a morte de quem parte vira a sua vida entre os que se foram no passado; um filho, um pai, um irmão se transformam em *imama*; a pessoa vira *outra*.

Por meio do sonho, porém, introduz-se nestas imagens em espelho uma assimetria perspectiva. Tentarei explicar. A mais surpreendente de todas as idéias que percebi entre os Yudjá foi a da não-identificação relativa entre uma pessoa e sua alma. Embora esta seja uma experiência etnográfica decerto muito antiga (Mauss, 1950) e banalizada, penso que possa vir a clarear meu pensamento. Devo dizer que tudo o que eu mesma me disponho a conferir de realidade a alguma noção de alma é, meramente, a de tomá-la como o meu eu (ou de outrem). Confesso mesmo apreciar muito a nota de Lawrence, *my soul is my own*, e por vezes necessitar dela para viver: isto me isola e protege dos outros. Com base no que sei daquelas pessoas Yudjá que penso conhecer bem, elas considerariam que isso as isolaria de si mesmas, elas se distanciariam de si. Nenhuma pessoa Yudjá se sentiria coextensiva à sua alma – pois isso é (chamar) a morte. E nem mesmo o nome próprio pessoal deve ser dito, por supor que seu portador não está em si (mas enquanto interior a si, não como coextensão).

Parece-me verdadeiro também o seguinte. Toda a argumentação feita pelos Yudjá em benefício do caráter de pessoa dos animais envolve a sua capacidade reflexiva de constituir um si *à la* humanidade para si mesmos (cf. Lima, 1996; Viveiros de Castro, 1996). Já sua argumentação em benefício da vida humana envolve uma capacidade reflexiva para constituir no mesmo lance um outro *para si* e *dentro de si*. Enquanto as peles são o invólucro da pessoa, a alma é um de seus órgãos internos, podendo ser e etada como um duplo. Se viva (e sensata ou astuta, sábia), a pessoa contém outra similar dentro de si, a alma que é um outro, o outro que se tornará ao morrer. À diferença dos animais, dos espíritos, dos ogros, esta alma pessoal humana não tem uma perspectiva própria; em sonho, está à mercê do olhar objetivante de Outrem, é inteiramente incapaz de fazer com Outrem o que fazem com ela. (Não estou, claro, falando de experiências de xamãs.)

Ora, a própria alma (*we'ãwɨ*, primeira do singular) que faz de uma pessoa um ser inteligente, capaz de reflexividade, dotado de uma mente comunicativa (pois dizer que se pensa é dizer que se conversa por meio da alma, isto é, consigo mesmo), e que a dota também de vida ou pulsação, não tem, desde que se ausente do seio dessa pessoa, capacidade de reciprocidade de perspectivas.[44] Capacidade de que, a meu ver, neste sistema yudjá que dispensou os xamãs, são dotados de maneira inequívoca apenas os seres humanos durante a sua vida, e em condição de vida (não-*'ï'anay*-zados). (Bem me lembro da sugestão de Kadu sobre a tomada que os *'ï'anay* têm de si e dos espíritos celestes, mas pretendo prosseguir.) Tomo isso como uma evidência, das mais importantes, do caráter assimétrico da perspectiva. A conceitualização etnográfica que posso propor é a da assimetria perspectiva, relacionada, é claro, à gemelaridade virtual da pessoa humana, quer dizer, ao seu *outro* embrionário, placentário, em que consiste a alma daquele que vive para quem é vivente.

44 Um terceiro falando de *we'ãwɨ*, usará, em contexto considerado como ela estando no interior de mim, a forma de referência *de'ãwɨ*; já naquele considerado que está em meu fora, ausente de mim, aplicará a forma de referência *isãwɨ*; *d-* é partícula reflexiva, e supõe a localização no coração; em caso contrário, se dirá *isãwɨü*, *-ü* como partícula de negação.

Imaginemos um diálogo entre mim e um homem. A minha parte é fantasia; a dele, ele me disse mesmo (suas palavras foram-me ditas em português, gravei-as mas não as transcrevi fielmente):

> Você acha que os *ï'anay* são reais?
>
> Eu mesmo acho que não são.
>
> Alguém acha que são reais?
>
> Eles não vivem não! Eles sonham sua vida. Existem sonhando o sonho deles.
>
> Achariam eles que a gente é real?
>
> Eles sonham [com] a gente. Podem fazer alguma coisa [estranha] com a gente.

Tiraremos a conclusão de que são três as tomadas em jogo aqui: sua irrealidade para outrem; sua indubitável existência para si; por fim, a realidade acima de qualquer suspeita daquele que fala. Se as duas primeiras revelam-se simétricas, a terceira contém a ambas: é ela a assimetria perspectiva, e ela é humana. Todavia há algo mais aqui. Os Yudjá conferem aos *ï'anay* um grau menor de realidade, mas estes, ao obrigarem-nos a reconhecer sua realidade (sonhando-se e sonhando-os), conferem-lhes uma mais-valia de realidade. Realmente, apenas os *ï'anay* tomavam os festivais que eram feitos para eles como uma cauinagem *hiji*, não como um acontecimento no qual se defrontavam pessoas dotadas de condição ontológica distinta, perspectivas irremediavelmente afastadas, portanto.[45] E era justamente a ambição humana de torná-la integralmente real também para os Yudjá o problema desenvolvido pelo mito do festival dos *ï'anay*. A ambição de trazê-los à vida, e revogar paulatinamente a mortalidade da condição humana quando chegada a hora de cada um. Bem, afirmei que a assimetria perspectiva era humana, mas certo é que ela pode ser revertida em benefício dos *ï'anay*, pois a sabedoria humana não retiraria da vida a infelicidade. Justo porque seus anfitriões são reconhecidos como integralmente reais, podem ser

45 Duas observações de Taylor sobre o sistema jívaro são bastante pertinentes aqui; primeiro, os mortos não têm reflexividade, sofrem uma imbecilidade peculiar (1993, p.660, 664); segundo, "a vida é, em suma, um estado postulado da mente, mais do que um estado da matéria" (1996, p.205).

raptados e, inclusive, assassinados. Esta é uma figura altamente interessante, a de uma transformação-da-transformação da vida em morte: existia, diz-se, a situação em que os *ï'anay* matavam uma pessoa viva, para si mesmos, mas sempre *realmente*. Quem morria era o que seria pessoa entre os *ï'anay*, de modo que o vivente de alma já morta começava a apodrecer; seu corpo débil mas ainda pulsante cobria-se de chagas pútridas e fétidas, como uma imagem em espelho da decomposição de sua alma o próprio cadáver seu, segundo a perspectiva dos *ï'anay*. E não brotou em mim essa idéia de imagem especular; foram as pessoas que me chamaram a atenção para o fato de que o que alhures está sucedendo ao assassinado aqui se está vendo suceder no corpo da pessoa – cuja morte antecipada assim faz dela uma espécie de tela de projeção do processo mais macabro que se pode conceber.[46] Do homem que abriu a primeira clareira em Tubatuba, picado por uma cobra posta em seu caminho pelo povo-espírito dono daquela terra, conta-se que ele foi assim raptado e morto pelos *ï'anay*, por ter feito sexo na ocasião do festival de 1948, durante o qual os sertanistas do SPI, Cláudio e Orlando Villas Bôas, chegaram até os Yudjá.[47] A mãe assistiu à decomposição de seu filho ainda vivo. O que morre desse jeito tão infeliz não é mais ninguém, depois: vira um vento que se dissolve ou se perde na imensidão.

Por que são assim os *ï'anay*? Por que detestam eles a sexualidade humana? Não haveria, disse-me Wereade, outra explicação que as brigas por adultério nas cauinagens. Os Yudjá levam consigo o ciúme conjugal ao se tornarem *ï'anay*. A raiva por adultério seria, pois, inextirpável da conduta humana. O que assombra o pensamento, fere o sentimento das pessoas bêbadas durante as cauinagens e justifica seu desejo de ruptura umas com as outras oferece assim uma resposta aceitável para o aparecimento da sexualidade como razão da permanência dos mortos na Morte e sua absurda insensatez que os leva a matar a alma de uma

46 Mas os espíritos, conta-se, não raptavam pessoas apenas para matar, e, neste caso, a melancolia, a desidratação, a inanição (por falta de apetite) e o secamento, progressivamente mais intensos, oferecem-se como uma imagem do ânimo, da vivacidade, da afeição às novas relações feitas alhures.

47 Conta-se também que os espíritos previram sua chegada, pois partiram antes da alvorada e não mais voltaram para a continuação do festival.

pessoa. Os Shipáia efetuavam uma equação distinta e algo curiosa que eu não teria como analisar: a inseminação de uma mulher por um homem durante o festival dos *'ĩ'anay* engendrava como contra-efeito a inseminação por via oral de um *'ĩ'anay* (Nimuendaju, 1981, p.33). Mistérios parecem penetrar essa matéria, e não teria eu a ambição ingênua de desfazê-los todos.

A sabedoria humana é, nesse sentido, capacidade de conhecimento do poder de verdade de Outrem; "a verdade está sempre com o Outro, e sempre no futuro" (Viveiros de Castro, 1986, p.700). Os Yudjá subordinam ao acontecimento a objetivação da sua vida autêntica, a sua existência real mesmo, pelos espíritos. Esta é uma capacidade mais dificilmente imputável aos animais, pois uma ação desse tipo por parte de algum deles ocultaria uma ação de espíritos; mas (ou por isso mesmo) do jaguar se diz que xamaniza; dos porcos, que têm uma similaridade com os *'ĩ'anay* e que um deles é *xamã*. A assimetria perspectiva que caracteriza a sabedoria define a infelicidade como uma apropriação do ponto de vista pelos espíritos, e é isso o acontecimento sociocósmico que alimenta a história yudjá.

A pessoa só poderia gerar um outro *para si* e *dentro de si* por sua suscetibilidade à perspectiva de Outrem. Essa capacidade vem a ser obtida pelos *'ĩ'ãnay* de suas relações com os *'ẽ'amɨ̃*, exceto que o seu outro (o componente anímico) não poderia consistir senão em seu *corpo perspectivo*, aquele mesmo que tais espíritos mostram-se capazes de comer.

Poderíamos sugerir a existência de uma relação entre o gradiente de potência xamânica e a assimetria perspectiva. Seu limite superior é ocupado por Senã'ã; o inferior pelos queixadas, cujos espíritos são os xamãs humanos (Lima, 1996), vindo em seguida, nesta ordem, o caçador (que dota os queixadas de um corpo perspectivo), o xamã especializado em relações com os queixadas, o xamã de *'ĩ'anay* (cujo outro póstumo é jaguar), o de *'ẽ'amɨ̃* (cujo outro é gavião) e, por fim, os xamãs magníficos como Kumahari. Mas não nos deixaríamos enganar imaginando que a infelicidade não proviria de quem está abaixo para quem está acima, e a assimetria perspectiva não é para ser tomada como um regime hierárquico. Foi a imagem anímica de uma resina de jatobá aplicada à ponta de uma flecha que matou o xamã da ilha Colônia das Formigas que se achava em processo de virar Senã'ã; foi feitiçaria humana que matou Kumahari; foi o cauim *t'aka* que matou um *'ĩ'anay*-jaguar; e uma ariranha

matou Kumaphari, o Velho, com a sua história de piaus assados e bananas. Deleuze (1975, p.57) poderia lembrar-nos aqui que "[o] modo do acontecimento é o problemático". É a translação da uma perspectiva assimétrica que engendra os acontecimentos da história yudjá.

Foi também como a uma ponta de mistério que os Yudjá apontaram-me uma estranha atitude dos *'ẽ'amɨ̃*: não há uma única vez em que se lhes pergunta se estão bêbados que não respondem sim. Minha sugestão é que seu estado de embriaguez permanente poderia dever-se ao fato de que seu alimento é carne de *abi* (inebriante, portanto, como o cauim, o timbó, o sangue, o tabaco). Ou carne de Yudjá, como veio a revelar-se para mim. Esta experiência é do mesmo modo subordinada ao rapto da pessoa por causa de sexo (até mesmo por seus antecedentes, o sussurro ao pé do ouvido ou contato da mão com um corpo de mulher). O corpo do homem vem a rachar-se sem demora poucos dias após o rapto, como racha um macaco que se põe ao fogo, porque, com certeza, somos moqueados por Kumahari para ele comer – disse-me sorrindo uma mulher (não sei se de mim, boquiaberta, do destino da pessoa infeliz ou do fato de a isso achar-se sucetível a condição yudjá).



Casal de antas. Isabaru, 1988.

produzidas pela fermentação se dissipariam rapidamente. O cauim azedo não embriaga e não atrai ninguém. Os donos se ocupam em ir atrás das pessoas que continuam entretidas em suas tarefas ordinárias, levando-lhes porções de bebida. Quando tive o azar de ver o meu cauim azedado, tentei esquivar-me de servi-lo, com vergonha. A mulher que me levara à roça do seu filho para colher a mandioca forçou-me a isto, ensinando-me o que deveria dizer a cada pessoa, a toda cuia que lhes levava: "Tome esta minha bebida ruim, está azeda; o substituto [o próximo cauim que eu fizer] sairá melhorzinho!" É tão caracteristicamente feminina essa modéstia que meu constrangimento foi suavizado pelos risos que motivei.

A etiqueta exige que não se atribua a mulher alguma o insucesso da fermentação, prefere-se lembrar que a batata, ou a mandioca, estava velha e azedou antes do tempo, durante a puba ou a fermentação. Homens, no entanto, eram capazes de segredar-me comentários maldosos a respeito do azedamento do cauim feito por outra mulher que não sua esposa.

Tampouco se deve tocar em peixe cru após ter iniciado o processamento. Se o marido ou filho retornam da pesca, conta-se com uma afim para preparar e distribuir o peixe. A alma do peixe cru (confundindo-o com um rio?) passaria a habitar a canoa de cauim, interferindo no processo de fermentação de toda bebida que se fizesse ali. Esta poderia se tornar *kudu-kudu*, quer dizer, engrossar, perder a acidez, não embriagar e ter de ser jogada fora. A idéia é repulsiva! – dizer *yakoha kudu-kudu* evoca já o horror. É muito improvável que esse prognóstico seja usado para explicar um caso efetivo de alteração, a não ser que o fato se repita constantemente. Os casos isolados são interpretados como mensagens de morte de uma pessoa, e o cauim é jogado fora como um meio de impedir a morte anunciada. Considerando os outros usos do termo *kudu-kudu*, poderíamos compreender em que medida a alteração difere do azedamento, e por que ela surge como um fenômeno antinatural que bem se presta a gerar medo e fazer pensar em morte. O termo corresponde exatamente ao que chamamos mingau; e é com ele que as pessoas designam os seus mingaus e os dos *karai*. Trata-se de uma etapa do processamento que dá origem ao *yakupa* (de puba seca) e ao cauim de milho, podendo ser consumido como tal (*makaxi kudu-*

kudu, mayaka kudu-kudu) e tornando-se *yakoha* ao receber a parte do *pïẅü*, cuja ação imediata é aguá-lo. A fermentação é negação ou antítese do mingau. Que a cerveja *dubia* resvale em mingau é um fenômeno ao qual só se pode responder com um ato: não beber, jogar fora. Uma única vez ouvi dizer que o cauim desandou. Em 1985, eu estava em Saúva, onde chegou a notícia de que naquele mesmo dia o cauim havia desandado em Tubatuba, provocando grande desolação; as pessoas adiantaram duas interpretações: que a dona teria tocado em peixe cru, que alguém morreria brevemente em Tubatuba. A mensagem do cauim foi realizada na mesma semana: correu a notícia de que uma mulher Suyá, sogra de um homem Yudjá, havia morrido; a tensão das pessoas passou. Chegando a Tubatuba poucos dias depois, ao buscar informações, nem uma única alma confirmou o fato, ninguém tinha visto e ninguém sabia de nada. Em um grau baixo, porém, o fenômeno não é de todo raro, pois ocorre de vez em quando que o resto de cauim, depois de umas 24 horas ou mais de cauinagem, se torne levemente *kudu-kudu*, fato ao qual os bêbados reagem bebendo e reclamando nestes mesmos termos: *yakoha kudu-kudu*.

Depois que a pasta de mandioca separada dos intestinos é levada para a casa do cauim, deve-se tomar todo cuidado para não deixar que uma porção da massa caia no chão. No caso de cair um pouquinho, a dona grita "O meu filho caiu!", correndo para erguê-lo do chão. A rapidez com que se deve proteger este filho acidentado é uma forma de impedir que o acidente se realize com o próximo filho que nascer, esteja a mulher grávida ou não. Ao ser dissolvido em água, o cauim passa a ter uma vida independente do destino da criança. O pouco que derrama é suposto minguar a bebida e suscita a exclamação de que (um passarinho chamado) "*turuxari* está levando minha bebida!". A alma do cauim é furtada pelo passarinho, que a acrescenta ao seu próprio cauim. Nisto, o cauim da mulher se torna insignificante, embora pareça farto, e a cauinagem não chega a cumprir o seu movimento completo. Finalmente – e já não se trata de uma restrição, mas de uma forma cortês de tratar as produtoras –, quando se encontra uma mulher cuja bebida está fermentando varrendo a casa do cauim dos restos de mandioca, no momento em que ela passa a vassoura, perto da canoa, sobre os fiapinhos

do bagaço extraído com o peneiramento, pode-se abordá-la alegremente com estas palavras: "Você está arrancando as pestanas de teu filho?"

É esse bagaço que responde pela força predatória típica da alma do cauim sobre as pessoas. A etapa do processo em que se despende a força mais significativa é o esfregamento dos grumos do mingau sobre o fundo da peneira, que são esfregados, lavados, espremidos, esfregados de novo até que soltem toda a massa e toda a liga. As mãos das pessoas ficam doloridas. É absolutamente perigoso espremer com força a bucha de fibras após a última lavagem, para a imagem anímica dos fiapinhos não ganhar força e espetar o coração de alguém. Esse cuidado revela que, do ponto de vista da teoria da ação humana, o cauim pertence menos ao quadro dos vegetais que ao das carnes. A principal doença provocada por pêlos de cauim é azia e dores de estômago – dois males que atingem as pessoas freqüentemente, envoluindo não raro para gastrites crônicas.

Há um último cuidado, relativo às cuias, que exprime uma associação destas com as pessoas e fornece uma vaga imagem do modo como se concebe o fenômeno da raiva provocado pela embriaguez. Garante-se a sustentação da alegria entre os bêbados colocando no cauim cuias de boca virada para cima. Uma cuia de borco provocaria explosões de raiva. Eu mesma um dia, por desinformação, coloquei a cuia de borco dentro do cauim que acabava de fazer; as pessoas reagiram rudemente, como se eu as tivesse insultado. Tempos depois vi algumas vezes como se reage quando o fato ocorre por acaso: quando um bêbado joga a cuia vazia na canoa e por acaso ela cai de borco, alguém se apressa em revirá-la, os homens fazem um grande alarido, com o fim de amedrontar desde logo aquele que entre eles está prestes a proceder como inimigo; e as mulheres emitem exclamações de pavor. Suprime-se assim o que estava para acontecer.

Há finalmente um aspecto que não compreendo bem: as mulheres não falam sobre a colaboração entre afins na produção do cauim, como vim a notar um dia. Quando me era possível, eu tinha o hábito de comentar com as pessoas aspectos de sua vida que eu percebia pela mera observação. Esta me levara a apreender um sistema de produção e distribuição dos alimentos (Lima, 1986). Em 1988, submeti à crítica das mulheres a formalização de uma parte de meu sistema, e o elemento

relativo ao processamento do cauim embriagante foi refutado. As esposas produzem farinha sozinhas, contando apenas com uma pequena colaboração dos maridos; para as refeições, cada mulher deve levar sua própria farinha, para o consumo de sua família. As mulheres relacionadas como mães, filhas e avós produzem polvilho, e o beiju é para ser consumido por todos os membros de uma casa multifamiliar. As mulheres relacionadas como sogras e noras, cunhadas, tias e sobrinhas produzem *dubia* juntas, e a bebida é para todos. Que este processamento implique a colaboração de mulheres ligadas por afinidade não seria verdadeiro. Muito pelo contrário, o cauim seria feito por mulheres relacionadas como mães e filhas. De fato, não era incomum que as mulheres assim relacionadas fossem a suas roças na mesma ocasião, e acabassem fazendo cauim no mesmo dia, mas isso, se revelava-me que as filhas buscavam seguir o passo de sua mãe, não substituía o fenômeno que eu observava entre mulheres afins. Declaravam-me que isso não era verdade, e as vezes em que, com o orgulho ferido, apontei o fato em meio ao trabalho na casa do cauim, as mulheres que foram vítimas de minha má-educação ficavam brancas de vergonha. Os homens, por sua vez, como se o constrangimento os divertisse, davam grandes risadas. Nunca cheguei a compreender por que razão o assunto constrange, mas entre as gafes que minha situação tornava inevitáveis nada parecia tão desconcertante como perguntar a uma mulher se ela estava trabalhando com a sogra ou a cunhada. Não existe, para as mulheres, um discurso tal como o que existe para os homens, o de que é preciso trabalhar para os afins. Seria provavelmente uma maneira de ofendê-las.

A perspectiva *ï'anay*

Vimos que existem dois conjuntos de bebidas fermentadas: refrescantes e embriagantes, cada um comandado por um cauim: o *yakupa* (de puba seca) e o *dubia* (de puba fresca). Disse também que existia uma profunda unidade entre os dois.

É do ponto de vista dos *ï'anay* que esta unidade e a condição humana do cauim revelam-se mais claras. Ao final das cauinagens, quando a bebida acaba para os Yudjá, como se diz, abre-se para a alma do *dubia*

um caminho na floresta – o mesmo que se abre à pessoa humana no momento da sua morte – por onde o cauim segue e que desemboca em uma aldeia subterrânea habitada pelos espíritos *'ï'anay* que vivem em aldeias formadas por rochedos à beira do Xingu. Ali, é bebido em cauinagens intermináveis. Mas não é isso o mais interessante, e os Yudjá não são os únicos produtores do cauim dos *'ï'anay*. Segundo me contaram, no tempo em que os antigos guardavam os esqueletos dos mortos, uma alternativa ao enterro provisório que se fazia então consistia em deixar o cadáver decompor-se em cima de um jirau construído para este fim no interior da casa do morto. Pois bem. É como se os *'ï'anay* entendessem que esse costume não deixou de vigorar, pois, de seu ponto de vista, a secagem da puba ao sol para a produção do *yakupa* consiste justamente na exposição de um cadáver. Aquela pessoa que porventura procura aliança com os espíritos a fim de tornar-se xamã deve, por isso, evitar o contato com este e outros cadáveres, pois isso desperta-lhes um grande pavor. É por isso também que se diz que é difícil para uma mulher tornar-se xamã. O fedor de carne humana em decomposição não poderia ser inalado por um pretendente a xamã sem graves riscos para a sua saúde e os seus poderes. Somente após longa fermentação pode um xamã tomar o cauim refrescante.

O ponto de vista dos *'ï'anay* permite-nos assim concluir que o cauim é uma pessoa cujo cadáver é utilizado em uma bebida nutritiva que alimenta os filhos dos Yudjá, e cuja alma, embriagante, é consumida por seus antepassados mortos. A questão que esse ponto de vista permite levantar sobre a conduta antropofágica dos Yudjá vê-se reforçada pela atitude desses espíritos em face de outro alimento tão importante na dieta quanto o *yakupa*. Uma pessoa morta recentemente reconhece a imagem do seu próprio cadáver no tucunaré. Por sua vez, os *'ï'anay* como um todo consideram-no como carne humana em decomposição. Para oferecerem-me uma justificativa para o entendimento dos espíritos, algumas pessoas apontaram-me as similitudes plausíveis entre o tucunaré e o cadáver, como olhos parados e gosto de podre, mas a palavra e a conduta dos espíritos são o que importa. Seria, pois, inteiramente impróprio tomar a sua compreensão como uma interpretação particular, subjetiva ou arbitrária, pois há ocasiões (como o sonho, o luto, a iniciação xamânica ou os festivais dos *'ï'anay*) em que o valor de verdade da perspectiva dos mortos se transforma em valor de verdade para os vivos, impondo-se-lhes completamente. Devido à sua profunda antipatia por cadáver, quando uma pessoa morre, sua família deve submeter-se à proibição da carne desse peixe durante o período de luto, pois o contato com o peixe vale um contato com o cadáver da pessoa que morreu, de forma que é preciso tomar um emético para vomitar o cheiro da morte que ambos exalam. Tampouco se pode comer tucunaré por ocasião de um festival dos *'ï'anay*. Quanto ao xamã aprendiz, se ingerisse cadáver, não chegaria a fazer realmente a digestão do *yakupa* pouco fermentado e poderia ser afetado por uma disfunção digestiva análoga à que discutimos em um capítulo anterior.[18]

O *dubia* é o que é para os vivos e para os *'ï'anay*: cauim. Quando uma pessoa morre, a cauinagem se torna proibida para todos os moradores da aldeia, para prevenir a morte de outras pessoas, por tanto tempo quanto for dolorosa a lembrança do finado. Uns cinco dias após o óbito, para purificar-se do cheiro do cadáver que penetrou no abdome e impregnou a pele, a família ingere um emético leitoso e toma um banho do mesmo remédio ou de seiva de timbó.[19] Durante um período, o grupo se encarrega de fornecer os alimentos já preparados à sua família, cuja dieta é livre – exceto que não se come tucunaré, pois, "afinal, quem morre não come tucunaré", disse-me alguém. As pessoas decerto estão vivas, mas, se alguém comesse, a pessoa morta se veria na situação de ter de comer também, participando de refeições oníricas nas quais todos se reúnem novamente por um período. Esse peixe corporifica a re-

18 O cheiro da puba secando (delicioso para mim) é considerado podre. Diz-se que banho de *yakupa* cru eliminaria o poder xamânico adquirido por uma pessoa.

19 Esse emético é extraído dos frutos do arbusto *arapupa* (um araça selvagem, segundo Nimuendaju, 1923-1924, p.585) que cresce nas margens do rio. Triturados e misturados com água, soltam uma "seiva leitosa como a do timbó", também utilizada para tingir o barbante de tecer rede. O timbó, que pode ser utilizado para purificar a pele, não deve ser ingerido por provocar intoxicação. Dou-me conta assim de que dispunha em meu material de uma informação etnográfica sugestiva de uma propriedade cromática do barbante de que eu falava no contexto da análise do modelo mítico da sociedade de Senã'ã. Para o cromatismo do timbó na mitologia sul-americana ver Lévi-Strauss, 1991, p.244-68.

lação que se rompeu no seio da família e exprime a inelutável oposição, o antagonismo mesmo, entre os vivos e o morto, que ficaria intimidado, agressivo, talvez como se pensasse que é a ele que pretendem comer.

Disseram-me que os Yudjá já não cumprem o luto senão parcialmente. Reencontramos aqui a semiótica que estudamos no contexto da procriação. A regra seria cortar o cabelo rente ao crânio, para pai, mãe, irmãos, cônjuge e filhos; e cortá-lo até os ombros, para os afins atuais (cunhados, sogros, genros e noras). A regra seria também, para os primeiros, cumprir uma reclusão até crescer o cabelo à altura dos ombros, em cima de um jirau, como sustentava Wereade, ou em cima da sepultura (feita em casa), segundo garantia Kadu.

Quanto à tonsura, sua finalidade era permitir que o crescimento servisse de calendário do luto, em estreita associação com o desenvolvimento do "esquecimento", assinalando, ambos, a progressiva retomada das atividades suspensas com a reclusão. As pessoas exprimem-se desse modo. Depois que o cabelo *cresce um pouquinho*, pode-se sair de casa para participar das refeições coletivas ao ar livre, mas retorna-se rapidamente pois ainda não se esqueceu senão um pouquinho. Depois que o cabelo *cresce um pouco*, começa-se a andar na aldeia e tomar um pouco de sol, mas ainda não se esqueceu completamente e por isso não se "brinca" com os primos. Diz-se aos companheiros: "Há muito tempo que não saio de casa, eu não me esqueci; só tenho um leve esquecimento". Depois que o cabelo cresce, pode-se navegar e tomar cauim sem se embriagar, mas não se pode pintar o corpo, pois ainda resta um pouquinho a esquecer.

A questão que nos interessa é por que consideram necessária uma reclusão por um período de "cinco-dez meses". É difícil responder. Em primeiro lugar, o sofrimento da família não é uma experiência simples e marginal às restrições de suas atividades, suscitadas, parece-me, menos pela decomposição do corpo (que tem primazia no contexto do homicídio feito a um *abi*) do que pela nova experiência da pessoa morta. Os Yudjá distinguem dois pesares, ambos sofridos pela pessoa morta, e que dela se projetam na família: *dadi* e *edo*. O pesar pela degradação física que antecede a morte e pela degradação subseqüente, à qual o morto não é insensível, e o pesar pela separação: saudade ou melancolia. Pode-

se dizer que o primeiro traduz-se nas expressões sociais do luto, como corte de cabelo, pranteamento e permanência em casa; ele não é nocivo, deve ser exprimido, é por ele que os Yudjá choram – de piedade! O segundo, a melancolia, é mortal, um signo de não-separação, de busca, pelo morto, dos parentes que estão a distância.

A melancolia é sofrida pela pessoa morta, sua família sofre por seu sofrimento, que se irradia como um mal: pode-se perder a alma que segue para os *ï'anay*. Esse sentimento exige a reclusão como uma forma de garantir a paralisação das relações do morto com a família no plano do sonho e sua progressiva integração à vida social dos *ï'anay*. Em suma, como o luto (no sentido de *edo*) é recíproco e só se conclui quando o morto nos esquece,[20] a família deve ser excluída da vida social (o luto, no sentido de *dadi*) para que o morto venha a sê-lo também. Ou, tomando a expressão mais indireta dos Yudjá, para que os parentes não morram também.

Sucede o seguinte. A alma parte imediatamente para o país dos *ï'anay* – morrer é ir para lá – onde demora a se adaptar ao "dia". Contudo, no plano do sonho, o desaparecido permanece ligado à família, e tende a repetir o que fazia em vida com e para os parentes: comer, navegar, pescar etc. Essa repetição se dá por causa do passado, porque ele está habituado a certas atividades. Mas diferentemente das versões desse tema desenvolvidas pelos Tupi-guarani (segundo os quais a alma terrestre fica a repetir na floresta sua antiga vida; ver Viveiros de Castro, 1986a), para os Yudjá não são suas próprias ações passadas que o morto repete, mas aquelas efetuadas no presente por membros da família. Seu irmão vai à pesca, traz o peixe e o distribui (geralmente depois de preparado) entre os parentes; no sonho, o morto vai à pesca, traz o peixe e distribui entre os parentes, um dos quais acabará sonhando que recebe de suas mãos um peixe cru. Da mesma forma, se a família se reúne para comer, o que está ausente da roda estará presente na refeição onírica. Reencontramos aqui um aspecto da ação humana que está na base do conceito de família que a emergência do bebê inaugurava. Nasce um bebê; ele não tem força para esticar a corda do arco e atirar uma flecha;

20 Também na vida a saudade é recíproca e pode provocar a perda da alma.

o pai não pode, portanto, fazer isso porque a alma do filho faria o mesmo. O pai morre; seu filho vai à pesca, seu peixe é distribuído; o pai aparece em sonho e lhe dá peixe; o filho por suposto come, e morre. O pai de um bebê não deve tocar em peixe cru para não lhe transmitir a alma de sangue de peixe; o filho (ou pai) de um morto não deve dar nem receber peixe cru, para que o morto não tenha peixe para lhe dar.

Por que não se pode consumir os produtos do morto? "Porque ele já morreu"! Disseram-me que "os que estão tristes apenas comem". A semiótica do luto propõe um meio ideal e seguro de operar a dissolução das relações com o morto, que, não obstante tenha partido, está demasiado presente, conforme veremos agora de um outro ângulo.

O luto requer a proibição de tucunaré e de cauim. Proíbe, de um lado, o símbolo do antagonismo entre as perspectivas dos vivos e dos mortos e, de outro, o símbolo da sua comunicação. Como sucede ao tucunaré, outros aspectos da vida são destituídos de seu valor e assumem o sentido que possuem em outros planos, em outras perspectivas que não a dos vivos. Prescreve-se uma conduta verbal e um estado de espírito de morto à sua família: não falar senão muito baixinho e o mínimo necessário, não rir, não se alegrar, pois a voz e o riso, quanto mais altos, mais atraem moscas, disse-me Kadu. Vale citar suas palavras:

> Os Yudjá nos dizem:
> Não riam! Vocês podem morrer também se o fizerem. Não conversem! Não falem alto! Não fiquem alegres! Parem de ficar alegres! Se vocês rirem, as moscas vão nos atingir, e nós poderemos morrer.

É por isso que ninguém ri, todos ficam dentro de casa em cima da sepultura. Tampouco se pode cantar.

Por que essa estranha prescrição de tristeza, se esse é um sentimento assombroso que não se deve cultivar? A sonoridade da voz é um sinal distintivo da pessoa viva. Assim como os olhos perdem a visão, a palavra de quem morre perde a sonoridade, é sussurrada. Os sinais da vida, voz e riso, pressagiam a morte, uma vez que atraem moscas. As moscas não adejam em função do enterrado, nem assinalam que os que estão em cima da sepultura vivem um processo de decomposição. Não é isso. Com efeito, tanto é improvável que o luto implique um processo desse

tipo que, diferentemente da paternidade, da maternidade, da puberdade e do homicídio, ele não é um estado de suscetibilidade corporal e vulnerabilidade da conduta, não propicia a formação de hábitos, mas, exatamente, a dissolução dos hábitos do morto. O riso e a voz alta de um enlutado não o tornariam nem um ridente sonâmbulo nem um autoritário. Simplesmente atraem moscas! O processo físico da morte só é pertinente quando se trata de uma vítima.

Vejamos um fato análogo que me foi bem detalhado por Hürï. Do ponto de vista humano, os urubus são atraídos do céu pelo fedor de carniça que sobe da terra. De acordo consigo mesmos, percebem uma coluna de fumaça e descem em busca daquele que estão assando cá embaixo. Agem, contudo, como se fossem atraídos por uma pista da caça viva (sua intenção não é roubar a comida de outrem): pousam um momento numa árvore para tocaiar um veado. Vendo o veado – a carniça –, agitam-se alegres, matam-no com um tiro de arco, moqueiam-no e se regalam depois de temperá-lo com pimenta em pó – os vermes – produzida por uma categoria de urubus chamados "tia paterna".[21] Esta é a realidade que se desdobra de um duplo e irredutível ponto de vista, mas no plano do sonho o encadeamento dos fatos é diferente. Se urubus sobrevoam a pouca distância de um homem, este, aqui, está prestes a morrer, ele se tornará carniça. Os urubus desceram até ele, ele está bem vivo no sonho, mas para quem estaria vivo senão para os urubus? Para si próprio, com o pensamento desperto, esse homem só poderia estar em breve morto, pois a única verdade humana (paralela à dos urubus) é que não nos procurariam senão por nossa carniça. O que é verdadeiro na óptica dos urubus torna-se verdadeiro para mim. Ou seja, a verdade humana é revirada pelo avesso; é sentido humano revirar o sentido pelo avesso. Sucede o mesmo no luto, penso, com a diferença de que é na própria vida que a perspectiva humana é obstruída, como que digerida pela perspectiva do outro.

Analisemos as outras restrições, as quais tematizam a comunhão de perspectiva entre os vivos e os *'i'anay*, pois estes não são apenas opostos – o cauim traça sua correlação. A pintura corporal, a dança, o canto,

21 Retomo aqui um ponto apresentado em Lima, 1996.

a cauinagem – já sabemos – também significam morte próxima no plano no sonho,[22] mas significam o mesmo para os mortos e os vivos. É justo por isso que a pessoa morta, cujas relações com a família são dissolvidas por uma vontade a esta atribuída, está destinada a participar, no futuro, de cauinagens no mundo dos vivos. O que penso é, então, que a ambivalência desses signos da vida social, no que toca a seu valor no plano do sonho, é função de sua não-ambivalência na passagem da perspectiva dos vivos à dos *ï'anay*. Não sendo possível passar de uma à outra sem descontinuidade, aos vivos parece que pessoas adornadas, alegres e bêbadas em sonho (onde, lembre-se, a experiência da pessoa é entendida como um modo de ser *ï'anay*), ou durante o não-esquecimento em que consiste o luto, estão destinadas à morte próxima.

Os *ï'anay* estão certos de que os Yudjá são canibais. Estes fazem de conta que não o são, evitando tucunaré. Recolhem-se, evitam cauim, beleza, encontro e alegria. Querem ser esquecidos. Com o tempo, a pessoa morta se convence de que se tornou outra e se acostuma à vida dos *ï'anay*.

O movimento da estrutura

É esta a unidade entre os dois cauins: o *yakupa* que refresca a sede e alimenta as crianças deriva dos restos mortais de *dubia*, o qual provoca a embriaguez coletiva, a morte dos homens. São os *ï'anay* que tomam sua alma. A cauinagem desenrola-se, como vimos, em três movimentos, a separação entre homens e mulheres, a reunião das famílias, e, por último, o tornar-se Outro em que consiste a embriaguez como uma modalidade de morte.[23] Poder-se-ia abordar esse ritual yudjá à luz da interpretação de Lévi-Strauss (1984) sobre o canibalismo figurado – a saber, que este é um significante por meio do qual a masculinidade dos homens é pensada através das mulheres. Segundo o autor, os rituais de canibalismo e clownismo exprimem desenvolvimentos a respeito da questão da comunicação com outrem e obedecem a uma lei de transformação que se traduz nos seguintes termos: "a função 'mulher' das concidadãs está para a função 'homem' dos concidadãos, assim como a função 'mulher' dos concidadãos está para a função 'não-concidadão' (= inimigos) dos homens" (1984, p.146).[24]

É, com efeito, tentador abordar a socialidade ritual yudjá nesses termos, tanto mais porque a Função-*inimigo* dos homens parece uma formulação justa do que a cauinagem encerra. Mas o que pretendo é menos reduzi-la a uma lei de transformação do que utilizar a fórmula lévi-straussiana como uma ferramenta útil para ressaltar certos aspectos etnográficos, a partir dos quais minha análise oferecerá uma imagem de espelho da equação de Lévi-Strauss. Pois, conforme pretendo mostrar, a cauinagem também é uma maneira de pensar a feminilidade através do cauim, implicando uma Função-*homem* das mulheres e sua correlação à Função-*animal* ou -*presa*.[25]

Eu não saberia descrever a alegria emocionada de uma mulher quando seu marido lhe trazia uma caça nobre, como anta e porcos do mato; era como se isso fosse uma das maiores alegrias que a vida oferece, e ela

22 A mensagem de morte da pintura corporal é mais duradoura que a da cauinagem. Volta-se a beber bem antes de se voltar a pintar com jenipapo. Só se pinta quando o esquecimento é dito completo. O esquecimento da família é mais lento que o do grupo: começa-se a participar das cauinagens aceitando beber o que lhe trazem em casa; depois, indo dar uma olhada, demora-se lá cada vez um pouco mais.

23 Destaque-se que Goldman (1979, p.208, 232, 285-6) argumentou que a trajetória desenhada pela cauinagem Cubeo obedeceria a um modelo oferecido pelo intercurso sexual, tornado ainda mais evidente na cerimônia realizada ao final do luto. Já Erikson (1996, p.306) sugeriu que a cauinagem Matis evocava o parto. Lorrain (1994, p.59-60, 63), por sua vez, mostrou que o serviço do cauim Kulina no ritual *Coidsa* é uma relação sexual metafórica: pessoas em posição-*mulher* oferecem a outras, em posição-*queixada* (do sexo masculino) panelas de cauim à guisa de vagina; à ingestão, devendo seguir-se de imediato o vômito-ejaculação. Nesta sociedade não se serve o cauim ritual nem aos pais e irmãos ... nem ao cônjuge (ibidem, p.57).

24 A fórmula $F_x(a) : F_y(b) :: F_x(b) : F_{a-1}(y)$, concebida pelo autor como modelo da transformação mítica, consiste em: transformação de uma relação entre dois termos (a) e (b), cujo diferencial é dado por duas funções, x e y, em uma relação onde: um termo assume a função do outro, que, por sua vez, assume o valor de função e sofre uma inversão de conteúdo; ao mesmo tempo que uma função assume o valor de termo (Lévi-Strauss, 1975a [1955], p.263).

25 Registre-se que é a etnografia Kulina (Lorrain, 1994, p.53-72) que oferece os mais ricos desenvolvimentos da cauinagem como travestimento ritual (de pessoas em porcos, de homens em mulheres e de mulheres em homens).

disfarçava a emoção com tanto cuidado que a cena se fazia comovente para mim. Caça e bebida fermentada são signos privilegiados da comunicação entre homens e mulheres e traduzem-na em uma relação entre predadores e nutrizes.

As bebidas fermentadas representam a principal fonte nutritiva, e a esposa, diziam-me os homens, é um tipo de mãe, já que alimenta o marido. Aliás, a própria função nutriz "natural" da mulher é subordinada à nutrição cultural que ela propicia: o leite materno é um derivado do cauim (de qualquer tipo e grupo). Em certo sentido, os homens não deixariam jamais a infância, dependentes por toda a vida da Função-*mãe*. Ocorre, porém, que a relação diferencial entre a função nutriz das mulheres e a função predador dos homens é transportada para o domínio da atividade feminina, respondendo pela diferença entre o cauim refrescante, estritamente nutritivo, e o cauim embriagante, que sobressai por sua polivocidade (é sêmen, leite materno, carne de caça e pessoa dotada de cadáver, de alma; de placenta, talvez).

Além de possuir uma condição humana, o *dubia* também é uma carne de caça: apresenta um princípio vital que o capacita a exercer uma força predatória típica da caça, distinguindo-se assim de maneira decisiva da classe dos alimentos vegetais. O cauim é uma espécie de caça feminina, cujos pêlos espetam o coração das pessoas.[26] Desse modo, penso poder afirmar que as mulheres assumem uma Função-*predador* que cabe de direito aos homens.

Essa correlação entre cauim e caça não suprime, é claro, sua oposição recíproca; trata-se bem de termos simétricos, já que apenas um deles

26 São similares as relações entre cauim de milho e 'caça' produzida por mulheres na etnografia Matis, exceto que, nesta, tudo é mais diretamente expresso: o utensílio para revolver a bebida é, nada menos, que uma espécie de arco feminino!; o pedido de cauim pelos homens é: carne! carne! (Erikson, 1996, p.302-3). O autor oferece os paralelos existentes em outras sociedades pano, além desta observação muito interessante: "Opostamente aos Piaroa, que transformam a carne em legume (Overing Kaplan, 1975), os Matis tendem a considerar o milho como carne..." (A propósito, Overing (1995, p.126-7) oferece uma reflexão interessantíssima sobre a conversão das carnes em batata entre os Piaroa). Também na etnografia Kulina existe analogia entre a produção de cauim e a atividade de caça (Lorrain, 1994, p.61).

está vivo (parece-me) e mata. A Função-*predador* caracterizaria então o cauim mais que as mulheres? Não exatamente. A força letal da bebida deriva do tratamento ritual a que as mulheres submetem as mãos para garantir um excedente simbólico na fermentação (e que é o mesmo tratamento a que os homens submetem as flechas de caça e de guerra). É aí que se dá a grande transubstanciação: a bebida cuja "placenta" é consumida "doce" para "nutrir" as crianças tem um "corpo" que "mata" os homens. O processo de fermentação consiste assim em transformação da bebida nutritiva em substância letal. O cauim é uma espécie de veneno.

Equacionado seja como caça, seja como gente, ele responde por uma transformação da socialidade doméstica em socialidade ritual por meio de uma transformação das relações. A segmentação sexual que está na base da cauinagem articula-se a uma inversão das posições masculina e feminina e consiste em uma relação entre a Função-*predador* das mulheres e a Função-*consumidor* dos homens. Ao longo do terceiro movimento, essa relação entra em uma espécie de (por falta de uma imagem melhor) curto-circuito: por meio de sua presa, as mulheres embriagam os homens, que seduzem as mulheres, transformando-as em presas.

Isso não é um mero jogo de palavras: é assim que o esquema ritual dado no primeiro movimento da cauinagem se transforma no esquema que caracteriza o terceiro. Dotadas de posição masculina, as mulheres transformam-se em "presa" dos homens, ao mesmo tempo que os homens (consumidores da presa feminina) tornam-se predadores potenciais de homens – os Yudjá, inclusive.

Incorporando a feminilidade, os homens se tornam suscetíveis à experiência da alteridade, enquanto as mulheres, arrastadas neste processo, parece que são banidas para fora da humanidade. Essa é mesmo a compreensão a que chego por meio da conduta de um homem que me disse ser o seu nome mencionado pelas pessoas como um exemplo de quem nunca bate na mulher. A razão de sua conduta é que ele não acha que a esposa seja bicho, e profere isso para ela quando fica com raiva e tem vontade de bater. Acreditando que sua declaração não deve ser compreendida pelo viés humanista que nos é peculiar, para mim, esse homem explicita a Função-*animal* (= *gente*[-1]) das mulheres, decorrente do conjunto de transformações pelas quais passam as relações entre os sexos.

O quadro que acabamos de esboçar também pode ser observado à luz das capacidades estimuladas pelo cauim, ou seja, a sexualidade e a linguagem.

De um lado, existe um conjunto de narrativas predominantemente executadas por homens em que o prazer sexual feminino ocupa o primeiro plano, as esposas tomam a narração como uma brincadeira desabonadora que é preciso desmentir, como se as histórias se reduzissem a ficções, e também como se os maridos devessem guardar segredo sobre a sexualidade feminina. De outro, as pessoas, homens ou mulheres, pontuam seus comentários desaprovadores da conduta de certas mulheres dizendo que "parece que elas têm pênis", no sentido de que estariam agindo como homens, por somente estes deverem tomar a iniciativa sexual. Sobre uma certa moça, ouvi algo distinto e especialmente feio, dito por uma senhora idosa: tal como uma anta e recostada atrás de uma casa, a jovem implorava aos homens: *ude ube, ude ube, ude ube...*, "possua-me, possua-me...". É que outra forma de qualificar negativamente (e talvez também de masculinizar) o desejo feminino é justamente comparar a mulher com a anta, o animal que oferece a imagem mais pura da incontinência sexual.

Lévi-Strauss também chamou a atenção para o enfraquecimento da diferença sexual no contexto do canibalismo e do clownismo rituais. No que diz respeito a esta etnografia, o aparente desequilíbrio introduzido pela masculinização da mulher e pela feminilização do homem encontra seu desfecho em uma tradução da distinção de gênero na relação jaguar–anta, ao mesmo tempo que a relação sexual é aproximada daquela entre o caçador e a caça. É que o desejo sexual masculino é um afeto-jaguar. O homem fica "feroz", como o jaguar na hora de atacar uma presa, ou o ogro *pa'i* com o cheiro do cauim e a paixão feminina. Esse curto-circuito entre sexualidade e caça não é tudo.

O adultério e o esbanjamento da palavra remetem a um único e mesmo distúrbio designado pelo termo *'ëü* (**doido, bobo**, segundo glosas indígenas). Fala-se demasiadamente e as palavras nada dizem, ou então não são dirigidas a alguém; toma-se um animal por interlocutor. Copula-se demais e indiscriminadamente: o parceiro, ou parceira, pode ser desde um consangüíneo até um animal. São a esposa de Senã'ã e seu

filho bastardo os modelos por excelência desse distúrbio. Ela traiu o marido com Gambá, e o menino, nascido dessa união, sofria de uma incapacidade profunda para perceber que falava demais, quando não devia e o que não devia.

Não conheço acusação de loucura verbal feminina, e, ao mesmo tempo, os meus registros sugerem que a mulher libertina é imprestável como esposa (havendo mesmo um registro de quem ganhou uma e recusou), enquanto o homem libertino tem uma conduta perfeitamente tolerável (como ter-se casado muitas vezes ou com mulheres tidas como consangüíneas classificatórias), não chegando a ser caracterizada como uma atitude-anta, isto, é, como loucura sexual, como acontece à mulher. No entanto, outros registros sugerem que os homens estariam mais sujeitos que as mulheres a oferecer uma imagem plena do distúrbio: para dois deles ao menos, fariam parte de sua conduta as variedades verbal e sexual (o bestialismo, que, como o incesto, é um grau alto do distúrbio).

No entanto, é também um problema de comunicação que a conduta de adultério pelas mulheres exprime, uma vez que a conduta de uma esposa fiel (*ëkiu*) – quer dizer, a Função-*esposa* das mulheres – é análoga nada menos que à função de intérprete (*ëkia*) executada por xamãs, antropólogos ou qualquer pessoa capaz de intermediar a comunicação entre grupos que se acham a distância, não falam a mesma língua ou não pertencem à mesma categoria ontológica (como os porcos e os humanos, os vivos e os mortos). Tendo amantes, a mulher revela-se incapaz de atuar como uma boa intérprete, e dela se diz com esse sentido que é *'ëü*. Seria, pois, suscetível a uma perda de espessura comparável ao desgaste relativo das palavras que fluem sem cessar e pouco dizem, ou então são dirigidas a um não-interlocutor ou a um interlocutor não-humano. No quadro de uma socialidade doméstica em que as esposas aparecem aos homens como um meio da comunicação masculina, é o questionamento dessa posição que fornece o enredo para a rivalidade masculina produzida como socialidade ritual.

Minha interpretação é que, assim como a briga conjugal tem como correlato a rivalidade entre afins, esta tem, por sua vez, como correlato a produção e a celebração da forma mais elevada da socialidade – a Ale-

gria –, que somente os Outros (os afins não vinculados por aliança matrimonial e os estrangeiros) permitem desfrutar com plenitude, por sua distância ou diferença relativa. Mais precisamente, a cauinagem, como exercício de embriaguez coletiva, é uma maneira de pôr as relações (constituídas como parentesco, gênero e amizade) que fundam a socialidade doméstica em um processo de variação contínua, desencadeadora da socialidade ritual, suscetível a margens de indiscernibilidade muito variadas entre a alegria e a raiva, a festa e a guerra, a vida e a morte.

Entretanto, esta interpretação parece ser feita a partir de uma alternância entre os pontos de vista dos *'i'uraha* (os parentes mais velhos) da esposa que apanha de seu marido e daqueles do marido que bate em sua esposa. Acredito que sejam ocupados também pelo par conjugal. Mas e o par de amantes? A rivalidade da afinidade de mesmo sexo que se nota na cauinagem não se faz compreensível apenas na óptica da precedência que a afinidade potencial assume na socialidade ritual: ela também é uma conseqüência da abertura que esta oferece à precedência da afinidade de sexo oposto.

A história da procriação narrada no capítulo 1 fala das precondições afetivas da socialidade. É à primeira vista enigmático que os Yudjá se narrem um mito que caracteriza como muito difíceis as relações dos homens entre si e com suas esposas no tempo em que o intercurso sexual e a gestação prolongada ainda não haviam sido concebidos pelo criador. A vergonha da paternidade era intensificada por ter-se de enfrentar os companheiros com cujas esposas se tinha tido um flerte, ainda mais que as mulheres sempre tomavam conhecimento dos encontros de seus maridos pelas atitudes de seus filhos, que não deixavam margem a dúvida alguma. O face a face dos homens e o face a face das mulheres, bem como as relações conjugais, tornaram-se mais razoáveis após o retardamento da procriação, obtido por meio de sua adaptação ao corpo das mães. O ocultamento do adultério pela procriação retardada amenizou a "convivialidade" (para empregar uma noção de Overing & Passes, 2000) dos Yudjá, antigos e modernos.

"Somos todos misturados" – diziam os Araweté a Viveiros de Castro (1986a, p.435). Entre os Yudjá, porém, esse aspecto da condição humana se mostra antes, creio, como o pecado original da socialidade.

O adultério, como o incesto, é uma transgressão, e, como a proibição do incesto, diz respeito à aliança. Poder-se-ia talvez dizer que Lévi-Strauss (1967) extraiu do gênero da consangüinidade uma conceitualização do laço social como reciprocidade. Baseando-se na distinção (e explorando-a) entre irmãos do mesmo sexo e irmãos de sexo oposto, o gênero da consangüinidade tornava-se ao mesmo tempo produtor e produto da afinidade de mesmo sexo, considerada por Lévi-Strauss o fenômeno social humano por excelência. Que foi feito da afinidade de sexo oposto? Talvez se pudesse dizer que a ênfase na proibição do incesto pela teoria lévi-straussiana da socialidade eclipsou parcialmente o gênero da afinidade.[27] Gostaria de propor a hipótese de que um eclipsamento (cf. Gell, 1999, p.41-2; Strathern, 1988; Howell, 2002) análogo é operado na socialidade doméstica entre os Yudjá, mas ele vem a ser desfeito na socialidade ritual que se desenvolve na cauinagem.

Talvez fosse o caso de reconhecer que as precondições da procriação são relações de afinidade entre os homens, tal como imaginou Lévi-Strauss. Eu imagino que as mesmas relações entre as mulheres sejam a precondição da cauinagem: é por meio de suas afins de mesmo sexo que as mulheres produzem filhos-*cauim*. A afinidade de mesmo sexo (*uaha*, termo recíproco), que funda o grupo doméstico para uma perspectiva masculina (o sogro-e-seu-grupo), funda a casa do cauim para uma perspectiva feminina.

Tudo isso talvez pareça muito formal. Há quem sonhe com uma "teoria histórica da organização social", com um tratamento da "natureza processual da organização social" (McCallum, 1990, p.412-3). Pareceria que as próprias conceitualizações da organização social utilizadas no estudo das sociedades indígenas amazônicas teriam condenado a análise etnográfica a não apreender a "historicidade e a dinâmica política das sociedades que estudamos" (Seymour-Smith, 1991, p.630). Esse sonho talvez manifeste uma sensibilidade mais pronunciada do que a minha na percepção das vantagens da história e do processo sobre o sistema e a estrutura. Fiquemos um momento com as duas autoras.

27 E mais tarde pela teoria dumontiana dos sistemas dravidianos (Dumont, 1975), a qual teve grande influência na antropologia da América do Sul tropical. Ver: Overing Kaplan, 1975; Dreyfus, 1993; Viveiros de Castro, 1993.

Nas sociedades indígenas amazônicas, as mulheres teriam um papel importante na "construção da unidade interna do grupo doméstico e do grupo local", à diferença dos homens, que, por sua vez, teriam um "papel de representação dessas unidades *vis-à-vis* o 'exterior'" (ibidem). Existiria assim uma espécie de divisão sexual do trabalho político que permitiria distinguir, no seio da socialidade indígena, dois domínios ou áreas de atuação, bem como dois modos de socialidade. Haveria uma socialidade feminina e uma socialidade masculina. Com base na etnografia Shiwiar (jívaro), Seymour-Smith ofereceu uma imagem altamente sugestiva desse diferencial: "as mulheres não têm afins, e os homens não têm consangüíneos [*kin*]" – um regime de afinidade que não atrai absolutamente as pessoas de Tubatuba.

Esse modelo interpretativo enfatiza, assim, uma correlação entre três oposições concernentes às categorias de gênero, espaço e parentesco. É o que aparece também na argumentação de McCallum que acabamos de citar. Propõe a autora que a distinção de gênero seja considerada uma pedra angular do parentesco e da organização social e política dos povos indígenas amazônicos. Apoiando-se na etnografia cashinahua, sustenta que, do fato mesmo de a agência humana exprimir uma categorização de gênero, as mulheres se acham vinculadas, pela agência feminina mesma, "ao 'interior', o mundo do parentesco e a socialidade humana", enquanto a agência masculina vincula os homens ao que seria "a antítese da socialidade humana", isto é, "o mundo da afinidade puramente fictícia e da inimizade potencial que se projetam no 'exterior'" (McCallum, 1990, p.417).

Em que medida tal descrição se ajustaria à etnografia yudjá? A categorização do gênero da agência humana parece-me um aspecto indubitavelmente importante, mas ela não opera senão a partir de um "dualismo em perpétuo desequilíbrio" (Lévi-Strauss, 1993). Se adotássemos uma terminologia como a de McCallum para a descrição dos processos sociais que envolvem os homens e as mulheres Yudjá, não poderíamos atribuir a agência masculina ao homens, e a feminina às mulheres. Para além do fato de que os primeiros investem ativamente na produção da socialidade constitutiva do *socius* interior (o entre-si da família conjugal por um marido, e o do grupo doméstico por um sogro), a produção de cauim mereceria ser considerada uma agência masculina das mulheres. Do mesmo modo, para além do fato de que seu investimento nesta produção propicia a constituição de um *socius* exterior relativo (o entre-outros da socialidade ritual), o investimento dos homens nas relações com o exterior exprime uma socialidade caracterizada como humana e mesmo como uma forma altamente valorizada, aquela por meio da qual pessoas humanas viram *Yudjá* (como eu, por exemplo). Além disso, a caça, a guerra são ambas modos da socialidade humana, sem dúvida. Penso que a metáfora espacial (a relação local–global) não é, por isso, tão apropriada para esta etnografia quanto parece ser para a cashinahua. Teríamos, antes, de pensar em termos de tempo ou duração, quer dizer, como uma transformação.

O gênero do cauim

Para um exercício analítico que acrescenta uma dimensão a esta etnografia, tomarei como uma fonte de inspiração (verdadeiramente inestimável) um estudo recente muito interessante de S. Hugh-Jones (2001), no qual o autor aplica à etnografia tukano e aruaque do Noroeste amazônico idéias de Strathern (1988) e de sua leitura por Gell (1999), e que versa, muito precisamente, sobre "o gênero de alguns dons amazônicos". O autor ali assinala em nota o registro feito por Viveiros de Castro entre os Araweté sobre o caráter de sêmen-feminino do cauim. Descoberta que, por sua vez, evocara a Viveiros de Castro o tema tukano da menstruação masculina (ver também C. Hugh-Jones, 1979[28]).

28 As equações simbólicas do trabalho feminino barasana exploram ao máximo as relações constitutivas da pessoa. Em uma enumeração que não se pretende exaustiva, têm-se: (terra da roça : maniva :: útero : objeto fálico); caminho da roça para casa = canal vaginal; as raízes de mandioca = filhos controlados por mulheres; (goma : fibra :: feminino : masculino :: sêmen : cadáver); líquido da mandioca = leite materno; goma = sêmen; fibra = cadáver; líquido resultante da espremedura em tipiti = urina; fibra espremida = meninos iniciados; goma estocada = menina reclusa (C. Hugh-Jones, 1979, p.182-90). Mais interessante ainda é o que ressalta a autora: "Goma e fibra são duas mulheres trocando-de-pele [menstruando]; elas [a goma e a fibra] são sêmen e resíduos podres; a fibra é igualmente o cadáver reaproveitado [*the resort of*

Seria também o *dubia* um sêmen-feminino? Antes de examinar a questão, note-se que uma imagem como esta seria própria a estimular a imaginação, e o tipo de idéia que seria preciso afastar rapidamente é aquele que poderia ser posto por uma teoria do sentido de acordo com a qual isso proviria simplesmente de uma projeção de um termo sobre o outro. Certamente não era isso o que informava o pensamento de Viveiros de Castro. Em uma dualidade, o sentido é a articulação da diferença entre os termos, a sua fronteira, o seu corte (Deleuze, 1975, p.31);[29] em suma, a constituição da própria dualidade. Não se trataria, pois, de buscar o sentido do cauim *no* sêmen mas, reconhecendo em cada um o poder de dizer algo sobre o outro, buscar um sentido que seja já relação diferencial. De nada nos adiantaria, então, edipianizar pessoas como os Araweté ou os Yudjá, transferindo para eles aquela antiga inquietação existencial formulada por Lévi-Strauss (no contexto de sua análise do mito de Édipo) como uma dúvida sobre se nascemos de um ou de dois (Lévi-Strauss, 1975 [1955], p.249), e que talvez se poderia formular como uma inquietação (menos antiga, talvez) sobre se *sou homem ou mulher?* (Deleuze & Guattari, 1976). Procurarei desdobrar meu argumento em dois momentos, mostrando como as sugestões yudjá diferem das sugestões araweté, para depois examinar o sentido que a equação araweté traz a esta etnografia.

O *dubia*, com certeza, *não* é um sêmen-feminino como o cauim araweté, mas um estado mais avançado: ele já é uma pessoa, quer dizer,

corpse] e o produto da sucuriju regenerativa [o tipiti] e assim por diante. Tanto quanto visto na discussão do processo do ciclo de vida, é impossível conferir significados específicos aos atos e produtos do processo da mandioca, porque cada um deles tem múltiplas referências. Estas, por fim, são processos mais do que elementos discretos como 'leite', 'mulher' [*female*] ou 'corpo'" (ibidem, p.191-2). A semiótica barasana incorpora os pratos de carnes: a queima dos pêlos da caça ao fogo = menstruação; a carne em cozimento = sangue retido na gravidez; cozimento = gravidez; a carne pronta = esposa; suas fezes, pelos homens, são, dizem eles à guisa de piada, suas filhas perdidas (ibidem, p.194-6). Abrange também as chamadas comidas-da-alma: cauim, coca, yagé e tabaco. *Esta nota não tem nenhum poder de evocação da maestria da etnógrafa.*

29 "Já que o sentido não é nunca apenas um dos dois termos de uma dualidade que opõe as coisas e as proposições ... já que é também a fronteira, o corte ou a articulação da diferença entre os dois..." (Deleuze, 1975, p.31).

um filho de sua produtora. Justamente, como o termo de parentesco feminino para o filho e a filha é um só (*umãbia*), eu não saberia dizer se tal criança poderia chegar a ser discriminada pelas mulheres em menino ou menina. Isso por um lado. Por outro, como se trata de um filho-*bebida*, o cauim é um estado menos avançado do que o sêmen: ele se transforma em duas substâncias ou tipos de leite, de homem e de mulher, masculino e feminino. No corpo das mulheres, diz-se, vira leite; no dos homens, sêmen. Poder-se-ia dizer, assim, que se o cauim araweté tem, como mostrou o autor, uma relação metafórica com o sêmen, o *dubia* tem uma relação metonímica que se propõe a explicar a sua origem.[30] Todavia, o importante aqui é o fato de se focalizarem, em cada sociedade, momentos distintos de uma seqüência temporal da procriação humana.[31] Um aspecto que, como sugere um mito yudjá, está longe de se esgotar neste processo da vida humana, pois a decomposição *post-mortem* é retratada por esse mito como uma fermentação. Essa metáfora é atribuída a uma alma de mulher. "Você já morreu, você já está fermentando", disse ela ao seu marido que acabara de ser vitimado em uma guerra contra os Txukahamãe. Mareaji explicou-me que seu raciocínio era o seguinte: "é claro que você já morreu, já que está fermentando". Tomava por base a barriga inchada de seu marido, pois nossa decomposição começa pelo intestino.[32]

Já disse que não sei se o *dubia* enquanto pessoa seria diferenciável em menino ou menina, mas sei que enquanto substância ele é macho *e* fêmea, segundo a perspectiva. Passemos à segunda etapa do argumento. A androginia do cauim é índice de androginia da pessoa humana?

30 Também entre os Araweté se associa o cauim ao leite materno: mas tem-se de novo uma relação metafórica; cf. Viveiros de Castro, 1986a, p.346.

31 Registre-se que o resto do cauim Piro é o líquido amniótico (Gow, 1991). Minha percepção sobre a organização dessas variações por um esquema temporal foi aguçada por Strathern, 2001. O estudo mais denso sobre o processo da mandioca é oferecido por C. Hugh-Jones, 1979.

32 O mito narra a história de um xamã apaixonado e viúvo, que se esforça para engendrar a densidade corporal da alma de sua esposa xamanizando aplicadamente sobre a pequena aranha em que ela se transformara para ele. Após o homicídio, a esposa, não vendo mais razão para ser trazida a este mundo, diz-lhe, por ele não se aperceber de seu próprio estado de morto, que está fermentando.

Foi em virtude da consideração pelas mulheres do cauim como um análogo do sêmen que Viveiros de Castro propôs que seria feminino.[33] Tomando a perspectiva yudjá, seria permitido indagar se esse sêmen-feminino é de homem ou de mulher. Essa questão é posta pelo notável contraste da produção de cauim nas duas sociedades. O cauim araweté é produzido por uma mulher e seu marido – em que a participação do segundo está longe de ser secundária. É, portanto, pela capacidade da esposa ou do marido investidas, ambas, na produção que o cauim toma, segundo as mulheres, o valor de sêmen, e, segundo o etnógrafo, a qualidade feminina? Entendendo que não poderia ser tida como trivial a contribuição do marido (pois são oferecidas indicações suficientes de que suas atividades estão longe de ser secundárias em relação às da esposa, e elas sugerem até mesmo que é ele o mestre do processo da fermentação), não me parece improvável que seja sêmen-feminino *de homem* – equação análoga à que propus acima, quando dizia que o *dubia* é uma caça-feminina das mulheres. Nesse caso, talvez, as mulheres Araweté perceberiam uma capacidade feminina nos próprios homens, oferecida como a contraparte da capacidade masculina que, durante o longo período de produção do cauim, os outros homens acham-se investindo na caça.[34]

33 Estou presumindo que o juízo das mulheres poderia não ter o mesmo fundamento que o do etnográfo – quanto a este, parece ter sido a saliva da produtora que lhe permitiu inferir a qualidade feminina do sêmen. Sobre o dono do cauim o autor assinalou *também* que é uma nutriz: "encarna ambiguamente a função-Mulher" (Viveiros de Castro, 1986a, p.341), além de desenvolver a idéia de "uma distinção interna ao gênero masculino" no contexto de sua análise do chocalho de xamanismo (ibidem, p.538-9).

34 Para uma análise muito susgetiva da participação crucial das esposas na caça Achuar, ver Descola, 2001. Para um estudo de uma sociedade (os Kulina) em que a produção de cauim seria assumida pelos homens, com a ajuda das mulheres, ver Lorrain, 2000 e 1994. Ao contrário dos homens Tupinambá, que "considera[va]m indecente ao seu sexo meter-se neste trabalho" (Léry, 1980, p.130), homens Cubeo (Goldman 1979) e Barasana (Hugh-Jones, 1979) mastigam cauim – o que seria inconcebível entre os Yudjá. Existe uma bebida fermentada entre os Arara (povo caribe do médio Xingu) produzida por homens e diretamente no tronco da palmeira inajá (Teixeira-Pinto, 1997, p.58-60). Em Tubatuba, apesar das várias dezenas de anos de deslocamento para o alto Xingu, as pessoas falavam-me dessa bebida de seus antigos vizinhos. Entre os Cubeo (Goldman, 1979, p.204-5) (também receita) a participação masculina está correlacionada à palhaçada, feita pelos próprios homens, para a grande diversão das mulheres. Note-se também que as relações do cauim *piktu* Arara são bastante complexas: as mulheres são produtoras de cauim *para* os seus irmãos; a absorção da bebida pelo corpo segue um duplo percurso: o fígado separa o líquido e uma parte mais espessa, transferindo o primeiro para a bexiga e a segunda, conforme o sexo, para a "casa do esperma" (situada nas nádegas) ou para os seios. "Não devendo fertilizar a própria irmã, um homem receberá dela, através das bebidas, a capacidade de fertilizar sua(s) própria(s) esposa(s). E o mesmo se passa, em sentido inverso, na relação entre os afins quando a um deles se oferece a bebida: não se casando com uma irmã ou com uma filha, um homem delega, através da simbólica da oferta obrigatória do *piktu*, a seu cunhado (ZH) ou a seu genro (DH)... a possibilidade de fecundá-las" (Teixeira-Pinto, 1997, p.126-7).

Nesse sentido, a dualidade cauim-caça seria refletida também pelo cauim (além de sê-lo pela cauinagem) araweté, e tematizaria uma dualidade de gênero própria aos homens: pessoas dotadas de capacidades masculina e feminina, assim como a cauinagem yudjá tematiza o gênero dual das mulheres. Enquanto um marido Araweté dá um duplo feminino de "leite-de-homem" aos outros homens em troca de caça obtida para a ocasião, uma esposa Yudjá dá aos homens, em troca da caça obtida por eles em outras ocaisões, uma "caça-de-mulher" suscetível de virar sêmen.

A compreensão do cauim yudjá como substância andrógina vê-se assim estendida para os homens e as mulheres.[35] Mas a etnografia araweté

35 Vale aqui assinalar o seguinte. Se o primeiro movimento da cauinagem entre os Yudjá contemporâneos se caracteriza muito claramente por uma separação espacial entre homens e mulheres, a cauinagem antiga implicava, diziam-me, uma exclusão das mulheres de todo o desenrolar da cauinagem. Isso, porém, não bastou para sugerir-me que os antigos punham em prática um esquema ritual análogo ao do povo Araweté, de cuja cauinagem as mulheres não participam (Viveiros de Castro, 1986a), pois me parece mais provável que a mudança que as pessoas procuravam apontar-me diga respeito muito mais a uma diferenciação que se produzia no seio da própria comunidade dos homens e que hoje não se produz mais. Quer dizer, parece-me que a mundança afetou as relações mútuas dos homens, mais do que a relação entre os homens e as mulheres. O que imagino é que a mudança importante entre o passado e o presente é que hoje *todos* os homens bebem, e as mulheres não bebiam, não por serem mulheres, mas porque grande parte dos homens tampouco o fazia. A cauinagem antiga era uma disputa por distinção, uma rivalidade por honrarias, e era por isso que uma parte dos homens e o conjunto das mulheres não participavam.

nos permite compreender, adicionalmente, que o gênero do dom procede do gênero da perspectiva, como vou tentar mostrar agora. Em nossa língua, como se sabe, não fazemos distinção terminológica tal como o inglês *gender* e *genre*, e o risco de confundir uma coisa e a outra é todo meu. Ainda mais que, como já foi levantada por Descola (2001) a questão dos *genres of gender*, seria preciso oferecer uma síntese de uma figura amazônica desenhada pela perspectiva para os casos em que ela se liga aos sexos, ou seja, aos homens e às mulheres.[36]

"Do ponto de vista das mulheres, [o mel] é o sêmen do espírito Ayaraetã ... Do ponto de vista masculino, o mel age como uma vagina, é 'gordo' como ela" (Viveiros de Castro, 1986a, p.351-2). No sistema desse povo Tupi do Médio Xingu, o mel envolve uma perspectiva masculina determinada como uma metáfora: o mel é um alimento "gordo" como a vagina; e outra, feminina, distintivamente determinada: entre a denotação e a conotação, teríamos dificuldade em fixar o seu lugar: o mel é o sêmen do espírito Ayaraetã. A dualidade que liga uma perspectiva à outra acha-se, portanto, difratada no interior de cada uma, e isso de uma maneira tal que a perspectiva feminina vê-se dotada de um elemento de complexidade: é ela que se abre ao Outro (ver Lévi-Strauss, 1993, p.14).

Também chamados 'pais do mel xupé', os Ayaraetã são espíritos da mata, masculinos, comedores de mel e raptores de mulheres, a quem podem aparecer em sonho oferecendo-lhes seu sêmen (que é o próprio mel xupé) e seu cocho de mel (Viveiros de Castro, 1986a, p.246-7), como se assim expressassem o valor indeterminável do mel-sêmen para si próprios. A perspectiva humana (o mel é um alimento) é posta a divergir por intervenção desses espíritos, que cobiçam as mulheres e são eles próprios (nota o autor) hipóstases do mel. Na vida diária e diurna, os homens ocupam o ponto de vista amplificando a metáfora masculina para dela extraírem apelidos que aplicam às mulheres, transformando-as em seus méis. E da variada gama dos méis (cujas denominações, por sua vez, são tomadas de mamíferos e pássaros e, não raro,

36 Retomarei abaixo um trecho de um ensaio não publicado (Lima, 2004) que versa sobre a introdução por Lévi-Strauss da noção de perspectiva em seus estudos sobre as chamadas organizações dualistas.

de nomes próprios das finadas), um discurso masculino extrai, assim, uma gama igualmente variada dos dotes eróticos das mulheres (ibidem, p.352-3). O 'mel' dos homens é a vagina, mas o mel produzido pelos espíritos é seu próprio sêmen e seu próprio alimento.

O "caráter melífluo do sexo feminino" ou a "natureza 'feminina' do mel" (ibidem, p.352, n.48) convertem-se em um caráter seminal do mel quando o ponto de vista é ocupado pelos espíritos, os quais afetam, com isso, a integridade pessoal das mulheres. Se acontecer a uma mulher provar em sonho desse mel-sêmen, ela terá a alma capturada no chocalho (cheio de mel) do espírito (ibidem, p.351-2). O mel-sêmen adquire um caráter melífluo para a alma da mulher, e um caráter seminal para a mulher. O entre-dois araweté se implanta, então, minusculamente aqui: a alma passa a comer mel e a ter sua vagina comida pelo espírito do mel, ao passo que a mulher sabe estar sua alma a comer o sêmen do espírito.

Mas ao transitar do espaço aldeão para a floresta, a fim de extrair mel (ateiam fogo à entrada-pênis da colméia, proibindo-se de fumar para não ser feridos pelas "'flechas' farpeadas invísiveis" do mel (ibidem, p.353, 357), os homens ocupam a perspectiva feminina, como bem se vê. Se desta, pois, não se pode dizer que pertence às mulheres, é todavia para elas o mel-sêmen que os homens levam da mata para a aldeia.[37]

A perspectiva do cauim

Do tucunaré, dizem os Yudjá que é um peixe que come sua própria família. Do *pa'ɨ*, que ele vê o tucunaré como *pa'ɨ*, um semelhante. Dizem aproximadamente o mesmo dos *ï'anay*: estes vêem aquele peixe como um cadáver, experiência que lhes lembra o episódio de sua própria morte quando aqui deixaram o seu. Do ponto de vista desses espíritos, os Yudjá são canibais; necrófagos, mais precisamente. O ponto de

37 Um estudo de Viveiros de Castro (2002, p.401-55) oferece uma reflexão crítica sobre a inteligibilidade que a hierarquia dumontiana pôde conferir à etnografia amazônica desde uns dez anos (ver Viveiros de Castro, 1993) e que se articula à busca de "um conceito de relação que não tenha a identidade como protótipo" (ibidem, 2002, p.407) e à formalização da estrutura fractal amazônica (ibidem, p.433, 440, 449, 452, 454).

vista desta etnógrafa seria similar ao dos *'ï'anay*, exceto que para mim a cauinagem supõe a *abstração* do cadáver.

Poderia o cauim *dubia* explicar o diferencial que a escatologia yudjá oferece quando contrastada à dos povos Tupi-guarani? Ou seja, a existência de duas sociedades dos mortos, os *'ï'anay* dos rochedos do Xingu e os *'ë'amï* do céu? Na etnografia Tupi-guarani, há lugar para apenas uma sociedade das almas humanas, incorporadas à vida das divindades. Trata-se de uma escatologia fundada, ora na teoria dual da alma da pessoa humana (um aspecto ligado à animalidade, destinado a virar espectro que se perde na floresta; e um outro ligado à divindade e ao céu), ora no destaque dado ou à função xamânica ou à função guerreira. Os Araweté somam, porém, as duas possibilidades: a alma celeste, após ser comida pelas divindades, torna-se divina, enquanto o guerreiro nem libera espectro nem é comido pelos deuses, mas já por si próprio é divino. Viveiros de Castro (1986a) mostrou como as escatologias tupi-guarani são variações de um tema. A escatologia yudjá certamente participa desse sistema, do qual contudo parece oferecer uma imagem total. Quer dizer, as variações oferecidas por diferentes povos Tupi-guarani são internas à escatologia yudjá. Esta postula uma separação virtual da alma: o aspecto que se torna ou *'ï'anay* ou *'ë'amï*, e um espectro-*ãwã* cuja liberação é inibida ou cancelada pelas pessoas vivas por meio do enterramento definitivo do cadáver – o postulado yudjá –, sendo que tal espectro é liberado pelos ossos, antes que pelo cadáver. Os Yudjá não professam uma teoria dual da alma senão por meio desta impossibilitação efetuada por vontade humana. Na determinação de um destino póstumo diferenciado, aplicam ambas as fórmulas que se encontram de modo alternativo entre os povos Tupi-guarani. As almas de xamãs se tornam *'ï'anay* ou *'ë'amï*, segundo a sua especialidade xamânica; os guerreiros bem-sucedidos se tornam *'ë'amï*; e as demais pessoas, *'ï'anay*. Os guerreiros-*'ë'amï* e os xamãs-*'ï'anay*, além de sua vida como tal em sua própria sociedade, passeiam, diz-se, por nosso mundo, irrompendo, os primeiros como gaviões, os segundos como jaguares – esta condição dotando-os com poderes de divindade. Por outro lado, o espectro-*ãwã* cancelado pela prática funerária vem a articular-se, e ser cancelado mais uma vez, à gravidez fantasmal e à ogritude

desta decorrente (o virar *ãwã*), cujos perigos são postos (já sabemos) por mistura de sangue humano e cauim.

Sobre os *'ë'amï*, Kadu afirmou-me que são *'ï'anay nana* (no sentido em que se diz, de uma irmã da mãe da pessoa, que é sua mãe *nana*). O termo *'ë'amï* traduz o reconhecimento de suas grandes capacidades pelos Yudjá, sua posição de divindade perante os Yudjá. Pretendo analisar aqui os fundamentos desta diferenciação entre duas categorias de espíritos dos mortos.

Começaremos pela incoporação do veneno de pesca, o timbó, pela semiótica yudjá.[38] Sabemos que os peixes obtidos com o timbó são ditos morrerem de embriaguez e que por isso são proibidos por ocasião do nascimento do bebê, senão este se esvairia em vômitos. São outras as suas propriedades no contexto do luto, bem como no da guerra: o timbó lava as pessoas dos odores da morte de membros da família e do sangue da vítima, um *abi*. À luz do *dubia*, o qual traz às pessoas um processo de alteração, pode-se dizer que o timbó se mostraria como um anticauim, enquanto lava as impurezas da alteridade ou põe um freio às relações com Outrem.

É, no entanto, interessante que esta autopurificação exigida pela relação com a vítima fosse obtida, entre os Tapirapé, por ocasião do homicídio de xamãs, por meio de cauim. Assim observou Wagley:

> No dia seguinte ao crime, o assassino devia ficar na sua rede, comer barro-branco (*uwu chinga*) e tomar uma bebida fermentada, feita com a fervura dos ornamentos de perna de um homem [sic]. Tinha que ingerir a bebida até vomitar, a fim de limpar seu corpo "do sangue do xamã". O executor do pajé devia escurecer todo o corpo com jenipapo e esfregar tinta vermelha de urucu em seu cabelo. Além disso, cumpria escarificar o peito, braços, coxas e as costas com os dentes do peixe-cachorro ou da cotia, da forma como o fizera quando rapazote a fim de tornar-se adulto forte. A partir de então, a cada ano, durante a cerimônia anual da colheita (maio e junho), todos os executores tinham de beber *kawió* [cauim] até vomitarem novamente, limpando-se do sangue do xamã até a próxima colheita. (Wagley, 1988, p.184)

38 Com a etnografia que se segue também é nosso objetivo preparar a análise que virá no próximo capítulo sobre a função-Timbó do cauim.

ia desse povo Tupi-guarani desenvolve-se um tema que
tre os Yudjá: o do cauim de sangue humano. É existen-
s malignos da mata, chamados *anchunga* (análogos aos
penas em parte por serem incorporáveis ao xamanismo
mãs recusavam-se a tomar a bebida, mas na festa do
por Wagley (ibidem, p.180) um deles trazia pintada
na representação das manchas de sangue deixadas no
o dos espíritos após o vômito. É, por outro lado, com
importante divindade tapirapé (Anchopetere) lava a
sua esposa (a Lua) – esbofeteada por seu irmão (o Sol)
a adúltera –, a fim de assegurar-se de que seria possível
lher (ibidem, p.175-6).

duzia-se entre os Tapirapé um cauim *ruim* muito estra-
ce de pôr em fuga os etnógrafos – como parte de encer-
festival anual do início da estação seca. Era um cauim
e ninguém conseguia beber, produzido para não se po-
ei como era feito, mas suspeito da possibilidade de ser
bebida fermentada, uma vez que os Tapirapé, normal-
ravam a fermentação para consumir o cauim, quer di-
cauinagens, senão sob essa forma curiosamente trans-
essoas aristocratas apenas bochechavam e cuspiam, de
anto as que não eram importantes, se arrojadas, rece-
os bastante significativos oferecidos por homens impor-
auim em razão do qual, por não se conseguir bebê-lo, se

centes e suas famílias promoviam a festa [*kawió*] e seus parentes
aravam o *kawi*. Os ingredientes eram triturados em um pilão e, em
os. As mulheres punham o líquido na boca, bochechavam-no, para
spi-lo em vasos de cerâmica. Se este processo fosse repetido várias
osse deixado a envelhecer por alguns dias, ele fermentaria, produzin-
alcoólica. Mas os Tapirapé não o deixavam fermentar, consumindo-o
. ... Contudo havia um *kawi* 'ruim', que era produzido na mesma
Shapiro afirmou que era de milho [o de 1966], mas em 1939-1940
preparado com uma variedade de mandioca amarga, isto é, um tipo
m grau relativamente alto de ácido prússico. Era esse cauim ruim o
matadores de xamãs tinham que tomar ..." (Wagley, 1988, p.93-4;
amente a tradução de acordo com o original: Wagley, 1977, p.75).

perdia tudo o que se tinha: os bens assim mudavam de mãos por atitudes de arrojo consideradas humilhantes. "[E]m 1939-40, as pessoas que o beberam ficaram literalmente com náuseas, muitas vezes vomitando violentamente" (ibidem, 1988, p.93-5).

A seiva do timbó é – disse-me Kadu – muito tóxica. Tanto que uma mulher (que faleceu num passado recente) escolhera, por vontade de morrer, vomitar o cheiro da morte de um parente seu, tomando não a seiva parecida extraída dos frutos *arapupa*, mas a do próprio timbó, usada para o banho. Deram-lhe muito sumo de abacaxi para evitar que morresse também, pois o açúcar corta o efeito do timbó, disse-me.

É a semiótica guerreira yudjá que conjuga o cauim, o timbó, uma bebida imbebível parecida com sangue e a embriaguez provocada por sangue humano. Ela articula em uma seqüência temporal um banho coletivo de timbó, para os guerreiros, no momento de retorno à aldeia, a fim de purificar a sua pele do cheiro de sangue; uma seção coletiva de vômitos provocados por um emético muito amargo (*itʸahu*, como se diz do tabaco, do cauim fermentado, da carne queimada), e que é tão vermelho quanto sangue, extraído da entrecasca da árvore *tauari*, após a decomposição da vítima, a fim de vomitar a alma do sangue da vítima apodrecido no abdome, da qual participam todos os homens, todas as mulheres e todas as crianças, de todas as aldeias das quais pelo menos um homem foi à guerra; e, finalmente, o cauim de celebração da guerra. Nesta cauinagem, os matadores, *iwa* de vítimas, acham-se ainda em um processo de suscetibilidade corporal, em um estado ontológico vacilante (a expressão é de P. Clastres, 1995, lembro) desencadeado pela relação com a vítima e ao qual a celebração vem justamente pôr um fim.

Tal suscetibilidade atinge em grau maior ou menor, segundo a relação de parentesco com os matadores, todas as pessoas das comunidades ou aldeias das quais algum membro esteve presente na guerra. Poder-se-ia afirmar que a vítima-e-seu *iwa* ocupa a posição-Sujeito ou função-Eu de um grupo mais abrangente do que a aldeia. É esta relação do *iwa* com sua vítima que, por outro lado, dota os matadores de um destino póstumo especial: a sociedade celeste do xamã canibal Kumahari.

As restrições suscitadas pela imagem anímica do sangue da vítima variam de acordo com a quantidade de substância anímica que se tem

no abdome, e esta é variável segundo as relações de parentesco sejam autênticas ou classificatórias, e o parentesco seja de consangüinidade ou de afinidade (terminológicas). As esposas dos matadores são as pessoas mais atingidas entre todas as outras.

O matador e sua esposa não comem; tomam alguns goles do cauim *yakupa*, ao longo do dia, e ao fim da tarde uma porção insignificante de uma sopa de filhotes de peixe. Mas as pessoas levam-lhes bastante comida e bebida, porém com o seguinte propósito: assim que recebem a grande cuia de bebida ou a panela cheia de peixe e começam a ingerir, vem uma pessoa tirar-lhes o recipiente, fugindo para ir jogar o conteúdo fora. A substância anímica da vítima não pode ser misturada com o odor do moqueado e com o cauim *dubia*, devido à gravidez fantasmal que assombra a maternidade e que assume aqui um peso bem maior. Em grau menor, está suscetível a ela, diz-se, todo o grupo do *iwa*-e-sua-vítima.

Imagine-se o matador dentro de sua casa, sentado num banco, olhando para baixo; alguém entra chamando seu nome; se ele move o pescoço para olhar para trás, nunca mais poderá olhar para a frente de novo; seu pescoço perde o movimento. Não deve se coçar com as mãos, mas com um graveto, senão terá a pele permanentemente cheia de coceiras e feridas. Não sai de casa, não dorme, não ri, quase não fala. Ele e sua esposa passam todo o tempo ou deitados na rede ou sentados em banquinhos ao pé da rede, sem dever expressar qualquer inquietação, sem abandonar-se à preguiça, à letargia, sem dormir. "Mesmo à noite", disse-me Kadu, "ele fica deitado sem dormir. Senão, emagrece mais ainda e morre". Se cochilasse durante dia, contrairia uma sonolência crônica. Se ficasse inquieto, jamais poderia concentrar-se numa tarefa futuramente. Se risse, passaria a dar gargalhadas mesmo dormindo, no silêncio da noite. Se conversasse, tornar-se-ia um tagarela inconveniente. Se falasse alto, não saberia dirigir-se aos outros senão com palavras duras (*warïü*, "forte, duro, poderoso"). Porém, o casal deveria trabalhar ao longo dos dias, do contrário ambos se tornariam visceralmente preguiçosos. O matador trança cestas e peneiras e monta flechas; sua esposa fia algodão e vai fazendo o barbante que o marido emprega em seus trabalhos. As pessoas vão levando para si as flechas, peneiras e cestas que o matador vai empilhando num jirau acima da sua rede.

A vítima está apodrecendo na floresta. Até que os urubus, reputados comedores das vítimas feitas pelos Yudjá, prestam-lhes um serviço importante neste processo. Os urubus não se vêem a si próprios como comedores de carniça: o *abi* está moqueado, os vermes que pululam representam-lhes a sua pimenta em pó. Sob o comando do urubu-rei, seu *i'uraha*, a quem têm como *'ë'amï*, celebram uma festa antropofágica na qual dançam e cantam sobre a carniça humana. Ao fim, contaram-me, bicam as carnes podres, vão comendo e vomitando, comendo e vomitando...

Ao final da "festa dos urubus", da vítima só restam os ossos limpos. Também o matador já se encontra seco, e sua magreza diz que as carnes da vítima já se acabaram e se pode preparar a canoa (recipiente do cauim) de emético *tauari* para poder fazer depois a "festa dos Yudjá". Mas, se possível, é preciso averiguar se a decomposição foi mesmo concluída – não adiantaria vomitar o sangue ingerido cru no campo de batalha, porque o sangue podre do cadáver poderia encher de novo o abdome do matador. "Vamos vomitar! Vamos vomitar!", dizem-se as pessoas. Homens vão à floresta em busca da entrecasca de tauari, mulheres maceram o emético em água pura e deixam descansar por uma noite. Ao alvorecer do dia seguinte, o matador sai de casa pela primeira vez convidando todo mundo para vomitar. Toma um banho com uma porção do emético para limpar-se da alma (*isawï*), ou, mais precisamente, do *ãwã* da vítima; retira a corda de seu arco, amarra-a na cintura (para garantir-se contra a dilatação abdominal), e vai beber uma grande cuia. Os bebês são lavados com o antídoto, mas todo mundo deve beber até vomitar. É amargo, parece sangue, provoca sonolência e mal-estar. Neste dia, dorme-se muito e guarda-se completo jejum.

Ao alvorecer do dia seguinte, as pessoas se reúnem de novo, a convite do matador, para tomar um banho coletivo e quebrar, dentro do rio, com pedaços de pau e bordunas, as cuias utilizadas para tomar o emético, as quais devem ser novas e desenhadas com os padrões gráficos.[40] Em seguida, vão todas à roça do matador para arrancar a mandioca do cauim. Como é de praxe, os homens cortam as ramas e afrouxam os caules, as mulheres desenterram as raízes.

40 Por que se quebram as cuias? "Eu mesmo não sei por quê", disse-me Kadu.

Enquanto a mandioca está pubando na beira do rio, caso a cabeça do *ãwã* não tenha sido cortada e levada pelo matador, um grupo de homens e mulheres vai ao local onde jaz o esqueleto. No passado, o matador apoderava-se do crânio, extraía os dentes, tapava os orifícios com cera de abelha, furava-o no alto e encaixava aí uma trombeta de taquara destinada a ser tocada no dia da celebração, como música de abertura da cauinagem. Com os incisivos superiores fazia um par de brincos para si e, com os dentes restantes, um colar para a sua esposa. Mais recentemente, quebrava-se o crânio com um golpe de borduna e, sobre ele, acendia-se uma fogueira, devido ao temor do *ãwã*, o fantasma. Se tomada no campo de batalha, a cabeça era posta a cozinhar, e o crânio e os dentes, usados como acabei de apontar. Segundo a compreensão de Wereade, se apetecia ao matador, ou a outrem, tomar a sopa de cabeça, ele o fazia. Mareaji falou-me de um segundo uso por ele considerado incompreensível ou obscuro: por meio de uma técnica não detalhada, a cabeça era deixada a secar; faziam para ela o "banco-cabeça-de-*ãwã*" (de assento circular na parte fronteira) e enfeitavam-na com os adornos étnicos yudjá.

Na cauinagem destinada a alegrar-se pelo homicídio, o matador está ainda em processo de suscetibilidade corporal, um perigo suscitado não mais pelo sangue, mas, bem justamente, pelo cauim. Deve mostrar-se alegre, evitar sentir ciúme da esposa e não se zangar com os companheiros por causa dela; deve mostrar-se respeitoso com todo mundo, ou seja, deve manter em grau leve a brincadeira com os primos cruzados, pois a embriaguez proporcionada pelo cauim de comemoração, como a conjunção com o sangue da vítima, é um estado em que o que ele fizer se tornará um hábito exagerado.

O que sucederia se os Yudjá tivessem comido a vítima? Não haveria restrições nem mesmo para o matador (!). Este podia comer também como qualquer um, as pessoas insistiam em me afirmar. Comer carne de *abi*, diz-se, é como comer carne de caça. Mas não se podia deixar de comer tudo, até o último pedaço, senão a decomposição da carne restante teria como contra-efeito sua decomposição no estômago dos Yudjá. O que põe a semiótica em funcionamento não é a antropofagia da carne mas a hematofagia anímica e a putrefação do cadáver. Os perigos potenciais deste processo são totalmente inibidos por um contexto de canibalismo autêntico, *hiji*. É este o diferencial mais notável entre as semióticas canibais dos antigos Tupinambá (Fernandes, 1963; 1970) e dos Yudjá: não há entre os segundos qualquer restrição de comer a vítima para o matador A semiótica do homicídio apresenta entre os Yudjá uma relação (por assim dizer) paradigmática com a ingestão da carne, relação que se mostrava sintagmática entre os Tupinambá: era estritamente vedado ao matador comer da carne.

Busquemos definir a perspectiva que o matador ocupa após a sua morte, que aparentemente é uma perspectiva-*urubu*. A semiótica do homicídio gera um efeito escatológico que era tão inesperado para mim que já pensei poder ver nele algo como uma espécie de dogma, mas suponho poder compreendê-lo melhor agora. A putrefação do cadáver da vítima na floresta engendra um contraprocesso escatológico desencadeado *apenas* por ocasião da morte do *iwa* da vítima: esta surge-lhe, na trilha de floresta que se abre na hora da morte, como carne de *abi* moqueada, carne de *ãwã*. É esta a figura mais complexa da ação humana oferecida por esta etnografia. Aquela putrefação já compreendia dois contraprocessos simultâneos: a *decomposição* de sua imagem anímica no abdome do matador (pois do estômago humano se diz que não faz a *digestão* de sangue cru), e o *moqueamento* para a perspectiva-*urubu*, seguido da *antropofagia* pelos urubus. Ao morrer, o dono da vítima dispõe desta como carne moqueada! É por isso que me parece que o efeito escatológico do homicídio é, justamente, a ocupação do ponto de vista urubu pelo matador.

Essa translação de perspectivas merece ser inserida no sistema de transformação que Viveiros de Castro (1986a) já analisou para a antropofagia tupi. Em um artigo recente (Viveiros de Castro, 2002, p.457-72) o próprio autor efetuou uma síntese que citarei aqui, em vez de resumi-la a partir da etnografia araweté de 1986, por ter sido ela efetuada quando já estava em curso o debate sobre o perspectivismo indígena amazônico (Leite, 1998; Carneiro da Cunha, 1998; Descola, 1998; Strathern, 1999, p.249-56; Ingold, 2000; Erikson, 2000).

Assim escreveu:

> O ponto crucial do argumento era que as divindades desse povo [os Araweté] ocupavam o lugar que, no rito tupinambá, era ocupado pelo

grupo em função de *sujeito* – o grupo do matador, que devorava o cativo –, ao passo que o lugar de *objeto* do sacrifício, o cativo do rito tupinambá, era ocupado pelos mortos araweté. Os viventes araweté, por fim, ocupariam o lugar de *co-sujeito* que nos tupinambá era ocupado pelo grupo inimigo, aquele de onde a vítima era extraída. Tomei, em suma, o canibalismo divino araweté como uma inversão muito particular do canibalismo humano tupinambá. Tal inversão não dizia respeito ao conteúdo simbólico dessa prática, a seu estatuto ontológico ou a sua função social, mas a um deslocamento pragmático, uma translação de perspectiva que afetava os lugares-funções de sujeito e de objeto, de ego e de inimigo, de si e de outrem. Vim em seguida a concluir que essa idéia de uma inversão de ponto de vista ... apontava, na verdade, para uma propriedade tupi do canibalismo ele próprio, enquanto estrutura actancial. Minha análise desse complexo terminou por defini-lo como um processo de transmutação de perspectivas, onde o devorador assume o ponto de vista do devorado, e o devorado, o de devorador: onde o 'eu' se determina como outro pelo ato mesmo de incorporar esse outro, que por sua vez se torna um "eu". (Viveiros de Castro, 2002, p.461-2)

Usando os sinais (T), (A), (Y) para os etnônimos, teríamos:

Sujeito:

(T): o grupo do matador; (A): as divindades Maï; (Y): os urubus *e* o matador-e-as-divindades *'ë'amɨ*;

Objeto:

(T): o inimigo-vítima; (A): pessoa morta Araweté; (Y): o inimigo-vítima;

Co-sujeito:

(T): os inimigos; (A):os Araweté; (Y): o matador-e-seu-grupo *e* os *'ï'anay*;

Com efeito, o sistema yudjá parece apresentar uma complexidade a mais: aqui também ele oferece dois estados da transformação, encadeados em seqüência temporal, pois as posições de *sujeito* e *co-sujeito* são *ambas* incorporadas pela série escatológica, mantendo-se ao mesmo tempo na série humana, como o faz o sistema tupinambá. Em outras palavras as posições perspectivas se duplicam em duas de *sujeito*, em duas de *co-sujeito*. Na série humana temos, inicialmente, o matador-e-seu-grupo e o grupo da vítima; em seguida – justamente, como parece, por

não serem eles próprios, os Yudjá, canibais autênticos (*hiji*) – o sujeito-*Canibal* é ocupado por um termo de série não-humana (os urubus), enquanto o matador-e-seu-grupo se faz *co-sujeito* (ao sofrer os efeitos do processo). Por fim, na série escatológica, a alma do matador reapropria-se do *sujeito* ao assumir a perspectiva-*urubu*. É, então, de um grupo de *'ë'amɨ* que executa (por um período) a função-Eu, ao passo que os *'ï'anay* tornam-se *co-sujeito*.[41]

Sei que ainda não ofereci a matéria etnográfica dessa análise para a posição de *co-sujeito* na série escatológica – é o que pretendo agora. A descrição que me foi feita do estado da pessoa na hora da sua partida final para os *'ï'anay* varia singularmente para os matadores e os não-matadores. Os segundos levam um longo período para recuperar-se da morte, esquecer-se da família e acostumar-se ao novo tempo; são submetidos, na hora da chegada, a um tratamento xamânico, pelo capitão, que os cura do mal que conduziu ao óbito, mas, até poderem sair à noite lá fora e dizer que é dia, leva muitos meses.[42] Já os matadores não têm de se recobrar da morte nem sofrem melancolia: sua alteridade é-lhes imediatamente garantida e, além de carne moqueada, têm consigo os troféus de guerra: o crânio e os dentes da vítima.

41 Esta interpretação leva em conta a abrangência da semiótica do homicídio a todos os membros das comunidades envolvidas com ele e a possibilidade teórica nela fundada de também o matador poder comer a carne da vítima. Registre-se que o problema é ainda bem mais complexo, uma vez que existem para os Yudjá e os Shipáia (Lima, 1995 e 1987; Nimuendaju, 1981) as evidências de uma estrutura sacrifical clássica, de tipo maussiano (Mauss & Hubert, 1981 [1899], 1901), que Florestan Fernandes (1963, 1970) utilizou em sua análise para os antigos Tupi litorâneos, sem uma fundamentação etnográfica aceitável do ponto de vista contemporâneo (Viveiros de Castro, 2002, p.457-72). Os Yudjá e os Shipáia faziam oferendas de carne de *abi* à divindade Kumahari, a pedido deste. Reservo para uma outra ocasião a publicação de meu material. (A corda de algodão usada pelos Shipaya para a captura da vítima do sacrifício era toda colorida!, ressaltou Métraux, 1979, p.140). Tendo a mente ocupada pela distinção fundamental feita pela semiótica tupinambá, que distingue de maneira profunda a condição do matador e a do seu grupo canibal, eu mesma só vim a aceitar a plausibilidade do que me era dito pelos Yudjá ao encontrar o mesmo registro na etnografia Shipáia (Nimuendaju, 1981, p.23).

42 As práticas discursivas yudjá investem bastante na experiência da pessoa morta. Discorro sobre elas longamente em Lima, 1995.

"Você matou *abi*?" "Sim, eu matei *abi*!" E muita gente se reúne com admiração e temor. Ele impõe respeito, ninguém ousa dirigir-lhe as brincadeiras importunas que os *'ï'anay* fazem sem cessar uns com os outros (como as relações de primos cruzados e estrangeiros). Começa a dançar e cantar, sozinho, no meio de uma grande multidão; os guerreiros-espírito que ali se encontram como visitantes reúnem-se a ele, depois se sentam em roda para comer. O *iwa* da carne convida todo mundo, mas só as almas dos *'ï'anay* que comeram dessa carne durante a sua vida não se esquivam. Ao fim se despede e vai para o céu, onde passa a viver em uma aldeia de *'ë'amï*, tornando-se divindade também, sem no entanto deixar de freqüentar os dos rochedos quando bem lhe aprouver.

As comunidades dos *'ï'anay* são consideradas exílios pelas pessoas mortas. Sua liberdade é cerceada por aqueles que são autóctones, quer dizer, que nunca morreram. Só dificilmente conseguem constituir uma família, porque os nativos tomam-lhes as mulheres. Existe uma posição chamada "o *iwa* da porta" e uma outra chamada capitão e que é o *iwa* da palavra; o interior das casas evoca – como me disseram – um prédio alto de apartamentos como os de São Paulo ou Rio de Janeiro, tantos são os andares de redes armadas umas sobre as outras. Não há espaço para a intimidade familiar nessas comunidades, não há um entre-si como na vida, apenas cauinagem, só há vida entre outros, socialidade ritual. A propósito, o contraste com a escatologia jê (Carneiro da Cunha, 1978) é aqui mais do que evidente.[43] Os *'ë'amï* freqüentam os *'ï'anay* por serem destemidos; estes os recebem por serem obrigados: toleram-nos! Os *'ë'amï* podem capturá-los e matar para comer. É clara a assimetria entre os espíritos que vivem no oco dos rochedos à beira do Xingu e os que vivem no céu. Um festival dos últimos, disse-me uma mulher, que é um festival de trombetas *duru*, jamais atrairia os espíritos dos rochedos, por seu intimidamento devido ao paramento usado pelas divindades celestes: não andam sem sua corda de algodão comprida e grossa (*pãrãxu-munuhã*) usada para capturar *abi* antes de matá-los.

43 Conklin (2001a) ressaltou o mesmo para a etnografia wari'. Ver também Viveiros de Castro, 1986, p.527-8.

Não há, pois, dúvida de que o canibalismo oferece a razão da distância entre os *'ë'amï* e os *'ï'anay* segundo uma relação em que estes se situam como um alvo possível daqueles. Uma distância, portanto, análoga àquela produzida pela guerra entre os Yudjá e os *abi*, evocativa diretamente da conduta da polícia dos Yudjá antigos.

Mas esta não é a sua única relação. Diz-se que o único festival yudjá que os *'ï'anay* celebram é o das trombetas *duru*, cujas músicas têm por tema o canibalismo. Apresentando músicas inspiradas por sua hitória pessoal, os *'ë'amï* vão a esses festivais, em que os anfitriões tentam impedir toda conduta amorosa, com um sucesso apenas relativo. Aceitam o cauim oferecido pelos *'ï'anay*, não, porém, sua comida, pois trazem do céu a sua carne moqueada e fazem o banquete convidando as pessoas, que não aceitam, com repugnância. Bem, esta é uma festa de espíritos entre espíritos, de almas entre almas. Embora eu não saiba se os *'ï'anay* a promovem *para* os *'ë'amï*, a pedido seu (como era o caso de sua realização no passado por um xamã), assegurou-me Kadu que ela tem um valor xamânico *para os 'ï'anay*.

> O xamã dos *'ï'anay* [o seu capitão] diz-lhes:
> Não tenham relações sexuais durante a festa!
> Evitem! Isso provocará perebas em vocês!

Ao final, quando todos os espíritos vão para o céu, o capitão-xamã assopra-os para que possam retomar sem perigo a vida sexual. Vê-se que Kadu, longe de curvar-se ao constrangimento imposto pela perspectiva humana (são todos espíritos), descreve os *'ï'anay* como seres que tomam os *'ë'amï* como espíritos, e a si mesmos como pessoas que tomam suas almas como um componente seu que pode ser raptado. Aqui também são perspectivas as condições ontológicas. Será elucidada mais adiante a razão das perebas que infectam o corpo do *'ï'anay* que teve a alma raptada.

Pessoa fractal: grupos-sujeito

Retomemos a idéia avançada no capítulo precedente sobre o postulado yudjá a respeito do sonho como um grau de morte. O contexto era o da análise da embriaguez como um grau de morte, também, o que

no uma conceitualização etnográfica da socialidade ritual. sonho da pessoa morta, eu dizia, é equivalente ao que ela a. Talvez bem longe do raciocínio de Tylor (1913), funda- e, na confusão feita pelo eu onírico entre a pessoa que já soa viva (mas não implausivelmente a isso relacionado), aciocínio yudjá é perspectivo. Eu sou o que o olhar de stitui: *ï'anay* para quem é *ï'anay* para mim. Sou, assim, o *'anay*. (Tanto quanto, portanto, os *ë'amï* são os *ï'anay* dos s devolve à questão da simetria em espelho que articula- istemas amazônicos, as perspectivas dos animais à das as. Afirmei ali que, para o caso dos animais, a declaração existência de uma assimetria: o animal que se toma por por um igual, mas eu não o tomo assim. É, no entanto, a elho um componente aparentemente importante da pers- ma yudjá quando este diz respeito aos *ï'anay*. Na morte, se transforma em noite, e esta em dia; o sol em lua, esta nora em sussurrada, e vice-versa. Em suma, a vida de um n morte para os que ficaram; a morte de quem parte vira os que se foram no passado; um filho, um pai, um irmão em *imama*; a pessoa vira *outra*.

o sonho, porém, introduz-se nestas imagens em espelho perspectiva. Tentarei explicar. A mais surpreendente de ue percebi entre os Yudjá foi a da não-identificação relati- essoa e sua alma. Embora esta seja uma experiência rto muito antiga (Mauss, 1950) e banalizada, penso que r meu pensamento. Devo dizer que tudo o que eu mesma onferir de realidade a alguma noção de alma é, meramen- omo o meu eu (ou de outrem). Confesso mesmo apreciar Lawrence, *my soul is my own*, e por vezes necessitar dela e isola e protege dos outros. Com base no que sei daque- á que penso conhecer bem, elas considerariam que isso mesmas, elas se distanciariam de si. Nenhuma pessoa coextensiva à sua alma – pois isso é (chamar) a morte. E ome próprio pessoal deve ser dito, por supor que seu em si (mas enquanto interior a si, não como coextensão).

Parece-me verdadeiro também o seguinte. Toda a argumentação feita pelos Yudjá em benefício do caráter de pessoa dos animais envolve a sua capacidade reflexiva de constituir um si *à la* humanidade para si mesmos (cf. Lima, 1996; Viveiros de Castro, 1996). Já sua argumentação em benefício da vida humana envolve uma capacidade reflexiva para constituir no mesmo lance um outro *para si* e *dentro de si*. Enquanto as peles são o invólucro da pessoa, a alma é um de seus órgãos internos, podendo ser eletada como um duplo. Se viva (e sensata ou astuta, sábia), a pessoa contém outra similar dentro de si, a alma que é um outro, o outro que se tornará ao morrer. À diferença dos animais, dos espíritos, dos ogros, esta alma pessoal humana não tem uma perspectiva própria; em sonho, está à mercê do olhar objetivante de Outrem, é inteiramente incapaz de fazer com Outrem o que fazem com ela. (Não estou, claro, falando de experiências de xamãs.)

Ora, a própria alma (*we'ãwï*, primeira do singular) que faz de uma pessoa um ser inteligente, capaz de reflexividade, dotado de uma mente comunicativa (pois dizer que se pensa é dizer que se conversa por meio da alma, isto é, consigo mesmo), e que a dota também de vida ou pulsação, não tem, desde que se ausente do seio dessa pessoa, capacidade de reciprocidade de perspectivas.[44] Capacidade de que, a meu ver, neste sistema yudjá que dispensou os xamãs, são dotados de maneira inequívoca apenas os seres humanos durante a sua vida, e em condição de vida (não-*ï'anay*-zados). (Bem me lembro da sugestão de Kadu sobre a tomada que os *ï'anay* têm de si e dos espíritos celestes, mas pretendo prosseguir.) Tomo isso como uma evidência, das mais importantes, do caráter assimétrico da perspectiva. A conceitualização etnográfica que posso propor é a da assimetria perspectiva, relacionada, é claro, à gemelaridade virtual da pessoa humana, quer dizer, ao seu *outro* embrionário, placentário, em que consiste a alma daquele que vive para quem é vivente.

44 Um terceiro falando de *we'ãwï*, usará, em contexto considerado como ela estando no interior de mim, a forma de referência *de'ãwï*; já naquele considerado que está em meu fora, ausente de mim, aplicará a forma de referência *isãwï*; *d-* é partícula reflexiva, e supõe a localização no coração; em caso contrário, se dirá *isãwïü*, *-ü* como partícula de negação.

Imaginemos um diálogo entre mim e um homem. A minha parte é fantasia; a dele, ele me disse mesmo (suas palavras foram-me ditas em português, gravei-as mas não as transcrevi fielmente):

> Você acha que os *ï'anay* são reais?
>
> Eu mesmo acho que não são.
>
> Alguém acha que são reais?
>
> Eles não vivem não! Eles sonham sua vida. Existem sonhando o sonho deles.
>
> Achariam eles que a gente é real?
>
> Eles sonham [com] a gente. Podem fazer alguma coisa [estranha] com a gente.

Tiraremos a conclusão de que são três as tomadas em jogo aqui: sua irrealidade para outrem; sua indubitável existência para si; por fim, a realidade acima de qualquer suspeita daquele que fala. Se as duas primeiras revelam-se simétricas, a terceira contém a ambas: é ela a assimetria perspectiva, e ela é humana. Todavia há algo mais aqui. Os Yudjá conferem aos *ï'anay* um grau menor de realidade, mas estes, ao obrigarem-nos a reconhecer sua realidade (sonhando-se e sonhando-os), conferem-lhes uma mais-valia de realidade. Realmente, apenas os *ï'anay* tomavam os festivais que eram feitos para eles como uma cauinagem *hiji*, não como um acontecimento no qual se defrontavam pessoas dotadas de condição ontológica distinta, perspectivas irremediavelmente afastadas, portanto.[45] E era justamente a ambição humana de torná-la integralmente real também para os Yudjá o problema desenvolvido pelo mito do festival dos *ï'anay*. A ambição de trazê-los à vida, e revogar paulatinamente a mortalidade da condição humana quando chegada a hora de cada um. Bem, afirmei que a assimetria perspectiva era humana, mas certo é que ela pode ser revertida em benefício dos *ï'anay*, pois a sabedoria humana não retiraria da vida a infelicidade. Justo porque seus anfitriões são reconhecidos como integralmente reais, podem ser

45 Duas observações de Taylor sobre o sistema jívaro são bastante pertinentes aqui; primeiro, os mortos não têm reflexividade, sofrem uma imbecilidade peculiar (1993, p.660, 664); segundo, "a vida é, em suma, um estado postulado da mente, mais do que um estado da matéria" (1996, p.205).

raptados e, inclusive, assassinados. Esta é uma figura altamente interessante, a de uma transformação-da-transformação da vida em morte: existia, diz-se, a situação em que os *ï'anay* matavam uma pessoa viva, para si mesmos, mas sempre *realmente*. Quem morria era o que seria pessoa entre os *ï'anay*, de modo que o vivente de alma já morta começava a apodrecer; seu corpo débil mas ainda pulsante cobria-se de chagas pútridas e fétidas, como uma imagem em espelho da decomposição de sua alma o próprio cadáver seu, segundo a perspectiva dos *ï'anay*. E não brotou em mim essa idéia de imagem especular; foram as pessoas que me chamaram a atenção para o fato de que o que alhures está sucedendo ao assassinado aqui se está vendo suceder no corpo da pessoa – cuja morte antecipada assim faz dela uma espécie de tela de projeção do processo mais macabro que se pode conceber.[46] Do homem que abriu a primeira clareira em Tubatuba, picado por uma cobra posta em seu caminho pelo povo-espírito dono daquela terra, conta-se que ele foi assim raptado e morto pelos *ï'anay*, por ter feito sexo na ocasião do festival de 1948, durante o qual os sertanistas do SPI, Cláudio e Orlando Villas Bôas, chegaram até os Yudjá.[47] A mãe assistiu à decomposição de seu filho ainda vivo. O que morre desse jeito tão infeliz não é mais ninguém, depois: vira um vento que se dissolve ou se perde na imensidão.

Por que são assim os *ï'anay*? Por que detestam eles a sexualidade humana? Não haveria, disse-me Wereade, outra explicação que as brigas por adultério nas cauinagens. Os Yudjá levam consigo o ciúme conjugal ao se tornarem *ï'anay*. A raiva por adultério seria, pois, inextirpável da conduta humana. O que assombra o pensamento, fere o sentimento das pessoas bêbadas durante as cauinagens e justifica seu desejo de ruptura umas com as outras oferece assim uma resposta aceitável para o aparecimento da sexualidade como razão da permanência dos mortos na Morte e sua absurda insensatez que os leva a matar a alma de uma

46 Mas os espíritos, conta-se, não raptavam pessoas apenas para matar, e, neste caso, a melancolia, a desidratação, a inanição (por falta de apetite) e o secamento, progressivamente mais intensos, oferecem-se como uma imagem do ânimo, da vivacidade, da afeição às novas relações feitas alhures.

47 Conta-se também que os espíritos previram sua chegada, pois partiram antes da alvorada e não mais voltaram para a continuação do festival.

pessoa. Os Shipáia efetuavam uma equação distinta e algo curiosa que eu não teria como analisar: a inseminação de uma mulher por um homem durante o festival dos *'ĩ'anay* engendrava como contra-efeito a inseminação por via oral de um *'ĩ'anay* (Nimuendaju, 1981, p.33). Mistérios parecem penetrar essa matéria, e não teria eu a ambição ingênua de desfazê-los todos.

A sabedoria humana é, nesse sentido, capacidade de conhecimento do poder de verdade de Outrem; "a verdade está sempre com o Outro, e sempre no futuro" (Viveiros de Castro, 1986, p.700). Os Yudjá subordinam ao acontecimento a objetivação da sua vida autêntica, a sua existência real mesmo, pelos espíritos. Esta é uma capacidade mais dificilmente imputável aos animais, pois uma ação desse tipo por parte de algum deles ocultaria uma ação de espíritos; mas (ou por isso mesmo) do jaguar se diz que xamaniza; dos porcos, que têm uma similaridade com os *'ĩ'anay* e que um deles é *xamã*. A assimetria perspectiva que caracteriza a sabedoria define a infelicidade como uma apropriação do ponto de vista pelos espíritos, e é isso o acontecimento sociocósmico que alimenta a história yudjá.

A pessoa só poderia gerar um outro *para si* e *dentro de si* por sua suscetibilidade à perspectiva de Outrem. Essa capacidade vem a ser obtida pelos *'ĩ'ãnay* de suas relações com os *'ẽ'amɨ̃*, exceto que o seu outro (o componente anímico) não poderia consistir senão em seu *corpo perspectivo*, aquele mesmo que tais espíritos mostram-se capazes de comer.

Poderíamos sugerir a existência de uma relação entre o gradiente de potência xamânica e a assimetria perspectiva. Seu limite superior é ocupado por Senã'ã; o inferior pelos queixadas, cujos espíritos são os xamãs humanos (Lima, 1996), vindo em seguida, nesta ordem, o caçador (que dota os queixadas de um corpo perspectivo), o xamã especializado em relações com os queixadas, o xamã de *'ĩ'anay* (cujo outro póstumo é jaguar), o de *'ẽ'amɨ̃* (cujo outro é gavião) e, por fim, os xamãs magníficos como Kumahari. Mas não nos deixaríamos enganar imaginando que a infelicidade não proviria de quem está abaixo para quem está acima, e a assimetria perspectiva não é para ser tomada como um regime hierárquico. Foi a imagem anímica de uma resina de jatobá aplicada à ponta de uma flecha que matou o xamã da ilha Colônia das Formigas que se achava em processo de virar Senã'ã; foi feitiçaria humana que matou Kumahari; foi o cauim *t'aka* que matou um *'ĩ'anay*-jaguar; e uma ariranha

matou Kumaphari, o Velho, com a sua história de piaus assados e bananas. Deleuze (1975, p.57) poderia lembrar-nos aqui que "[o] modo do acontecimento é o problemático". É a translação da uma perspectiva assimétrica que engendra os acontecimentos da história yudjá.

Foi também como a uma ponta de mistério que os Yudjá apontaram-me uma estranha atitude dos *'ẽ'amɨ̃*: não há uma única vez em que se lhes pergunta se estão bêbados que não respondem sim. Minha sugestão é que seu estado de embriaguez permanente poderia dever-se ao fato de que seu alimento é carne de *abi* (inebriante, portanto, como o cauim, o timbó, o sangue, o tabaco). Ou carne de Yudjá, como veio a revelar-se para mim. Esta experiência é do mesmo modo subordinada ao rapto da pessoa por causa de sexo (até mesmo por seus antecedentes, o sussurro ao pé do ouvido ou contato da mão com um corpo de mulher). O corpo do homem vem a rachar-se sem demora poucos dias após o rapto, como racha um macaco que se põe ao fogo, porque, com certeza, somos moqueados por Kumahari para ele comer – disse-me sorrindo uma mulher (não sei se de mim, boquiaberta, do destino da pessoa infeliz ou do fato de a isso achar-se sucetível a condição yudjá).



Casal de antas. Isabaru, 1988.

7
Noces contre nature

... pequena guerra entre os sexos, modelo em miniatura
da verdadeira guerra entre povos ...
(*Lévi-Strauss*)

Este capítulo é dedicado à exploração da aparentemente estranha hipótese que se impôs a este livro relativa à função-timbó do cauim. A cauinagem parece, com efeito, oferecer como que "... uma espécie de desfiladeiro cuja estreiteza aproxima singularmente ..." (Lévi-Strauss, 1991, p.252) os homens e as mulheres, os cunhados e as cunhadas, os irmãos *nana* e os **primos**, os amigos e os inimigos, os Yudjá e os *'i'ãnay*, os Yudjá e os *abi*, e os *karai*; os homens, do jaguar, e as mulheres, do tapir; as mulheres-*anta* e os homens-*jaguar*.[1] Em outras palavras, "tornam-se

1 Também um breve estudo de Rivière (1995) sobre o "caráter altamente transformacional do mundo" entre os povos amazônicos inspirou-me a idéia de estudar as categorias sociológicas (consangüíneo, afim, inimigo, Yudjá, *Abi*) de um ângulo capaz de revelar que elas não seriam menos transformacionais que os animais e os espíritos. Gostaria de remeter a quatro trabalhos (dissertações e teses de doutorado) que tive a oportunidade de examinar e que tiveram todos, cada um por sua razão particular, influência sobre este livro. Primeiramente, a etnografia de Lagrou (1998) sobre os Caxinawá foi, por muitas razões, iluminadora para mim; o estudo sobre a cauinagem entre os Wayãpi por Renato Stutzman (2000); o de Laura P. Gil (1999), quanto à distinção entre o discreto e o contínuo no xamanismo Yawanawa; e o de Gordon (2003), devido à desestabilização da oposição teórica entre os Tupi e os Jê e Bororo. Por fim, Coelho de Souza (2002), por seu traquejo com "autores difíceis", entre muitas outras coisas.

aqui mutuamente permeáveis" (ibidem, p.263) a vida e a morte, o eu e o outro, o mesmo e o outro, o similar e o Outro (o *nana* e o *imama*), o afim e o Outro (*uaha* e *imama*), o capitão e a polícia-canibal, a realidade e a irrealidade...

Vou partir, mais uma vez, do cauim de sangue.

O sistema amuesha (Santos Granero, 1994; 2000), povo Aruaque da Amazônia peruana, ofereceria estados de transformação de um sistema do qual o que estamos estudando ofereceria outros. Tomaremos apenas um ponto. A fundamentação mítica do cauim amuesha oferece uma leitura das condições da socialidade compreendidas pelo etnógrafo como "uma perspectiva hobbesiana" do estado de natureza em que consistiria a cauinagem de cauim de vítimas humanas (sangue, coração, fígado, rins...) produzido na terra de *sanerr*, para onde vão as vítimas por causa de sua morte.[2] Ao fim da festa que teve início após a fermentação da bebida, os espíritos foram-se para o céu transformados em urubus. O mito narra a história da ida à terra de *sanerr* por uma mulher em busca de seu marido assassinado. A mulher assistiu com terror à festa, e foi ela que ao voltar fez cauim de mandioca, ensinou a música e a dança dos espíritos e conclamou os Amuesha a viver entre si como uma grande família. Essa heroína da socialidade ritual foi mais tarde morta por sua família, após instar as pessoas a que o fizessem. Pediu-lhes, ao seu irmão e aos seus filhos, que tivessem compaixão por seu sofrimento, pois apenas a primeira vez tivera ela êxito em processar com a mandioca uma bebida *de mandioca*: todas as vezes seguintes resvalou em cauim de sangue. Nem pôde ela comer nunca mais, pois tudo o que levava à boca desandava em sangue. A pobre mulher tornara-se espírito em vida. O pássaro que a levara à terra de *sanerr* bem fizera-lhe a advertência: "que seu marido tinha sido assassinado e que já não era o que foi quando estava vivo" (Santos Granero, 1994, p.54-7). Não seria por nada o motivo mítico em que uma pessoa deita seu olhar sobre um animal, dizendo-lhe, se você fosse gente, você me socorreria..., exprimindo toda a

2 Não é preciso assinalar, quero crer, que esta análise nada aproximaria os Yudjá de uma perspectiva hobbesiana; é justo por isso que o sistema oferecido pela etnografia amuesha parece-me ser um estado de transformação.

lástima que a alteridade do animal traz ao seu coração. Por quais gêneros de razão um gesto de dor vem a mostrar-se tão eficaz para transpor assim a distância cosmológica? É por já ser gente o animal que ele se compadece? Ou seria a dor do amor que "humanaria"[3] o animal para a mulher? Quando o pássaro se tornou um homem, pediu a ela que fechasse os olhos: foram-se os dois à terra de *sanerr*.

Ressaltei em outro trabalho (Lima, 1999a) a curiosa freqüência do tema da perspectiva no conjunto de mitos relacionados ao timbó estudados por Lévi-Strauss (1991, p.245-68), e com os quais compôs o autor a "peça cromática" que integra a obra. Oferece-se ali uma de suas principais reflexões sobre a "quantidade contínua" (cujo inverso era oferecido pela "quantidade discreta" *à la* Bororo, Tikopia ou Ojibwa). Assim escreveu:

> Dois mitos Bororo (M_2 e M_3) subordinam o surgimento da cultura [sistema de matriclãs desiguais em sua riqueza] ao massacre de uma população [por afogamento]. Do exame desses dois mitos, inferimos que a passagem da natureza à cultura corresponde, no pensamento indígena,

3 Adoto aqui um neologismo tomado de Antonio Guzmán, homem Desana, com quem Reichel-Dolmatoff (1973, p.181-2) trabalhou, em uma reflexão extraordinariamente rica a respeito do processo de interferência cosmológica que alimenta o mito e a história. Falando sobre a comunicação com o mundo invisível (*deyóbiri*), ele diz: "... 'há um muro, uma camada [*couche*], que separa o mundo natural de Axpikon-diá. Essa camada impede de ver: os homens que vivem neste mundo não vêem Axpikon-diá. Para poder fazê-lo, devem tomar yagé' [cujo efeito, gaxpí, é a transposição de um lugar]. Mas logo depois ... o informante acrescenta que '*gaxpí* é a camada' e o compara 'ao muro que divide', 'ao que protege' ou 'ao que é outra coisa'. Fazendo a relação entre essa palavra e *gaxsíru* (*pamurí-gaxsíru*) [*gaxsíru* = placenta; *Pamurí-gaxsíru* = cobra-canoa do tempo da criação], diz: 'A canoa é uma coisa estranha à água. Não é da água, do contrário, não flutuaria. É outra coisa. É uma casca [*coque*] que protege' (*séru*, '*couche*', '*coque*'). Em seguida o informante desenvolve o que entende por 'outra coisa', utilizando para isso uma imagem muito significativa. 'Se retirarmos a camada que há atrás do espelho, veremos através. Não veremos mais este mundo, embora continuemos a ser refletidos no espelho. Veremos o que há atrás'. Enfim, para explicar o objetivo dessa comunicação sobrenatural, o informante prossegue: 'É para pôr em ligação o que é diferente e o que é conhecido. É para se ficar [*être*] seguro'. E acrescenta, criando um neologismo próprio para exprimir essa idéia: 'É para 'se humanar', quer dizer, para se ficar seguro da vida humana. Sabemos que é outra coisa, mas então, sabemos verdadeiramente que pertencemos a esta vida'".

à do contínuo ao descontínuo. Ora, a problemática do veneno de pesca [M_2, M_{143} a M_{162}] sugeriu-nos que este se situa, de um ponto de vista semântico, num lugar onde a passagem da natureza à cultura opera sem solução de continuidade, ou quase. Digamos que na noção que os indígenas têm do veneno de origem vegetal o intervalo entre natureza e cultura, que sem dúvida existe sempre e por toda parte, encontra-se reduzido ao mínimo. Por conseguinte, o veneno de pesca ou de caça pode ser definido como um contínuo máximo que engendra um descontínuo máximo, ou seja, se se preferir, como uma união da natureza e da cultura que determina sua disjunção, já que uma diz respeito à quantidade contínua e a outra, à quantidade discreta. (ibidem, p.266-7).

A semiofagia Yudjá situa-se no sistema do veneno; operando, contudo, já se sabe, com outras escalas (bem mais pequenas) que o entre-dois lévi-straussiano da natureza-e-cultura. Sua problemática é constituída pela mesma *semântica* mítica da peça levi-straussiana, à qual se incorporam assim o sangue humano e o cauim, esses "venenos" que definem os modos diferenciais de um máximo de contínuo – entre o *iwa* e sua vítima, o cauim e as suas – que engendraria um máximo descontínuo, ao mesmo tempo que parece, muito curiosamente, contar com o timbó (no luto e no homicídio) como purificador da pele, o invólucro da pessoa, por seu contato com a alteridade.

Minha leitura da peça cromática será feita à luz do sistema yudjá, óbvio. Dito isso, ressalte-se que o objeto desses mitos são as relações diferenciais entre homens e mulheres (da mesma ou de outra espécie), traduzidas, aqui, em muitos de seus aspectos e espelhadas, de modo privilegiado, pela pescaria com timbó – importantíssima aqui por expressar a formação dos grupos sexuais –, pela maternidade, pela conjugalidade e pela sedução sexual. Seu enredo atribui a gênese dos venenos (de pesca e caça) a erros de perspectiva (ou, melhor dizendo, trocas de perspectivas sempre geradores de efeitos cosmológicos, mas vou preferir manter, aqui, os termos empregados pelo autor). Se me for permitido, direi que os protagonistas desses mitos pareceram-me bêbados. Lévi-Strauss interpreta o diferencial entre as perspectivas humana e animal como um indício de que os animais "imitam" a conduta humana mas dela oferecem uma imagem "ao inverso" (ibidem, p.262); sendo assim, sua imitação é uma ação "contra o *bom senso*"; concluindo disso

que o que se tem não é simplesmente uma "inversão" da natureza em cultura, e chegando, por fim, à idéia de "permeabilidade mútua" entre os dois "reinos", e à de "sentimento privilegiado de uma transparência recíproca" (ibidem, p.263).

Uma "tradução poética" desse sentimento é a paixão que (a bem da verdade) acomete um caçador Kachúyana (homem do curare) por uma de suas presas. Dera-se algo a este jovem, parece, ainda antes de chegar à casa, pois cozinhou toda a sua caça, deixando um guariba fêmea para moquear no dia seguinte, o que ele fez de fato. Mas foi em vão: "O que essa macaca está fazendo comigo? Estou com fome e não posso comê-la!" Uns três dias depois, repetindo-se ainda a cena da promessa de comê-la no dia seguinte, olhou em direção à macaca moqueada e suspirou: "Se ela pudesse se transformar em mulher para mim!" Depois da lua-de-mel, foi conhecer a família de sua amante, sendo por esta abandonado em cima da àrvore. O curare, conta este mito, tem origem na vingança para a qual o gavião-real preparou o rapaz, expelindo seu ranho que se tornou o cipó 'flecha do gavião real' (ibidem, p.261-2; um cipó inferior tendo sido gerado pelo ranho do urubu, também).

Mas ao partirmos de um erro de perspectiva do caçador Kachúyana, dirigimos-nos ao revés até o da cozinheira Munduruku, a mulher do timbó. Lévi-Strauss dela partiu, perseguindo com argúcia o seu erro, não porém o do caçador (suspeito que foi por falta de veneno cultural de mulher na peça cromática). A história Munduruku narra a origem das posições relativas dos homens e das mulheres na pescaria com timbó, e a cozinheira não é verdadeiramente a mulher do timbó por ter cometido o erro. Este assim castigou, para todo o sempre, os homens, que teriam de ir à mata buscar e bater o timbó, e às mulheres, que não teriam mais a sujeira culinária que impregna seu corpo como um veneno que mata os peixes. Toda suja da fuligem gordurosa que impregnava seu corpo por ter passado muitas horas queimando as peles e moqueando numerosos macacos canibais que haviam comido seu marido, conta o mito, essa mulher, que prestava seus serviços à rã, foi ao rio tomar banho, orientada por esta a olhar unicamente rio acima; no instante em que virou o olhar rio abaixo, os peixes reviveram, indo embora. O mito diz, pois, como a cozinheira "deixo[u] de ser o timbó que mata os pei-

xes por causa de seu erro" (ibidem, p.255), para as mulheres tornarem-se recolhedoras. Ao contrário porém do que transparece na história da produtora do cauim amuesha, a cozinheira Munduruku não tivera compaixão por seu marido, por não ser ele um bom caçador.

O conjunto dos mitos do Timbó abrange o ciclo do Tapir Sedutor – mito que os Yudjá narraram para mim incontáveis vezes, sem um dos episódios cruciais da peça lévi-straussiana. É este o nosso ponto. Nas versões estudadas pelo autor, são as mulheres amantes do Tapir Sedutor que dão origem aos peixes, ao passo que o mito do homem seduzido por um tapir fêmea terá com esta um filho que está na origem do timbó (Arekuna). É digno de importância (frisa o autor) o diferencial entre a posição-*tapir* assumida por mulheres e a ocupação da posição *mãe-e-depois-esposa* por um tapir: as primeiras núpcias geram os peixes e as segundas, o menino timbó. Tanto quanto as imagens yudjá da mulher-*tapir* e do homem-*jaguar*, o diferencial que se acaba de apontar exprime uma recusa de "paridade entre a sedução de uma mulher por um homem e de um homem por uma mulher" (ibidem, p.264). Este me parece um *insight* muito profundo (e não creio que seja sem relação com a assimetria entre a maternidade e a paternidade). Com efeito, o timbó mata os peixes, não menos do que o cauim mata os homens. A esta luz surge um outro aspecto interessante do argumento de Lévi-Strauss. O fenômeno da continuidade seria unidirecionado, pois é à natureza que o autor confere o papel de "intrusão" na cultura: é o veneno ("propriedade natural") que a engata na cultura. O timbó engendra o contínuo máximo e a descontinuidade máxima; é ele o agente, os peixes (ex-mulheres) são o paciente. Batido o timbó pelos homens a montante, os peixes são recolhidos a jusante pelas mulheres. (Não é quase como se, por um ato *manqué*, se concebesse aqui a natureza como macho e a cultura como fêmea? No entanto, a guariba-*esposa* não se jogou, dir-se-ia, nos braços do caçador; foi também a heroína Amuesha que dirigiu a palavra ao pássaro que a conduziu à terra de *sanerr*.)

O cauim yudjá, por suposto, não é só um veneno cultural produzido pelas mulheres, mas opera uma intrusão que (por assim dizer) sobe de rio abaixo para rio acima, pois são os homens que estariam para se tornar os peixes das mulheres, suscetíveis por sua vez ao pecado da

amante do Tapir, pois sua bebida desperta o desejo sexual dos homens. No sistema yudjá, a bebida incorpora até mesmo a função epidêmica de que dotam o timbó os mitos de origem das doenças. Ao passo que (em uma confirmação que favorece nossa hipótese) no sistema tikuna, é o timbó que se mostra dotado da função-*sêmen*, fecundando uma moça virgem cujo filho mata os peixes ao banhar-se no rio.

Que teria feito a agência mítica do sistema yudjá com o timbó? Isso sucedeu, contaram-me, a um finado que, de tão exaltado um fim de tarde em que se combinava uma caçada de tapir, exclamou em meio aos companheiros: "Pois eu vou enfiar meu braço no cu do tapir e vou arrancar o coração!" No dia seguinte, foi o que tentou; e, mal sua mão penetrou o ânus do animal, este contraiu o esfíncter e saiu em disparada, arrastando-o floresta adentro. O infeliz estava quase completamente mudado em tapir quando o reencontraram, em uma caçada ocorrida algum tempo depois. Os caçadores flecharam um casal de tapires, e o macho lhes disse quem era ele, antes de morrer. Os Yudjá deixaram-no para que apodrecesse na floresta (pois não era mais o caso de dar-lhe uma sepultura humana) e comeram a fêmea, em cujo ventre encontraram um feto humano, mas este ninguém quis comer. Creio então que, primeiramente, o veneno de pesca foi situado, como um alimento incomestível (como ressaltou o autor), no mito das plantas cultivadas. Em segundo lugar, a agência mítica não permitiu que o menino do timbó fosse separado de sua placenta ao ser extraído do ventre do Tapir-*mãe* – é o que sugere a peça cromática. Esse (que se poderia chamar) mito do feto do timbó acha-se associado à semiótica que promove a diferenciação entre o caçador e a caça, entre o homem e o animal, por meio da interrupção, que deve ser absoluta, da linguagem da afinidade virtual e/ou potencial em intenção da caça. Não se deve absolutamente fazer algazarra à custa de um animal, porque o deboche – palavra criadora da posição de primos cruzados de ambos os sexos – introduz um contínuo máximo com o animal que engendra um descontínuo máximo com a humanidade (que me permitam o rapto das palavras do autor). Sairemos de novo mais adiante em busca da agência mítica do sistema yudjá.

Talvez não fosse de todo inverossímil afirmar que os conceitos de "quantidade contínua" e "quantidade discreta" tenham brotado para o

seu autor do seio do mito do menino timbó. Este mito arekuna (indexado M_{145}) tem por episódio final uma cena analisada fora da peça cromática: trata-se da repartição do cadáver da cobra-arco-íris, responsável pela morte desse menino, entre os animais, que assim adquiriram suas plumagens, suas pelagens e suas vozes distintivas (evento este provocado por Senã'ã no sistema yudjá). Diz esse mito que uma mãe não suportava ver seu filho chorar e jogou-o fora para que fosse comido pela raposa, mas esta gostou do menino e quis criar, só que um tapir fêmea raptou-o e criou-o como seu filho. Era bem insensata, nota Lévi-Strauss:

> a anta cobre o filho adotivo de carrapatos à guisa de pérolas: "Ela os colocou em volta do pescoço dele, nas pernas, nas orelhas, nos testículos, debaixo dos braços, no corpo todo"; para ela a cobra venenosa é uma chapa para assar os beijus de mandioca, o cão é uma cobra venenosa... (ibidem, p.263)

Foi no momento das núpcias com o seu filho de criação que a anta-*mãe* explicou-lhe "o significado diferente que, para as antas, têm as coisas e os seres" (ibidem, p.250), como se seu desejo de mudança da relação para a de *esposa* tivesse-lhe recordado o diferencial com a perspectiva humana. O menino timbó nasce, pois, desta união.

Narrei acima o mito yudjá do feto do timbó gerado pela união de um caçador e uma anta-*esposa*. Por sua vez, a primeira parte da história arekuna acha-se transposta em um outro mito Yudjá para a série humana, ao mesmo tempo que a sujeira provocada por moqueamento de carne que impregna o corpo da cozinheira Munduruku é transposta para o pó que cobre o corpo de uma torradeira de farinha. Se a história da amante do Tapir desperta nos homens Yudjá, como me afirmaram as mulheres, muita raiva das mulheres, a heroína da que vou contar agora provoca a compaixão nas mulheres, ao mesmo tempo que a sua raiva dos homens. Conta o mito que uma mulher já madura se casou com seu filho de criação, mas seu marido não a amava, por causa da idade. Deixou-a por isso sozinha na aldeia, uma vez em que todos foram navegar. Um homem de uma aldeia distinta, compadecido, chamou o filho para ir buscá-la, com a intenção de fazer o filho casar-se com ela. Argumentou que as jovens são *'ëü* (libertinas), e o fez tão rudemente que o filho ficou amedrontado e não exprimiu sua vontade de recusar-se à mulher.

Desde a partida de todos, ela vinha trabalhando para preencher sua solidão, apesar da grande fome que sentia. Chegou a matar um cachorro para comer, mas a carne era tão *ipojo* (repugnante-perigosa, pitiú) que não conseguiu fazê-lo. A caminho do encontro com a mulher, pai e filho pescaram uns peixes que levaram para ela. Ao vê-la, o filho ficou imaginando como poderia ele manter-se casado com uma mulher tão velhinha como aquela, cujos cabelos eram já tão brancos. O pai mandou-lhe entregar a pesca a ela. Durante a refeição, ela lhes contou do cachorro, com a voz humilhada. Depois que guardou a farinha restante da refeição no cesto daquela que acabara de torrar, o pai mandou o filho levar o cesto para a canoa. Sem jeito, ela disse-lhe que seu filho não desejaria casar-se com um mulher já tão envelhecida. Tomou um banho no rio para refrescar-se e limpar-se, e o rapaz descobriu maravilhado que nem era velha – que era a farinha que cobrira seus cabelos de branco – e até era bonita! Ao saber que tinham levado sua esposa, o marido anterior foi verificar se era verdade, e vendo que sim chorou, arrependido.

A autora do seguinte comentário feito a esse mito (solteira, na ocasião, e já se aproximando da maturidade) se reporta a dois outros e situa a história no contexto do sofrimento dos órfãos e do abandono conjugal. A indiferença ao incesto da heroína vem de suas virtudes quanto à compaixão (muito freqüentemente negada aos antigos pelos Yudjá contemporâneos) com as crianças que sofrem.

> Vovó me contou, e eu fiquei com tanta raiva dos homens! Os homens brigam com as mulheres, não têm compaixão! Gosto é da história do homem que pisou no rastro da coruja e pegou uma ferida. Me alegro por sua mulher tê-lo abandonado. Nós dizemos que foi bom a mulher largá-lo, porque os homens sempre agridem as mulheres, vão atrás de mulheres *imama* e não têm pena da gente, ficam agressivos. Os Yudjá faziam muito isso antigamente. Deixaram sozinha aquela menina órfã para quem o *ãwã* [espírito da mata] apareceu – os Yudjá têm a música [de flautas transversas] desse *ãwã*. Eram muito cruéis quando eram muitos [uma população numerosa]. Você não vê os *karai*? São muitos, e por isso não têm compaixão por seus companheiros. Os Yudjá eram assim também quando eram muitos, não tinham nenhum cuidado com as crianças órfãs.[4]

4 Órfão diz-se *iwãma* (sem *iwa*, dono), termo que também se aplica ao cônjuge abandonado.

Assinalemos que, nesse mito, o erro de perspectiva da mulher do timbó (Munduruku), bem como aquele do Tapir-*mãe-e-depois-esposa* (Arekuna), desloca-se e difrata-se em erro do filho-e-depois-marido e do noivo. Há um erro que a heroína esboça mas não leva adiante – comer o cachorro que matou. Por fim, a história oferece uma imagem oposta à falta de compaixão com o sofrimento do menino timbó (Arekuna). É realmente bem-feito o retrato mítico da dor dessa criança. A história narra como a pesca com timbó tornou-se coletiva ainda durante a sua vida, quando se descobriu que sua avó paterna (sua mãe já fora morta por seus co-afins, digo, os do tapir: os maridos das irmãs de seu marido) levava-o ao rio para dar banho e poder recolher os peixes mortos. Instado pelo pássaro tuyuyu, o pai do menino timbó levou-o para tomar banho numa lagoa funda, perigosa, fria, onde havia uma queda-d'água e que era cheia de peixes. O resumo de Lévi-Strauss não carece de emoção:

> O pai manda o filho mergulhar, mas ele fica com medo da água profunda e ameaçadora. O pai insiste; o filho, ultrajado, se joga na água, mergulhando várias vezes seguidas. Então o pai lhe diz: "Basta, filho! Já há muitos peixes mortos. Agora volte". Mas o menino, irritado, não obedece. Os peixes mortos se acumulam. Finalmente, o nadador sobe numa pedra no meio da lagoa e se deita de bruços sem dizer uma palavra. Estava com frio, pois havia se jogado na água queimando de raiva e coberto de suor. E, enquanto os homens e os pássaros estão ocupados pegando os peixes, ele morre em silêncio... Keieme – que é o arco-íris na forma de uma grande cobra d'água – o tinha ferido com uma flechada. (ibidem, p.251)[5]

5 Não quero deixar de assinalar como esse mito arekuna evoca o sacrifício canibal shipáia. Um dos episódios do mito (aproximadamente o mesmo do mito Bororo sobre a passagem do contínuo ao descontínuo, indexado como M_2) é assim descrito por Lévi-Strauss: "Quando os índios de M_{145} resolvem matar a anta que devastou suas plantações, o herói – de quem a anta é mulher, ainda por cima grávida – suplica-lhes nestes termos: 'Se vocês querem matar essa anta, atirem-lhe uma flecha na axila, mas não no ventre! Podem atirar na cabeça ou nas patas, mas não no ventre!' ... Para vingar-se do índio [do clã da anta] que matou sua mulher, Baitogogo [herói de M_2] atira-lhe sucessivamente várias flechas, exclamando: 'Tome uma ferida no ombro, mas não morrerá! Tome uma ferida no braço, mas não morrerá! ... [e assim sucessivamente] Tome uma ferida nas costas e morrerá!'" (Lévi-Strauss, 1991, p.260). À minha mente, isso faz pensar que o próprio sacrifício da vítima em que consistia o ritual shipáia (realizado a pedido do seu criador Kumaphari) poderia ser situado no

Essas tristes histórias nos afastaram, claro, da beleza do estado de alegria produzido pelo cauim, estado em que os erros de perspectiva não são incomuns mas que (salvo os casos insólitos, que não são freqüentes) também exibem uma arte da socialidade ritual. O cauim oferece o contexto para a expressão coletiva da produção de semitons ou de basculações de categorias diádicas que geralmente seriam exibidas na socialidade doméstica como discretas. E é mesmo como uma arte que tudo pode se mostrar. Requer habilidade a um homem, creio, o processo de transformação de uma irmã *nana* (classificatória) em uma afim virtual: até quanto é possível brincar com ela? como alegrá-la e fazer-se alegrar? É claro que isso é uma "intrusão" da afinidade na consangüinidade (terminológica), mas é igualmente verdadeiro que a leveza dada à brincadeira diz que o tratamento é "respeitoso". Do mesmo modo, até quanto pode uma mulher ridicularizar um afim *nana*? Até quanto pode ela desdobrar uma seqüência de pequenos gestos de agressividade, fingidos a princípio, mas a caminho progressivo de um gesto que realmente machuque? O problema é, além disso, que como em todos os encontros – ou quase todos, pois que digo eu? – cada pessoa está sob o olhar de outras, imaginando o que supõem poder imaginar, os olhares

sistema do timbó. Não apenas fundado em um argumento sustentado pelas mulheres de que havia um erro de perspectiva por parte dos homens, quer dizer, exibindo não apenas um estado da transformação das posições relativas dos sexos na pescaria com timbó (as mulheres olham para montante, onde estão os homens, estes olham para jusante), o ritual exibia uma seqüência de flechas desferidas contra o mesmo alvo, o peito. A vítima era amarrada pelo pescoço com a corda de algodão de todas as cores a um travessão alto, dentro de casa, enquanto a mandioca do cauim era posta de molho para pubar. Alimentado pelas mulheres até o dia do sacrifício, era informado na véspera de seu fim, até que na hora da madrugada era insultado por mulheres e crianças, enquanto os homens, cada um por sua vez, mas não o captor, atiravam-lhe flechas no peito sob a zombaria das mulheres, que os insultavam por estarem matando uma vítima pertencente a outrem. Não se seguia nenhuma "cerimônia de expiação", ao contrário do exigido pelo homicídio não-ritual: um jejum severo, concluído por ingestão do emético (provavelmente o mesmo usado pelos Yudjá, mas misturado com a seiva do cipó *zera zera* (Nimuendaju, 1981, p.23). Destinarei ao epílogo um mito que fala do cipó *pewa pewa*, descrito como tendo espinhos com o formato de unhas de gavião – o que evoca o nome do cipó dado ao homem do curare (Kachúyana).

podem ser desencontrados; a raiva sobe, desce a vergonha. Toda pessoa acha-se assim suscetível a uma gama variada de afetos, porque as relações são postas a variar. Determinado como matizes de similaridade e alteridade, como o entre-dois do mesmo e do outro, o cromatismo sociológico não poderia deixar de implicar a duração: os breves intervalos da comunidade humana e das relações se projetam na sucessividade, e é justamente por isso que a duração é um aspecto fundamental, conforme discutido no capítulo 1, arrastando um contínuo heterogêneo em que as diferenças são essencialmente qualitativas (Deleuze & Guattari, 1980). É de todas as cores (se assim posso me exprimir) a socialidade produzida na cauinagem.[6]

Que é, contudo, da "descontinuidade máxima"? Vimos acima a definição oferecida pelo autor para o veneno "como uma união" de duas categorias "que determina sua disjunção, já que uma diz respeito à quantidade contínua e a outra, à quantidade discreta" (Lévi-Strauss, 1991, p.267). Esta é uma questão que não merece apenas um único desenvolvimento. O sentido que a embriaguez assume no sistema yudjá poderia vir aqui em nosso socorro. Mas com maior precisão ainda auxilia-nos o conceito de ritual que situa a este como um além da socialidade doméstica, ou, em uma formulação mais próxima da letra indígena, como um

6 É profundidade o que vejo nesta intervenção de Rivière (2000, p.255), cujo ensaio etnográfico sobre a socialidade ritual Trio e o estado de *sasame* que o cauim promove muito me deslumbrou. "As etimologias populares devem ser sempre consideradas com cautela, mas bem pode ser acurada uma que me foi dada para *sasame*. O *-me* é um sufixo comum com um conjunto complicado de significados, mas, para os propósitos aqui e neste contexto, ele pode ser traduzido por *'estar'*. Assim *sasame* significa *'estar sasa'*. A explicação nativa desse termo é onomatopaica, e isto não é excepcional, uma vez que as onomatopéias são comuns na língua Trio. *Sasa* é dito ser o som produzido por miçangas, conchas, nozes, peças de alumínio e outros objetos que são usados para decorar as franjas das tangas de miçangas das mulheres que balançam juntas quando estão dançando. Se esta etimologia for correta, então ela certamente vincula a noção à dança, pelo menos no que concerne à sua expressão coletiva. De início, eu tinha a impressão de que *sasame* era uma sensação estritamente coletiva, ou seja, que este tipo de felicidade podia unicamente ser adquirido com os outros. Entretanto, seu uso em certos mitos deixa claro que indivíduos podem sentir *sasame on* [sozinhos], e ainda mais claramente, sentirem-se infelizes ou *sasameta*. Realmente, *não é claro se* ***sasameta*** *existe como uma sensação coletiva*" (ênfase minha).

além da vida que é ao mesmo tempo menos real do que esta e potencialmente relacionado ao ponto de vista de Outrem. É realmente uma imagem metafórica da pescaria com timbó o que as pessoas aplicam à cauinagem. Não só caracterizam os homens bêbados como capazes de grande potência agressiva, mas como tão extremamente vulneráveis que poderiam ser abatidos sem nenhuma dificuldade (donde a reputada tática de guerra atribuída aos antigos de convidar inimigos para beber a fim de matá-los facilmente). Afirma-se tanto que seriam capazes de matar um parente como que, numa pescaria com timbó, são incapazes de fincar a ponta de uma flecha num peixe "bêbado". Não há dúvida de que "erro de pontaria" ofereça um sentido para o gesto daquele que afrontasse um outro numa cauinagem, desejando ferir alguém não-Outro.[7]

Uma segunda modalidade da descontinuidade máxima é oferecida pelas práticas discursivas da brincadeira. Esta merece ser mais bem contextualizada: a dois, não se faz brincadeira pesada; isto é para o olhar dos outros, para o divertimento de quando se está entre outros. Nas relações de mesmo sexo, é uma expressão de afeição; nas relações de sexo oposto, pode, também, consistir em sedução. É assim que se namora. O que acontece quando a brincadeira leve, respeitosa, entre similares de irmãos de sexo oposto é sedução? Em caso de êxito, não há outra saída senão esta: deixarem de ser irmãos, de dizerem-se tal. Quem brinca com a consangüinidade sabe que não tem volta.

Não é diferente, creio, o acontecimento terrível que sucedeu à heroína Amueshua. O filtro de amor emanado da palavra humana dirigida a um pássaro produziu um curto-circuito do pássaro e do homem e desta terra à de *sanerr*, em um abrir e fechar de olhos, mas a união era já a disjunção anunciada, entre cauim de mandioca e cauim de sangue, entre a mulher em vida, mas vítima prefigurada de um homicídio, e os seus, pois o alimento perspectivo da sua família não era mais o seu.

7 Topei, entre os Yudjá, aliás, com o erro da cozinheira Munduruku em um exercício masculino (beber água no rio olhando para jusante) do tempo da lua crescente, próprio à capacitação do guerreiro para o combate durante a navegação: diz-se que beber a água nesta ocasião com o olhar voltado para montante é arriscar-se às flechas dos inimigos. A análise de Lévi-Strauss permite-nos dizer que a direção errada do olhar é errada por ocupação da posição *mulher* na pescaria com timbó.

Além disso, existe também o modo da descontinuidade canibal com o seu erro de perspectiva. Afirmou Florestan Fernandes (1970, p.341) a propósito das sociedades Tupi litorâneas dos século XVI e XVII que "os motivos mais profundos" da guerra, mais precisamente a sua articulação com o sacrifício humano que o autor se propôs a traçar, "conservavam-se ocultos à consciência social Tupinambá". Por suposto, isso deve acontecer-nos a todos e relativamente a tudo o que fazemos. Só que o mito de origem da antropofagia tupi, do qual, salvo engano meu, o autor afirmou ter encontrado uma só e única versão na vastíssima documentação com que trabalhou, permite-nos situá-lo na problemática da falta de bom senso que Lévi-Strauss detectou no mitos do timbó. Foi registrado no século XVI por Pigafetta, que a ouviu de um certo Juan Carvajo que viveu quatro anos no Brasil:

> Não é por gosto que comem, mas por um costume que começou entre eles da seguinte maneira: uma velha mãe não tinha mais que um filho, que foi morto pelos inimigos; algum tempo depois o matador de seu filho foi feito prisioneiro e conduzido à sua presença; para se vingar, a mãe arrojou-se como uma fera sobre ele, e aos brados despedaçou-lhe a espádua; teve o prisioneiro a dupla sorte de escapar das mãos da velha e fugir, voltando para os seus, aos quais mostrou as marcas das dentadas em sua espádua, e lhes fez crer (talvez o acreditasse também) que os inimigos tinham querido devorá-lo vivo. Para não serem menos ferozes que os outros, determinaram comer de verdade os inimigos que aprisionassem nos combates, e os outros fizeram o mesmo ... (Fernandes, 1970, p.298-9)

Por meio da dor de uma pobre mãe, tornava-se assim plausível à reflexão mítica atribuir a gênese do complexo sistema ritual tupi a um mal-entendido. No sistema yudjá, reencontramos a mesma idéia tanto no começo como no fim: ao mal-entendido da placenta deve-se a origem dos povos da floresta; àqueles dos povos do rio, entre quem a autenticidade yudjá era disputada, deve-se o período atual da história. A propósito, um episódio narrado por Léry (1980, p.241-3) é bastante ilustrativo de uma mesma arte da socialidade ritual Tupinambá que se observava no Rio de Janeiro em meados do século XVI. Após afirmar que os franceses desfrutavam de uma segurança absoluta nas aldeias

Tupinambá, conta o viajante um episódio por ele vivenciado a fim de descrever a sutileza das relações de amizade, ou o que chamou de "o pró e o contra". Muitas vezes já havia o narrador matado galinhas nas aldeias por onde passava oferecendo em seguida aos seus donos um pagamento em forma de facas. O dia que nos interessa, entretanto, era dia de cauinagem, e quase todas as pessoas achavam-se reunidas no interior de uma casa, enquanto lá fora, Léry e outros cinco franceses, tendo decidido pernoitar na aldeia, perseguiam aves de criação para o seu jantar. Um rapaz francês tripulante do navio que trouxera Léry e que fora deixado a viver naquela aldeia para tornar-se interpréte, indicou-lhe um certo pato que Léry matou e levou à casa da cauinagem em busca de seu dono para fazer o pagamento. Apresentou-se um senhor de idade que, indagado, disse-lhe querer uma faca mas, recusando a que lhe foi oferecida, disse-lhe querer uma outra mais bonita; recusando-a em seguida, dizendo-lhe querer uma foice, o que Léry não tinha para dar; após um momento de discussão, e dizendo-lhe o interpréte que o senhor estava irritado, Léry tomou emprestado a foice do intérprete para pagar o pato, mas o dono deste disse-lhe que tampouco queria uma foice; indagado, "Que queres pois de mim?", respondeu: "Matar-te... matar-te como mataste o meu pato, pois o pato foi de meu irmão falecido e eu o estimava acima de tudo"; e logo foi buscar sua borduna e fazer cena de que ia matá-lo, enquanto Léry, estimulado pelo intérprete, fingiu coragem e o enfrentou: "[d]epois de trocar com ele muitas palavras duras sem que os outros selvagens tentassem acomodar-nos, o meu agressor, ébrio de *cauim*, foi dormir e curtir a bebedeira. E eu e o intérprete fomos cear e comer o pato com nossos companheiros..." O senhor acordou umas três horas mais tarde e mandou dizer a Léry que estava experimentando a sua coragem e que o queria para ser seu filho, mas disse-lhe Léry que não o queria para ser seu pai; deixara-se melindrar e "de[u] facas e anzóis a todos, menos a ele". "Tudo o que fizera o meu contendor não passara portanto de mero gracejo".

Minha primeira idéia sobre a função-timbó do cauim era que a variação mítica da peça cromática viera a ser tomada a cargo pela socialidade ritual, mas a esta altura da análise vejo que este exercício conduz à idéia de que isso só se tornaria possível caso a socialidade fosse, ela mesma,

tomada a cargo pela agência mítica: e isto é óbvio. Buscando, porém, restabelecer a paridade entre o sistema mítico e o ritual, poderíamos sugerir o seguinte. Lévi-Strauss mostrou que: (i) sujeira de origem cultural no corpo da cozinheira Muduruku poderia ter gerado *timbó*; (ii) o mau cheiro de origem animal no corpo das mulheres-amantes de Tapir gerou *peixes*; (iii) sujeira de origem natural do corpo do menino de um Tapir-*mãe* gerou *timbó*; (iv) a secreção nasal de gavião-real e urubu gerou, *para* o homem amante da Guariba, o *curare*; (v) a função nutriz de origem animal do corpo da mulher (acrescentou Lévi-Strauss) gera *crianças*; assim, faltaria acrescentar, (vi) a função nutriz de origem cultural no corpo da mulher gera cauim-*sêmen* – em confirmação assim à nossa hipótese permitida por múltiplas vias pelo sistema yudjá.

Nesse sentido, a cauinagem exibe as relações de alteridade de mesmo sexo e as relações de afinidade de sexo oposto, e a problemática ritual é a origem das crianças. Em um ensaio muito interessante, Conklin (2001a) avançou a noção de "fecundidade relacional" para caracterizar a complexidade das relações entre a procriação e a predação nos sistemas sociocosmológicos da Amazônia. Ela toma por base principalmente as etnografias Wari' e Yanomami, e sua sugestão de que as relações guerreiras talvez sejam menos transações de mesmo sexo do que se acreditou (ibidem, p.152, 156-7, 160-2) não me parecem desprovidas de bom senso etnográfico. "[O]s homens viram mães", como já assinalou Menget (1993, p.316) a respeito dos homens Munduruku em idade de guerrear. No sistema ritual desse povo tupi (ver também Murphy, 1958, p.53-8), é, porém, o seu nome que os urubus emprestam a uma categoria de homens, carecas ou tidos como tais, relacionados a uma atividade ritual específica, efetuada no segundo inverno de existência da cabeça-troféu, que é então posta a ser bicada de suas últimas peles por esses homens-*urubu* que usam para isso uma vara com a qual imitam os movimentos das bicadas. Vimos que o sistema Yudjá utiliza-se dos serviços dos próprios urubus, desdobrando-os em duas perspectivas distintas mas solidárias – a das aves necrófagas postas pela perspectiva humana e a do banquete de carne moqueada posta pela perspectiva dos urubus – e destinadas, adicionalmente, a uma "fusão" aproximadamente análoga àquela que Viveiros de Castro descreveu para o sistema Araweté. Um mito Yudjá que evoca o "enorme grupo pan-americano chamado 'a visita ao céu' [cujo estudo] exigiria um volume à parte", mencionado por Lévi-Strauss (1991, p.309), permite-nos articular a guerra e a procrição à peça cromática. Desse grupo mítico, o autor oferece apenas um breve resumo de uma variante guianense (M_{186}) a qual narra como os pássaros adquiriram suas plumagens coloridas ao disputarem os pedaços do cadáver de um homem morto por seu filho-urubu. Também este mito Yudjá dispensa o tema da diferenciação dos animais, e as urubus fêmeas com quem o herói é obrigado a casar-se não chegam a engravidar. Em compensação, um diadema de palha de babaçu que trouxe de sua visita ao céu é considerado um distintivo étnico tão importante quanto o botão vermelho que as pessoas usam no alto da testa. Essa história (resumida aqui a partir de uma narração em português feita por Mareaji) sucedeu a um finado que tinha costume de matar urubus enquanto estes estavam reunidos para comer as vítimas dos guerreiros Yudjá. Uma vez em que os pássaros estavam em uma praia onde havia diversas vítimas, o finado flechou e matou o seu chefe, filho do capitão, o urubu-rei, e foi obrigado, sem poder fugir, a assumir o lugar de sua vítima. Esta tinha duas penas em cada asa, que foram arrancadas e colocadas em seu corpo ao som de uma canção, a qual propiciou que as asas funcionassem. As demais penas foram colocadas também, ele experimentou-as mas só deu certo ao fim de uma reza repetida algumas vezes. As pernas de um cadáver, ele teve de cortá-las e levá-las para o seu pai. Ensinaram-lhe todos os procedimentos da vítima perante o pai: como dançar, onde botar a carne, o que conversar, sobretudo a necessidade de não piscar os olhos, mas fitar o pai continuamente, aproveitando o momento em que este piscasse (se piscasse) para fazê-lo simultaneamente. Mesmo assim os urubus estavam receosos:

> Parece que ele vai descobrir que você não é o seu filho. Parece que ele vai notar que você é diferente. Você está gordo, mas não é igual ao filho dele, não.

Após a conversa com o pai, o finado foi ter com as duas esposas de sua vítima, que julgaram-no emagrecido, e ele lhes ofereceu como des-

culpa suas incessantes andanças. Na hora de pentear-lhe os cabelos, as esposas decidiram untar seu corpo com óleo, fazendo cocô cada uma em uma de suas pernas. Muito sem jeito, o finado ainda lhes perguntou para quê tanto, e elas estranharam-no dizendo-lhe que nunca fora assim. Um verdadeiro sofrimento era a vida do finado entre os urubus. Esta aldeia acha-se situada no céu em uma região de árvores completamente secas (*epa 'i'ü*, literalmente: cadáveres de árvores). São da terra os alimentos dos urubus: as carniças cujo fedor chega até o céu como uma fumaça que emana dos cadáveres. Como me disse Mareaji, "o finado não tinha resistência para comer essas comidas", às quais, contudo, era obrigado quando não encontrava meios para não fazer a refeição com o pai ou com as esposas. Ficou amigo de um gavião que morava em uma aldeia das redondezas onde geralmente ia comer carne assada de mutuns, macacos e outras caças, por não suportar carne podre, de gente ou outras. O finado acabou traindo-se para o pai por não ter conseguido uma vez deixar de piscar os olhos. Estava ele um dia bem cedinho na beira do rio, carregando, como de costume, o machado, o cocar e a flauta da sua vítima, quando lhe disseram que o capitão pretendia matá-lo assim que voltasse para casa. Depois de um longo intervalo pensando em como poderia ir-se embora, seu pato de estimação apareceu oferecendo-se como transporte. Sua sorte era que havia muitos xamãs naquela época, pois caiu na aldeia onde morava à beira da morte. Era um homem muito rico de parentes em diferentes aldeias, e as pessoas iam visitá-lo e ouvir sua história, e, assim, esperava ele um dia a visita do tio. Este sobre tudo lhe perguntou e lhe pediu para ver o machado, o cocar, a flauta, revelando-lhe ao fim que tinha ido apenas recuperar o machado, o cocar e a flauta de seu filho.

> Não te reconheci porque está igual ao meu tio, mas se eu soubesse tinha te matado.

Ele dissera-lhe antes de passar o cocar para as mãos do pai de sua vítima,

> O cheiro é muito ruim, não sei se você vai agüentar, é cheiro forte.

O relato de sua andanças foi assim feito por Mareaji:

> Ele andou muito com urubus. Uma vez foram muito longe da aldeia – disseram que era para caçar índios [*abi*], mas estavam mesmo era caçando bichos podres: eles costumam fazer sempre assim.

> Aí, quando voltavam do mato, o Yudjá mentiu para os urubus. Dizem que tinha um pau que tinha um leite igual a sangue, e ele cortou o pau, tirou o leite e passou no pé, depois falou para um urubu:
>
> Não vou andar mais porque furei meu pé. Vocês podem ir embora porque vou ficar aqui.
>
> Não, a gente não pode te deixar aqui, porque você é o chefe da aldeia, senão nosso chefe vai brigar conosco...
>
> Eles tinham medo do chefe deles [o capitão]. O Yudjá disse:
>
> Eu não vou andar mesmo, porque não dá para eu ir no caminho.
>
> Um urubu colocou-o nas costas para carregá-lo, cada um carregava um pouco até que chegassem na canoa. Mas perto da canoa tinha um pau quebrado caído no caminho, e aí ele disse:
>
> Se vamos passar embaixo desse pau caído é bom você abaixar-se um pouco pra lá...
>
> E quando se abaixou, o Yudjá enfiou o pau no rabo dele, que gritou:
>
> Ah, você comeu meu rabo! Você pode ficar aqui, pode morrer aqui que não vou mais te levar, não. Você é bobo!
>
> Derrubou-o, xingou-o e foi-se embora.
>
> Quando chegou na canoa, perguntaram-lhe pelo homem:
>
> Ele não quer vir, não.
>
> Como não pode vir?
>
> E outro urubu foi buscá-lo, e quando ficou do mesmo jeito, o Yudjá comeu o rabo dele. Depois foi um outro: dizem que ele fez isso até acabarem os urubus que estavam na canoa. Os outros então decidiram deixá-lo lá para morrer. Chegando perto da aldeia, os urubus gritaram para as mulheres:
>
> Esquentem água porque parece que nós estamos ganhando nenê! Parece que nós vamos ter filho!
>
> E [por sua vez] o pessoal que estava na aldeia ficou gritando assim:
>
> Ah, os homens estão matando índios! – o pessoal que estava na aldeia falou assim.
>
> Quando chegaram na aldeia, eles contaram:
>
> Aquele cara comeu nosso rabo!
>
> Podem esquentar água!
>
> Todas as mulheres esquentaram água e eles beberam água quente para matar!

Esta cena do retorno dos guerreiros-urubu à aldeia merece ser compreendida assim (mas não interroguei o narrador a respeito da análise que faria). Seu próprio estado de gravidez anunciado pelos homens era

uma figura de linguagem, cujo sentido próprio vinha a ser restituído pelas pessoas da aldeia dos urubus como um estado de homicídio; a ação do homem Yudjá, entretanto, tornara a metáfora um fato realmente acontecido! Se for verdadeiro, portanto, que a guerra entre os sexos oferece um modelo da guerra entre povos (Lévi-Strauss, 1984), talvez possa ser verdadeiro também que a guerra entre os povos oferecesse um modelo das relações entre os sexos. À luz desse mito, o cauim *dubia* poderia ser considerado uma variante feminina da vítima masculina. E se suas produtoras ocupam (enquanto tais) uma posição-*predador*, seria, parece-me, concebível afirmar que os predadores assumam uma posição-*mãe*, engravidados por sua própria vítima. O dar à vida das mulheres e o dar à morte dos homens assim se emparelhariam.

Focalizemos para encerrar o tema da ausência de paridade ressaltada por Lévi-Strauss entre as posições de *sujeito* na sedução. Reencontraremos o tapir, animal a cuja transformação, dizem os Yudjá, os irmãos (autênticos) incestuosos estão suscetíveis. Também mostrou Lévi-Strauss que a origem da lua shipáia, resultante de uma união incestuosa de um par de irmãos, implicava, para o irmão, sua transformação em lua, e uma transformação em anta, para a irmã. Na variante yudjá, a irmã de lua em nada se transforma, sendo distinto o relato dos incestuosos que viraram antas. Por outro lado, foi o sangue de lua que, no mito shipáya (como o do corpo da cobra-arco-íris que matou o menino do timbó arekuna), por ser ele

> de todas as cores, jorrou até a terra e espirrou nos homens e nas mulheres. Elas enxugaram de baixo para cima, e por isso sofrem a influência da lua. Os homens se enxugaram de cima para baixo. Os pássaros se molharam nas poças de várias cores, e assim cada espécie adquiriu a plumagem que lhe é característica. (Lévi-Strauss, 1991, p.296)

Veríamos assim, talvez, a marca indelével da pescaria com timbó: rio acima os homens, rio abaixo as mulheres.

Por outro lado, na gesta do criador Munduruku (Murphy & Murphy, 1974, p.95; Murphy, 1958), em seguida ao desaparecimento das mulheres (amantes do Tapir) por sua transformação em peixes, e de seus maridos, que foram transformados em pássaros, há lugar para um mito em que

Karusakaibö, ocupado com a criação da humanidade atual, rapta homens do mundo inferior e decide fazer mulheres de barro para eles. Sua obra era porém assexuada, até que as mulheres adquiriram as mais diferentes vaginas que se notam hoje por terem sido moldadas por pênis de formas e tamanhos variados, em relações sexuais com os mais diferentes animais da floresta. Sem contar que o amigo do criador ainda sujou a boca de cada vulva com uma castanha podre, a série das genitálias femininas – em uma surpreendente restituição (talvez caricatural) da quantidade descontínua –, assim faz par com a série das genitálias masculinas dos animais.

Obtive uma variante do Tapir sedutor em que é aos pássaros (em vez de aos peixes) que se acham associadas ou a mulher ou as mulheres amantes. Pretendo inserir aqui uma versão relativamente distinta do relato que já apresentei no contexto da reunião feminina que caracteriza o primeiro movimento da cauinagem; a anti-heroína, naquela versão, transforma-se em gavião-de-anta (*tuwã-maka*, amante-de-anta), descrito por meio de uma analogia com o tratamento que a Anta-*mãe* do menino do timbó dava ao seu filho de criação: diz-se que esse pássaro vive, eternamente, a bicar os carrapatos (grandes como azeitonas, os que já vi) do pelo dos tapires. O pássaro assim manifesta uma (singela) paixão pelo tapir. Antes de introduzir a variante, quero esclarecer o seguinte: existe uma palavra, *sadi*, sobre a qual tenho a fortíssima impressão de que só é empregada por mulheres e entre si; quer dizer "os homens Yudjá", "os homens de nós mulheres", pois não conheço a forma *adi*.[8] Difere de *senahɨ* (onde *se* não tem valor gramatical), que quer dizer homem(ns) de qualquer tipo, macho de qualquer espécie, pois é aplicado também aos animais; esta palavra faz par com *ijia*; e *sadi*, com *saïbida(y)*, mulher(es) Yudjá, homens falando.[9] Existe, todavia, ocorrência sem marca de posse de *aïbida(y)*, homens ou mulheres falando, estando implícito que é de mulher(es) Yudjá que se está falando; além disso *-aïbi* é termo de relação (forma de referência) para a posição-*irmã*, homem

8 Anoto que *s-* é contração de *se-*, prefixo de posse da primeira pessoa do plural inclusivo, que marca, em construções como *se'ãwɨ* ou *sebida*, a humanidade daquilo de que se está falando; neste caso, a alma e a pessoa humanas.

9 Mas era esta a forma de referência que me aplicavam em uma viagem que fiz com cinco homens e nenhuma mulher, para Altamira, no Pará, em fevereiro de 1989.

falando. É esta a palavra (digo: *aïbida*) que situa sociologicamente a posição de uma mulher. Sexualmente, sou definida como *ijia*; mas o que me define como pessoa é primeiramente *karai aïbida* – o que entendo menos como uma categoria identitária do que como uma mulher ligada a um *dono*, os *karai*. Para esta variante mítica da amante do tapir (a mais picante que ouvi), adotarei, para *senahi* e *ijia*, as convenções macho e fêmea. Tudo começou quando indaguei a uma mulher se as mães contavam a história do Tapir Sedutor para os meninos também, ou só para as meninas; respondeu-me que para ambos – assinalando que os machos não gostam dessa história e sentem raiva (das mulheres), mas que as fêmeas tampouco deixam de achá-la bem ruim, feia.

> Vovó nos contou [esta fala antiga]. Antigamente, quando os nossos homens [*sadi*] eram muitos, havia quem fosse *'ëü*; trepava-se com animais (*kania*), quando havia muitos Yudjá. Havia tantos machos [*senahi*], e alguém foi namorar com animal; uma mulher de Yudjá, ela andava com o tapir. Amassava bananas e levava pro mato, ali chamava o tapir com o nome que ela própria lhe dera, Wãtʸwãtʸure [*atʸwã*, gordo; para o sexo masculino, somente]. O tapir ia ao encontro dela, que se achava com a cuia de bananas espremidas na mão. O tapir cheirava sua vulva por debaixo da sua saia [vestimenta tradicional], e ela procedia como se fosse com seu marido, pedindo-lhe [com fingido desinteresse, presumo eu pelo tom de voz da narradora] para não fazer isso. O tapir lhe cheirava a vulva com a tromba, e depois ela lhe dava o refresco de bananas, o tapir bebia. Ela vivia se encontrando com o tapir mas ninguém sabia, até que um macho viu...

O relato passou, pois a língua Yudjá o permite,[10] para a descrição da morte dos "maridos" – os tapires – pelos machos. As "esposas" se reuniram para fazer porquinhos de barro, por elas enterrados em seguida, até que almas de porcos emergiram de debaixo da terra gritando em correria, e aqueles machos que foram atrás se perderam, para nunca mais voltar. Um xamã pediu aos outros machos que fizessem pássaros de *arapïpã* (a palma nova do babaçu, usava-se para fazer o estojo peniano),

10 A indefinição do número da terceira pessoa é muito comum nesta língua: usa-se a forma singular, que eu tomo por tal... erradamente em muitos casos, com certeza.

e tais figuras (*ã'ãhã*: "imagens, desenhos"), quando assopradas pelo xamã, provocaram a transformação das (próprias) fêmeas em pássaros.

Estando eu, naquele momento, a dedicar todo o meu interesse à investigação dos processos de subjetivação relacionados aos mitos, expressei a verdade de meu coração, dizendo à narradora que a história sempre me parecera bela, e que tão grande era a piedade que sentia da protagonista que queria compreender o que a levara a recusar os homens para ficar com um bicho; é por isso que não sei como teria ela especificado os pássaros em que as mulheres se transformaram. Não é improvável que o que senti como verdade íntima traía uma interpretação pré-etnográfica da minha parte, a saber, que seria porque os homens não prestavam enquanto maridos (pessoas chatas) que a mulher, sem outra alternativa, saíra em busca de objeto sexual na floresta. A minha pena provinha disso: só teria recusado os homens porque, pretensamente, eles seriam imprestáveis. Invertia-se assim, completamente, a intenção da narradora, que era afirmar que imprestáveis eram muitas das mulheres quando os Yudjá eram numerosos, antigamente.[11]

Pois esta, sem sombra de dúvida, é uma fala em que o que comove a uma mulher é a raiva sentida pelos homens, em reação ao desprezo por eles demonstrado pelas mulheres. Esses pássaros talvez assinalem o erro de perspectiva que um dia teria sido o das mulheres: observamos um enfrentamento entre machos de espécies distintas, e que, como tudo indica, as mulheres Yudjá, ao comover-se com a trágica situação de *sadi*, assumem-se como co-sujeitos, em face das mulheres-*anta* absurdas por quem os tapires, poderíamos dizer, eram considerados *sadi*.

Aquela ocasião não era a primeira vez que expressava a minha opinião a respeito da suposta beleza desse mito. Disse-o uma outra vez, sobre a outra variante, a um homem, e ele rápido me indagou se eu era *'ëü*. Criei involuntariamente um contexto que veio a oferecer-me alguma luz à minha análise da cauinagem: dizer isso a uma mulher não era necessariamente maledicência, descobri; sua intenção não era ofender-me: era um flerte. Refletindo ao longo dos anos sobre a possibilidade de um homem situar com maneiras tão delicadas uma mulher em posição-

11 Quis eu saber o nome do xamã. Impossível saber, disse-me a narradora, pois a história é muito antiga.

anta, fez-me vislumbrar que as mulheres-*anta* eram variegadas nas cauinagens, e não havia apenas as más-línguas, mas também as amantes.

Sendo, assim, a cauinagem uma semiografia do amor, ocorreu-me, com efeito, certa vez dizer a um homem que, entre os *karai*, o amor entre homem e mulher era um tipo de embriaguez. Ele achou uma mera curiosidade, pareceu-me, e disse que discordava, acrescentando que o amor tornava-se muito perigoso por ocasião do distanciamento de um dos dois, dando por isso, em quem fica, muito temor de ficar doente e até o de vir a morrer. Do amor erótico, não posso assegurar que seja considerado recíproco, mas da saudade e da melancolia, enquanto trabalho de luto, sim. A um homem, bem como a uma mulher, o amor de outrem a distância só pode fazer-lhe o mal: a alma sai em busca de socorro daquele que ama. É assim como objeto de amor que caberia ao homem ou à mulher situar-se. Por outro lado, à diferença do homem, sucede apenas à mulher tornar-se vítima do *pa'ɨ*: surge das águas para se aproveitar da gente, diziam-me, em lugar de outrem e nos fazer filhos-*sapo*, repugnantes, estranhos.

E foi, portanto, com enorme surpresa (e gratidão) que descobri tardiamente que meus sentimentos quase haviam provocado a morte de minha filha *nana*, a pequena Kudaki, em 1989, neta de Kadu. "Somos todos misturados", já diziam os Araweté (Viveiros de Castro, 1986a), ou os Piro (Gow, 1991). "Misturado" é a figura de linguagem aplicada ao filho do Gambá da epopéia de Senã'ã (outra figura do cromatismo, o gambá, argumentou Lévi-Strauss); enquanto *'ëü*, que pretende descrever sua falta de bom senso, era empregado no seio de um grupo doméstico, por Areãdu, como figura de linguagem para caracterizar os seus pequenos netos falantes (e inteligentes). Não fosse o nascimento do Gambá-*filho caçula*, não se teria podido conferir um enredo à história humana. Era o que se sugeria em Tubatuba, terra em que, realmente, "o céu reage ao ruído como se fosse uma ofensa pessoal" (Lévi-Strauss, 1991, p.295; ênfase suprimida). Foi o que se buscou entender neste livro.[12]

12 O código das emoções para o qual aqui busquei traçar um mapa foi objeto de ensaios densos pelos autores que participam da coletânea organizada por Overing & Passes (2000): Rivière, Overing, Gow, Belaunde, Lagrou e Gonçalves, entre outros.

Epílogo

O Tempo não gosta do que se faz sem ele[1]

1

O que esta etnografia buscou propor foi uma experimentação com dois gêneros-*genre* da perspectiva, que supõem, como já sugerira Wagner (1991), ora a dimensionalidade fractal de sistemas que se recortam em sistemas, ora o agenciamento hierárquico das partes e dos todos (cf. Strathern, 1992). Tudo isso, claro, concerne ao "dualismo em perpétuo desequilíbrio" e a Lévi-Strauss (1993). Tudo isso concerne, portanto, à antropofagia, que, até onde sei, não foi revogada ainda.

Em parte, este livro nasceu do encontro entre a caracterização dos antigos Yudjá que se faz em Tubatuba como pessoas capazes de matar e comer outras pessoas em uma cauinagem, as suas inúmeras sugestões de que a transformação pessoal implicada pela embriaguez volta-se fatidicamente contra eles próprios, e a idéia de que eu poderia ser morta, indiretamente sugerida a mim pelos próprios cuidados que investiam em minha proteção durante as cauinagens. Não que me sentisse intimi-

1 Registro feito por Cossard (1970, p.226) no terreiro de candomblé de Joãozinho da Gomea, em Duque de Caxias (Rio de Janeiro), em meados da década de 1960.

dada, mas as pessoas esforçavam-se para garantir-me segurança. Na verdade, assombrava-me menos a idéia de ser comida do que a dúvida quanto ao que eu faria diante da carne humana, pois, em uma sociedade onde não se come gente mas se afirma a possibilidade de alguém vir a fazê-lo, o temor que dá não é o de ser comido mas o de se descobrir capaz de fazê-lo. Os Yudjá, penso, têm receio de que a antropofagia seja inerente à condição humana. Assim, descobri que as suas almas, provavelmente de todos eles, já haviam comido carne de *abi*. (Tudo o que eu sabia anteriormente era que os xamãs, inclusive os que mantinham relações com os *'ï'anay* dos rochedos, comiam desta carne entre os *'ë'amï* celestes.) Sonhei que em meio a um nevoeiro havia inúmeros moquéns com carne humana bem assada, entre os quais estavam sentados, nus, índios de cabelos compridos (os Yudjá antigos, com certeza). Narrei isso para Kadu e Mareaji em um restaurante em Marabá (Pará), em fevereiro de 1989, depois de ter-lhes dito que não estava com fome e pedir um suco. Eu não estava com fome porque já tinha comido a carne servida pelos *'ë'amï*. Retruquei que não tinha comido, absolutamente; exclamaram que eu não sabia, não tinha visto, mas tinha comido. Tempos mais tarde, Saadea e sua esposa riram muito quando lhes contei o episódio, e revelaram-me que também já tinham comido a mesma coisa, e que com certeza todos os Yudjá o tinham feito, pois os espíritos celestes nos oferecem carne de *abi*. "Eles nos dão de comer!" Saciedade e mal-estar digestivo pouco significativo – um sonho sem importância.

Em 2000, após narrar pela terceira vez minha história a uma mulher, ela me revelou ter comido em sonho uma vítima *karai* feita por pessoa da terra indígena (homicídio, lembrava-me eu, ocorrido em 1994).

> Isso é mesmo verdadeiro, é o que acontece de fato. Quando se mata *abi*, nós sonhamos, e nos dão a carne para comer. Comigo foi assim, quando ... mataram um *karai*... Sonhei com ele, embora nada soubesse, pois não tinha visto. Em *'ï'anay*, estavam dizendo que se tinha matado uma anta. Perguntei quem tinha matado, e os *'ï'anay* estavam muito alegres com a comida. Daí a pouco abriram a anta e destriparam, perguntando-me, quando aproximei-me para ver, se eu queria um pedaço. Perguntei quem tinha matado e chamei mamãe, a alma de mamãe, para lhe contar. Eu queria as costelas e mamãe quis saber se estavam gordas. Fomos até lá e cortaram para mim as costelas, que levei para o moquém, assei em *'ï'anay*

> e comi. Acordei no dia seguinte sem fome e comentei com mamãe que não queria comer quando ela me ofereceu um peixe que acabara de esquentar, dizendo-lhe que tinha tido um sonho-*pãpã* e comera carne de anta com os *'ï'anay*.
>
> Ih, por que você teve esse sonho ruim? Foi carne de *ãwã* que você comeu!
>
> Fiquei muito mole, muito fraca. No dia seguinte chegou a notícia de que ... mataram anta... [Risos de muita surpresa: com certeza um ato falho.] ... mataram um *karai*! Compreendi, então, que tinha sido ele que eu comi...

2

Em Tubatuba, ao descobrirem que eu tinha gravações de um certo mito que conta as aventuras do povo Azay, muitas mulheres vinham me pedir para ouvi-lo, até que propus um dia que pedíssemos a Kadu para nos contar, já que gostavam tanto. Atenta às suas atitudes, eu me apercebi de que ninguém ria, apesar de ser tão engraçada a história para mim. Só os antigos Yudjá davam gargalhadas, pois, hoje, afirmaram-me, ninguém conhece mais a história que Kadu acabava de narrar. Esse mito leva ao paroxismo a dupla questão da verdade e da alteridade e, nesse sentido, é ele que talvez ria da gente, o seu riso fatídico.

Os Azay habitavam ilhas no rio Xingu e produziam cauim. Não se sabe que língua falavam originalmente: tinham adotado a língua yudjá, mas quem sabe que compreensão tinham das palavras! O que tinham de mais admirável, mais diferente e mais estúpido era resultante do hábito de esfregar, com uma regularidade sem descanso, em toda lua crescente, focinho de capivara no nariz das suas crianças. Eram capazes de mergulhar literalmente como capivaras. Faziam-no por esporte nos lugares mais fundos do rio, a equipe na canoa, um mergulhando de cada vez. O pulmão do primeiro vinha à tona: "Oh, vamos mergulhar! quero mergulhar também, pois o jaguar-do-rio está lá no fundo!" Ao fim, somente a canoa vazia e os pulmões flutuando.

Ao irem caçar, os Azay se entregavam à caça, não voltava ninguém, ou melhor (como Kadu acrescentou a sua narração), "talvez voltassem um ou dois para poder contar a história aos outros" – a história de como os companheiros foram caçados pela caça.

Uma vez, as mulheres prepararam inúmeros cestos de farinha para uma viagem que, calcularam, seria bastante longa: subiriam o rio Xingu até o fim. A viagem não durou nada: declararam-se ao atingir a primeira curva que o fim do rio era ali, e abandonaram a ração na suposta borda do mundo. Os Yudjá acharam a farinha, provaram-na, mas era tão fina que engasgava (como a dos *karai*).

"*Abi*! *Abi*! Vamos abatê-los." Defrontando-se com o cipó *pewa-pewa*, de espinhos afiados em forma de garra de gavião, ficavam muito excitados para guerrear. Avançavam contra o inimigo, furavam-se e morriam. Um homem Yudjá casado com um mulher Azay procurava instruí-los: "Isso não é *abi*! Para nós outros, isso é cipó com espinhos". "A nós outros nos parece que são *abi*. São *abi*!" Capturaram, uma vez, um jovem Txukahamãe; levaram-no à floresta, subiram numa árvore e, um a um, exclamaram: "Rápido, rápido, fleche-me". Esse *abi*, embaixo da árvore, matou um a um com uma flechada na bunda.

Quando sua aldeia foi cercada pelos Txukahamãe, o cunhado Yudjá aproveitou a chance para lhes ensinar a diferença. "Esses é que são *abi* autênticos, olhem bem, esses são *abi*, aqueles por quem vocês se deixam matar são espinhos. Vocês não entendem nada, vocês confundem o cipó *pewa-pewa* e *abi*".

Reunidos uma manhã na beira do rio, embaixo de uma sumaumeira em que havia uma colméia que estavam a fim de extrair, foram surpreendidos pelos Txukahamãe. Treparam rapidamente na árvore. Seu cunhado lhes disse que eles é que eram *abi*, eles é que matavam gente, ao que os Azay retrucaram enfáticos: "Que é isso? Eles são nossos semelhantes, eles são de nosso povo! [*sawai*]". E um deles se assanhou, descendo da árvore, grunhindo: "É ingual eu, é ingual eu". Um dos outros *abi* o mirou e arremessou-lhe a borduna; o bobo se assustou e voltou a subir rapidamente. Desprovidos de arco naquele tempo, os Txukahamãe acamparam ao pé da árvore à espera de sua descida. O sol baixou, o cunhado Yudjá não pôde contê-los por mais tempo. Estavam todos amarrados com embira aos galhos da árvore, até que alguém teve a idéia de cortar o galho de um companheiro com o facão para que ele pudesse cair no rio e fugir. Cortavam o galho, *te te te te*, o galho caía n'água, *pok*, os Txukahamãe se preparavam e gritavam, *u u u u*, com a borduna em

punho, mas não havia ninguém. Debaixo d'água, cada Azay se desvencilhava da embira com que estava amarrado ao galho e nadava velozmente, emergindo a grande distância. Quase ao fim da operação, indagaram ao cunhado: "Podemos cortar teu galho?" *Te te te te, pok, u u u u u.* O homem Yudjá também escapou e pôde assistir à emergência dos últimos: *kizi kizi kizi*, grunhiam como capivaras.

E agora? A canoa fora deixada embaixo da sumaumeira, era preciso recuperá-la para poder voltar à aldeia, e um homem mergulhou para ir buscá-la. Finalmente, todos remaram para valer, batendo os remos na borda da canoa, esbanjando alegria e soberba: "*A, uabaka-ri ube, uabaka-ri ube, a*", "Ah, rão me matam, rão, ah..." (Gíria estranha: o sufixo de negação *-ri*, em lugar de *-mã*, assinala o emprego poético que, em sua estupidez mesma, os Azay davam à fala que tomaram de empréstimo aos Yudjá. A poesia não é, como afirmou Jakobson [1963, p.241], "uma província onde o vínculo entre o som e o sentido passa de latente a patente, e manifesta-se de maneira a mais palpável e mais intensa"?)

Ao final, Kadu retomou trechos do relato e fez seu comentário:

> Esses Azay eram numerosos, mas não viveram muito tempo – os Txukahamãe os dizimaram.
>
> Por que vocês são tão estúpidos (*'ëü*)?, o Yudjá lhes perguntava.
>
> É por estupidez que estão se extinguindo.
>
> Mas não eram capazes de compreender.
>
> E quando os Azay desse grupo estavam quase todos dizimados, o Yudjá foi embora, foi viver com os Azay de um outro grupo.
>
> Eles são *abi*! Vocês é que não entendem que eles são *abi*!
>
> São nossos semelhantes, são nosso próprio povo!

Minhas amigas ficaram em silêncio após ouvirem o mito do perspectivismo.

3

A construção da etnografia de uma sociedade indígena amazônica vem evocando cada vez mais uma situação cujo análogo é oferecido por uma teoria de Guimarães Rosa sobre a separação das línguas, a tradução e a atividade do escritor:

> Uma tradução é saída contra Babel; e tenho que, do gorar da Torre, adveio não apenas a separação das falas: cada qual, ao mesmo tempo, perdeu algo da geral eficácia, ficado repartido entre as outras, e que só no remirar do conjunto é que um dia deverá restituir-se de ver. (Rosa, 1975, p.xiii)

Sem contar que essa perspectiva oferece analogias com a prática antropológica (cf. Asad, 1986; M. Goldman, 1999; Viveiros de Castro, 2004), não é muito distinta, com efeito, a situação em que nos descobrimos quando, situados na perspectiva oferecida pela etnografia de cada povo amazônico, avistamos paulatinamente o conjunto das outras. Podemos ver que se acha ali praticamente tudo o que há entre as demais, mas geralmente não no mesmo lugar, na mesma seqüência temporal, nas mesmas ligações recíprocas, na mesma medida, no mesmo realce etc. ... É curioso que uma fórmula musical cara a Lévi-Strauss (1962) – tema e variações, aplicada pelo autor à etnografia australiana – tenha podido, a uma primeira vista, dar conta durante um certo tempo de subconjuntos de sociedades constituídos por seu parentesco lingüístico (cf. Maybury-Lewis, 1979, para os povos Jê e Bororo; Rivière, 2001, 1984, para os povos Carib e Piaroa; Viveiros de Castro, 1986a, para os povos Tupi-guarani), mas logo se vinha a perceber que o problema da separação, e, portanto, da comunicação entre as sociedades deste subcontinente era mais profundo e bem mais complexo (Overing, 1984). Viveiros de Castro foi um dos primeiros a apontar que tais subconjuntos eram eles próprios figuras topológicas relacionadas por transformações recíprocas (Viveiros de Castro, 1986b, p.275). Pouco mais tarde, Gow (1991) revelava que tal "unidade topológica" era integrada também por sociedades indígenas que muitos de nós podiam mostrar-se dispostos a tomar por "aculturadas", e com isso afastadas ou até independentes da Babel. A descoberta, porém, ia prosseguir, pois não é menos curioso que, justo por ser uma Babel na acepção roseana, a unidade da Amazônia supõe um "gorar da torre" que não pára de se deslocar e ser deslocado; e uma "geral eficácia" que não pára de se projetar e ser projetada. Como veio a ilustrar (ou ao menos sugerir) um estudo importante do mesmo autor (Gow, 2001), a unidade topológica amazônica era interna a cada sociedade. Ou melhor, a diversidade do conjunto era a unidade

diversa de cada uma. Não são de importância menor duas conseqüências dessa abordagem: (a) tornar inútil ou, melhor ainda, impossível a classificação tipológica; (b) fazer que a unidade de cada uma só possa ser remirada pelas outras e o conjunto, remirado por cada uma. Não eram as outras línguas que Guimarães Rosa extraía da nossa? Não nos revela ele sem cessar que jamais tivemos uma *nossa* língua no instante mesmo em que nos restituía todas as outras como *a* nossa?

É por tudo isso, talvez, que nenhuma etnografia de um *povo*, uma *cultura*, uma *sociedade*, um *sistema*, um *mundo vivido* (não importa a referência que se lhe dá) advém somente de *um* povo etc. ..., e a nenhum etnografia alguma "deverá restituir-se de ver". Às pessoas de onde advém – no caso desta, aos Yudjá e ao Eduardo, por exemplo –, sempre parecerá ter "perd[ido] algo da geral eficácia". A quem a escreveu, identicamente. É por isso, talvez, que vale a pena: "a língua que é a deles, é para nós bem estranha, nos traz a aura de um mundo denso e estranho (Rosa, 1975, p.xx).

4

O povo Azay desapareceu das ilhas do Médio Xingu por não ter sabedoria: a capacidade de remirar sua alteridade na semelhança humana, a de extrair a sua semelhança da alteridade animal, e reciprocamente. Talvez as coisas que lhes aconteceram não lhes acontecessem mais hoje em dia, pois o mundo teria se tornado pós-cultural. Inclusive, a cultura faz um mal aos outros que, francamente (cf. Lispector, 1984, p.322) – já disse provavelmente a cultura.

Huxley narrou que, entre os Kaapor, povo Tupi-guarani da Amazônia oriental, foi indagado por Antônio-hu se já tinha ido à morada do sol e da divindade Maír, situada em algum lugar nos confins do mundo. O etnografo tinha de dizer alguma coisa, tanto mais porque um homem Tembé, seu intérprete – os Tembé e os Kaapor falando línguas muito próximas –, verteu a questão de Antônio-hu do seguinte modo: "Ele quer saber se você já viu o mar!" Que fez Huxley?

> Eu me levantei da rede e comecei a desenhar um mapa geográfico no chão. O Brasil ficava sob os pés de Antônio-hu, a América do Norte sob

nossa mesa rústica; foi preciso desalojar um cachorro para situar a Europa; a África ficava perto do pote de água, e, sob o rebordo do teto, a faixa de terra onde escorre a água da chuva figurava a China. A Austrália contornava um tronco; quanto à Nova Zelândia, quase que encalhada num cauim. (Huxley, 1980, p.209; tradução livre)

Antônio-hu ficou constrangido, óbvio, e, talvez, contrariado também. Huxley teria entendido que menosprezava seu mapa:

> Os caraí me dizem que foram até o fim do mundo, mas não é verdade, só foram daqui até Belém. O fim do mundo, é lá que Ara-yar (o Senhor das araras) vive. Quando pergunto aos Brancos: "Vocês viram Ara-yar?" Respondem: "Não, ninguém viu". (ibidem, p.210)

Poder-se-ia suspeitar que o intérprete "traduzia" a cosmologia kaapor para a cosmologia tembé, como observou-me pessoalmente Roque Laraia de Barros em 1986; ou então que simplesmente restituía a uma metáfora o seu sentido próprio: apenas vertia o mais fielmente possível para o português o sentido da questão de Antônio-hu.

A dúvida quanto às nossas reais capacidades para distinguir satisfatoriamente a significação e o sentido (cf. Deleuze, 1975) assombra, creio, qualquer etnógrafo ou etnógrafa. Uma conversa com um homem Yudjá análoga àquela entre Antônio-hu e Huxley revelou-me que essa dúvida a nosso respeito podia ser tão acentuada quanto aquela por parte das pessoas junto a quem encontramos a matéria de nossas etnografias.

Em 1991, recebi no Rio de Janeiro a visita de Dumade, que retornava de uma de suas temporadas em São Paulo, onde era treinado pela Escola Paulista de Medicina para assistir doentes na terra indígena. Ocorrera recentemente um eclipse solar vísivel no rio Xingu: eu queria notícias! Nossas conversas revelaram-me um homem cheio de inquietude intelectual. Ele buscava identificar, no universo *karai*, os seres possíveis do universo yudjá. Queria saber se o tubarão era o mesmo antropófago *pa'ɨ*. Argumentei que esse ogro não tinha dentes, ao passo que o tubarão os tinha em número multiplicado, como mostrava a ilustração do livro que ele folheava. Mas Dumade não considerava impossível que o *pa'ɨ* tivesse dentes! Que antropófago aquático mais afamado que o tubarão conheciam os *karai*? Saindo de carro do túnel Rebouças na lagoa

Rodrigo de Freitas, pareceu-lhe que o Rio de Janeiro era situado na borda do mundo; chamou minha atenção para o fato de que se podia perceber ali nitidamente como o céu tem a forma de um guarda-chuva que se mantém suspenso sobre majestosos rochedos. Pediu-me que confirmasse se esta cidade era a borda do mundo. Nada pude dizer. Bem que os antigos diziam, lembrou-se ele tomado de emoção, que as águas se alargavam grandiosamente na borda do mundo, e a lagoa Rodrigo de Freitas deságua no oceano.[2] Inadvertidamente, eu dava a Dumade a chance que teria permitido a Antônio-hu matar sua curiosidade. Mas não lhe pedi que matasse a minha própria. Por acaso, ter-lhe-ia eu indagado, essa descrição do mundo, foi teu pai (falante de uma língua tupi-guarani, como Antônio-hu e Chico Tembé) quem te fez? Pois não me parecia absolutamente plausível que o escoadouro do Xingu, o lugar onde o rio termina para nós, pudesse traduzir-se em oceano.

Além disso, motivado pelo que conversamos acerca do eclipse solar, Dumade falou sobre a completa impossibilidade de eu chegar um dia a bem compreender os Yudjá. Ele nada sabia sobre a repercussão do fenômeno em Tubatuba – pois não estava lá!, como afirmou. Contou-me, todavia, sobre como tratara um velho Suyá que começou a berrar de medo: "o sol morreu, o sol morreu", andando às tontas na grande praça do Posto Diauarum, onde Dumade se achava envolvido com suas atividades de saúde. O sol não pode morrer, presumia Dumade, e ficou a rir e exclamar isso diante do pobre velho apavorado. Queria, pareceu-me, a minha cumplicidade e, quem sabe, também a palavra dos *karai* sobre o fenômeno.

Em Tubatuba tinham me dito não apenas que "o sol se apaga", mas também que "o sol e a lua se chocam". Mencionei-lhe isso com o inte-

2 Reportava-se assim a um fato que vindo de uma pessoa Yudjá era absolutamente novo para mim. O pai de Dumade tem por língua materna uma língua tupi-guarani, o que me fez pensar que sua afirmação a respeito do mundo era estimulada pela cosmologia kayabi. Sua questão fez-me lembrar de uma viagem de canoa até a roça que fiz em 1984 com duas meninas pequenas, uma delas sua irmã, a quem perguntei quem lhes havia dado o fogo, no instante em que me emprestaram sua caixa de fósforos, por ter eu esquecido de levar a minha: ao mesmo tempo, uma me disse, foi o gavião!, a outra, foi o urubu!

resse de investigar melhor a segunda imagem, pois suspeitava que esta descrição do eclipse solar não fosse tão genuína quanto a outra: meus registros relacionavam-na a uma fala de um dos irmãos Villas Bôas; quer dizer, os Yudjá deixavam clara sua suposição de que era assim que eu pensava também. Esperava de Dumade um detalhamento dessa imagem, mas ele não me disse uma palavra sobre isso, concentrando-se inteiramente na outra e dirigindo-me uma séria crítica. Talvez com algum desdém, talvez com certo desencanto (motivado, quem sabe, por sua experiência em São Paulo), mas, sem sombra de dúvida, com delicadeza e finura, afirmou que meu trabalho estava de antemão destinado a fracassar. Como poderia eu acertar se dizia que os Yudjá dizem que o sol se apaga? O sol não se apaga; o fogo, sim; a lâmpada também – exemplificou; mas o sol? Isso seria um absurdo. Os Yudjá não dizem isso, declarou. Eu tinha a transcrição de uma fala de Kadu. Com um misto de orgulho, autodefesa e enfado, mostrei-a a Dumade: com todas as letras, o que ali se dizia, repetidas vezes, era que o sol se apagava. Só que isso não deve ser entendido ao pé da letra – advertiu-me.

Dumade era sensível à dificuldade de comunicação comigo, e à complexidade da situação em que nos encontramos ao pedirem-nos para expor, na nossa língua materna mesmo, temas e questões que só podem ser abordados por aproximação com aspectos da experiência sensível. Disseram-me, pois, que *axi namihu* e que *kuadi namihu*, mas tudo o que me seria permitido entender é que se aquele se apaga, este se eclipsa (*nãmihu* é a forma reflexiva do verbo).

Foi graças a ele que vim a saber que o difícil, e muitas vezes estranho, diálogo entre os Yudjá e eu fora tema de conversas em Tubatuba. Falou-me do torturante trabalho mental a que submeti Kadu com minhas perguntas. Era preciso pensar muito, comentava Kadu com os outros, até encontrar a forma simples e aproximada de me explicar coisas complicadas. E eu que nunca percebera que Kadu se embaraçara, pelo contrário. Quanta desenvoltura nele eu percebia, e como sabia aguçar minha atenção. Mas, com efeito, o que Kadu podia prever a respeito da minha compreensão? Algumas pessoas, prosseguiu Dumade, afirmaram que não tinham disposição para ser meus professores – trabalho que, segundo ele, não seria mesmo de fato para qualquer um, pois exi-

ge, sugeriu, grande talento. Ele próprio se considerava dotado para isso, e, aumentando o meu espanto, exemplificou sua habilidade recordando-me sua autoria da interpretação do nome de Senã'ã com que (quatorze anos antes) me presenteara em minha primeira semana em Tubatuba: por ele, eu vim a saber que não era um nome próprio, mas um epíteto construído por analogia com *inã'ã*, "muda de batata". Não lhe fora nada fácil encontrar o meio mais ou menos apropriado de explicar-me quem era o criador, enquanto eu, de fato, jamais tinha notado que sua observação não era um lugar-comum.

Ironicamente, Dumade me revelava que mil coisas foram ditas a mim por pura aproximação. Ou pior: talvez não se pudesse estar seguro de que eu entendesse figuras de linguagem. Nada contra mim, particularmente, como mostrava o tom afetuoso e sempre sorridente de suas observações (na ocasião bastante espinhosas para mim). Um homem Yudjá, em minha própria casa, estava ali a me sugerir que a justaposição que eu esperaria existir entre a linguagem e a realidade levava a resultados decepcionantes. Não suponho que sua intervenção fosse a desoras, nem que minha conduta em Tubatuba tivesse deixado de dar pano para mangas. Mesmo reconhecendo a importância do problema por ele levantado, se discordo de Dumade é quanto à distância entre os *karai* e os Yudjá poder ser renovada de modo inelutável justa e paradoxalmente pela linguagem. Sua experiência com a alteridade cultural conduziu-o, sem dúvida, para bem mais perto da compreensão que têm de si os *karai* do que me permite a minha própria. Diz tudo o mero fato de que não tenho aptidão – jamais terei – para ter com ele semelhante conversa na língua yudjá.

O desencantamento aparente de Dumade não poderia ser distinguido de minha própria visível paixão. E não terá passado despercebido que esse problema remete diretamente ao paradoxo do relativismo cultural lévi-straussiano. Na sexta-feira, véspera de carnaval de 1990, sentando-me com Dadima e seu marido em um dos bancos da praia de Cobacabana, no Rio de Janeiro, pretendi narrar-lhes, após a resposta que dei às perguntas que ocorrem a muitas pessoas que vêem o mar pela primeira vez, uma geografia muito sucinta que falava de oceanos, continentes e povos. Tudo mais gesticulado do que desenhado na areia,

como o mapa de Huxley. Chegando a vez do Japão, Mareaji interrompeu-me dizendo que não era possível, pois o Japão, segundo contara-lhes seu primo, ficava no mundo inferior, sob a cidade de São Paulo, mais precisamente. Insisti que não era verdade, enquanto ele buscava fazer-me lembrar que eu mesma levara seu primo e a esposa até lá. O que tornava a minha palavra menos confiável que a do seu primo? Por que me vi levada a afirmar que seu primo havia mentido? De fato, em uma visita que lhes havia feito em São Paulo, quase três anos antes, levei-os para passear no bairro oriental da Liberdade. Ouvi de Mareaji esse relato do nosso passeio. Entramos por um buraco e descemos várias escadas, até que finalmente tomamos o metrô que nos levou ao Japão. Vimos como as árvores, das quais algumas chegavam a medir apenas um palmo, tinham no máximo um metro de altura; como o rio era um fio d'água totalmente insignificante no chão; os peixes tampouco cresciam; peixinhos finos e curtos como uma agulha, secados ao sol, como bem se ouvira dizer que os japoneses não tinham fogo. Vimos que os seus *'ë'amɨ* não eram de carne e osso, mas de ferro, e tinham feições aterradoras; tampouco viviam em liberdade, mas presos em caixas de vidro. O relato de Mareaji era muito preciso, e coube-me justificar que, assim como tínhamos descido para pegar o metrô, subimos escadas para retornar à superfície. Eu podia rememorar vivamente o quanto meus amigos apreciaram o jardim japonês em um pequeno recuado, as armaduras muito pitorescas e os peixinhos secos em exposição nas mercearias. Mas nunca vim a descobrir – pois nunca tive com os Yudjá a desenvoltura que Dumade tinha comigo – o que pensaram diante da vista que pudemos ter, lá embaixo, de uma certa paisagem grandiosa de São Paulo. Nem se dava medo caminhar em um cosmos cuja existência nunca havíamos imaginado, escavado assim no fundo do nosso. Em 9 de maio de 2005 levei Dadɨma, seu marido e seu filhinho para passear no Japão, como lhes lembrei, assinalando a hora em que estávamos retornando para a superfície. O jardim estava fechado, os armazéns de peixinhos secos não chegamos a encontrar, os *'ë'amɨ* haviam sido miniaturizados... Fomos a pé até a praça da Sé, porque eu queria provar-lhes que não havíamos saído de São Paulo.

{(Antropólogo = o que acredita na cultura)

=

(Bárbaro = o que acredita na barbárie)}.

Tanto faz, realmente – são dois os aspectos da minha personalidade. É óbvio, portanto, que ignoro se Dadɨma e eu fomos ao mesmo lugar e que fiquei sem saber o que Dumade pensava a respeito do eclipse, e se pensava alguma coisa além de sua inquietude. Mas gostaria que a geração de seus filhos (que são meus também – pois Dumade é meu primo e meu cunhado, e isso era parte do sentido da conversa), assim como as próximas que estão já começando a nascer, manifestassem interesse em julgar o seguinte. O sol, aquele brilhante cocar de penas de arara vermelha, não se extingue. Só o mundo, condicionado por sua presença contingente, é que é transitório e mortal. Senã'ã pode decidir levar o astro para o lado avesso do céu. Só para quem vive aqui neste mundo, a escuridão resultante do breve translado em que consiste o eclipse equivale a apagamento – doce ilusão, pois, os Yudjá sabiam-no bem, o mundo encontrava-se assustadoramente ameaçado nessa prefiguração do que nos acontecerá quando o magnífico xamã instaurar a vida alhures.

5

A esta altura da etnografia, eu não deixaria de examinar o interessantíssimo comentário que obtive em 2000 de uma mulher, filha de mãe Yudjá e pai Kayabi, cuja língua materna é o yudjá, mas cuja identidade etnojurídica é a mesma de seu pai, ao lhe perguntar sua opinião sobre o nome aplicado à *yakoha*. Não se incluindo entre aqueles sobre quem falava, afirmou-me que era porque os *iwa* da *yakoha* se embriagavam, que a *yakoha* embriagava seus *iwa* e que estes até já haviam se perguntado,

> *Anonë de anü dubia ha anü? Ï semarehu sebe anana, sabaku sebe xinaku anana.*
> *Tay, dubia! Dubia ha hi yakoha itese anü.*
> *Dubia ha yakoha anü; soduhade semarehu sebe anana, sabaku sebe anana.*
> *Ïï yakoha abisade ï sii arerehu si anana, semarearehu sebe anana, ï sii ia'ia.*
> *Yakoha seyaeta sebe anana.*

sobre a razão de ser 'gente', buscando sua resposta no encadeamento da ação embriagante da bebida sobre si e a sua ação de matar-um-pouco a eles. Donde chegaram a concluir que estava aí a razão, e donde as palavras da autora do comentário, *Dubia ha hi yakoha itese anü*: "O cauim é gente para eles". Sua exposição do raciocínio dos *iwa* prossegue: "O cauim é gente! é por isso que nos faz ficar embriagados, [é por isso que] nos mata". É oferecido em seguida o encadeamento do processo: "Bebemos cauim e embriagamos-nos; ele nos faz embriagados e nós dormimos. O cauim nos mata!" O verbo é agora *yaeta*, que traduz a ação de provocar um morticínio: o efeito das caçadas de porcos-do-mato (ou outras) e das guerras bem-sucedidas, dos desmoronamentos celestes, bem como o das epidemias e o do veneno de pesca, o timbó.

O sentido etnográfico que o comentário traduz é: o cauim é tido por seus *iwa* como 'gente' porque a embriaguez é um grau de morte. Penso que tem um sentido implícito: não nos mataria se não fosse gente. Em outras palavras: se a gente morre-um-pouco, só pode ser gente. Se os *iwa* são retratados, como parece, em uma tentativa de restituir o raciocínio dos que batizaram a bebida no passado, é, talvez, como se tivessem dito a si mesmos: O cauim nos mata-um-pouco; até parece que é 'gente'!

Foi sorte, talvez, ter-me acontecido ouvir isso apenas em 2000, não em julho de 1987 (quando ouvi dizer pela primeira vez, pelo marido de Xidudu, que tal era o nome de cauim), ou em outubro de 1988, quando, após a questão do marido de Areadü sobre se era *dubia* o que ela e eu estávamos processando. Perguntei-lhe se devia compreender como dois nomes similares ou como um nome idêntico, e ela me respondeu que se dava o próprio nome de gente à bebida. Confesso que já foi confortante para mim a hipótese da homonímia, tamanho o meu temor da hipótese substitutiva, que só veio, paradoxalmente, a se dissipar quando, em posse das relações que o constituem como tal, o cauim se tornou gente para mim. A síntese que está na origem desta etnografia foi operada já há vários anos em uma noite no Rio de Janeiro (após 21 meses de campo e morar dezoito meses em Tubatuba) por minha percepção simultânea de três elementos: (a) ser a puba seca cadáver para os *ï'ãnay*, (b) ser esta matéria-prima do cauim refrescante uma parte separada da própria

puba fresca do *dubia*, evocaram-me (c) o excesso insuportável da vida, a parte maldita de Bataille, a cauinagem dos Yudjá; fazendo-me compreender que o cauim *não* era gente e tinha, *contudo*, um cadáver, uma alma, uma mãe, pestanas, além de um nome, um caminho que se abre para nós r a hora da nossa morte. Óbvio que perdi o sono e estive tonta por muitos anos, nem sei o porquê.

Todo o problema, como sempre soubemos todos, portanto, é que situados a uma distância variável entre a palavra e a realidade – esses dois gêneros postos pela realidade da palavra (cf. Wagner, 1981) – fazemos com cada uma o que nos é possível para poder suportar a outra.

Siento un poco de alivio, pero no quiero ni pasar por la calle México.
Jorge Luis Borges

Canção Cromática: os Yudjá são canoeiros

Kadu

Conta-se que [a madeira] *iipa* é canoa de Ariranha.
Ariranha é que trabalhava com essa madeira, no tempo em que era gente.
Ariranha é que navegava de canoa, no tempo em que era gente.
Ela fazia a canoa, trabalhava com perfeição,
E depois desenhava, desenhava a canoa.
E depois Ariranha saía em sua canoa desenhada, navegava por muitos lugares.
Era excelente,
Era bela, contam.

Outrora Ariranha conhecia a canoa, no começo,
Atualmente ela vive nas águas do rio,
Desde que Senã'ã tomou a sua canoa, desde então ela vive no rio.

Conta-se que a sua canoa deslizava nas águas,
Ariranha deslizava de canoa rio abaixo
Enquanto *'ë'ami* descia o rio, descia o rio em cima de um tronco,
Senã'ã descia o rio em cima de um tronco.
E ele disse a ela:
Venha me pegar!

Nós outros estamos comendo aqui, disse-lhe,
Venha comer conosco, disse.
E como poderia eu ir?, disse,
A canoa não presta!, disse.

Ele estava em cima de um tronco.
E Ariranha disse às companheiras:
Vão buscá-lo.
As Ariranhas mergulharam no rio em direção a ele, pegaram-no, levaram-no [empurrando o tronco].
E eles comeram, todos eles comeram.

Ariranha estava de canoa a remar, estava de canoa,

Enquanto *'ë'ami* descia o rio em cima de um tronco, ele e vários outros, os filhos dele,
Ela descia de canoa.
Tendo parado adiante para repousar, ela lhe disse:
Venha comer!, disse.
Venha comer!, disse.
E ele disse:
Não, a canoa não presta.
Não posso aportar, a canoa não presta, disse.
O **capitão** ariranha disse:
Vão buscá-lo.
E elas mergulharam, aproximaram-se dele, e o pegaram, foram carregando, fazendo a canoa aportar.
E ele saiu,
E ele comeu.

A dona navegava de canoa com o remo, ela sabia remar, contam.
E ele disse:
Minha canoa não presta, disse,
Minha canoa não presta, disse,
Não tenho mais do que este tronco, disse.
Há canoa nas redondezas, disse,
Há madeira de canoa nas redondezas, disse,
Nós outros fazemos canoa com ela, disse,
E quando a canoa está pronta nós a desenhamos,
Desenhamos de um lado e do outro,
E fica bonita, a canoa fica bonita,
Nas redondezas há canoa, disse.

E eles disseram,
Os filhos de Senã'ã disseram:
Nós podíamos andar de canoa também, disseram a ele.
Canoa é bom! é bom ter canoa!
Isto aqui... descer o rio em cima deste simples tronco, não presta.
E o pai lhes disse:
Pois vamos tomar a canoa, vamos tomar a canoa de Ariranha, disse.

E ela disse, quando havia parado para repousar, disse:
Nós outros estamos comendo aqui, venham comer!
E ele respondeu:
Não vou!,
Como poderia ir?
Esta canoa não presta...
Nisso, o **capitão** disse:
Vão buscá-lo,
E as Ariranhas mergulharam, pegaram a canoa dele, fizeram-na aportar.
E ele acabava de dizer:
Tomemos a canoa dela,
Quando a dona, tendo ela remado, deslizava nas águas do rio.
Você vai tomar a canoa dela?
Vamos tomar a canoa dela!
Ele a amansaria para poder tomar.
E Ariranha aportou mais adiante e disse:
Venha! Nós outros estamos comendo aqui!
Aporte!
Minha canoa não presta,
Não vou, não.
E o grupo dela mergulhou para buscá-lo, puxou a canoa dele.
E ele ficou a conversar com Ariranha,
E ele disse a ela:
Eu... eu quero... deixe-me ver seu remo,
Como é que vocês fazem?
É, eu faço remo!
Ariranha havia prendido o remo aqui embaixo [do braço].
E ele disse:
Eu só quero ver,
Não vou tomar, não, disse,
E ela estava prendendo o remo aqui,
Enquanto eles conversavam.
E foi que quando chegaram à margem, ele tomou, pegou o remo da canoa, tomou o remo dela.
Agora tomei de você o remo, disse,
E ela:

Ah, meu remo! Você tomou meu remo de mim!
Ah, é só para você ver, viu?
E ele tomou.
Nisso o grupo dela levou um susto, e caiu no rio
Contam que caíram no rio, se assustaram.
Agora isto é meu, ele disse.
E Ariranha, quando seu grupo caiu no rio, se assustou,
Ela disse:
Por que você tomou meu remo?
Porque eu sou gente,
eu preciso ter remo.
E Ariranha disse a ele [com ironia]:
Você conhece absolutamente tudo,
Você é pajé,
Você sabe fazer todas as coisas.
Por aí há canoa, sim, há madeira de canoa por aí, há canoa por aí,
Você podia fazer sua própria canoa,
Isto é que é certo.
Está bom!, ele disse,
Agora é minha,
Eu sou gente,
Preciso de canoa.
Era com a mais-velha, o **capitão**, que ele estava conversando,
As outras Ariranhas estavam dentro d'água.
E quando ela caiu dentro d'água ele bateu na bunda dela com o remo, than, fincou o remo nela, *po* [assoprou].
Nisso o remo virou rabo.

Por aí há *iipa*, canoa, disse [Ariranha],
Por aí há madeira,
Quando lhes faltasse canoa, vocês poderiam fazer.
E ela chorou,
A multidão de Ariranhas chorou,
Conta-se que choraram.
De agora em diante, vocês vão viver nas águas, disse,
Pegando peixes, ariranha, boiando.
E o grupo chorava,

As companheiras dela choravam,
Só o **capitão** ficou lá conversando com ele.
Você nos assoprou no rio, nos assoprou [*odobatʸudu*], disse,
Não nos amedronte com bichos d'água, disse,
Nós agora caímos no rio,
Não nos amedronte a nós outros com bichos d'água.
É assim que vocês vão viver, é assim que vocês vão viver,
Doravante vocês vão viver nas águas.
Tudo bem!
E Ariranha chorou.

Ao fim da conversa o **capitão** ariranha caiu no rio,
E Senã'ã se sentou na canoa de Ariranha, ele entrou e levou a canoa,
E Ariranha na água,
E Ariranha na água foi embora, pegando piranhas e chorando.
Ele ficou com a canoa de Ariranha.

Nós outros temos aqui diversas madeiras de canoa,
Os Yudjá são canoeiros.

Tubatuba, outubro de 1988

Referências bibliográficas

ABENSOUR, M. (Org.). *L'Esprit des Lois Sauvages*. Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique. Paris: Seuil, 1987.

ADALBERTO, Príncipe da Prússia. *Brasil: Amazonas–Xingu*. Itatiaia/EDUSP: Belo Horizonte/São Paulo, 1977.

ALBERT, B. *Temps du Sang, Temps des Cendres: Représentation de la maladie, système ritvel et espace politique chez les yanomami du Sud-Est (Amazonie brésilienne)*. Nanterre, 1985. Tese (Doutorado) – Université de Paris-X.

_____. O Ouro Canibal e a Queda do Céu. Uma crítica xamânica da economia política da natureza. In: ALBERT, B., RAMOS, A. R. (Org.). *Pacificando o Branco:* Cosmologias do contato no Norte-Amazônico. São Paulo: Editora UNESP, 2000. p.239-70.

ANDRADE, L. M. M. Os Juruna do Médio Xingu. In: ANDRADE, L. M. M. de, SANTOS, L. A. O. (Org.). *As hidrelétricas do Xingu e os Povos Indígenas*. s.l.: Comissão Pró-Índio de São Paulo, 1988. p.147-51.

ANDRADE, L. M. M., VIVEIROS DE CASTRO, E. Os povos indígenas do Médio Xingu. In: ANDRADE, L. M. M. de & SANTOS, L. A. O. (Org.). *As hidrelétricas do Xingu e os Povos Indígenas*. s.l.: Comissão Pró-Índio de São Paulo, 1988. p.135-45.

ÅRHEM, K. Ecosofía Makuna. In: Correa, F. (Org.). *La selva humanizada*: ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano. Bogotá: Inst. Colombiano de Antropología/Fondo FEN Colombia/Fondo Editorial CEREC, 1993, p.109-26.

ÅRHEM, K. The Cosmic Food Web: Human-Nature Relatedness in the Northwest Amazon. In: DESCOLA, P., PALSOON, G (Org.) *Nature and Society*: Anthropological Perspectives. London: Routledge, 1996. p.185-204.

_____. From Longhouse to Village: Structure and Change in the Colombian Amazon.In: RIVAL, L., WHITEHEAD, N.L. (Ed.). *Beyond the Visible and the Material*. The Amerindianization of Society in the Work of Peter Rivière. Oxford: University Press, 2001, p.123-55.

ASAD, T. The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology. In: CLIFFORD, J., MARCUS, G.E. (Org.) *Writing Culture*. The poetics and politics of ethnography. Berkeley: University of California Press, 1986. p.141-64.

BALDUS, H. *Tapirapé*: tribo Tupi no Brasil central. São Paulo: Nacional/EDUSP, 1970.

BARCELOS NETO, A. *A arte dos sonhos*. Uma iconografia ameríndia. Lisboa: Museu Nacional de Etnologia/Assírio & Alvim, 2002.

_____. *Apapaatai*: Rituais de máscaras no Alto Xingu. São Paulo, 2004. Tese (Doutorado) – PPGAS/FFLCH, Universidade de São Paulo.

BATAILLE, G. *La Part maudite* – Précédé de la notion de dépense. Paris: Minuit, 1967.

BELAUNDE, L. E. The Self Convivial and the Fear of Anger amongst the Airo-Pai of Amazonian Peru. In: OVERING, J., PASSES, A. (Org.). *The Anthropology of Love and Anger*: The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia. London/New York: Routledge, 2000, p.209-20.

_____. *Viviendo bien*. Género y fertilidad entre los Airo-Pai de la Amazonía peruana. Lima: CAAP, 2001.

BETENDORF, J. F. Crônica da Missão dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão. *Revista do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro*, n.72 (1), 1910.

CADOGAN, L. Ayvú Rapytá (textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá) (1959). In: *Literatura Guarani del Paraguay*. Ayacucho: Caracas, 1980, p.11-79.

CAIUBY NOVAES, S. *Jogo de Espelhos*. São Paulo: Edusp, 1993.

CARNEIRO DA CUNHA, M. M. *Os mortos e os outros*: uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó. São Paulo: Hucitec, 1978.

_____. Etnicidade: da cultura residual mas irredutível. In: *Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade*. São Paulo: Brasiliense, 1987, p.97-119.

_____. Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução. *Mana*, v.4, n.1, p.7-23, 1998.

CLASTRES, H. *Terra sem mal*: o profetismo tupi-guarani. São Paulo: Brasiliense, 1978.

CLASTRES, P. *La société contre l'État*. Paris: Minuit, 1974a.

_____. *Le Grand Parler*. Mythes et chants sacrés des indiens Guarani. Paris: Seuil, 1974b.

_____. *Recherches d'Anthropologie Politique*. Paris: Minuit, 1980.

_____. *Crônica dos índios Guayaki*. O que sabem os aché, caçadores nômades do Paraguai. São Paulo: Ed. 34, 1995.

COELHO DE SOUZA, M. *O traço e o círculo: o conceito de parentesco entre os Jê e seus antropólogos*. Rio de Janeiro, 2002. Tese (Doutorado) – PPGAS/Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

CONKLIN, B. A. *Consuming Grief*: Compassionate Cannibalism in an Amazonian Society. Austin: University of Texas Press, 2001a.

_____ Women's Blood, Warrior's Blood, and the Conquest of Vitality in Amazonia. In: GREGOR, T., TUZIN, D. (Ed.). *Gender in Amazonia and Melanesia*: An Exploration of the Comparative Method. Berkeley: University of California Press, 2001b. p.141-74.

COSSARD, G. B. *Contribuition à l'étude des candomblés du Brésil*. Le rite angola. Paris, 1970. Tese (doutorado).

COUDREAU, H. *Viagem ao Xingu*. Belo Horizonte: Itatiaia, São Paulo: EDUSP, 1977.

DAMATTA, R. *Um mundo dividido*: a estrutura social dos Apinayé. Petrópolis, Vozes, 1976.

DELEUZE, G. Trois problèmes de groupe. Préface. In: GUATTARI, F. *Psychanalyse et transversalité*. Paris: François Maspero, 1974, p.I-XI.

_____. *A lógica do sentido*. São Paulo: Perspectiva, 1975.

DELEUZE, G., GUATTARI, F. *O anti-Édipo*. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

_____. *Mille Plateaux*. Paris: Minuit, 1980.

DESCOLA, P., TAYLOR, A.-C. Introduction.La remontée de l'Amazone. *L'Homme*, n.126-128, p.13-24, 1993.

DESCOLA, P. Les affinités sélectives: alliance, guerre et prédation dans l'ensemble jivaro. *L'Homme*, v.33(2–4), n. 126-8, p.171-90, 1993.

_____. Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia. *Mana*, v.4, n.2, p.23-45, 1998.

_____. The Genres of Gender: Local Models and Global Paradigms in the Comparison of Amazonia and Melanesia. In: GREGOR, T., TUZIN, D. (Ed.). *Gender in Amazonia and Melanesia*: An Exploration of the Comparative Method. Berkeley: University of California Press, 2001, p.91-114.

DREYFUS, S. Systèmes dravidiens à la filiation cognatique en Amazonie. *L'Homme*, n.126-128, p.121-40, 1993.

DUMONT, L. *Dravidien et Kariera*: l'Alliance de Mariage dans l'Inde du Sud et en Australie. Paris: Mouton, 1975.

ERIKSON, P. *La griffe des aïeux*: marquage du corps et démarquages éthniques chez les Matis d´Amazonie. Paris: Éditions Peeters/SELAF, 1996.

_____. "I", "uuu", "shhh": gritos, sexos e metamorfoses entre os Matis (Amazônia Brasileira). *Mana*, v.6, n.2, p.37-64, 2000.

FAUSTO, C. Da inimizade: forma e simbolismo da guerra indígena. In: NOVAES, A. (Org). *Tempo e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p.251-2.

_____. *Inimigos fiéis*. História, guerra e xamanismo na Amazônia. São Paulo: Edusp, 2001.

FERNANDES, F. *Organização social dos Tupinambás*. São Paulo: Difel, 1963.

_____. *A função social da guerra na sociedade Tupinambá*. São Paulo: Pioneira, EDUSP, 1970.

FRANCHETTO, B., HECKENBERGER, M. (Orgs.). *Os povos do Alto Xingu*: história e cultura. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2001.

GALLOIS, D. T. *Mairi revisitada*. A reintegração da Fortaleza de Macapá na tradição oral dos Waiãpi. São Paulo: NHII-USP, FAPESP, 1994.

_____. "Nossas falas duras". Discurso político e auto-representação Waiãpi. In: BRUCE, A., RAMOS, A. R. (Org.). *Pacificando o Branco*: cosmologias do contato no norte-amazônico. São Paulo: Editora UNESP, 2000, p.205-33.

GALVÃO, E. Breve notícia sobre os índios Juruna (1952). In: *Encontro de sociedades*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979, p.63-72.

_____. *Diários de campo*: Tenetehara, Kaioá e índios do Xingu. Rio de Janeiro: Editora UFRJ/Museu do Índio – Funai, 1996.

GELL, A. Strathernograms: or, the Semiotics of Mixed Metaphors. In: *The Art of Anthropology*: Essays and Diagrams. London: The Athlone Press, 1999.

GIL, L. P. Pelos caminhos do Yuve: conhecimento, cura e poder no xamanismo yawanawa. Florianópolis. Dissertação (Mestrado – PPGAS, UFSC), 1999.

GOLDMAN, I. *The Cubeo*. Indians of the Northwest Amazon.Urbana: University of Illinois Press, 1979.

GOLDMAN, M. A experiência de Lienhardt: uma teoria etnográfica da religião. *Religião e Sociedade*, v.2, p.9-30, 1999.

GONÇALVES, M. A. A Woman between two Man and a Man between two Women. In: OVERING, J., PASSES, A. (Ed.). *The Anthropology of Love and Anger*: The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia. London, New York: Routledge, 2000, p.234-255.

_____. *O mundo inacabado*. Ação e criação em uma cosmologia amazônica. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2001.

GORDON, C. *Folhas pálidas: a incorporação Xikrin (Mebêngôkre) do dinheiro e das mercadorias*. Rio de Janeiro, 2003. 357 p.Tese (Doutorado) – PPGAS/Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

GOW, P. *Of Mixed Blood*. Kinship and History in Peruvian Amazonia, s.l: s.n., 199..

_____. Cinema da floresta: filme, alucinação e sonho na Amazônia peruana. *Revista de Antropologia*, v.38, n.2, p.37-54, 1995.

_____. O parentesco como consciência humana: o caso dos Piro. *Mana*, v.3, n.2, p.39-65, 1997.

_____. Helpless – The Affective Preconditions of Piro Social Life. In: OVERING, J., PASSES, A. (Ed.). *The Anthropology of Love and Anger*: The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia. London, New York: Routledge, 2000, p.46-63.

_____. *An Amazonian Mith and its History*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

GUATTARI, F. A transversalidade. In: _____. *Revolução molecular*. São Paulo: Brasiliense, 1987, p.91-105.

HENLEY, P. Inside and Out: Alterity and the Cerimonial Construction of the Person in the Guianas In: RIVAL, L., WHITEHEAD, N.L. (Ed.). *Beyond the Visible and the Material*. The Amerindianization of Society in the Work of Peter Rivière. Oxford: University Press, 2001, p.197-220.

HOWELL, S. Nesting, Eclipsing and Hierarchy. Processes of Gendered Values among Lio. *Social Anthropology*, v.10, n.2, p.159-72, 2002.

HUGH-JONES, C. *From the Milk River*: Spacial and Temporal Processes in Northwest Amazonia. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

HUGH-JONES, S. *The Palm and the Pleiades*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

_____. Clear Descent or Ambiguous Houses? A Re-Examination of Tukanoan Social Organization *L'Homme*, n.126-128, p.95-120, 1993.

_____. The Gender of Some Amazonian Gifts: An Experiment with an Experiment. In: GREGOR, T., TUZIN, D. (Ed.). *Gender in Amazonia and Melanesia*: An Exploration of the Comaparative Method. Berkeley: University of California Press, 2001.

HUXLEY, F. *Aimables Sauvages*. Paris: Plon, 1980.

INGOLD, T. A. Circumpolar Night's Dream. In: *The Perception of the Enviroment*. Essays in Livelihood, Dwelling and Skill. London: Routledge, 2000, p.89-110.

JAKOBSON, R. Linguistique et Poétique. In: *Essais de Linguistique Général*. 1: Les Fondations du Langage. Paris: Minuit, 1963, p.209-48.

KRENAK, A. Antes, o mundo não existia. In: NOVAES, A. (Org.). *Tempo e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p.201-4.

KUNDERA, M. *Testamentos traídos*. Ensaios. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1994.

LARAIA, R. de B. Uma etno-história tupi. *Revista de Antropologia*, n.27-28, p.25-32, 1984-85.

LAGROU, E. M. *Caminhos, duplos e corpos. Uma abordagem perpectivista da identidade e alteridade entre os Kaxinawa*. São Paulo, 1998. Tese (Doutorado). PPGAS/FFLCH, Universidade de São Paulo.

_____. Homesickness and the Cashinahua Self: A Reflection on the Embodied Condition of Relatedness In: OVERING, J., PASSES, A. (Ed.). *The Anthropology of Love and Anger*: The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia. London, New York: Routledge, 2000, p.152-69.

LEITE, Y. De homens, árvores e sapos. Forma, espaço e tempo em Tapirapé. *Mana*, v.4, n.2, p.85-103, 1998.

LÉVI-STRAUSS, C. Reciprocity and Hierarchy. *American Anthropologist*, n.46, p.266-8, 1944.

_____. *La Pensée Sauvage*. Paris: Plon, 1962.

_____. *Le cru et le cuit. Paris: Plon, 1964*..

_____. *Les Structures élémentaires de la parenté*. Paris: Mouton, 1967.

_____. A estrutura dos mitos. In: *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975a. p.237-76. [1.ed.1955]

_____. As organizações dualistas existem? In: *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975b. [1.ed.1956].

_____. A gesta de Asdiwal. In: *Antropologia estrutural dois*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976 [1. ed.1958-59].

_____. *Paroles Données*. Paris: Plon, 1984.

_____. *O cru e o cozido*. São Paulo: Brasiliense, 1991.

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

_____. *Olhar, escutar, ler*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

LIMA, T. S. *A vida social entre os Yudjá: elementos de sua ética alimentar*. Rio de Janeiro, 1986. Dissertação (Mestrado) – PPGAS/Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

_____. *Imagens de canibalismo dos índios Juruna*, 1987 (Mimeogr.).

_____. *Descrição preliminar da fonologia da língua juruna* (sob a orientação de Yonne Leite), 1988 (Mimeogr.).

_____. *A parte do cauim: etnografia juruna*. Rio de Janeiro, 1995. Tese (Doutorado). PPGAS/Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

LIMA, T. S. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. *Mana* v.2, n.2, p.21-47, 1996.

_____. Para uma teoria etnográfica da distinção natureza e cultura na cosmologia juruna. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v.14, n.40, p.43-52, 1999a.

_____. O Pássaro de Fogo. *Revista de Antropologia*, v.42, n.1-2, p.113-132, 1999b.

_____. O que é um corpo? *Religião e Sociedade*, v.22, n.1, p.9-19, 2002.

_____. *Uma história do dois, do uno e do terceiro*. Rio de Janeiro, 2004. (Mimeogr.)

LIMA, T. S., GOLDMAN, M. Pierre Clastres, etnólogo da América. *Sexta Feira. Antropologia, Artes, Humanidades*, n.6, p.291-311, 2001.

_____. Prefácio. In: CLASTRES, P. *A sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac & Naify, p.7-20, 2003.

LISPECTOR, C. Atualidade do ovo e da galinha (III, final). In: _____. *A descoberta do mundo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

LORRAIN, C. *Making ancestors*. The symbolism, economics and politics of gender among the Kulina of Southwest Amazonia (Brazil). Cambridge. Tese (Doutorado – University of Cambridge), 1994.

_____. Cosmic Reproduction, Economics and Politics among the Kulina of Southwest Amazonia. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, sp.iss.6, p.293-310, 2000.

_____. The Hierarchy Bias and the Equality Bias: Epistemological Considerations on the Analysis of Gender. In: RIVAL, L., WHITEHEAD, N.L. (Ed.). *Beyond the Visible and the Material*. The Amerindianization of Society in the Work of Peter Rivière. Oxford: University Press, 2001, p.263-72.

MCCALLUM, C. Language, Kinship and Politics in Amazonia. *Man*, sp.iss.5, p.412-33, 1990.

MAUSS, M. Une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne, celle de "moi". In: _____. *Sociologie et anthropologie*. Paris: PUF, 1950, p.331-62.

_____. Gift-Gift. In: _____. *Ensaios de Sociologia*. São Paulo: Perspectiva. 1981 [1924]. P.363-7.

MAUSS, M., HUBERT, H. Ensaio sobre a natureza e a função do sacrifício. In: MAUSS, M. Ensaios de Sociologia. São Paulo: Prespectica, 1981 [1899]. P.141-227.

MAYBURY-LEWIS, D. (Org.) *Dialetical Societies*: The Gê and Bororo of Central Brazil. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

MENEZES, M. L. P.*Parque Indígena do Xingu*. A construção de um território estatal. Campinas: Ed. Unicamp, 1999.

MENGET, P. Temps de naître, temps d'être: la couvade. In: IZARD, M., SMITH, P.(Org.). *La Fonction symbolique* — Essais d'Anthropologie. Paris: Gallimard, 1979, p.245-64.

MENGET, P. Notas sobre as cabeças Munduruku. In: VIVEIROS DE CASTRO, E., CARNEIRO DA CUNHA, M. M. (Org.). *Amazônia*: etnologia e história indígena. São Paulo: NHII/USP, FAPESP, 1993, p.311-21.

_____. *Em nome dos outros*. Classificação das relações sociais entre os Txicão do Alto Xingu. Lisboa: Museu Nacional de Etnologia/Assírio & Alvim, 2001.

MÉTRAUX, A. *A religião dos Tupinambás*. São Paulo: Ed. Nacional, EDUSP, 1979.

MÜLLER, R. P.*Os Assuriní do Xingu: história e arte. Campinas:* Ed.Unicamp, 1990.

MURPHY, R. F. *Mundurucú Religion*.Berkeley: University California Press, 1958.

MURPHY, Y., MURPHY, R. *Women of the Forest*. New York: Columbia University Press, 1974.

NIETZSCHE, F. Humano, demasiado humano. In: _____. *Nietzsche*. Rio de Janeiro: Abril, 1978. p.121-51. (Os pensadores).

NIMUENDAJU, C. Zur Sprache der Sipáia-Indianer. *Anthropos*, n.XVIII-XIX, p.836-57, 1923-24.

_____. Idiomas indígenas del Brasil (Wortliste der Yurúna-Sprache). *Revista del Instituto de Etnología*, v.2, p.580-9, 1932.

_____. Tribes of the Lower and Middle Xingú River. In: Steward, J. (Ed.). *Handbook of South American Indians. III: The Tropical Forest Tribes*. Washington: Smithsonian Institute, 1948, p.213-43.

_____. Fragmentos de religião e tradição dos índios Shipáia. *Religão e Sociedade*, n.7, p.3-47, 1981.

_____. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani*. São Paulo: Hucitec, 1987.

_____. *Etnografia e indigenismo*. Campinas: Ed. Unicamp, 1993.

OAKDALE, S. The Power of Experience: agency and identity in Kayabi healing and political process in the Xingu Indigenous Park. Chicago. Tese (Doutorado – University of Chicago), 1996.

OLIVEIRA, A. E. *Os índios Juruna do Alto Xingu*. São Paulo: Museu de Arqueologia e Etnologia–USP, 1970.

OVERING KAPLAN, J. *The Piaroa, a People of the Orinoco Basin*: a Study in Kinship and Marriage. Oxford: Claredon Press, 1975.

_____. Orientation for Paper Topics, Comments; Social Time and Social Space in Lowland South American Societies. *Actes du XLII Congrès International des Américanistes*, v.2, p.9-10; 387-94, 1977.

OVERING, J. Dualisms as an Expression of Difference and Danger: Marriage Exchange and Reciprocity among the Piaroa of Venezuela. In: KENSINGER, K. M. (Ed.). *Marriage Practices in Lowland South America*. Urbana: University of Illinois Press, 1984, p.127-55.

OVERING, J. A estética da produção: o senso de comunidade entre os Cubeo e os Piaroa. *Revista de Antropologia*, n.34, p.7-33, 1991.

_____. Death and the loss of civilized predation among the Piaroa of the Orinoco Basin. *L'Homme*, n.126-128, p. 191-211, 1993a.

_____. I saw the sound of the waterfall: shamanism, gods, and leadership in Piaroa society. In: KRACKE, W. (Org.) *Leadership in Lowland South America*. South American Indian Studies 8. Bennington/Vermont: Bennington College, 1993b. p.22-37.

_____. O mito como história: um problema de tempo, realidade e outras questões. *Mana*, v.1, n.1, 1995.

_____. The Efficacy of Laugther: The Ludic Side of Magic within Amazonian Sociality. In: OVERING, J., PASSES, A. (Ed.). *The Anthropology of Love and Anger*: The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia. London, New York: Routledge, 2000, p.234-55.

_____. Estrutura elementares de reciprocidade: uma nota comparativa sobre o pensamento sócio-político nas Guianas, Brasil Central e Noroeste Amazônico. *Cadernos de Campo*, n.11, p.121-38, 2002.

OVERING, J., PASSES, A. Introduction: Conviviality and the Opening up of Amazonian Anthropology. In: _____. (Ed.). *The Anthropology of Love and Anger*: The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia. London, New York: Routledge, 2000, p.1-30.

PRADO JR., B. O relativismo como contraponto. In: *O relativismo enquanto visão do mundo*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1994, p.71-94.

REICHEL-DOLMATOFF, G. *Desana*. Le symbolisme universel des indiens Tukano du Haut Vaupés. Paris: Gallimard, 1973.

RENARD-CASEVITZ, F.-M. História Kampa, memória Ashaninca. In: CARNEIRO DA CUNHA, M. M. (Org.) *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, FAPESP, 1992, p.197-212.

_____. Guerriers du sel, sauniers de la paix. *L'Homme*, v.33, n.2-4, p.25-43, 1993.

RIBEIRO, B. Tecelãs tupi do Xingu. *Revista de Antropologia*, n.27-28, p.355-402, 1984-85.

RIVAL, L. Androgynous Parents and Guest Children: The Huaorani Couvade. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, v.4, n.4, p.619-42, 1998.

RIVAL, L., WHITEHEAD, N. L. Forty Years of Amazonian Anthropology: The Contribuition of Peter Rivière. In: _____. *Beyond the Visible and the Material* The Amerindianization of Society in the Work of Peter Rivière. Oxford: University Press, 2001, p.1-18.

RIVIÈRE, P. The Couvade: a Problem Reborn. *Man*, v.9, n.4, p.423-35, 1974.

_____. *Individual and society in Guiana*: a comparative study of amerindian social organization. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

_____. The amerindianization of descent and affinity. *L'Homme*, v.126-128, p.507-16, 1993.

_____. AAE na Amazônia. *Revista de Antropologia*, v.38, n.1, p.191-203, 1995.

_____. "The more we are togheter...". In: OVERING, J., PASSES, A. (Ed.). *The Anthropology of Love and Anger*: The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia. London, New York: Routledge, 2000, p.252-67.

_____. *O indivíduo e a sociedade na Guiana*. São Paulo: Edusp, 2001.

RODGERS, D. A. A soma anômala: a questão do suplemento no xamanismo e menstruação Ikpeng. *Mana*. v.8, n.2, p.91-125, 2002.

ROSA, J. G. Pequena palavra. In: RÓNAI, P.(Org.). *Antologia do conto húngaro*. Rio de Janeiro: Artenova, 1975, p.xi-xxvii.

_____. *Ave, palavra*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1978.

SANTOS GRANERO, F. *El poder del amor*. Poder, conocimiento y moralidad entre los amuesha de la selva central del Perú. Quito: Abya-Yala, 1994.

_____. The Sisyphus Syndrome, or the Struglle for Conviviality in Native Amazonia. In: OVERING, J., PASSES, A. (Ed.). *The Anthropology of Love and Anger*: The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia. London, New York: Routledge, 2000, p.268-87.

SCHADEN, E. *Aspectos fundamentais da cultura guarani*. São Paulo: EPU/EDUSP, 1974.

SCHEFFLER, H. W. Kinship, Descent, and Alliance. In: HONIGMAN, J. (Org.) *Handbook of social and cultural anthropology*. Chicago: Rand McNally, 1973. p.747-93.

SEEGER, A. *Os índios e nós*: estudos sobre sociedades tribais brasileiras. Rio de Janeiro: Campus, 1980.

_____. *Nature and Society in Central Brazil*: the Suya Indians of Mato Grosso. Cambridge: Harvard University Press, 1981.

SEEGER, A., DAMATTA, R., VIVEIROS DE CASTRO, E. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. *Boletim do Museu Nacional*, n.32. p.2-19, 1979.

SEYMOUR-SMITH, C. Women Have no Affines and Men Have no Kin: The Politics of the Jivaroan Gender Relation.*Man* sp.iss.26, p.629-49, 1991.

STEINEN, K. von den.*O Brasil Central*. Expedição em 1884 para a exploração do Rio Xingu. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1942.

SOUTHEY, R. *História do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1981. 3 v.

STRATHERN, M. *The Gender of de Gift*: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia. Berkeley: University of California Press, 1988.

_____. One man and many men. In: GODELIER, M., STRATHERN, M. (Org.) *Big men and great men*. Personifications of power in Melanesia. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. p.197-214.

_____. Parts and Wholes: Refiguring Relationships in a Post-Plural World. In: KUPER, A. (Ed.). *Conceptualizing Society*. London, New York: Routledge, 1992, p.75-104.

_____. *Property, Substance & Effect*. Antropological Essays on Persons and Things. London: The Athlone Press, 1999.

_____. Same-Sex and Cross-Sex Relations: Some Internal Comparisions. In: GREGOR, T., TUZIN, D. (Ed.). *Gender in Amazonia and Melanesia:* An Exploration of the Comparative Method. Berkeley: University of California Press, 2001, p.221-44.

SZTUTMAN, R. *Caxiri, a celebração da alteridade*: ritual e comunicação na Amazônia indígena. São Paulo. Dissertação (Mestrado – PPGAS/FFLCH, Universidade de São Paulo), 2000.

TAYLOR, A.-C. L'Art de la réduction.La Guerre et les mécanismes de la différenciation tribale dans la culture Jivaro. *Journal de la Societé des Américanistes*, n.71, p.159-73, 1985.

_____. Des fantômes stupéfiants: langage et croyance dans la pensée achuar. *L'Homme*, n.126-128, p.429–47, 1993a.

_____. Remembering to Forget: Identity, Mourning and Memory among the Jivaro. *Man*, v.28, n.4, p.653-78, 1993b.

_____. The soul's Body and it's States: An Amazonian Perspective on the Nature of Being Human.*Journal of the Royal Anthropological Institute*, v.2, n.1, p.201-15, 1996.

_____. Wives, Pets, and Affines: Marriage among the Jivaro. In: RIVAL, L., WHITEHEAD, N.L. (Ed.). *Beyond the Visible and the Material*. The Amerindianization of Society in the Work of Peter Rivière. Oxford: University Press, 2001, p.45-56.

TEIXEIRA-PINTO, M. *Ieipari:* sacrifício e vida social entre os índios Arara. São Paulo: Hucitec, Anpocs, Ed. UFPR, 1997.

TRAVASSOS, E. *Xamanismo e música entre os Kayabi*. Rio de Janeiro, 1984. Dissertação (Mestrado) – PPGAS/Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

TURNER, T. Os Mebengokre Kayapó: história e mudança social, de comunidades autônomas para a coexistência interétnica. In: CARNEIRO DA CUNHA, M. (Org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, FAPESP, 1992, p.311-38.

TURNER, T. Da cosmologia à história: resistência, adaptação e consciência social entre os Kayapó. In: Viveiros de Castro, E., Carneiro da Cunha, M. M. (Org.). *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo: NHII-USP, FAPESP, 1993, p.43-66.

TYLOR, E. B. *Primitive Culture*. London: John Murray, 1913. v.II.

VAN VELTHEM, L. H. Fazer, fazeres e o mais belo "feito". In: *Os índios, nós*. Lisboa: Museu Nacional de Etnologia, 2000, p.174-8.

_____. *O belo é a fera*. A estética da produção e da predação entre os Wayana. Lisboa: Museu Nacional de Etnologia/Assírio & Alvim, 2003.

VILAÇA, A. *Comendo como gente*. Formas do canibalismo Wari'. Rio de janeiro: Ed. UFRJ, ANPOCS, 1992.

_____. Making Kin out of Others in Amazonia. *J. Roy. anthrop.Inst.* sp.iss.8, p.347-65, 2002.

VILLAS BÔAS, C., VILLAS BÔAS, O. *Xingu*: o Velho *Káia* (conta a história de seu povo). Porto Alegre: Kuarup, 1984.

_____. *A marcha para o oeste*. A epopéia da expedição Roncador–Xingu. São Paulo: Globo, 1994.

VIVEIROS DE CASTRO, E. *Araweté, os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, ANPOCS, 1986.

_____. Sociedades minimalistas: a propósito de um livro de Peter Rivière. *Anuário Antropológico 85*, 1986a. p.265-82.

_____. Alguns aspectos da afinidade no dravidianato amazônico. In: VIVEIROS DE CASTRO, E., CARNEIRO DA CUNHA, M. M. (Org.) *Amazônia*: etnologia e história indígena. São Paulo: NHII/USP, Fapesp, 1993, p.149-210.

_____. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, v.2, n.2, p.115-44, 1996.

_____. Etnologia brasileira. In: MICELI, S. (Ed.). *O que ler na ciência social brasileira (1970–1995). I: Antropologia*. São Paulo: Ed. Sumaré, Anpocs, 1999.

_____. Os termos da outra história. In: *Povos indígenas no Brasil. 1996-2000*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2000, p.49-54.

_____. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

_____. Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation. *Tipití*, v.2, n.1, p.3-22, 2004.

WAGLEY, C. *Welcome of Tears*: the Tapirapé Indians of Central Brazil. New York: Oxford University Press, 1977.

_____. Lágrimas de boas-vindas. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/Edusp, 1988.

WAGLEY, C, GALVÃO, E. *Os índios tenetehara*: uma cultura em transição. Rio de Janeiro: MEC, 1961.

WAGNER, R. Analogic Kinship: A Daribi Example. *American Ethnologist*, v.4, n.4, p.623-42, 1977.

_____. *The Invention of Culture*. Chicago: Chicago University Press, 1981.

_____. The Fractal Person. In: GODELIER, M., STRATHERN, M. (Ed.) *Big Men and Great Men*. Personifications of Power in Melanesia. Cambridge: Cambridge University Press, 1991, p.159-73.