

COSMOGRAFIA DE UM
MUNDO PERIGOSO

FABIANA MAIZZA

**COSMOGRAFIA DE UM
MUNDO PERIGOSO**
Espaço e relações de afinidade
entre os Jarawara da Amazônia



USP UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

Reitor João Grandino Rodas
Vice-reitor Hélio Nogueira da Cruz

edusp EDITORA DA UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

Diretor-presidente Plínio Martins Filho

COMISSÃO EDITORIAL

Presidente Rubens Ricupero

Vice-presidente Carlos Alberto Barbosa Dantas

Antonio Penteadó Mendonça

Chester Luiz Galvão Cesar

Ivan Gilberto Sandoval Falleiros

Mary Macedo de Camargo Neves Lafer

Sedi Hirano

Editora-assistente Carla Fernanda Fontana

Chefe Téc. Div. Editorial Cristiane Silvestrin

*Para meus pais
Para Julien, Rafael e Tiago*

Copyright © 2012 Fabiana Maizza

Coordenação editorial: Valentim Facioli
Projeto gráfico, editoração e gráficos: Antônio do Amaral Rocha
Capa: Antônio do Amaral Rocha (sobre ideia da autora)
Fotos de capa e miolo: Fabiana Maizza
Revisão: Tiago Valentim Janeiro

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	13
INTRODUÇÃO	17
Pressupostos teóricos	23
Natureza e cultura na Antropologia simétrica	23
Animismo	30
Afinidade e perigo	33
CAPÍTULO 1 – COSMOGRAFIA	35
O TERRITÓRIO	35
Toponímia	35
Caminhos e caçadas	39
Mitos e lugares	45
OS SERES	47
Animais	47
Plantas	52
Árvores	55
Inamati	55
Yama	57
O MUNDO	59
Terra	59
Abaixo da terra	62
Água	63
Céu	63

Direitos reservados à:

Nankin Editorial
Rua Tabatinguera, 140, 8º andar, conj. 803 –
Centro – 01020-000 – São Paulo – SP – Brasil
Tel. (11) 3106-7567, 3105-0261
Fax (11) 3104-7033
www.nankin.com.br
nankin@nankin.com.br

Edusp – Editora da Universidade de São Paulo
Av. Corifeu de Azevedo Marques, 1975, térreo
05581-001 – Butantã – São Paulo – SP – Brasil
Divisão Comercial: Tel. (11) 3091-4008 e
3091-4150
SAC (11) 3091-2911 – Fax (11) 3091-4151
www.edusp.com.br
e-mail: edusp@usp.br

Printed in Brazil 2012
Foi feito o depósito legal

Céu de Deus	67
Guerra	67
Mundos	69
CAPÍTULO 2 – XAMANISMO	75
SER XAMÃ	75
Xamãs	75
Pedras	76
Cura	78
Agressão e vingança	80
Predação	83
“Se eu fosse pajé eu matava todo mundo”	85
DOENÇA	86
Doenças e raptos	86
Rapto de alma	88
Salvadores	91
Agressores	94
Rabika, “loucura”	94
Rabika nos mitos	98
EVANGELISMO	99
Missão	99
A palavra de Deus	102
Ritual e chicote	104
Pastor – professor – “AIS”	109
CAPÍTULO 3 – PARENTESCO	113
DRAVIDIANATO	113
Diametral e concêntrico	113
Modelo jarawara – Parte um	116
“Avós” e “netos”	123
Viés agnático do cálculo	126
A REDE	128
<i>MaqPar</i>	129
Dados jarawara na <i>MaqPar</i>	133
CASAMENTOS	144
Modelo Jarawara – Parte dois	144
Proibições e divórcios	146
Reclassificações	149
Os casamentos jarawara	150
Casamentos “certos”	150
Outros casamentos “certos”	153
Casamentos “errados”	154
Outros casamentos “errados”	157
Sobre os casamentos jarawara	158

CAPÍTULO 4 – RESIDÊNCIA	165
O GRUPO LOCAL	165
Origens	165
Composição das aldeias	168
Cognação e coresidência	174
DESLOCAMENTOS	176
Mobilidade	176
Padrões e doenças	179
Chefia	183
O chefe	183
As disputas	187
PROPRIEDADE E ESPAÇO	190
Propriedade e manakone	190
Apropriação teórica do espaço	193
CAPÍTULO 5 – MAIS ALÉM	199
A METAFÍSICA DO ROÇADO	199
Plantar	199
“Pais” no céu e na Terra	203
Enterrar	204
Familiares	207
Nomes	209
EX-PARENTES CANIBAIS	212
Caçar e ser caçado	212
Tornar-se Outro	218
Ex-parentes	223
Canibais	225
CONSIDERAÇÕES FINAIS	227
Sobre os subgrupos nomeados	228
ANEXOS	235
Anexo 1 – Nomes científicos das espécies citadas	235
Anexo 2 – Algumas fotos	237
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	241
SOBRE A AUTORA	247

Índice de ilustrações

Ilustração 1: O cálculo dravidiano	115
Ilustração 2: A rede genealógica jarawara desenhada pelo Pajek	135
Ilustração 3: Conexões entre os casamentos da rede jarawara	143
Ilustração 4: Casamentos oblíquos na rede jarawara	149
Ilustração 5: Aldeias habitadas nos últimos setenta anos	167
Ilustração 6: Aldeias habitadas pelos diferentes grupos locais	195
Ilustração 7: Possível divisão do território pelos grupos locais	196

Índice de tabelas

Tabela 1: Terminologia jarawara	117
Tabela 2: A relação entre módulos e ciclos na <i>MaqPar</i>	130
Tabela 3: Características gerais da rede de alianças jarawara	133
Tabela 4: Percursos, anéis e implexos da rede jarawara	134
Tabela 5: Os quatro avós na memória dos indivíduos	135
Tabela 6: Cruzamento pelo cálculo dravidiano de anéis do ciclo A1C1 ...	137
Tabela 7: Casamentos patrilaterais e matrilaterais	139
Tabela 8: Casamentos relacionados a outros casamentos	140
Tabela 9: Tipos de troca no módulo A2C2	141
Tabela 10: Resumo dos outros casamentos “certos”	153
Tabela 11: Resumo dos outros casamentos “errados”	157
Tabela 12: Aldeias e patrões	182
Tabela 13: Nomes jarawara	211

Índice de figuras

Figura 1: Porcentagem dos avós lembrados	136
Figura 1a: Avós lembrados, de acordo com o gênero	136
Figura 2: Casamentos com parentes cruzados no módulo 1C	138
Figura 2a: Casamentos com a prima de primeiro grau	138
Figura 3: Casamentos pelo lado materno e paterno	139
Figura 4: Casamentos envolvidos nos diferentes ciclos	140
Figura 4a: Casamentos nos cinco ciclos sem contagem múltipla	142
Figura 5: Genealogia dos dois primeiros casamentos “errados”	160
Figura 6: Possíveis vínculos entre duas aldeias	162
Figura 7: Donos das casas em termos genealógicos – Casa Nova	168
Figura 7a: Disposição das casas – Casa Nova	169
Figura 8: Donos das casas em termos genealógicos – Água Branca	170
Figura 8a: Disposição das casas – Água Branca	170

Figura 9: Donos das casas em termos genealógicos – Saubinha

Figura 9a: Disposição das casas – Saubinha

Figura 10: Genealogia de Saubinha com duas gerações adicionais

Convenções e abreviaturas

A ortografia jarawara, neste trabalho, seguirá as normas utilizadas por Vogel (2006: 43-44). Ela consiste em onze consoantes (b, t, k, f, s, h, m, n, r, w, y) e apenas quatro vogais (a, e, i, o) e foi elaborada em 1988 por membros do SIL, levando em conta sobretudo a ortografia jamamadi, que tem praticamente o mesmo inventário fonêmico (*ibid.*, 45).

De forma geral, utilizaremos as aspas duplas para as citações de outros autores e de falas ou expressões dos Jarawara; e as aspas simples para termos imprecisos.

As abreviaturas citadas no decorrer do trabalho são:

AIS – Agente Indígena de Saúde

CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior

CNPQ – Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico

CASAI – Casa de Saúde Indígena

FUNAI – Fundação Nacional do Índio

FUNASA – Fundação Nacional de Saúde

INSS – Instituto Nacional do Seguro Social

ISA – Instituto Socioambiental

JOCUM – Jovens Com Uma Missão

OPAN – Operação Amazônia Nativa

OPIMP – Organização dos Povos Indígenas do Médio Purus

PPTAL – Projeto Integrado de Proteção às Populações e Terras Indígenas da Amazônia Legal

SIL – Associação Internacional de Linguística (antigamente conhecida por *Summer Institute of Linguistics*)

USP – Universidade de São Paulo

APRESENTAÇÃO

Este livro é uma versão levemente modificada de minha tese de doutorado, submetida ao Programa de pós-graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo em outubro 2009. Ele é uma monografia sobre a etnia indígena Jarawara: aproximadamente 180 indivíduos moradores do rio Purus, no sudoeste Amazônico. Os Jarawara são um grupo da família linguística Arawá cujos outros membros, seus vizinhos geográficos, são: os Paumari, os Deni, os Zuruahá, os Jamamadi, os Banawa-yafi e os Kulina. Os povos Arawá são pouco conhecidos e ainda muito pouco estudados, apesar dos (ou talvez, devido aos) diversos anos de contato entre os índios dessa região e os Brancos. O não interesse dos estudiosos por estes grupos se justifica quase que inteiramente pelas hostilidades naturais do rio Purus – famoso por seus inúmeros mosquitos, “mutucas” e “piuns” – e pelo difícil acesso às terras indígenas, sendo necessários diversas horas de caminhada na floresta para chegar na maioria das aldeias. O trabalho que apresento aqui visa, antes de mais nada, contribuir para o enriquecimento do corpus etnográfico do sudoeste Amazônico. Para fazê-lo, ele se inspira na discussão antropológica contemporânea sobre o animismo, o perspectivismo e o valor da afinidade na Amazônia.

O livro está dividido em cinco capítulos. O primeiro visa descrever o território em que vivem os Jarawara e dimensioná-lo no mundo Jarawara. Assim, ele se inicia com a utilização e nomeação do espaço, descreve os diferentes tipos de seres que povoam o mundo para, no final, falar sobre os lugares e a dinâmica do cosmo.

O capítulo dois é dedicado ao xamã e sua importância na manutenção do mundo Jarawara, um mundo perigoso. Ele se inicia com a descrição das funções do xamã Jarawara e faz uma comparação destas com as de outros grupos Arawá. Em seguida, nos concentramos na noção de doença entre os Jarawara, concebida como um rapto de alma de humanos por seres não-humanos que deve ser revertido pelos espíritos auxiliares do xamã. O capítulo três é sobre o parentesco, o objetivo sendo uma descrição minuciosa do modelo jarawara do dravidiano, por meio da análise da terminologia, das atitudes e dos casamentos. O capítulo quatro complementa o capítulo anterior, e tem por tema central a residência. Tentamos demonstrar como se formam e se desformam as aldeias jarawara para entender quem mora com quem, em termos genealógicos. Em seguida, nos concentramos no regime de historicidade Jarawara através da análise da mobilidade, dos padrões e doenças e da chefia.

O capítulo cinco é exclusivamente analítico e tem como objetivo conectar os quatro capítulos anteriores pela metafísica jarawara. Retomamos e analisamos as relações de afinidade que os Jarawara possuem com os seus Outros, procurando demonstrar, igualmente, as formas como elas se atualizam. Na conclusão, resumimos as ideias centrais do trabalho e finalizamos com a discussão sobre os subgrupos nomeados das etnias da família linguística Arawá, levando em consideração as hipóteses formuladas recentemente sobre o tema.

Muitas foram as pessoas que me ajudaram a concretizar este trabalho, em momentos diferentes e de maneiras diversas.

Os meus pais, Octavio Maizza Neto e Norma Tassi Maizza, sempre estiveram ao meu lado. Meu hoje marido, Julien Feron, veio me ver na floresta, conheceu pessoalmente os Jarawara, esteve comigo durante os anos em que preparei minha tese, transformando-os em um período de muitas alegrias. Agradeço a meus pais e a Julien por me acompanharem plenamente em minha trajetória etnológica.

Agradeço a meu orientador e amigo, professor Márcio Ferreira da Silva, pela sua generosidade, seus comentários decisivos ao longo do desenvolvimento deste trabalho e também por me ensinar sobre os sistemas de parentesco. O que pude aprender sobre este assunto devo a ele. Da mesma maneira, agradeço aos membros da banca que examinou a tese e que me incentivou a publicá-la: João Dal Poz, Marta Amoroso, Miriam Hartung e Sylvia Caiuby.

Agradeço os auxílios que tive para realizar minha pesquisa: ao Cnpq agradeço pelos três anos de bolsa de doutorado, via Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo; a Capes

agradeço pelo ano de bolsa para o Estágio de Doutorando – PDEE (Sanduíche), em Paris, realizado na *Équipe de recherche en ethnologie amérindienne* (EREA). Agradeço também à Funai, pela autorização concedida para minha entrada na terra indígena Jarawara/Jamamadi/Kanamanti.

Em São Paulo, agradeço a meus colegas e amigos da Universidade de São Paulo: Ana Catarina Morawska Vianna, Ana Cecília Venci Bueno, Leandro Mahalem de Lima, Majoí Fávero Gongora, Rogério Duarte do Pateo e Uirá Felipe Garcia.

No Rio de Janeiro, agradeço ao professor Eduardo Viveiros de Castro, pela sugestão da etnia e à amiga Oiara Bonilla, pela ajuda e conselhos.

Na França agradeço ao professor Philippe Erikson, às professoras e pesquisadoras Anne-Christine Taylor, Isabelle Daillant, Valentina Vapnarsky, ao professor Jean-Pierre Chaumeil e à Bonnie Chaumeil.

Nos Estados Unidos, agradeço a Donald Pollock.

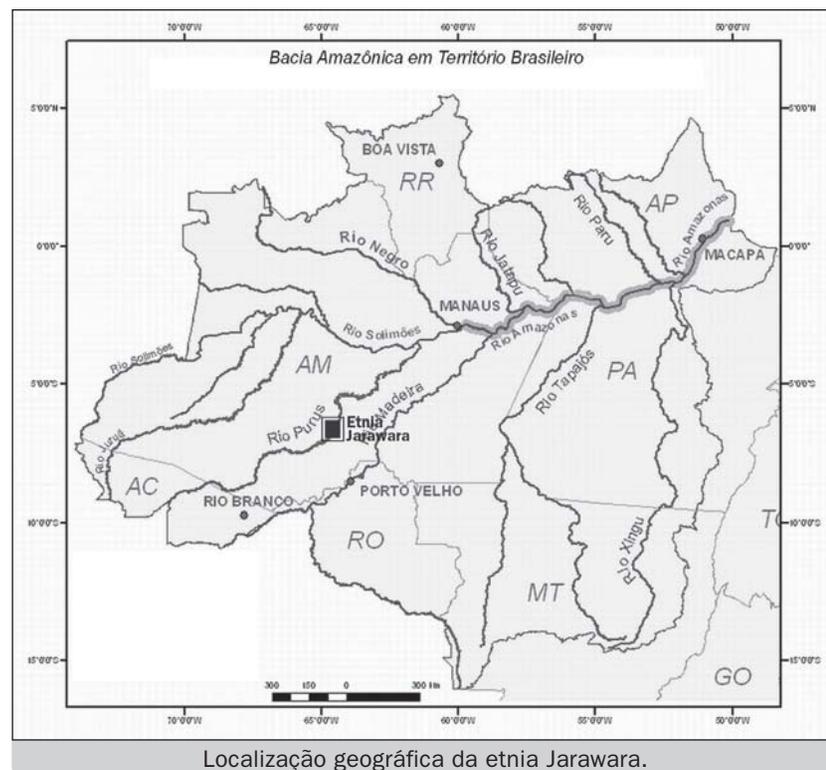
Agradeço a Alan Vogel por responder invariavelmente minhas perguntas sobre a língua e outros temas relacionados aos Jarawara. Em Lábrea, agradeço a Izac Albuquerque, Marcelo Franco, Diogo e sua esposa Maria. Foi Gunter Kroemer quem me apresentou pessoalmente aos Jarawara, o agradeço, em memória, por este gesto.

Na família, agradeço a paciência e carinho de meus irmãos, Andrea Maizza Lopes e Luis Otavio Maizza, de meus cunhados, Enio Lopes Junior e Marcela Amiune, de meus afilhados, Matheus e Tomas, de meus *beaux-parents*, Pierre Feron e Catherine Lefaucheur, e de meus pequenos Rafael e Tiago. Agradeço igualmente às amigas Amanda Leal de Oliveira, Camila Friedman e Maria Carolina Toledo pela amizade incondicional.

Last but not least, aos Jarawara. Agradeço a todos os habitantes da aldeia Casa Nova, por me terem recebido, cuidado de mim, vindo a minhas aulas, por terem me contado histórias, mitos, relatos, fofocas. Todos nessa aldeia se disponibilizaram a me ajudar, de maneira direta ou indireta. Agradeço especialmente às pessoas que tiveram a paciência de sentarem horas ao meu lado e me ajudarem na narrativa, na redação ou na tradução de mitos e relatos: Wero, Watati, os xamãs, Kowisari (Mundico), Bate (Luís) e Batisawa (Prisco) e também Dyimayanici (Linda), e Nememonehe (Ivana). A Okomobi, agradeço pelas inesquecíveis aulas de cosmologia e ontologia. A Bibiri, agradeço pelas inúmeras traduções, por sua determinação em me explicar os mitos e a metafísica jarawara, e por sua generosidade; sem ele, eu não teria conseguido realizar minha pesquisa de campo.

À etnia Jarawara, agradeço como um todo, por terem me aceitado e tornado possível este livro.

INTRODUÇÃO



Afama ti? – É você mesmo?

Afama oke – Sim sou eu mesmo.

Estas são as primeiras frases que se dizem dois indivíduos jarawara ao se encontrarem. O primeiro pergunta se aquele que está na sua frente, ocupando o corpo da pessoa que ele vê, é bem a pessoa que ele conhece; o segundo confirma, dizendo que é ele mesmo que está ali. O diálogo mostra não somente que os interlocutores afirmam se conhecerem, mas também que a alma deles está em seus corpos, um tema central no animismo, como veremos a seguir. O contexto em que esta conversa existencial se torna uma pergunta banalizada do cotidiano é o *mundo perigoso*, o mundo da meta-afinidade (Taylor), onde todo *outro* é potencialmente um inimigo, disfarçado ou não. Este é justamente o mundo Jarawara. Nosso trabalho será focalizado nesta característica, que se faz presente desde as primeiras frases trocadas em uma conversa na língua jarawara. A questão central deste livro é: de que maneiras, abstratas e concretas, os Jarawara lidam com as relações de afinidade em um mundo que concebem como perigoso?

Nossa ideia diretriz é que os Jarawara concebem o mundo como perigoso, pois a afinidade é a “modalidade prototípica da relação” (Viveiros de Castro). O único lugar construído e tido como seguro, apesar de instável, é a aldeia, onde todos se consideram “parentes”. Como todos os *outros* com quem co-habitam no espaço terrestre e celeste, os Jarawara participam ativamente da predação generalizada do mundo em que vivem. Porém, o maior perigo parece vir deles mesmos, mais precisamente dos Jarawara transformados em *outros*, ou seja, os mortos.

Mas começemos pelo início e por como o tema “perigo” se tornou central na análise. Utilizarei aqui, e de uma maneira geral, a primeira pessoa do singular para falar da experiência de campo e a primeira pessoa do plural para as outras situações. Minha experiência em campo foi complexa, não por causa dos Jarawara, com quem me entendi muito bem e por quem fui muito bem aceita; mas pela situação. Apesar de o campo ser crucial para a antropologia e ser essencialmente o que a diferencia de outras disciplinas das áreas de Humanas, fala-se pouco sobre o assunto – com exceção dos pós-modernos. É como se a antropologia fosse uma disciplina racional e científica, enquanto o campo, uma experiência pessoal e subjetiva. Isto o transforma em um rito de iniciação: depois de ter passado por ele, você sabe o que é, se você nunca passou, nunca saberá... O problema é que é no campo que se coletam os dados que serão posteriormente analisados, por nós ou por outros pesquisadores. Como então saber o que é objetivo ou subjetivo? Por que não falar sobre o que vivenciamos *là-bas*? Eu gostaria de começar esta introdução com a minha experiência pessoal em campo. Não por ser narcisista, mas apenas na tentativa de clarear os métodos de pesquisa que utilizei e a minha vivência entre os Jarawara.

A grande dificuldade que tive em campo foi, como era de esperar, conseguir lidar com a diferença e com a distância entre o aqui e o lá, em todos os sentidos. Para começar, com a Amazônia, que não é somente distante geograficamente, mas também em termos “naturais” – a imensidão das águas, os rios que mudam de dimensão entre os períodos da seca e da cheia, as árvores, os animais, os insetos – e “culturais”, a população local sendo a que tem menos contato com o “sul” do país. A minha primeira “surpresa” foi descobrir a Amazônia e o Estado do Amazonas, que são lindos, mas longe, muito longe de tudo que eu tinha visto antes em minha vida.

Com os Jarawara, a distância aumentou ainda mais. Primeiro porque, como eles mesmos dizem, eles “moram no meio do mato”, e esta frase não tem nada de metafórico. De São Paulo, são quatro a cinco horas de voo até Porto Velho; depois meia hora em um pequeno avião até Lábrea. Uma vez em Lábrea e para entrar na terra indígena, o meio de transporte é o barco: oito horas de barco motor “rabeta” subindo o rio Purus. Por último, o mais difícil, quatro horas na época da seca e três horas na época da cheia, de caminhada em floresta fechada, com “tudo” nas costas, na mochila. No fim da época da cheia, quando as águas começam a baixar e o barco não passa mais, tínhamos que andar na lama, literalmente. Estas caminhadas foram as mais complicadas: apesar de escorregar o tempo todo, eles me falaram para nunca tocar em uma árvore sem olhar antes o tronco, pois além de espinhos podia haver insetos ou mesmo cobras. O pior era que a lama, além de escorregadia, também entrava nos meus tênis, e assim eu escorregava em dobro. Solução: andar com uma “bengala” feita na hora com um galho de árvore, eu e os velhinhos. Para todo mundo, o percurso era puro malabarismo

mo entre a lama, os buracos, e os pés sujos; os tombos iam se multiplicando e as risadas também, felizmente...

Uma vez em uma das aldeias jarawara, para mim era impossível sair sem eles. Além do medo imaneente das cobras – visto que praticamente todos os homens já foram picados pelo menos uma vez na vida por espécies venenosas ou não – o lugar aonde eu chegaria mais rapidamente seria o lago Kerebe, repleto de piranhas e jacarés. Na aldeia, me questionei porque eu estava ali, o que eu estava fazendo lá e para quem, e me perguntava por que, mesmo depois de quatro anos estudando os povos da Amazônia, eu não tinha nenhuma ideia do que me esperava. Morar no meio da floresta é muito impressionante, especialmente para as pessoas que sempre viveram em cidades. Para mim o foi, sobretudo porque eu dormia sozinha na casa que eles me emprestaram, a escola. Na aldeia, durante o dia, quase não há barulho; de um lado porque a maioria das pessoas realiza suas atividades fora dela, de outro porque a “natureza” se mostra mais silenciosa de dia do que à noite. Ao pôr do sol, começam os ruídos; e no meio da noite, antes do início da madrugada, os diferentes sons – alguns próximos, outros distantes – se multiplicam. Sons que se misturam com os diferentes medos.

No início, eu tive medo das pessoas da aldeia; este medo passou rapidamente e foi completamente esquecido, pois os Jarawara demonstraram todo o respeito por mim e me trataram sempre como uma convidada Branca (*yara fana*), de quem eles deveriam cuidar preciosamente. Depois, veio o medo dos animais, répteis e insetos que poderiam entrar na casa. À noite, os índios soltam os porcos que criam, e estes muitas vezes ficam andando debaixo da casa (que são construídas no modelo regional amazônico: com madeira de paxiúba, sobre palafitas e com telhado de palha ou alumínio) e “relinchando”, um barulho incômodo, mas não amedrontador. Os morcegos, também à noite, são uma constante, mas saem tão rápido quanto entram. Ao longe, se ouvem às vezes gemidos de animais, de onças – que parecem um choro humano –, macacos, pássaros ou outros. De vez em quando, no dia seguinte meus vizinhos os identificavam e me diziam de qual espécie eram.

O grande problema sobre o qual me falavam os Jarawara eram as cobras. O primeiro reflexo a ter dentro de casa deveria ser sempre olhar para cima, para as vigas do telhado, e verificar se não havia nenhuma cobra, parada ou andando, que me pudesse cair na cabeça... Existem também os inúmeros insetos, como algumas aranhas, que eu só tinha visto em fotos de livros ou revistas, e outros que eu nunca poderia imaginar que existissem, alguns venenosos, segundo os Jarawara. Finalmente, mais de uma vez, um rato selvagem em busca de alimentos entrou à noite na casa e me acordou, pois eles são gordos e grandes. O barulho que eles fazem para escalar a parede de madeira até chegar ao telhado, por onde entram, é muito alto, parece uma pessoa batendo na parede. Para tirar este tipo de animal de casa é preciso muita paciência, pois quando percebem a presença de alguém

eles se escondem. Quando volta o silêncio eles retornam ao objetivo de encontrar alimentos, e assim se passa mais de uma hora no ‘jogo’ de esconde-esconde. O meu maior desconforto na aldeia tornou-se o medo dos ratos noturnos, isto me perturbava. Os Jarawara tentaram me convencer, em vão, de que eu realmente não tinha com que me preocupar, pois os ratos são apenas roedores que não “fazem nada”. Enquanto eles se preocupavam com seres evidentemente perigosos, como as cobras e as onças, eu fiquei psicologicamente imobilizada pelos ratos.

Fora as minhas noites mal dormidas, eu demorei para entrar no ritmo diurno das pessoas e para conseguir me sincronizar com elas. Os Jarawara acordam por volta das 8 horas da manhã e se reúnem nas “cozinhas” de suas casas, para fazerem a refeição matinal. É apenas em torno de 9 horas que as pessoas começam a sair para caçar, pescar, lavar roupa etc. As mulheres, muitas vezes, vão ao roçado ao meio-dia para buscar algo para seu almoço e o das crianças. Os homens, normalmente, passam o dia fora da aldeia. No fim de tarde, em torno das 16 horas, as atividades começam a diminuir; muitas vezes as crianças começam a brincar de futebol ou de vôlei no campo da aldeia, e são seguidas pelas mulheres. Finalmente, em torno de 17 e 30 os jovens rapazes chegam e começam a jogar futebol entre eles, ou vôlei com as meninas, até o anoitecer. Nestes fins de tardes, todos os adultos e crianças – que já tomaram o último banho do dia (eles tomam em média três banhos por dia) – ficam assistindo aos jogos e conversando.

Ao contrário do que eu poderia imaginar quando primeiro cheguei, este é o momento ideal para fazer a pesquisa de campo, pois as pessoas estão dispostas a conversar, contar eventos e responder perguntas. Todo outro momento é relativamente importuno para os Jarawara, pois eles estão trabalhando ou descansando. Às vezes no igarapé, as mulheres fofocavam comigo: muitas informações sobre o parentesco, por exemplo, eu descobri nestas ocasiões. Mas como o igarapé tem muita “mutuca” (um tipo de mosquito), eu não conseguia ficar lá mais do que o tempo necessário para lavar a minha roupa e louça. Então, o fim de tarde era um momento importante para a minha interação com as pessoas da aldeia e um horário estratégico para a pesquisa.¹ Mas no fundo, por mais que eu sempre tentasse organizar os

¹ Muitos antropólogos mencionam também a ida ao roçado como um bom momento para recolher informações. Devo admitir que fui raramente ao roçado com as mulheres Jarawara, primeiro pois elas normalmente o faziam ao meio-dia, em baixo de um sol escaldante e eu, como estava sempre de manga comprida, calça e meia devido aos inúmeros mosquitos e insetos da região, não tinha necessariamente forças para acompanhá-las. Segundo pois o roçado é um lugar de concentração de cobras, das quais, como mencionado, eu tinha muito medo. E terceiro pois as idas ao roçado se fazem em companhia de poucas pessoas e pessoas muito próximas, como a mãe e a filha, ou duas irmãs, eu raramente fui convidada para tais excursões e devido aos dois motivos acima, também nunca mencionei que gostaria de ir.

meus próximos passos em campo e as minhas coletas de informações, a grande surpresa era que eu não tinha controle nenhum, eram os Jarawara que decidiam, à maneira deles, como seriam preenchidos os meus dias.

Quando comecei sistematicamente a coletar informações, relatos e mitos nos entardeceres, a pesquisa fluiu. Grande parte do que me contavam era na língua jarawara, a qual eu aprendi apenas de forma técnica e, mesmo assim, muito mal. Então eu gravava os diversos relatos no fim de tarde e os transcrevia depois, com a ajuda de jovens meninas alfabetizadas em jarawara. Elas não falam português, mas, como sabem ler, iam repetindo o que estava gravado na fita; eu escrevia, e elas conferiam se estava certo. Em seguida, os homens que falavam português traduziam comigo as transcrições. A pessoa que mais me ajudou nas traduções foi um jovem chamado Bibiri que, devido a uma picada de cobra, não pode mais sair para caçar e pescar todos os dias, como fazem os outros homens. Além disto, Bibiri ajuda Alan Vogel a traduzir a Bíblia do português para o jarawara e está acostumado com as atividades de leitura e escrita. Ele trabalhava mais de duas horas por dia comigo, me ajudando, traduzindo e também me explicando, pois muitas vezes eu não entendia o sentido da tradução.

O chefe da aldeia, Okomobi, em diferentes momentos não regulares passava a tarde toda comigo, às vezes traduzindo mitos e outros relatos, mas na maioria das vezes me dando aulas de cosmologia e ontologia. Na verdade, bem no início, estas aulas eram de aprendizado da língua jarawara, mas, como para Okomobi o meu progresso era praticamente irrisório – sobretudo porque ele me comparava com os dois linguistas de quem também foi professor, Alan Vogel e Robert Dixon –, ele decidiu mudar de método. Com toda a sua sensibilidade, durante nossas conversas ele descobriu o que me interessava da mesma maneira que a língua interessava a seus alunos precedentes. Ele percebeu que eu gostava de saber as histórias sobre o pai dele, que era um grande xamã, e as suas aulas se transformaram naturalmente em aulas de cosmologia e ontologia. Finalmente, o meu vizinho Wero também foi um grande interlocutor sobre a metafísica jarawara. Como Okomobi, ele vinha me ver para contar mitos e histórias sobre os espíritos, o céu, os xamãs, os inimigos.

Foi graças a todas estas pessoas – que me faziam relatos em jarawara, que transcreviam e traduziam ao meu lado – e à paciência de Bibiri e Okomobi que pude escrever este trabalho. Eu remunerava todos que me ajudavam nas transcrições e traduções, de acordo com as horas realizadas: eles me falavam o que queriam, normalmente objetos industrializados, os quais eu comprava, em minhas idas mensais a Lábrea, e os entregava em seguida. Este método me foi explicado por Oiara Bonilla, que também trabalhou no Purus, e funcionou muito bem. A contrapartida da minha presença na aldeia me foi “sugerida” por Okomobi: assim que cheguei lá pela primeira vez, eu deveria dar aulas de português e de matemática aos jovens e

adultos. Eu mantive este acordo até o final. No primeiro mês, as aulas eram diárias, mas passado este período era mais prático para eles ter apenas duas ou três aulas semanais, pois elas preenchiam a manhã toda e eles tinham outras atividades prioritárias.

Estive, no total, sete meses nas aldeias jarawara, divididos em três campos: o primeiro e o segundo de um mês, e o terceiro de cinco meses. Na maior parte do tempo eu morei na aldeia Casa Nova, mas fiquei também quinze dias na aldeia Água Branca e uma semana na aldeia Saubinha, e passei mais de uma vez pela aldeia Yemete (que só tem duas casas). No entanto, eu conheço todos os jarawara adultos, seus nomes em português inclusive, pois eles não são numerosos (um total de 180 indivíduos, aproximadamente, contando as crianças) e porque eu via a maioria deles em Lábrea, no início de todo mês, e também nos rituais e nos campeonatos de futebol nas aldeias. Nestes últimos, eu aproveitava para coletar relatos de pessoas de outras aldeias, sobretudo os xamãs, e informações para completar a árvore genealógica.

Apesar dos obstáculos do campo, que foram mais existenciais do que concretos – felizmente não fiquei doente –, a minha experiência entre os Jarawara é inesquecível. Eles me ensinaram, de maneira abstrata e prática, uma forma de ser que me marcou profundamente. O que mais me impressionou entre eles é o fato de ninguém mandar em ninguém, uma ausência total de hierarquia. Todo indivíduo – seja ele homem, mulher, criança, jovem ou adulto – tem exatamente o mesmo valor e é levado a sério em sua individualidade. Todos exprimem as suas opiniões e pensamentos. A vontade e a singularidade de cada indivíduo são totalmente respeitadas. Existem sim, ordens, sobretudo da parte dos pais e mães para seus filhos, mas elas são pontuais. Esta forma de conviver, por um lado, é uma individualização total e absoluta; por outro lado, é um respeito à unicidade das pessoas, em uma vida permanentemente em comunidade. O respeito absoluto da vontade individual de cada um, sem que isto cause detrimento para a vida do outro, é a lembrança mais preciosa que guardo dos Jarawara.

Sem dúvidas, o que eu mais fiz em campo foi coletar, transcrever e traduzir mitos. Este foi o meu método, o único que me permitiu penetrar com precisão no que falam e pensam os Jarawara. Foi justamente me baseando nos mitos que aprendi muitas coisas que estavam acontecendo sob meus olhos, no dia a dia da aldeia e fora dela. Os mitos jarawara falam de localizações geográficas, casamentos, vinganças, traições, normas sociais e morais, atividades de caça, pesca e colheita, entre outros. Mas também, e sobretudo, eles falam sobre os inimigos, os espíritos benfeitores e malfeitores, de seres canibais e de grupos de pessoas que se transformaram em animais. Foi por intermédio deles que eu percebi o mundo perigoso em que vivem os Jarawara, e de que nasceu o tema central deste livro – a primeira pesquisa etnográfica sistemática sobre este povo.

Mas se este trabalho é uma descrição do mundo Jarawara, ele é antes de mais nada uma descrição do que eu, dentro dos meus limites, consegui entender deste mundo. No decorrer da pesquisa de campo, toda a dificuldade, e também toda a beleza, foi descobrir uma forma de pensar extremamente diferente da minha (e daquelas que eu conhecia) e que, à primeira vista, além de incompreensível era também inconcebível. Tenho ainda anotações de meu primeiro campo, em que as pessoas me falavam de seres – como os espíritos de planta, por exemplo – exatamente da mesma forma que faziam no final da minha última estada. No início eu anotava sem ter a mínima ideia do que aquilo significava. Depois de meses de mitos, relatos, transcrições, traduções, algo mudou; provavelmente eu.

A frase que ficava cada vez mais presente em meu espírito, no decorrer do campo e quando comecei a entender as preocupações dos Jarawara, era a de uma música que diz: “você é doida demais”, que eu cantava aplicando a eles: “eles são doidos demais”. Não por acaso: eu passava as minhas tardes traduzindo mitos em que o avô comeu os netos assados e o esposo moqueou a esposa. No fim de tarde, confirmava alguns detalhes sobre um queixada consumido pelos habitantes da aldeia, que era de fato o “filho” de uma pessoa falecida e filho da planta. Finalmente, antes de dormir, eu passava a limpo uma história que contava o rapto de alma do meu interlocutor, que ficou no fundo do lago sendo segurada por duas almas de macacas e foi salva por um espírito de tingui. Para mim, os Jarawara são “doidos demais”, “doidos” no sentido de “sem razão”, ou seja, “sem razão como a minha razão”. Provavelmente, este foi o meu maior aprendizado em antropologia...

Pressupostos teóricos

Passemos agora aos pressupostos teóricos deste trabalho, que são os pilares da análise dos dados coletados em campo.

Natureza e cultura na Antropologia simétrica

Nosso trabalho se situa na discussão antropológica atual de Eduardo Viveiros de Castro e Philippe Descola sobre a dicotomia natureza e cultura. Ambos os autores são inspirados pela antropologia simétrica de Bruno Latour. As análises dos três autores gravitam em torno de temas e preocupações convergentes: elas visam a repensar os conceitos de natureza e cultura. Porém, a proposta de trabalho de cada autor é distinta das dos outros. Viveiros de Castro busca uma teoria nativa de natureza e cultura feita pelos índios das Terras Baixas da América do Sul, e podemos dizer que sua metodologia tem como princípio ‘levar a sério o pensamento ameríndio’.

Descola, por outro lado, visa desenvolver um modelo estrutural da objetivação social da natureza em que as diversas sociedades-naturezas são consideradas variantes dentro de um grupo de transformação. Já Latour faz um manifesto do que deve ser a antropologia simétrica, e sua análise consiste em desvendar o pensamento ocidental, demonstrando o quanto ele está enraizado na separação entre natureza e cultura. Descreveremos resumidamente as ideias centrais dos três autores. Começemos por Latour.

Para entendermos as ideias de Latour, temos primeiro que saber o que ele descreve como sendo o mundo moderno, pois muitas das propostas do livro pretendem elucidar a maneira moderna ou ocidental de pensar. Esta demonstração não é gratuita, ela tem como objetivo a própria reformulação de nossa disciplina e visa à passagem da antropologia à antropologia simétrica. No conceito de simetria aqui proposto, existe um jogo intenso entre a produção intelectual e o pensamento moderno, em que, utilizando os aparatos da antropologia, o autor revela a visão do mundo ocidental para em seguida repensar a própria disciplina que, em um primeiro momento, emprestou suas ferramentas conceituais. Assim chegamos à dicotomia natureza-cultura. É em torno deste par teórico que gira a análise do autor no livro *Jamais fomos modernos*, ou melhor, que gira o mundo moderno.

Para Latour, o termo moderno está fundado em duas assimetrias: a primeira com relação ao tempo e a segunda com relação aos Outros. Os modernos creem romper constantemente a passagem do tempo por meio das revoluções, e desta forma se distanciam de um passado arcaico rumo ao progresso, criando uma diferença incontornável entre o ontem, o hoje e o amanhã. Simultaneamente, eles consideram que existe um combate, uma briga onde há vencedores e perdedores: os *modernos*, ou seja, eles mesmos, e os *antigos*, os *outros* (Latour 2005 [1991]: 15). No entanto, estas duas assimetrias não são tão diferentes entre si, pois são fruto de apenas uma, a assimetria entre natureza e cultura (*ibid.*, 56). Discutiremos estas relações com mais detalhes adiante.

A grande hipótese de Latour é que a palavra moderno designa dois conjuntos de práticas que, para serem eficazes, devem permanecer distintas (*ibid.*, 16). O primeiro conjunto de práticas cria, por “tradução”, misturas entre híbridos de natureza e cultura. O segundo conjunto cria, por “purificação”, duas zonas ontológicas distintas: a dos humanos e a dos não-humanos (*ibid.*). O primeiro conjunto corresponde às redes que conectam, por exemplo, a camada de ozônio às manifestações dos ecologistas, aos chefes de Estado do mundo todo, a um frasco de desodorante no supermercado. O segundo estabelece uma partição entre o mundo natural – dado, uma sociedade – construída, e um discurso – independente (*ibid.*). Na separação destas duas práticas – “tradução” e “purificação” – estaria o maior paradoxo dos modernos: quando levam em consideração os híbridos, estão diante dos mistos de não-humanos e humanos, mas no trabalho de “purificação”

os opõem em duas categorias distintas, natureza e cultura (*ibid.*, 35). Esta separação é, de fato, uma das quatro garantias da Constituição moderna.

As garantias daquilo que Latour chama de Constituição² são: 1) ainda que sejamos nós que construímos a natureza, ela funciona como se nós não a construíssemos; 2) ainda que não sejamos nós que construímos a sociedade, ela funciona como se nós a construíssemos; 3) a natureza e a sociedade devem permanecer distintas, o trabalho de “purificação” deve permanecer separado do trabalho de “mediação” ou “tradução”; 4) Deus está afastado tanto da sociedade quanto da natureza (*ibid.*, 37).

Na Constituição, natureza e sociedade são ao mesmo tempo transcendentais e imanentes (*ibid.*, 45), ou seja, sua estrutura permite que a natureza intervenha em todos os pontos da construção da sociedade sem deixar de ser transcendente. Igualmente, os modernos se veem como os atores de seu destino político, mas com isso não deixam de sustentar sua sociedade por meio da mobilização da natureza (*ibid.*, 38). De um lado, a transcendência da natureza não impede sua imanência social; de outro, a imanência do social não impede sua transcendência (*ibid.*). Latour conclui que a construção da Constituição “permite tudo sem estar limitando nada” (2005: 38) e que, desta forma, ela facilita o desdobramento dos coletivos pela proliferação dos mistos de natureza e cultura, mas não permite que sejam pensados (*ibid.*, 47). A modificação de escala do mundo moderno com relação aos outros coletivos, o seu desdobramento, deve-se justamente a esta proliferação descontrolada dos híbridos.

Na maneira moderna de pensar, natureza e sociedade são categorias definidas *a priori*. Elas não necessitam de explicações. Ao contrário, elas estão na base de todas as explicações (*ibid.*, 79), a natureza é aquilo que está dado; a sociedade, o construído. Essa é a grande assimetria a partir da qual se formulam outras duas: a assimetria do tempo e a assimetria com relação aos *outros*.

Considerando a temporalidade, a assimetria entre natureza e cultura torna-se uma assimetria entre passado – quando se confundiam coisas e homens – e futuro – quando não haverá mais confusão. A Constituição moderna faz com que o tempo seja marcado por revoluções constantes, que deixam o passado para trás e começam uma nova era. Cada descoberta científica é vista como uma revolução, que transforma “para sempre” a vida das pessoas. Isto acontece, pois a Constituição suprime as origens e os destinos dos objetos da natureza e faz de sua emergência um milagre (*ibid.*,

² Constituição com *c* maiúsculo, indicando aquela que define os humanos e não-humanos, suas propriedades e suas relações, suas competências e seus relacionamentos (Latour 2005: 21).

69). Latour afirma que essa irreversibilidade moderna do curso do tempo é, ela mesma, consequência da transcendência das ciências e das técnicas, que escapam de qualquer explicação (*ibid.*, 70).

Para o autor, a visão moderna da passagem do tempo é apenas uma forma particular de historicidade marcada pela ideia do progresso (*ibid.*: 68). A temporalidade moderna, assim como todas as outras, nada tem de temporal, é uma forma de classificação para ligar os elementos (*ibid.*, 74). “O tempo nada tem a ver com a história. É a ligação entre os seres que constitui o tempo” (Latour 2005: 76). Na modernidade, os únicos seres considerados reais são a natureza e a sociedade (*ibid.*, 79). Existem os intermediários, cujo papel é criar uma ligação entre as duas, mas estes não possuem qualquer “dignidade ontológica”. O autor considera que os modernos, para que compreendam a si mesmos, precisam levar mais a sério o trabalho desses intermediários (*ibid.*). Isto é, precisam dar o estatuto de sujeito aos híbridos e perceber como a ciência está intimamente ligada à construção da sociedade (*ibid.*, 47).

Assim, a história deixará de ser apenas a história dos homens e passará a incluir a história das coisas naturais (Serres *apud* Latour 2005: 81). Levam-se em conta tanto os humanos como os não-humanos e a maneira como eles estão interligados na construção do coletivo ocidental, assim como nos outros coletivos. As inovações ocidentais serão vistas “em rede”. Elas permanecerão remarcáveis, porém não suficientemente importantes para se construir uma história de rupturas radicais e irreversíveis (*ibid.*, 52). Finalmente, natureza e sociedade não serão mais termos explicativos, mas sim aquilo que requer uma explicação conjunta (*ibid.*, 80).

A segunda assimetria causada pela divisão natureza e cultura é a assimetria entre os modernos e os *outros*. O desenvolvimento da ciência, ou a percepção moderna deste desenvolvimento, é central na relação que o Ocidente estabelece com o resto do mundo. Os modernos, *nós*, consideram que falam da natureza universal, enquanto que *eles*, os “pré-modernos”, só conseguem representar a natureza simbolicamente por não possuírem saberes científicos (*ibid.*, 98). A divisão moderna (ou ocidental) entre natureza e sociedade é denominada por Latour como “Primeira Grande Divisão (interior)”, e ela gera a “Segunda Grande Divisão (exterior)” entre *nós* e *eles*: *nós*, que conseguimos distinguir natureza de cultura, e *eles*, que não conseguem. O autor defende que a antropologia em seu estado atual é fruto destas duas “Grandes Divisões” (*ibid.*, 98-99).

Com “princípio da simetria generalizada” chegamos à antropologia simétrica. Este princípio estabelece que tanto a natureza como a sociedade precisam ser explicadas, a explicação parte do centro, dos quase-objetos, ou melhor, dos híbridos de humano e não-humano. O “princípio da simetria generalizada” torna a antropologia comparada possível: ela não mais compara as culturas colocando a sua de lado, como se esta possuísse, por privilégio da

ciência, a natureza universal. Ela compara naturezas-culturas (*ibid.*, 96). Todos os coletivos se assemelham e são comparáveis, devido ao fato de construírem ao mesmo tempo os seres humanos, divinos e não-humanos (*ibid.*, 104). Todos os coletivos, inclusive o ocidental, são uma mistura de natureza, sociedade e discurso (*ibid.*, 142). Chegamos, enfim, à definição de uma antropologia “triplamente simétrica”: ela explica, com os mesmos termos, verdades e erros, ela estuda simultaneamente a produção dos humanos e dos não-humanos, e ela se propõe a estudar tanto os campos (*terrains*) tradicionais como o novo (sociedade ocidental), pois elimina as afirmações que poderiam distinguir os ocidentais dos Outros (*ibid.*, 102).

Viveiros de Castro se concentra em informações etnográficas de uma região específica, as Terras Baixas da América do Sul, e afirma que a distinção natureza-cultura existe tanto no nosso pensamento como no pensamento ameríndio. Porém essa dicotomia deve ser criticada, ou problematizada. A discussão do autor consiste em mostrar que, no pensamento ameríndio, as categorias natureza e cultura “não só não subsumem os mesmos conteúdos, como não possuem o mesmo estatuto de seus análogos ocidentais; elas não assinalam regiões do ser, mas antes configurações relacionais, perspectivas móveis, em suma – pontos de vista” (2002: 349).

Segundo Viveiros de Castro, se para os ocidentais os rótulos natureza e cultura remetem a outros – como universal e particular, corpo e espírito, físico e moral, fato e valor, dado e construído, animalidade e humanidade etc. –, ao reproblematicar os conceitos de natureza e cultura devemos dissociar e redistribuir os predicados subsumidos (*ibid.*, 348). Este reembalamento das cartas conceituais leva a sugerir o termo “multinaturalismo” para assinalar um dos traços contrastivos do pensamento ameríndio em relação às cosmologias “multiculturalistas” modernas (*ibid.*). Enquanto estas se apoiam na implicação mútua entre unicidade da natureza e multiplicidade das culturas, a concepção ameríndia suporia, ao contrário, uma unidade do espírito e uma diversidade dos corpos. A cultura, ou sujeito, seria aqui a forma do universal; a natureza ou o objeto, a forma do particular (*ibid.*, 349).

O autor demonstra, pela análise da filosofia nativa, que não podemos apenas dizer que a maneira como os ameríndios veem o (nosso) mundo é diferente da nossa, mas sim, ao levar a sério o que eles mesmos dizem, perceber que o mundo deles é diferente do nosso: “a diferença é de mundo, não de pensamento” (Viveiros de Castro 2002: 399). Isso não significa que não podemos falar de uma dicotomia entre natureza e cultura no mundo ameríndio; ao contrário, ela existe. Porém, ao considerar o que o mundo indígena é para si mesmo, vemos que existe uma inversão entre os termos com relação ao que eles significam para nós, ocidentais. Se para nós a natureza é o polo dado e a cultura é o construído, para os ameríndios acontece o contrário, a cultura é o polo dado e a natureza é o construído. O polo

dado funciona nos dois casos como a dimensão do universal; assim, para os últimos, o intervalo entre natureza e sociedade é ele próprio social, já para os primeiros, as relações entre sociedade e natureza são elas próprias naturais (*ibid.*, 364).

A discussão de Descola se funda no problema antropológico entre relativismo e universalismo. Partindo do pressuposto de que o relativismo não ajudará a antropologia a se solidificar enquanto ciência, pois este se resume a formular modelos interpretativos que exprimem pontos de vista particulares (ou do nativo ou do antropólogo), Descola sugere que devemos procurar as estruturas profundas que ordenam as sociedades, visto que estas abrangem a ideologia assim como o comportamento (1992: 107). Ou seja, devemos encontrar os princípios de construção da realidade que ordenam tanto a totalidade descrita pelo observador como o comportamento descrito pelo observado (*ibid.*, 108).

O autor sustenta que existem esquemas gerais que governam a objetivação do mundo e de outrem (*autrui*), e visa assim especificar a natureza destes esquemas, elucidar suas regras de composição e preparar uma tipologia de seus arranjos (2005: 13). O seu objetivo é demonstrar as diferentes maneiras práticas de assegurar a integração do eu e do outrem em um dado ambiente (*ibid.*, 162). A hipótese que serve de fio condutor a suas análises é que os “esquemas integradores das práticas” podem ser reunidos em duas modalidades fundamentais de estruturação da experiência individual e coletiva, que ele denomina como “identificação” e “relação” (*ibid.*, 163).

A “identificação” é o esquema geral pelo qual o eu estabelece as diferenças e semelhanças entre si e os existentes, induzindo analogias e contrastes entre a aparência, o comportamento e as propriedades que atribui a si mesmo e aquelas que aplica a outrem (*ibid.*). Trata-se de um mecanismo de mediação entre o eu (*soi*) e o não-eu que diz respeito, sobretudo, aos termos. É possível especificar os objetos indeterminados dando-lhes ou lhes negando uma “interioridade” (alma, espírito, consciência) e uma “fisicalidade” (forma exterior, substância, *habitus*...) análogas àquelas que atribuímos a nós mesmos (*ibid.*, 168).

Quatro fórmulas resultam das possíveis combinações entre “interioridade” e “fisicalidade” e elas definem os quatro grandes tipos de ontologias encontradas no mundo: o totemismo, em que existe uma semelhança de “interioridades” e de “fisicalidades” entre o eu e outrem (humano ou não); o analogismo, em que existe uma diferença de “interioridade” e de “fisicalidade”; o animismo, em que existe uma semelhança de “interioridade” e uma diferença de “fisicalidade”; e o naturalismo, em que existe uma diferença de “interioridade” e uma semelhança de “fisicalidade” (*ibid.*, 176).

A “relação” diz respeito, sobretudo, aos vínculos estabelecidos entre os termos. Ela se refere às relações externas entre os seres e as coisas, encontradas no comportamento típico e susceptíveis de receberem uma tradução

parcial nas normas sociais concretas (*ibid.*, 164). Descola considera que existem seis relações que possuem um papel preponderante nos vínculos que os humanos estabelecem entre si e com os elementos de seu ambiente não-humano: a troca, a predação, o dom, a produção, a proteção e a transmissão (*ibid.*, 425).

O autor sustenta que para entendermos um determinado coletivo, em um dado momento de sua história, temos que considerar tanto o seu esquema de “identificação” como o seu modo de “relação”. Isto faz com que em uma única “área cultural”, por exemplo a Amazônia, onde predomina o modo de identificação animista, possam existir grupos que diferem entre si dado o seu modo de relação. Os Achuar, por exemplo, seriam “animistas predadores”, enquanto os Tukano seriam “animistas trocadores” (2005, capítulo 14).

Descola considera que o modelo que ele propõe está além do debate do relativismo e do universalismo, um debate que é em si uma relíquia da dicotomia natureza-cultura, pois uma vez que – como ele sugere – deixamos de tratar a natureza e a cultura como substâncias autônomas, podemos realmente chegar a um entendimento ecológico da constituição de entidades individuais e coletivas. Essas entidades, das quais o nosso universo é feito, somente têm um significado pelas relações que as constituem como tal (1996: 98-99). O autor propõe, dessa maneira, que a grade natureza-cultura deve ser suprimida de nossa maneira de analisar, pois é, no fundo, inexistente. No lugar, devemos pensar em sistemas locais de relações, que são variações dentro de um grupo de transformação (*ibid.*, 99). Assim, o autor leva até às últimas consequências as propostas de simetria de Latour, sobretudo a ideia de que o verdadeiro estudo antropológico atual deve estudar não apenas sociedades, mas também naturezas.

Podemos perceber que tanto Descola como Viveiros de Castro estão praticando a antropologia simétrica proposta por Latour, na medida em que eles explicitam a produção dos humanos e dos não-humanos e se propõem a pensar sobre a sociedade ocidental da mesma forma como pensam sobre os *outros*. Vemos, igualmente, que as respostas encontradas nos três autores sobre a dicotomia natureza-cultura variam.

Latour considera que o “Império do Meio” reina, isto é, todos os coletivos criam misturas de seres humanos e não-humanos, os híbridos. Porém, o Ocidente difere dos *outros* por separar os híbridos em dois domínios distintos, natureza e cultura. Podemos dizer que para Latour esses dois domínios existem, porém somente na concepção ocidental. Natureza e cultura são assim um modo de classificação ocidental e não universal. O que o autor sugere é que devemos pensar, simultaneamente, a hibridização e a dicotomia. Ou seja, devemos perceber que separamos coisas que estão na base unidas, que são produzidas em conjunto e em interrelação umas com as outras. A solução de Latour é o estudo das redes; com ele não deixaremos de separar, apenas separaremos ao mesmo tempo que unimos.

A solução de Descola se encontra, neste sentido, mais próxima da de Latour. Ele também não considera natureza e cultura como categorias universais. No entanto, diferentemente do primeiro autor que defende que devemos manter a dicotomia ao pensarmos o Ocidente, Descola acredita que devemos nos desfazer da distinção natureza-cultura para podermos pensar aquilo que é efetivamente importante: os sistemas locais de relação. A utilização das categorias natureza e cultura, para Descola, apenas mascaram etnocentricamente aquilo que a antropologia realmente deveria estudar, as relações que combinam “modos de identificação” e “modos de relação”.

Viveiros de Castro, por outro lado, se distingue dos outros dois autores ao sustentar que natureza e cultura são de fato categorias universais. No entanto, o que se entende por natureza e cultura varia nas diferentes sociedades. A forma é universal, o conteúdo variável. Como o próprio autor ilustra: “os leões não apenas podem falar, como somos perfeitamente capazes de entender o que eles *dizem*. O que eles *querem dizer com isso*, entretanto é outra história” (Viveiros de Castro 2002: 387, grifos do autor). Neste sentido, a solução de Viveiros de Castro é próxima à de Lévi-Strauss, quando este afirma que a proibição do incesto é universal. Todas as culturas proíbem a relação sexual entre categorias de parentes, o que varia de uma cultura para outra são as categorias que são proibidas. Para Viveiros de Castro, todas as culturas separam natureza e cultura, porém ao fazerem isso não estão separando as mesmas coisas.

As discussões dos três autores são as inspirações teóricas deste trabalho, sendo Latour uma inspiração indireta. Não pretendemos comprovar a tese de Descola ou a de Viveiros de Castro para nos posicionarmos em defesa de um ou de outro. Ao contrário, tentaremos articular os dois autores por meio do nosso estudo sobre os Jarawara. Interessa-nos, sobretudo, contribuir para a discussão aqui exposta, que tem como base a ideia de que o que chamamos de natureza não é universal.

Animismo

Nos trabalhos precedentes de Descola (1992, 1996), a sua definição de animismo se diferenciava substancialmente da definição de Viveiros de Castro (2002) na medida em que o autor considerava que existia uma relação de inversão simétrica entre o animismo e o totemismo. Em uma publicação mais recente (Descola 2005), ele aceita as críticas do autor brasileiro (Viveiros de Castro 2002: 377) e literalmente corrige tanto a sua definição do animismo como as definições de totemismo e naturalismo (2005: 179). Além disso, ele passa a concordar com Viveiros de Castro que afirma que o animismo é a ontologia oposta ao naturalismo (e não do totemismo,

como ele afirmava antes), sendo a primeira “multinaturalista” e a segunda, “multiculturalista” (*ibid.*, 242).

Assim, atualmente existe um consenso acadêmico entre os dois autores de que o animismo seja a atribuição pelos humanos aos não-humanos de uma alma idêntica à sua; esta disposição humaniza as plantas e, principalmente, os animais: o que diferencia os seres não são seus espíritos, mas sim seus “corpos” (Descola 2005: 183).³ No entanto, ainda há uma divergência entre os autores: Viveiros de Castro supõe que o animismo é antropomórfico e perspectivista, enquanto Descola o diz antropocêntrico (ou sociocêntrico).

Viveiros de Castro afirma que no animismo dos índios da América do Sul todos os seres veem o mundo da mesma maneira, o que muda é o mundo que eles veem (2002: 378). Os animais, assim como os humanos, possuem as mesmas categorias, ambos os mundos giram em torno da caça, primas cruzadas, dos ritos etc. Os não-humanos veem as coisas como a gente vê, porém as coisas que eles veem são outras (*ibid.*, 379). O que para nós é sangue, por exemplo, para o jaguar é cauim.

O autor afirma que no perspectivismo a forma corporal humana e a cultura são o modo mediante o qual todo agente se aprende. Estes atributos são imanentes ao ponto de vista e se deslocam com ele. O animismo indígena, assim como explicado por Viveiros de Castro, é antropomórfico, mas não – como diz Descola (iremos expor abaixo as ideias deste autor) – sociocêntrico (ou antropocêntrico) (*ibid.*, 375). Ele exprime uma equivalência lógica das relações reflexivas que cada espécie, a humana inclusive, entretém consigo mesma (*ibid.*, 376). Todos se veem humanos porque têm alma, e quem tem alma pode ser sujeito. Os animais não são como os humanos, eles são humanos para si. Porém, se cada espécie se vê humana, ela não vê os outros como tal. O perspectivismo descrito acima está estritamente vinculado à ontologia amazônica da predação, pois “uma das dimensões básicas, talvez mesmo a dimensão constitutiva, das inversões perspectivas diz respeito aos estatutos relativos e relacionais de predador e de presa” (*ibid.*, 353).

Viveiros de Castro questiona se podemos falar, como Descola o faz, de uma projeção das diferenças e qualidade internas ao mundo humano sobre o mundo não-humano, o que implicaria que este último teria um modelo sociocêntrico. Para o autor, ao seguirmos de perto a lógica do perspectivismo, percebemos que o animismo não exprime esta projeção figurada, o que ele demonstra é uma equivalência real entre as relações que humanos e não-humanos mantêm consigo mesmos (*ibid.*, 374). O animismo proposto por Viveiros de Castro só pode ser entendido com a ajuda de seu “complemento somático”, o perspectivismo, e se denomina animismo perspec-

³ Para uma visão crítica sobre este conceito de animismo, ver Ingold (2006: 10).

tivista (*ibid.*, 377). O que ele reflete não é uma projeção do mundo humano ao mundo animal, mas uma equivalência entre estes mundos.

Descola questiona se o “animismo perspectivista” é válido para todas as ontologias animistas e conclui que a inversão cruzada dos pontos de vista não está presente em todos os coletivos através do mundo onde predomina o ‘modo de identificação animista’ (2005: 199). Além disso, o autor parece não concordar com a teoria do perspectivismo quando cogita que se os não-humanos pudessem ver os humanos sob uma forma não-humana e perceber que estes se veem a si mesmos como humanos, isto suporia, por conversão reflexiva, que eles mesmos possuem consciência de não serem humanos apesar de suas formas humanas – o que Descola diz não estar comprovado pela etnografia (*ibid.*, 200).

Para Descola, a única maneira, presente em diversas descrições de campo, pela qual os não-humanos se diferenciam dos humanos (e entre eles) é por seus hábitos comportamentais determinados pelas ferramentas biológicas próprias a cada espécie, hábitos que subsistem em seus próprios corpos no momento mesmo em que eles se percebem como humanos. Ou seja, se os membros de cada classe de ser se percebem como humano, eles não apreendem as outras classes como possuindo uma humanidade exatamente igual à sua, pois os usos próprios de cada classe se diferenciam de forma ostensiva (*ibid.*, 200-201).

Para este autor, o modelo em que os coletivos isomorfos do animismo são concebidos é aquele da sociedade humana, pelo menos aquele da sociedade particular que empresta a sua organização interna, seu sistema de valor e seu modo de vida aos coletivos de pessoas não-humanas com os quais ela interage (*ibid.*, 344). Aos autores que criticam o sociocentrismo implícito nesta definição (como Viveiros de Castro), Descola insiste que é inegável que no animismo as relações entre humanos e não-humanos são caracterizadas como relações entre humanos, e não o inverso (*ibid.*, 347), ou seja, a formulação das relações é sim sociocêntrica. Para ele, existe aqui uma projeção da “cultura” na “natureza” (*ibid.*, 382), ou das categorias sociais sobre o mundo natural, mas não se trata de uma projeção metafórica (*ibid.*, 346).

A grande distinção entre os dois autores, Descola e Viveiros de Castro, respectivamente, parece ser definir se no animismo existe uma projeção da sociedade humana sobre os não-humanos ou se a única forma possível é a forma humana, que se encontra assim em todos os seres. Esta distinção resulta em outra, a saber, se o mundo é sociocêntrico todos os seres são como os humanos, ou se o mundo é antropomórfico todos os seres têm a forma humana e são humanos para si. Consequentemente, resta saber se todos os seres veem as mesmas coisas e as distinguem justamente devido às diferenças físicas, visíveis a todos da mesma maneira, ou se eles não veem a mesma coisa nas mesmas coisas, pois seus corpos são diferentes.

Em nosso trabalho, utilizaremos as ideias dos dois autores, sem tentar ‘resolver’ ou comprovar a teoria de um em detrimento da teoria do outro. No entanto, mesmo que a discussão destes autores seja o pilar de nossos pressupostos teóricos, faremos um esforço voluntário para não analisarmos todos os dados apresentados através da teoria do animismo (perspectivista ou não). Justificamos tal atitude pelo fato de nosso trabalho ser pioneiro sobre os Jarawara⁴, e assim tentamos apresentar os dados etnográficos sob a forma mais descritiva possível – para que em estudos futuros sobre o grupo eles possam ser facilmente utilizados e não filtrados em meio de uma complexa análise antropológica. Por outro lado, consideramos que nossa pesquisa foi desde o início influenciada pela discussão sobre o animismo e por esta razão achamos importante explicitar a nossa linha de pesquisa, é o que tentamos fazer aqui.

Afinidade e perigo

O tema do perigo foi anteriormente abordado por Overing, que afirma que entre os Piaroa a diferença está associada ao perigo, e que na teoria indígena a existência social está identificada com ambos, diferença e perigo e, inversamente, a existência social (exemplificada pelo *afterworld* Piaroa) com identidade e segurança (1983: 333). Além disto, a segurança na sociedade equivale ao cumprimento da reciprocidade, enquanto a não-reciprocidade corresponde ao encontro de forças perigosas umas para outras (*ibid.*). Overing propõe o termo perigo associado tanto à não-reciprocidade como à própria condição de existência social, pois para os Piaroa a sociedade só existe por meio da associação perigosa de elementos diferentes entre si (*ibid.*, 344) – tanto os mitos como a cosmologia transmitem esta mensagem.

Nosso trabalho revisita o termo “perigo” associando-o à teoria de Viveiros de Castro sobre o valor da afinidade na Amazônia. Overing não é uma influência direta, pois o tema do mundo perigoso, como mencionado, surgiu dos próprios mitos jarawara e das grandes preocupações existenciais deste povo. Evidentemente, seguimos a linha de Overing, que afirma que perigo e diferença estão associados, sendo o nosso objetivo demonstrar que o perigo entre os Jarawara é também reflexo da predação generalizada dos seres no mundo.

Nosso último pressuposto teórico é, de fato, a teoria de Viveiros de Castro sobre o “dravidianato concêntrico” e sobre o valor da afinidade na Amazônia. Para este autor, o dravidianato amazônico difere do modelo in-

⁴ Trata-se de uma primeira etnografia sobre o grupo. Porém, as análises da língua jarawara são numerosas.

diano, pois nele as categorias de consanguinidade e afinidade são, ao contrário do dravidiano diametral, marcadas por uma oposição hierárquica e concêntrica. Na Amazônia, o regime é potencialmente ternário e não binário como na Índia, pois o afim potencial, ou a afinidade “sociopolítica”, é a terceira possibilidade entre consanguinidade e afinidade (Viveiros de Castro 1993: 167). No dravidiano concêntrico proposto pelo autor, os afins estão divididos entre afins sem afinidade – onde a afinidade é atraída para a consanguinidade – e entre afinidade sem afins: a afinidade potencial (2002b: 156-157), a maior potência da afinidade ou a meta-afinidade (Taylor). Para Viveiros de Castro, a afinidade e o canibalismo são as duas formas sensíveis da predação generalizada, que é a modalidade prototípica da Relação nas cosmologias ameríndias (2002b: 164). Em nossa análise, partimos do pressuposto teórico de que entre os Jarawara toda relação é dada como uma relação de afinidade, e tentamos examinar de que forma eles lidam e atualizam estas relações de afinidade.

CAPÍTULO 1 COSMOGRAFIA

O TERRITÓRIO

O objetivo desta primeira parte é introduzir o leitor à maneira com que os Jarawara entendem o seu território. Iniciaremos com a análise do material sobre toponímia, caça e mitos, tentando demonstrar, a partir dele, como a concepção de lugares é criada. As palavras “território”, “espaço”, “lugares” e “região” serão utilizadas como sinônimos, tendo como significado “uma extensão de terreno”.

Toponímia

Existe um mito Jarawara que explica como foram nomeados diversos dos igarapés da área em que eles vivem e utilizam nos dias de hoje. O relato fala de um encontro entre um homem da etnia Juma (*Yima*)¹ e um parente dos Jarawara – o Temeamara – sendo que o primeiro vai acompanhando o segundo até a sua aldeia e perguntando como se chamam os igarapés.

¹ Utilizaremos o mesmo termo dos Jarawara, que traduzem *Yima* por Juma, um grupo da família linguística Tupi-Guarani praticamente extinto, que habitava o sudoeste Amazônico. Mas concordamos com Dal Poz (com.pess.) quando ele diz que os Juma são, para os Jarawara e para outros povos Arawá, os inimigos arquetípos. Para uma explicação detalhada sobre a presença dos Juma no rio Purus, ver Bonilla (2007: 49-53; 92) e Peggion (2000).

Como nenhum tem nome, o homem Juma começa a nomeá-los, um por um. O primeiro curso de água que eles encontram tem diversas palmeiras muru-muru² e assim o Juma o nomeia de Yawanafa, ou “rio do muru-muru”. O próximo riacho recebe o nome de Sawamete, “tronco de araracucupi”, pois foi o que o Juma viu ao chegar lá. Os outros dois foram chamados de Faha mawara, “igarapé vermelho” e Sikifa, “igarapé da areia branca”, devido à cor das areias em seus leitos. Ele nomeia igualmente o Yatikewere, “igarapé da pedra”.³

É interessante perceber que nenhum destes nomes está em língua Tupi (falada pelos Juma), mas sim na língua jarawara. Ao mesmo tempo, os Jarawara dizem que foram os Juma que deram nomes aos locais citados. Viveiros de Castro (1986: 363-364) afirma que existem dois tipos de sistemas onomásticos na Amazônia: sistemas centrífugos ou metafísicos e sistemas centrípetos ou “dialéticos”. Nos primeiros, também denominados sistemas “canibais”, os nomes vêm de fora: dos deuses, dos inimigos, dos mortos, dos animais consumidos, enfim, do Outro, e têm uma função individualizadora. Os Tupinambá e os Yanomami são exemplos deste tipo de sistema. Já no segundo caso, representado pelos Timbira-Kayapó e pelos Tukano, os nomes vêm de dentro, dos ancestrais, constroem personagens e possuem uma função classificatória. Veremos que os nomes próprios Jarawara, assim como os topônimos descritos acima, vêm de fora, do Outro. Ou seja, o sistema onomástico Jarawara é, sem dúvidas, “centrífugo”.

O Juma do relato nomeou os rios de acordo com as características que nós classificamos como naturais. Existem diversos outros cursos d’água na área em que vivem os Jarawara designados da mesma forma, como o Botoitika faha, “igarapé à beira da mata limpa”, e o Yowiwari, “igarapé da castanha-de-cutia”. Além disso, muitas das aldeias atuais e antigas recebem o nome das características físicas do lugar, como a aldeia Boto, “mata limpa”, localizada em um clarão na floresta. A aldeia Siraba localiza-se perto do rio de mesmo nome, que significa peixe cangati. São comuns as aldeias com o nome do igarapé ou curso de rio mais próximo que, por sua vez, podem ter o nome da espécie de peixe mais abundante em suas águas.⁴ Assim a aldeia leva o nome de uma espécie, como é o caso de Siraba, e os seus habitantes podem ser chamados de Siraba *ka mati*, “o pessoal de Siraba (peixe cangati)”. Mas esta não é a mesma maneira de se referir à

² Todos os nomes científicos das espécies vegetais e animais mencionadas neste trabalho se encontram no Anexo 1.

³ Como na descrição aqui exposta sobre igarapés, os Deni “nomeiam os barreiros de acordo com características específicas, como a predominância de palmeiras (*hava ata*), areia (*siki ata*), pedras (*siba ata*), tocos de pau, animais predominantes (*hizama atari*, *anubeza ata*, *kavikavi ata*)” (Chaves 2002: 33).

⁴ Os Zuruahá (Fank & Porta 1996: 127) e os Deni (Chaves 2002: 60) também nomeiam seus igarapés de acordo com o tipo de peixe mais abundante em suas águas.

espécie cangati, que seria *siraba me*, que significa “os peixes cangati” ou cangati no plural.

Isto nos faz pensar sobre os subgrupos nomeados das etnias Arawá, do tipo *madiha* Kulina, que tinham nomes de plantas ou de animais, eram associados a locais geográficos específicos e atribuíam aos membros de cada grupo as características do animal epônimo. Os Kulina comparam os *madiha* às identidades “regionais” brasileiras, como acreanos e paulistas (Viveiros de Castro 1979: 18), o que sugere a natureza local e geográfica destas divisões sociais. Não existe da parte dos Jarawara uma referência direta aos subgrupos, mas eles afirmam que são uma mistura de dois povos, Jarawara e Wayafi (ou Wa-yafi), que falavam a mesma língua e compartilhavam grande parte da mitologia. O segundo nome, Wayafi, remete ao nome da etnia vizinha, Banawá-yafi, que os Jarawara chamam de Bato-yafi. Além disso, existe um mito que se refere a um grupo chamado Awitafa-yafi. Não temos como comprovar que estes “yafi” sejam os antigos subgrupos Jarawara, então fica aqui apenas a sugestão.

De qualquer forma, o que queremos dizer é que, pela maneira com que descrevemos aqui os topônimos jarawara, nos parece que a opinião de Dal Poz (2000: 92) sobre os Zuruahá – que afirma que os acidentes geográficos ou outras características locais serviam de epônimo para designar o subgrupo que ocupava o território correspondente – seria válida também para os Jarawara. Por exemplo, os Awitafa-yafi, que mencionamos acima, eram um grupo que morava próximo ao igarapé Awitafa, que significa “igarapé do peixe piau”. O nome do grupo sugere tanto o lugar onde eles viviam, perto do “igarapé do peixe piau”, como as características específicas deste curso de água – a predominância de uma espécie importante para os índios. Mas não temos como saber se os membros deste grupo eram considerados possuidores das características do peixe epônimo. Também não temos provas que confirmem que os Wayafi, Bato-yafi e Awitafa-yafi fossem subgrupos nomeados. Finalmente, não sabemos se os nomes dos subgrupos mudavam com a mudança de localidade. Retornaremos à discussão sobre subgrupo na conclusão deste trabalho.

Continuando a nossa descrição sobre os topônimos, a referência às características que chamamos de naturais não é a única forma que os Jarawara utilizam para nomear lugares. Existe, por exemplo, um riacho denominado Nokoyawawa boki, que significa “igarapé onde caiu o Nokoyawawa”, um indivíduo jarawara já falecido, irmão de um senhor que hoje tem mais de setenta e cinco anos. Outro curso de água se chama Dyome kabe, “igarapé onde comeram onça”. Há também o Winikahofi, “igarapé da árvore de cajuí caída dentro d’água” e o Wamibere, “igarapé da árvore de breu atravessada”.

Há nomes que são adjetivos, como Kerebe que significa belo, bonito. Este é um igarapé bastante utilizado e mencionado pelos habitantes de

Casa Nova e possui o mesmo nome do lago, importante recurso de pesca para tais habitantes. Existe assim o Kerebe *biti* e o Kerebe *abono*, o primeiro significando o igarapé que sai do segundo, o lago. O lago Kerebe é também conhecido como “lago do Okomobi” (o cacique da aldeia Casa Nova); os Jarawara afirmam que foi o avô do pai do Okomobi (ou um antepassado longínquo) que deu nome a este lugar. Além disso, eles também dizem que *kerebe* é o nome de uma árvore cuja casca era utilizada para fazer panelas, após ser aquecida, pilada, filtrada e misturada com barro. O nome nos invoca igualmente a palavra *kere*, que significa pássaro ariramba. Existe um mito que conta que o herói Maiko se transformou em ariramba e utilizou uma lança enfeitiçada para matar o “bicho-cobra” *maka* que, uma vez agredido, se transformou em uma vasta extensão de água. Os Jarawara afirmam que este mito aconteceu justamente no lago Kerebe e, mais do que isso, dizem que o único motivo pelo qual eles puderam morar na aldeia Casa Nova (e nas outras aldeias em que eles moraram anteriormente nas proximidades) se resume à ação de “limpeza” de Maiko, que matou uma boa parte dos “bichos-cobra” *yama maka* que moravam na região da várzea, possibilitando a vida humana na área.

Existem ainda nomes de localidades que dizem, por exemplo, Ani toni ayake, “igarapé onde o espírito chamado Ani cantou”: foi um xamã que ouviu e deu nome ao lugar. Ou Makahane, “igarapé onde o “bicho-cobra” *yama maka* gritou”, em que mais uma vez foi um xamã que ouviu. Os encontros com seres não-humanos não acontecem necessariamente apenas com os xamãs, por exemplo: um dia, dois jovens da aldeia Casa Nova foram pescar em um lago chamado Boroko me fehe – “lago do pirarucu”, nomeado em razão da espécie predominante em suas águas – e encontraram uma cobra sucuriju dentro d’água. Um deles jogou um pedaço de pau em cima da cabeça da cobra e o lago inteiro se mexeu e fez muita espuma. A partir de então, o lugar mudou de nome e chama-se Makehefe, “lago da sucuriju”. A cobra sucuriju que eles encontraram é, segundo os Jarawara, um ser maléfico, o já mencionado “bicho-cobra” *yama maka*; ela mora justamente nos lagos e tem a capacidade de se apresentar sob diferentes formas corporais. Eles sabem que se trata deste ser, pois o lago se mexeu e fez espuma, fatos comuns em sua presença.

Pela toponímia, podemos ver que os Jarawara utilizam diversos meios de nomeação para seus igarapés, aldeias e lagos. Os nomes podem fazer referência às características físicas do local, como uma espécie vegetal ou animal predominante, e neste sentido eles seriam resultado de algo “natural”. Mas os nomes podem igualmente relatar acontecimentos, eventos que ocorreram em algum momento na história de indivíduos, como um xamã que ouviu um espírito ou um homem que caiu. O primeiro caso (nomeação baseada na “natureza”) parece ser diferente do segundo (nomeação baseada na história individual) apenas se considerarmos que as árvores, por exemplo, são orga-

nismos inertes que modelam a “natureza” do lugar. Se pensarmos, por outro lado, que as árvores fazem parte do mundo da mesma maneira que os humanos e que o mundo se forma justamente a partir da interação entre os seres, então os dois tipos de toponímia revelam algo em comum: uma relação entre “coisas vivas” (*living things*) (Ingold 1996: 150).

Podemos igualmente perceber que os topônimos, ao mesmo tempo que são específicos de algo da localidade (uma relação entre “coisas vivas” que lá aconteceu), são também genéricos porque se produzem sempre a partir de uma relação, que pode acontecer em qualquer lugar e com qualquer pessoa. Esta relação pode ser ressaltada por uma nomeação, mas o encontro parece ser mais importante do que o nome, como vemos no caso do mito do Temeamara e do homem Juma, por exemplo, onde o que parece ser mais importante é que foi o inimigo que nomeou os igarapés. A toponímia mostra que nos encontros entre “coisas vivas”, todas elas possuem o mesmo valor para os Jarawara, ou seja, as plantas, as árvores, os animais, os espíritos, possuem uma importância igual no mundo. Estes encontros são justamente “nós em matrizes de movimentos” (Ingold 2000: 219), que nos falam, acima de tudo, da história vivida pelos habitantes da aldeia Casa Nova. História esta em constante produção.

Caminhos e caçadas

Os caminhos, como os cursos d’água, são centrais na utilização do espaço entre os Jarawara. Assim, descreveremos abaixo alguns nomes de caminhos. Todos os dados demonstrados na parte que segue foram coletados a partir de mapas, desenhados pelos habitantes de Casa Nova a nosso pedido. Quando falarmos de mapas gostaríamos de deixar claro que eles foram utilizados como um “meio” e não como um “fim” em si. Passemos aos nomes de caminhos.

Existe o Siraba *hawi*, “caminho para aldeia Siraba” e o Santa Maria *hawi* ou “caminho para a aldeia Santa Maria”; eles, por exemplo, levam o nome jarawara ou em português das aldeias atuais ou desabitadas a que conduzem. Outros caminhos são denominados Fabiri *hawi*, “caminho para o Igarapé Preto (*fabiri*)”, ou Foro *hawi*, “caminho para o rio Purus”; *ata hawi*, “caminho para o barreiro”; *mowe hawi*, “caminho para a castanheira”, e ainda *fa witi ka hawi*, “caminho da beira”; estes indicam o rio, o igarapé ou a localização geográfica para a qual guiam. Já o Kamo *ka hawi*, “caminho do Kamo”, mostra o nome da pessoa que o fez. Os caminhos só recebem o nome de alguém quando a pessoa trabalhou para fazê-lo, e se ela recebeu ajuda o caminho terá o nome de todas as pessoas que participaram.

Existem também os caminhos de caça que são denominados de uma maneira geral, *yama yeyete*, ou específica, como *hiyama me yeyete*, “cami-

nho de caçar queixadas”, ou simplesmente *hiyama me hawi*, “caminho dos queixadas”, o último remetendo ao anterior e não ao caminho que utilizam os queixadas. Pode-se também dizer “caminho de caça do José Manoel”, aqui indicando que é um caminho utilizado por todos para caçar, mas foi o José Manoel que o fez. Existem igualmente o Jamamadi *me hawi*, “caminho dos Jamamadi”, mostrando por onde os Jarawara passam para ir até a etnia vizinha, e o *yifo hawine*, “caminho da lenha”, indicando a atividade principal para a qual ele é utilizado. Finalmente, há caminhos que se referem à época do ano em que eles são utilizados, como *faha fowe hawi*, “caminho da cheia”, indicando que ele leva ao porto onde os moradores de Casa Nova deixam suas canoas no inverno, isto é, na época da chuva, quando os rios estão cheios.

Quando pedimos para os Jarawara habitantes da aldeia Casa Nova desenharem mapas de caminhos que conheciam e utilizavam, percebemos que todos os mapas eram extremamente parecidos, mostrando em parte os mesmos caminhos e marcando os mesmos cursos de água, as mesmas orientações, as mesmas aldeias etc. Os mapas desenhados pelas mulheres não permitiram fazer uma distinção entre os gêneros: eles ofereciam a mesma visão geral sobre o espaço, apenas contendo uma quantidade menor de caminhos mas, por outro lado, expondo outros elementos, como por exemplo os roçados ou o nome do proprietário de cada casa. Estes mapas nos mostram que existe um conhecimento do território que é compartilhado por todos os indivíduos que habitam a mesma aldeia. No entanto, acreditamos que o uso do espaço é o que gera o seu conhecimento. Resta-nos saber então se existe uma transmissão do conhecimento dos lugares, e isto explicaria a visão global comum do espaço pelos habitantes de Casa Nova.

É comum que quando um homem (ou mais de um) retorna de uma caçada ele conte por onde passou e o que aconteceu. O relato pode acontecer imediatamente após o regresso, enquanto outra pessoa tira a pele do animal, ou mais tarde, após o jantar, ou ainda em uma ocasião posterior em que estejam reunidos vários homens, pois se trata de um assunto masculino. Porém as mulheres e as crianças nunca estão muito longe, e ouvem atentamente a tudo. Achamos que uma parte do conhecimento espacial se transmite justamente por meio desses relatos de caça. As narrativas de pesca também fazem referência ao espaço, mas a pescaria acontece em locais mais calmos e conhecidos de todos e não é um assunto sobre o qual se fala muito (a não ser quando existem encontros com “bichos-cobra” *yama maka*). É normal que as mulheres e as crianças acompanhem e ajudem os homens a pescar, o que não acontece na caça, uma atividade exclusivamente masculina entre os Jarawara e praticada sobretudo pelos jovens e homens casados de até quarenta anos, aproximadamente. Os homens mais velhos, apesar de saberem caçar, no dia a dia preferem a pescaria, pois exige esforços físicos menores e fornece resultados mais seguros.

Os relatos de caça indicam, com maior ou menor precisão, o itinerário percorrido, e falam igualmente dos diversos rastros e de animais escutados. Eles também são enriquecidos com reflexões pessoais, do tipo “como tinham muitos rastros cavados na terra, eu imaginei que fossem muitos queixadas” ou “eu estava cansado, eu queria voltar, mas não voltei”, que contam o que o caçador pensou durante sua trajetória e personalizam a narrativa. Na maior parte das vezes em que os Jarawara saem para caçar, eles dizem que vão pegar queixada; assim, o objetivo de toda caça diurna é capturar este animal, os outros parecem ser pegos por acaso. Observemos a seguir o início de uma narrativa sobre uma caçada de queixadas⁵:

Nós fomos no “caminho do Igarapé Preto”, depois nós fomos no “caminho do Manoware”, meu pai. A gente saiu no “caminho do Nokoko”, a gente andou um pouco, a gente escutou os queixadas passando, conversando. Não tinha caminho, a gente veio pelo mato, depois a gente saiu no mesmo caminho que a gente veio, “o caminho do Nokoko” (...).

O relato ocorre entre as aldeias Casa Nova e Yemete; os dois caminhos de pessoas mencionados pertencem, respectivamente, a um membro da primeira, Manoware (pai do narrador), e a um habitante da segunda, Nokoko. É provável que os caminhos citados sejam conhecidos exclusivamente pelos caçadores destas aldeias, que são vizinhas – a distância entre elas é de uma hora de caminhada rápida. Quando uma pessoa de Casa Nova ouve a narrativa ela pode, aproximadamente, fazer a localização, pois o narrador começa dizendo que pegou o “caminho do Igarapé Preto”: existe mais de um caminho que vai de Casa Nova a este curso d’água, mas eles são todos próximos uns dos outros. Além disso, eles conhecem o Manoware e o Nokoko, sabem onde eles moram e podem assim imaginar que a caça se deu ao norte de Casa Nova e Yemete, descendo da terra firme ao igarapé (as duas aldeias se localizam na beira do mesmo igarapé, chamado Yemete, e estão ao sul do Igarapé Preto). Como os ouvintes se orientam no espaço citado, supomos que ao escutarem o nome de um novo local eles possam, mentalmente, fazer a localização aproximada. Por isso achamos que estamos diante de um exemplo de relato que transmite uma aprendizagem sobre o território aos que o escutam – que são, sobretudo, os habitantes da mesma aldeia que o narrador. Em outras palavras, os lugares, construídos individualmente, passam a ser compartilhados pelo grupo por meio dos relatos de caça. Outra narrativa de caça interessante:

⁵ Os Jarawara caçam com espingardas de chumbo. No passado eles utilizavam arco e flecha e zarabatana.

O Zé Manoel, o Daniel, o Josué e o Luciano saíram, eu saí depois, atrás deles. Eu falei para o Luciano que eu ia pelo “caminho de Santa Maria” (aldeia antiga). O Zé Manoel e o Daniel iam pelo “caminho do Igarapé Preto”. A gente ouviu o cachorro, o Zé Manoel foi até (a antiga aldeia) Copafba Velha. Eu deixei um pau em Copafba Velha indicando o caminho que a gente ia pegar. Pouco tempo depois, o Daniel e o Josué chegaram onde a gente estava, a gente perguntou pelo José Manoel e eles falaram que ele tinha ido no “caminho de Boa Vista”. Eu e o Luciano fomos no “caminho de Santa Maria”. Quem encontrasse queixada, chamava os outros. A gente foi longe. Primeiro a gente encontrou um jacu, o Luciano atirou e acertou, a gente retirou as penas. Depois, tinha dois caminhos, eu não conhecia direito lá, eu tinha medo de me perder. Eu falei para o Luciano esperar e fui ver. O Luciano escutou um macaco e me chamou (...).

Este relato nos oferece vários indícios sobre a caça, a utilização e o conhecimento do espaço. No final da narrativa, ele diz que pediu para o seu companheiro esperar, que ele iria olhar o caminho pois tinha medo de se perder. Ele diz igualmente que eles foram longe. Mais uma vez, os dados confirmam que o conhecimento do espaço se dá pela sua utilização: um lugar longe, e por isso menos utilizado, é desconhecido. Mas supomos, pois não consta no relato, por exemplo, que ele continuasse o caminho e visse que ele levaria a tal lugar. Uma vez na aldeia e contando a sua caçada (os Jarawara contam igualmente as caçadas mal sucedidas), ao mencionar o que viu ele ensinaria aos outros e aumentaria o conhecimento geral sobre o espaço. Em uma próxima ida à floresta, certamente aqueles que o escutaram saberiam que continuando o “caminho de Santa Maria” chega-se a tal lugar, ou que uma determinada espécie de animal é facilmente encontrada.⁶ Enfim, acreditamos que tanto a utilização como as narrativas de caça são meios pelos quais os Jarawara, sobretudo os da mesma aldeia, conhecem, criam e compartilham um conhecimento comum do território.

O narrador acima conta que cinco jovens saíram para caçar e se dividiram em três grupos; um grupo ouviu o cachorro do outro e percebeu que ele estava na capoeira de uma antiga aldeia, eles então foram até lá e deixaram um pedaço de pau indicando o caminho que iriam pegar. Como mencionamos, o animal por excelência a ser capturado é o queixada; aqui ele diz claramente que aquele que achar os queixadas deve chamar os outros, sem nada mencionar sobre uma espécie diferente. Temos neste relato duas maneiras de comunicação na floresta, pelos sinais auditivos e pelos sinais visuais. Os primeiros são essenciais na vida jarawara, tanto na floresta como no cotidiano da aldeia, e durante a caça eles parecem ser imprescin-

⁶ Os Zuruahá sabem igualmente quais são os animais mais prováveis de serem encontrados nos diferentes caminhos (Fank & Porta 1996: 106).

díveis. De fato, para caçar é comum que eles imitem os sons do animal que pretendem atrair. Além disso, quando um caçador ou pescador tarda a voltar da floresta, outros homens jarawara da mesma aldeia saem a sua procura com lanternas, e a maneira com que eles se encontram é justamente por sinais auditivos, que podem ser utilizados mesmo quando as pessoas estão bastante longe umas das outras.

Já os sinais visuais são de vários tipos, como na narrativa: alguém pode colocar um bastão, afiar a sua ponta com uma faca e o fazer apontar para um lugar. Mas eles também escrevem nas árvores ou no chão do caminho (quase todos os jovens são alfabetizados) para dizer onde estão. Finalmente, quando um homem caça e sabe que tem outros homens caçando por perto ele finca uma vara no solo e coloca um pedaço de pelo do animal morto na ponta de cima da vara, para que aqueles que passarem vejam e saibam que ele matou um macaco, um veado ou um caititu, por exemplo. Se o animal for grande e ele não puder transportar sozinho (devendo assim retornar à aldeia para pedir ajuda), ele escreve um “recado” no chão ou em uma árvore dizendo algo como “eu matei anta” ou “aqui tem anta morta”, para que os outros saibam onde está o animal. Especificamente para as antas, os Jarawara cortam uma orelha e levam até a aldeia para pedir ajuda para carregar, pois eles dizem que se os outros não virem a orelha eles podem pensar que é uma piada.

Antes de nossa estada em campo, sabíamos que no passado os Jamamadi marcavam seus caminhos com pelos de animais “entalados em paus rachados” (Ehrenreich 1948: 108). Pensávamos, então, que se tratava de demonstrações de “propriedades”. Parece-nos que este é o caso somente quando o animal é pesado demais e o caçador, obrigado a deixá-lo na floresta, indica que a caça a ele pertence. Já os outros exemplos demonstram que as demarcações espaciais na floresta são, antes de mais nada, comunicações entre homens que saem para caçar na mesma direção e ao mesmo tempo. Por outro lado, existe um mito que conta que os Juma mataram um homem chamado Mayawari e seu filho, e colocaram suas tripas no caminho para todos verem que eles estavam mortos e seriam devorados (segundo os Jarawara, os Juma eram canibais). Este relato nos faz pensar que talvez os sinais visuais na floresta, ao mesmo tempo que simples comunicações, se tratem igualmente de mensagens que indicam o animal que será consumido. Aliás, Mayawari significa “macaco zogue-zogue”, informação esta que de algum modo nos faz pensar que todo animal caçado é também um inimigo morto.

Existe outro mito Jarawara sobre os Juma acerca da guerra entre os dois povos, em que o narrador diz no final: “eles não fizeram caminho, eles queriam morar no meio do mato, porque os Juma ainda estavam vivos e podiam voltar. Eles dois (um casal) ficaram morando lá, não saíram mais”. Esta observação demonstra que um caminho é um meio de comunicação entre lugares e pessoas, mas também um acesso, uma porta de entrada à

aldeia. É importante ressaltar que os caminhos devem ser mantidos ao longo do tempo: visto a rapidez com que as plantas crescem na floresta tropical, nenhum caminho permanece “aberto” durante anos a fio, é necessário que eles sejam utilizados e cuidados para continuarem existindo. Desta forma, os caminhos entre aldeias demonstram o esforço de seus membros para se manterem em contato.⁷

Na tentativa de compreender se a visão do território era igual para os habitantes de outras aldeias Jarawara, pedi para um jovem da aldeia Saubinha (que se encontrava temporariamente em Casa Nova, ajudando o seu sogro) também desenhar um mapa, mostrando os caminhos que conhecia. Ele fez um mapa do ponto de vista de sua aldeia de origem, mas que demonstrava a mesma visão geral do território que os habitantes de Casa Nova, isto é, todas as aldeias então atuais do grupo e dois dos três rios mais importantes na parte da terra indígena Jarawara/Jamamadi/Kanamanti utilizada pelos Jarawara – os rios Cainã e o Igarapé Preto. Quanto aos caminhos desenhados, eles não eram os mesmos que os habitantes de Casa Nova. Ao contrário, ele apresentou vários outros caminhos que provavelmente os membros de Casa Nova desconhecem.⁸ Ou seja, os indivíduos das diferentes aldeias conhecem com grande precisão apenas a área próxima de suas habitações, que

⁷ Em uma visita à aldeia Saubinha, fomos em uma quinta-feira e no fim de semana haveria uma festa de aniversário de uma criança; os pais desta haviam convidado os membros de todas as aldeias Jarawara. Quando estávamos nos aproximando de Saubinha (havia apenas uma hora de caminhada restante), encontramos diversos homens limpando o caminho para que justamente os membros das outras aldeias chegassem sem se perder. De fato, as visitas dos moradores de Casa Nova, Yemete e Água Branca a Saubinha se dão quase que exclusivamente no inverno, de canoa. No verão, existe praticamente uma divisão da área entre as aldeias Saubinha/Nazaré/Canta Galo de um lado e Casa Nova/Yemete/Água Branca de outro. Divisão ligada à proximidade geográfica das aldeias, e quebrada nos encontros mensais em Lábrea ou no caso de algum ritual de menarca.

⁸ Suponho que os membros de Casa Nova não conhecem estes caminhos, também baseada em uma anedota de campo. Já no final de minha estada, quando o Julien estava comigo, queríamos fazer uma curta visita de menos de uma semana à aldeia Saubinha para que eu pudesse verificar algumas das informações recolhidas. Estranhamente, ninguém se disponibilizava a nos levar. As aldeias são distantes uma da outra, mais de dez horas de caminhada, porém nos propúnhamos a recompensar o nosso guia, o que nem sempre é suficientemente motivador para eles. O argumento dos homens a quem pedíamos para nos acompanhar era que, além de ser longe, eles não conheciam o caminho de verão (no inverno eles vão de canoa). Finalmente, a aldeia decidiu (as decisões sobre mim eram normalmente tomadas em conjunto) que quem iria nos levar era justamente um jovem originário de Saubinha, mas que se encontrava temporariamente em Casa Nova para ajudar o seu sogro (o mesmo que desenhou o mapa). Caminhando na floresta, percebemos que, de fato, diversas vezes passamos por lugares onde a vegetação era fechada, não havia um caminho aberto como estávamos acostumados a encontrar vindo do rio Purus até Casa Nova, por exemplo. Só então entendi que realmente os homens de Casa Nova não sabiam o caminho, o que não significa que eles não saberiam chegar, mas sim que eles poderiam se perder tendo que andar mais tempo que as dez horas previstas.

é a que utilizam no dia a dia. Esta área é a parte do território que foi e é construído pelos membros de sua aldeia, por seus corresidentes.

Uma última observação sobre o mapa do jovem da aldeia Saubinha: os nomes dos caminhos que ele mencionou são formados, como era de esperar, exatamente da mesma maneira como descrevemos anteriormente (baseados nas informações dos habitantes de Casa Nova), por exemplo, “caminho de caça”, “caminho para a aldeia Fomoto” etc.

Mitos e lugares

Diversos mitos jarawara se situam espacialmente na região em que eles vivem. Por exemplo, há um mito que diz que um jovem chamado Airoa saiu com um grupo de homens para caçar queixadas e caiu em um buraco tão fundo que ele nunca mais foi encontrado. Para os habitantes da aldeia Casa Nova, este relato ocorreu na várzea, na “terra dos macacos barrigudos” (mais precisamente entre os igarapés Hirina e Mako). Trata-se de uma região que fica parcialmente inundada durante uma parte do ano, especialmente o lugar onde eles indicam a queda de Airoa. Quando o rio começa a secar progressivamente, em meados de abril, o solo fica cada vez mais seco, mas também cheio de buracos, especialmente enquanto a água não secou completamente. O mito da queda de Airoa está, assim, diretamente ligado às características físicas do território jarawara. Outro exemplo deste tipo são dois mitos do herói Konabono; o primeiro diz que ele foi baixando o rio, e o segundo, que ele foi caçar tartaruga em uma praia⁹ (de rio) grande. O narrador não diz o nome do rio, mas os Jarawara nos dizem que nos dois casos ele está se referindo ao rio Purus. Existem igualmente mitos que não falam sobre nenhum elemento geograficamente identificável e que não dizem onde o personagem morava; nestes casos, os Jarawara tendem a dizer que era um parente deles, e por isso o mito ocorreu não muito longe da aldeia em que eles vivem (nos casos aqui relatados, Casa Nova) e que os personagens principais moravam lá mesmo, na “terra deles”, isto é perto da, ou na, aldeia Casa Nova.

Os mitos estão sempre presentes e são constantemente lembrados, principalmente nas proximidades dos lugares nos quais os Jarawara da aldeia em questão dizem que eles aconteceram. Por exemplo, existe um relato que conta que um homem “parente dos Jarawara” saiu para caçar na “terra dos macacos guariba” (ou seja, na várzea). Ele desceu a ladeira do igarapé e procurou uma “ponte” (árvore caída) para atravessar. Ele viu um pau, algo escuro debaixo d’água, e pisou em cima pensando que fosse uma

⁹ “Praia, na região, é um sinônimo da categoria amazônica de restinga” (Schröder 2002: 22).

“ponte”, mas não era, era uma cobra sucuriju. A cobra rapidamente se enrolou em volta dele. Ele puxou uma “faca” (*hato*, taboca cortante) que tinha na cintura e cortou a sucuriju; em seguida foi para o seco, na beira do igarapé. No outro dia de manhã, o cunhado dele veio a sua procura e o resgatou, levando-o para a aldeia, mas ele já estava muito doente e algumas semanas depois morreu. Os habitantes de Casa Nova dizem que este mito ocorreu na várzea próxima à aldeia deles, em um local específico por onde passávamos regularmente em nossas idas mensais a Lábrea. Mais de uma vez, eles mencionaram o fato de este homem ter sido capturado lá, ou então, quando estávamos próximos do local, alguém começava a contar o mito ou me falar sobre ele (em português).

A nossa coleta de mitos e de topônimos se concentrou na aldeia Casa Nova, e tivemos seus habitantes como interlocutores. Vimos que a maneira de nomear os lugares é idêntica para as outras aldeias. No entanto, todos os mitos que os habitantes da aldeia Casa Nova sabem onde ocorreu se localizam na área “deles”, na parte do território utilizada por eles. Nenhum dos mitos, segundo eles, se localiza, por exemplo, em outras aldeias jarawara atuais, como Saubinha ou Água Branca. No máximo, eles dizem que o mito ocorreu perto de uma das antigas aldeias que eles mesmos habitaram antes. Sobre alguns dos heróis dos mitos, eles dizem que eles moravam na própria aldeia Casa Nova.

Sabemos (pois eles mesmos dizem) que a aldeia Casa Nova existe há aproximadamente dezoito anos. Antes, eles moraram em outras aldeias nos arredores. O fato de eles afirmarem que um herói mítico residia em Casa Nova nos faz pensar que os relatos míticos são também parte dos relatos que criam lugares, tanto quanto os de caça. Além disso, acreditamos que quando um grupo de pessoas se instala em uma determinada aldeia elas “ajustam” os mitos que conhecem, mas também produzem e transformam os seus mitos de acordo com o território em que vivem. Sobre o mito do homem que caiu no buraco (chamado Airoa), por exemplo, temos a impressão de que, se hoje os habitantes de Casa Nova saíssem de onde estão e fossem para longe, eles identificariam o mito do Airoa com a várzea onde se estabelecessem. Acreditamos que algo do mesmo tipo apareceria se tivéssemos feito a nossa pesquisa sobre mitos e lugares nas outras aldeias: para os habitantes de Saubinha, por exemplo, a queda de Airoa deve estar localizada na várzea perto da aldeia deles, e não naquela perto de Casa Nova. A hipótese que propomos aqui é que a maneira como os Jarawara concebem e constroem o território é “transportável” e utilizável em qualquer local em que se instalem. Mas, ao mesmo tempo, ela se produz, reproduz e se transforma justamente de acordo com o local.

Aqui estamos mais uma vez às voltas com os trabalhos de Ingold que, por sua vez, é influenciado pelos estudos da fenomenologia: “o ser transformar e é transformado pelo mundo em que vive”. O mesmo pode ser dito so-

bre a construção/percepção de território pelos Jarawara: eles transformam e são transformados pelo território em que vivem. Este território, também, “*is itself in motion, continually coming into being through a combined action of human and non-humans agencies*” (Ingold 2000: 155). No entanto, o grande marco dos Jarawara neste mundo em construção é que praticamente todas as relações entre “seres vivos” são relações de predação, e isto faz com que os encontros sejam sempre entre presas e predadores. Interessante perceber que todos os tipos de narrativas sobre encontros são importantes para a concepção e construção do território: as de caçadores, xamãs, antepassados, heróis míticos. Parece-nos que isto ocorre, pois todos estes relatos falam sobre algo em comum: a violência do mundo. É justamente esta violência que impulsiona as transformações dos seres e do território.

OS SERES

Para os Jarawara, existem, grosso modo, seis tipos de seres: os humanos, os animais, as plantas, as árvores, os espíritos *inamati* e os “bichos” *yama*. Iremos aqui detalhar os princípios de classificações que os distinguem uns dos outros e entre si. Começaremos pelos animais.

Animais

Similarmente aos Zuruahá (Kroemer 1994: 91), poderíamos dizer que entre os Jarawara os animais se dividem em três categorias: 1) aqueles que vivem no chão, anta, queixada, veado etc.; 2) aqueles que vivem nas árvores, e aqui são classificados tanto os pássaros como os macacos; 3) aqueles que vivem nas águas, os peixes, cobras etc.¹⁰ Contrariamente aos Zuruahá, que denominam cada uma destas categorias com um termo específico¹¹, os

¹⁰ Entre os Zuruahá estes habitats correspondem a formas de caças específicas: os animais que vivem no solo são abatidos com arco e flecha e os que vivem nas árvores são caçados com zarabatana e setas (Kroemer 1994: 104; Fank & Porta 1996: 96). Não acreditamos, como uma vez nos foi dito por um antropólogo, que os animais sejam classificados pelo tipo de arma pelo qual são abatidos, mas sim que a arma utilizada é escolhida de acordo com o tamanho do animal, como o diz Kroemer (*ibid.*).

¹¹ Entre os Zuruahá, os animais que vivem na terra são denominados *zamatemyru*, aqueles que vivem nas árvores são chamados de *egiaty* e os aquáticos de *aba* (Kroemer 1994: 91). A divisão de Fank & Porta diverge ligeiramente da de Kroemer. As autoras afirmam que os Zuruahá classificam os animais em três categorias: a) *zamatemyro*: animais que vivem no nível do chão; b) *yigiaty*: animais que vivem nas árvores, como macaco, aves etc.; c) *yigiatykyry*: passarinhos, sapos e outros bichos pequenos (Fank & Porta 1996: 96). Isto é, elas não mencionam os animais

Jarawara não possuem denominações especiais para os animais de cada um dos habitats. No entanto, em um ritual, perguntei a uma interlocutora o que estava sendo cantado. Visando a responder rapidamente, ela disse: “os homens cantam para os peixes e pássaros e as mulheres cantam para os animais que andam na terra”. Ou seja, entre os Jarawara a divisão é reconhecível, mesmo que ela não tenha uma nomenclatura associada.

Por outro lado, o termo jarawara *bani*, utilizado com extrema frequência, engloba tanto alguns dos animais que vivem no solo como alguns dos que vivem nas árvores. *Bani* quer dizer literalmente caça, podendo também significar animal, em geral sem especificar qual. Mas não seria qualquer animal e sim um animal considerado uma boa caça, consequentemente com uma saborosa carne e de preferência de grande porte, o que inclui a maioria dos mamíferos (queixadas, antas, macacos, caititu etc.) e também diferentes pássaros (mutum, arara etc.), mas não agrega os quelônios e peixes. Existe aqui uma aproximação com os Paumari, que classificam os animais de acordo com duas, e apenas duas, categorias: a de presa (*igitha*) e a de predador (*tapo'ija*) (Bonilla 2007: 262). Como explica Bonilla (*ibid.*), nas mesmas linhas de Viveiros de Castro (2002: 353), estas duas categorias são relativas e variam em função da posição que cada uma ocupa na relação. O termo jarawara *bani* pode, sem dúvidas, corresponder ao termo paumari *igitha*: os *bani* são as presas dos Jarawara. Vejamos outros fatores que nos parecem importantes na classificação dos animais.

Visando à elaboração de um “dicionário” que servisse de ferramenta diária em campo, questionei os Jarawara com relação às características dos diferentes animais. As respostas demonstraram um extenso e detalhado conhecimento sobre a fauna Amazônica¹², abaixo um exemplo sobre o macaco-prego (*yowi*):

Ele come fruta da bananeira do mato, fruta seca (ele abre e come), come *waho*, come *sabono* que tem muito óleo, quando ele tira, suja a mão dele, suja o bigode dele. Ele come vespa, a vespa pica ele, mas ele come. Come grilo e *omi*. Ele é bravo, pega cachorro e morde. Ele mora nas árvores baixas da várzea, na beira do rio Cainã.

aquáticos, como o faz Kroemer, mas por outro lado falam de uma nova categoria, a dos “animais pequenos”, que são provavelmente fáceis de serem abatidos, e que por isso poderíamos assimilar aos pássaros entre os Paumari, praticamente sinônimos de presa (Bonilla 2007: 264).

¹² O dicionário foi, obviamente, apenas um *aperçu* (uma pré-visualização) do conhecimento indígena, e ficou, como era de esperar, incompleto. Vale a pena ver também os estudos de Kroemer sobre o assunto (1994: 90-98).

Percebemos diferentes informações sobre o macaco-prego: regime alimentar, característica física, temperamento e habitat. A descrição de outro animal, a onça, é similar:

Ela só come carne crua, carne de outros animais, como o queixada, o tatu, a anta, a cotia e o veado. Ela é trabalhadora, caça muito todos os dias. A onça mora na beira da várzea, onde tem ladeira alta, mato cerrado e fechado. Perdeu a aldeia dela, virou onça.

Aqui, além de todas as informações sobre o habitat etc., temos uma referência direta à mitologia jarawara. Um dos mitos, intitulado Onça (*Yome*), conta que um homem saiu para caçar e não trouxe de volta os animais capturados para a sua esposa cozinhar, ele os consumiu sozinho na floresta, crus. Este homem se transformou em onça e ficou morando solitariamente no mato, não voltando nunca mais para a sua aldeia. Provavelmente é esta estória que está por trás da frase: “perdeu a aldeia dela, virou onça”.

Os mitos, como relembrou Descola recentemente (Descola 2005: 191), possuem um papel essencial no entendimento indígena do comportamento animal. Como a maioria dos povos das Terras Baixas, os Jarawara consideram que, no início dos tempos, todos os animais e plantas eram humanos e que, aos poucos, os diferentes tipos de gente foram se transformando em diferentes espécies animais e vegetais. Muitos relatos possuem nomes de animais e descrevem de que maneira um grupo de pessoas virou a espécie que dá título ao mito, como é o caso exposto acima sobre a onça. Nesses relatos existe sempre algo, uma característica física, uma atitude, uma fala, que enriquece o conhecimento sobre a espécie, mas que também a diferencia e distancia dos humanos atuais (ver Descola *ibid.*) – na narrativa sobre a onça, por exemplo, o fato de o homem comer carne crua sozinho na floresta é algo que demonstra a sua “animalidade” ou seu “lado” onça.

No mito intitulado Sabira, que significa lontra, ou seja, no mito da Lontra¹³, um grupo de pessoas pescava muito peixe com a mão. Um dia eles foram visitar outro grupo em que as mulheres estavam insatisfeitas com seus maridos, pois eles não trabalhavam, só brincavam e copulavam. Um homem Lontra perguntou para uma destas esposas se ela se alimentava com peixe todos os dias; ela respondeu que não, ele então foi até o igarapé, pescou muitos peixes, voltou à aldeia e lhe ofereceu o resultado da sua pescaria. No fim do mito, os homens que não trabalhavam viraram caititu e aqueles que pescavam se tornaram lontras. Em suas descrições sobre as lontras, os Jarawara falam que elas se alimentam de diversos tipos de pei-

¹³ A letra maiúscula é para indicar que, na época descrita, o animal em questão ainda era gente.

xes, o que remete à habilidade de bom pescador, contada aqui. Sobre os caititus (*kobaia*), eles dizem:

Ele caminha pouco, come tudo, come macaco que caiu e apodreceu. Ele mora no buraco do pau caído, na terra firme; come semente do buriti, semente do joari, semente do açai. Mora perto de Boa Vista (aldeia desabitada), no inverno tem um lago pequeno, quando ele esvazia, o caititu vai morar lá... É preciso sair cedo para pegar caititu, entre cinco e seis da manhã, ele dorme no buraco, ele sai e só volta no fim de tarde.

Dois elementos chamam a nossa atenção aqui: o fato de os caititus comerem macaco podre e o fato de eles passarem o dia todo “fora de casa”. Só iremos analisar o primeiro, pois temos dados que nos permitem fazê-lo, o que não acontece com o segundo. Sabemos que outro mito conta que os macacos-guariba (*Yiko*) passavam o dia todo se divertindo, não trabalhavam, e foi por isso que o macaco-guariba perdeu a sua namorada, que se casou com o macaco-prego (*Yowi*). Quando perguntados sobre os hábitos do macaco-guariba, os Jarawara disseram, entre outras coisas, que ele “come pau podre”. Ou seja, parece haver uma ligação entre o fato de ingerir alimentos podres e a falta de motivação para trabalhar. Se seguirmos esta lógica e voltarmos aos caititus, podemos supor que quando os Jarawara relatam que ele come macaco podre eles também estão dizendo que ele não gosta de trabalhar e é brincalhão, o que nos leva ao mito Sabira, em que aqueles que se transformaram em caititu foram justamente os homens que passavam seus dias se divertindo e copulando. Mais uma vez percebemos que os relatos míticos são imprescindíveis para a compreensão da categorização e classificação dos animais entre os Jarawara. Estamos certamente diante da inseparabilidade entre sociedade e cosmologia, descrita por Overing (1977, 1984).

Outro momento em que os animais são mencionados e descritos é nos rituais, durante os cantos Eé.¹⁴ Um exemplo de Eé: “a cotia (*sinama*) procura comida para o filho dela, ela fala assim: bobotoro”. O que sobressai neste canto é a maneira de “falar” da cotia, sua “língua”. Entre os Jarawara, a fala dos animais são onomatopéias, exatamente como Pollock relatou para os Kulina, “*animal ‘speech’ is (...) a rich set of (normally) onomatopoeic terms said to be descriptive of the characteristic animal sound*” (Pollock 1985: 97). De fato, não é somente durante os cantos rituais que a “língua” (*ati*) dos seres é revelada, ela também aparece em conversas do

¹⁴ Cantados no ritual de menarca, exclusivamente por mulheres, durante o dia, no terraço da casa (acima do solo) onde a menina está em reclusão. Dizem que os homens devem se afastar destes cantos, pois se estiverem por perto, terão má sorte na caça, encontrando apenas passarinhos em vez de animais de grande porte.

dia a dia, durante as caçadas (para atrair os animais) e nos mitos. Em alguns relatos míticos, os humanos se tornam animais justamente devido à fala, como, por exemplo, no mito do queixada em que as pessoas ouviram o barulho do fogo e decidiram incorporá-lo como língua própria (“hiiiiii”), e foi assim que elas se transformaram.

Finalmente, na classificação Jarawara existe uma hierarquia entre os animais, estabelecida de acordo com o que eles chamam de “força”, diretamente relacionada à capacidade de predação. A onça se encontra, como em outras sociedades Amazônicas, no início da cadeia, pois é o predador por excelência. Em seguida vem o queixada, pois ele “tem dente”; depois a anta, o veado e o tamanduá-bandeira, que estão todos no mesmo nível. Estes são os únicos animais sobre os quais temos informações, e todos os outros, se relevantes para os Jarawara, são de uma forma ou de outra comparados a eles, entrando na mesma escala que o queixada, por exemplo, ou abaixo dele e acima do veado etc.

O conceito “*physicalité*”, que traduzimos por “fiscalidade”, criado por Descola (2005), poderá nos ajudar a resumir os múltiplos dados aqui apresentados, pois ele – o conceito – visa precisamente entender o que é um corpo, para os ameríndios. Vale a pena lembrar que corpo é um tema-chave na teoria do animismo perspectivista formulada por Viveiros de Castro, pois é justamente o corpo que fornece o ponto de vista de cada espécie sobre o mundo e os Outros (2002: 380-381).

Para Descola, a “fiscalidade” de um animal são várias coisas ao mesmo tempo: sua forma corporal, seu regime alimentar, seu modo de reprodução, seu processo fisiológico, seu comportamento, seu temperamento (2005: 169). O autor afirma que “a forma do corpo não é apenas a sua constituição física, e sim um conjunto de ferramentas biológicas que permitem a uma espécie ocupar certo habitat e de nele desenvolver uma maneira de existência específica, pela qual ela pode ser identificada” (2005: 190, minha tradução). Ou seja, o habitat é um entre os diversos elementos da “fiscalidade” de uma espécie. Descola acredita que a forma corporal é indissociável do comportamento que ela induz, e que quando os mitos se referem aos animais (que eram pessoas) eles exibem detalhes que remetem precisamente às diferentes naturezas das espécies (*ibid.*, 191).

Para entendermos a classificação Jarawara dos animais, temos que levar em conta que eles possuem um conhecimento minucioso de cada um dos múltiplos elementos que constituem a “fiscalidade” das diferentes espécies animais. Além disto, este conhecimento gera e é gerado pela mitologia específica deste povo. Definitivamente, estamos diante de uma classificação extremamente complexa.

Quando dizemos que os Jarawara dividem os animais em três categorias – terrestres, aquáticos e aéreos – não estamos fornecendo uma informação incorreta, mas apenas incompleta, como mostra a discussão acima. Seguindo

os passos de Descola (*ibid.*, 190), acreditamos que a divisão terra-água-ar está intimamente ligada aos outros elementos da “fiscalidade” dos seres, como o regime alimentar e a forma corporal do animal, sendo causa e consequência destes. Sem falar nos mitos... Ou seja, a classificação, assim como o conhecimento Jarawara, é bem mais sutil e detalhada do que poderíamos resumir aqui. Queríamos apenas salientar este ponto antes de nos contentarmos com a divisão “animais do solo, água e ar”, visto que ela está também relacionada à própria divisão do mundo Jarawara, como veremos a seguir.

Plantas

As plantas são classificadas em dois tipos, as domesticadas, cultivadas pelos Jarawara, e as não-domesticadas.¹⁵ As plantas domesticadas são subdivididas entre as que se desenvolvem debaixo da terra, os tubérculos, e as outras. A divisão domesticada/não-domesticada é também central na ontologia jarawara. Assim temos:

a) Plantas domesticadas: a grande parte das plantas do roçado, como milho (*kimi*), abacaxi (*sami*), bananeira (*yofari*), taioba (*haso*, *yobo*, *nakafira*) etc. – com exceção daquelas que, segundo os Jarawara, “nascem sozinhas no roçado”, como o tucumã. Também aqui estão classificadas todas as plantas dos quintais (hortas) próximas das casas, como o algodão (*wafe*), ou das hortas exclusivas a uma única espécie, como o tabaco (*sina*) e o tingui (*kona*).¹⁶ Nesta categoria se encontra igualmente a pupunha (*yawita*).¹⁷

b) Plantas tubérculos domesticadas: plantas cultivadas no roçado como a mandioca (*foa*), a macaxeira (*foakabe*) e o cará (*biha*).

c) Plantas não-domesticadas ou selvagens: as plantas que os Jarawara não cultivam; destacam-se nesta categoria todas as espécies presentes na região da várzea, como o buriti (*dyifo*), buritiana e o joari (uma espécie de palmeira).

¹⁵ Esta divisão parece ser próxima demais da ocidental para ser genuína. Por exemplo, Rival (1997: 244-245) argumenta que os Huaorani não fazem a diferença entre plantas selvagens e domesticadas, mas sim entre plantas que crescem rápido e devagar. No entanto, a divisão plantas domesticadas x não-domesticadas é fundamental e totalmente nítida na ontologia jarawara, o que, de certa maneira, demonstra que esta divisão não foi uma invenção minha, baseada na “ontologia Ocidental”.

¹⁶ Segundo Fank & Porta: “cana de açúcar, tabaco, tingui, timbó: não devem ser consorciados porque ou prejudicam o desenvolvimento das outras espécies ou são prejudicadas” (Fank & Porta 1996: 67).

¹⁷ Segundo Schröder (2002: 76) a pupunha é plantada em “áreas abertas em matas primárias”, mas segundo Vogel (com. pess.) ela é plantada em roças e continua sendo colhida durante vários anos enquanto a mata cresce de novo, mata secundária, não primária.

O conhecimento botânico dos Jarawara, assim como o da zoologia, é praticamente incomensurável e, tanto quanto para os animais, a classificação das plantas depende de fatores ligados a suas “fiscalidades”, que nos são de difícil acesso. Ao que pudemos perceber, dois fatores da “fiscalidade” das plantas são recorrentes na classificação Jarawara. O primeiro é a “forma corporal”: plantas grandes, pequenas, com tronco grosso, fino etc. O segundo, mais sutil e complexo, está relacionado à fisiologia da espécie: suas propriedades medicinais, terapêuticas e outras. Estes dois aspectos da “fiscalidade” são a base daquilo que os Jarawara chamam de “força” e, como para os animais, estão sempre em harmonia com os eventos relatados nos mitos. Os Jarawara possuem igualmente relatos míticos intitulados com nomes de plantas, mas não existem relatos que falam de transformações de humanos em espécies vegetais.

Existe para os Jarawara uma cadeia hierárquica, que vai da planta mais “forte” à mais “fraca”. A primeira espécie desta cadeia é o tingui; em seguida vem a pupunha; depois o algodão; e no fim da cadeia está o cará. Estas espécies são as referências pelas quais todas as outras são comparadas para serem classificadas; eles dizem, por exemplo, “tal planta é fraca, é como o cará”. Nem todas as plantas das quais os Jarawara têm o conhecimento são colocadas nesta cadeia hierárquica, parece-nos que apenas aquelas mais utilizadas por eles e que possuem um valor cosmológico são classificadas assim.

Os mitos intitulados com nomes de plantas (ou de árvores) normalmente se referem à “força” das plantas. Por exemplo, o mito do Topoyoro (uma planta não identificada) conta a história de um homem que ao ver duas irmãs pegando fruta em sua árvore sem permissão as obriga a “pagar” com relações sexuais; elas concordam, mas no momento propício o órgão sexual de Topoyoro não funciona. As irmãs acham graça e uma diz para a outra: “ele não presta para nada”. Já o mito do Abatosi (uma palmeira) conta que este sofreu um ataque xamânico de um homem, e para se vingar colocou feitiço no caminho do tal homem quando ele voltava da caça. O feitiço do Abatosi foi tão potente que o homem morreu imediatamente, em plena floresta, e foi devorado pelas formigas, atraídas em um primeiro tempo pelos animais mortos que o próprio homem havia caçado. Vemos que as plantas correspondem a personagens nos relatos míticos que descrevem suas naturezas e provavelmente suas fisiologias. A hipótese aqui proposta consiste em pensar que *topoyoro* é uma espécie de planta “daninha”, que não serve para nada, enquanto *abatosi* seria uma espécie vegetal potente, talvez com capacidade curadora ou outra. Não tivemos a oportunidade de confirmar estas informações com os Jarawara.

As duas categorias expostas acima (domesticação e “força”) possuem o seu aspecto metafísico, que explicaremos apenas brevemente, mas que detalharemos melhor no decorrer do livro. Para os Jarawara, as plantas têm

o seu aspecto físico e visível na terra, enquanto os seus filhos são espíritos (*abono*)¹⁸ que moram no céu. Os Jarawara dizem que quando eles plantam uma bananeira, por exemplo, assim que a planta sai do solo e ainda está pequena, o seu espírito sai também e espera para ser buscado por outros espíritos que moram no céu, para onde ele é levado e viverá. Por isso, todas as plantas domesticadas, ou seja, plantadas pelos Jarawara, são também e ao mesmo tempo espíritos no céu, chamados de “filhos” daquele que a plantou e filho da espécie vegetal à qual ela pertence. Por exemplo, o espírito da bananeira plantada por João em seu roçado será considerado tanto filho da bananeira como “filho” de João¹⁹ (e também do espírito que lhe adotará no céu, como explicaremos mais tarde). Além disso, os espíritos das plantas domesticadas que o xamã plantou são seus “filhos” e também seus espíritos auxiliares que, entre outras coisas, lutam contra os espíritos das plantas não-domesticadas.

Estes espíritos das plantas são chamados em jarawara de *abono*, por exemplo o espírito da pupunha é o *yawita* (pupunha) *abono*. Durante todo o decorrer deste trabalho, chamaremos os espíritos das plantas cultivadas pelos Jarawara, e das plantas selvagens, de “espírito-de-planta” com os traços de união, para demonstrar com precisão que estamos falando de um tipo de ser entre vários outros, que são sujeitos potenciais. Assim, para o termo jarawara *abono* utilizaremos a tradução “espírito”, tendo em mente que na Amazônia ter espírito ou alma significa ter “capacidades de intencionalidade consciente e de agência que possibilitam a ocupação enunciativa do sujeito” (Viveiros de Castro 2002: 372). Neste trabalho, sempre que utilizarmos os traços de união para espírito-de-algum ser estaremos falando de sujeitos em potencial.

Os espíritos-de-plantas são classificados de acordo com a cadeia hierárquica mencionada acima, do mais “forte” ao mais “fraco”, começando com o espírito-do-tingui (*kona abono*), que é mais forte que o espírito-da-pupunha (*yawita abono*), que por sua vez é mais forte que o espírito-do-algodão (*wafe abono*). No fim da cadeia se encontra o fraco espírito-do-cará (*biha abono*). A cadeia hierárquica dos espíritos-de-plantas é relevante, sobretudo nas disputas entre os espíritos auxiliares do xamã e seus inimigos, pois são as “forças” respectivas que determinarão quem será o vencedor e o vencido, ou quem será a presa e o predador.

¹⁸ Os Jarawara traduzem o termo *abono* por alma. Bonilla traduziu o termo similar em Paumari, *aboni*, por âme-corps (alma-corpo) (ver Bonilla 2007: 145-149).

¹⁹ Existem aspectos parecidos entre os Zuruahá (Kroemer 1994: 142).

Árvores

As árvores (*awa*), que os Jarawara chamam em português de “madeira”, seguem exatamente os mesmos princípios de classificação das plantas. Apenas as separamos em dois tópicos, pois os Jarawara especificam quando estão falando de uma e de outra. Como para as plantas, existem as árvores domesticadas (cultivadas pelos Jarawara) e as não-domesticadas (selvagens), que correspondem respectivamente aos espíritos auxiliares do xamã (mas também aos “filhos” dos Jarawara no céu) e os espíritos dos “inimigos”. Como para as plantas, os espíritos das árvores plantadas pelos Jarawara saem de seus “corpos” e são levados para o céu.

As árvores são classificadas por elementos de sua “fiscalidade” que se referem, como para as plantas, a sua anatomia e a sua fisiologia: altura e espessura dos troncos, propriedades medicinais (ou outra) de suas frutas, troncos ou raízes etc. Mais uma vez, são estes elementos que determinam a sua “força” e a “força” do seu espírito. Se a árvore for frutífera, os frutos são ditos possuir a mesma “força” que a árvore da qual provêm. Na cadeia hierárquica das árvores, as primeiras da lista são o uxi (*siro*), o *wakaro*, o *ora* e o pequiá (*mato*). No fim temos o *tokowisa*, uma espécie cuja fruta é utilizada contra dor de estômago (Vogel 2006: 176), e que o mito com o mesmo nome conta que certo dia, enquanto o Tokowisa tirava palha, outro homem chegou onde a mulher do Tokowisa esperava sozinha por seu marido, e copulou com ela; o Tokowisa jamais ficou sabendo. Um outro mito relata que o espírito-do-*tokowisa* (*tokowisa abono*), ao ver um “bicho-cobra” *yama maka* (que descreveremos a seguir), defecou em si mesmo de tanto medo, o que nos remete invariavelmente à qualidade da fruta do *tokowisa*, utilizada em caso de desconforto intestinal. Ambos os relatos, sem dúvidas, justificam a posição desprivilegiada desta espécie na cadeia hierárquica das árvores.

Inamati

Os *inamati* são espíritos muito parecidos com os humanos, mas que não possuem mais o corpo humano. Eles seriam como que humanos desmaterializados, por isso muitas vezes chamados de “sombra”. Normalmente possuem uma aparência humana, mas há sempre um detalhe estranho que os diferencia como, por exemplo, uma pena de tucano amarrada no antebraço, o cabelo comprido ou uma blusa grande demais. *Inamati* é igualmente o termo utilizado para falar dos espíritos dos humanos falecidos que foram para o céu e também dos espíritos-de-plantas e das árvores, acima mencionados, de forma geral, antes de especificar qual. Por exemplo, pode-se dizer: “o *inamati* foi para o céu, era o *kona abono* (espírito-

do-tingui)”.²⁰ Quando se trata de um jarawara falecido que vem visitar o xamã, eles utilizam a palavra *kanamori* (que também significa espírito)²¹: “era um *inamati*, o José *kanamori*”.

Existem espíritos que moram no céu e outros que vivem abaixo da terra. Aqueles que moram abaixo da terra, no *wamibotiya* (buraco), são os velhos, chamados de *inamati bote*, e circulam na planície terrestre com um terçado na mão procurando humanos para matar, moquear, levar para casa e devorar. Eles raptam os Jarawara, colocam dentro de sacos e levam para suas moradias escuras e frias, onde os comem. Ou então quando encontram um jarawara jovem, um cônjuge potencial, eles se casam com ele, o que causa a morte da pessoa – pois significa uma mudança de ponto de vista, segundo a teoria do perspectivismo. Para atrair os seus parceiros humanos, os *inamati* aparecem sob a forma de um ente querido, um/a namorado/a ou esposa/a, e convencem a pessoa a ter relações sexuais com eles na floresta. Em seguida, a pessoa adocece e morre rapidamente.²² Às vezes eles são vistos com a aparência de um parente, irmão, sobretudo no caso dos homens, e mãe, no caso das mulheres, que oferece rapé e cachaça; se a pessoa aceitar, fica doente ou “louca”.

Os *inamati* “bons” são os espíritos auxiliares do xamã: espíritos-de-plantas e espíritos-de-árvores. Estes, ao contrário dos outros *inamati*, são altos, jovens e bonitos, com o cabelo curto e sempre arrumados, vestindo branco. Eles moram no céu (*neme*) e descem até a Terra quando chamados pelo xamã. O sinal de que eles aqui chegaram é o barulho de uma pessoa pulando, como se eles tivessem pulado diretamente do céu à Terra. Normalmente, os xamãs jarawara nunca os enxergam muito bem, pois as sessões xamânicas às quais eles comparecem são sempre durante a noite, o que impossibilita uma imagem nítida destes seres.

Existem também os já mencionados espíritos dos humanos falecidos, *inamati kanamori*, que às vezes retornam à Terra sem serem chamados e aparecem inesperadamente para o xamã. Fora dos momentos de “ritual xamânico” eles não são bem vindos, e o xamã faz de tudo para que eles voltem para a Terra deles, os espantando. Estes *inamati* se escondem do

²⁰ A palavra *inamati* também pode significar “coisa”, “troço”, “negócio”, por exemplo, um dia um rato entrou em minha casa durante a tarde e chamei um de meus vizinhos para espantá-lo; quando este senhor estava chegando, antes de entrar (ou seja, antes de ver), ele disse: “cadê o *inamati*?”.

²¹ Vogel (com. pess.) explica que existe uma diferença gramatical importante entre o termo *inamati* e *kanamori*: o primeiro é um substantivo normal, que tem gênero inerente (masculino), enquanto *kanamori* é um substantivo de posse inalienável, sempre ocorre com um possuidor e não tem gênero inerente.

²² Os Paumari falam de um ser muito parecido, o *pitai*, que pratica a “predação sexual” (Bonilla 2007: 153).

xamã ou tentam assustá-lo, andando devagar, fazendo os objetos pendurados nas paredes caírem e outras brincadeiras do gênero. Às vezes, os espíritos dos jarawara mortos podem aparecer para os não-xamãs em sonhos, o que causa um enorme medo e desconforto; dizem que o certo é avisar o espírito no próprio sonho para ele ir embora, como o fez Okomobi: “Amoro, não vem para cá não, você morreu, não vem alma sua não, a sua alma não volta para mim não”.

Um mito intitulado Criança (*Inamateve*) conta que uma mãe chorou tanto após a morte de seu filho que o espírito da criança voltou para a Terra e disse para ela não chorar mais que ele agora ia ficar por aqui. Ao saber disto, o xamã foi imediatamente conversar com a mulher, explicando que o espírito (*inamateve kanamori*) tinha que ir embora, mas ela não aceitou. Contra a vontade da mãe, o xamã soprou rapé nas duas narinas da criança, o que a fez falar na “língua” (*ati*) dos espíritos (“ehe ehehe”) e ir embora para o céu. Aqui, como no caso de alguns mitos sobre os animais, é a fala que faz com que o ser se transforme. Os espíritos *inamati* não falam jarawara, nos disseram que eles falam outra língua, mas que eles e os Jarawara se entendem mutuamente.

Outro relato mítico conta que o espírito de um homem chamado Karimati (*Karimati kanamori*) na noite mesmo de sua morte voltou para a aldeia e que, de tanta raiva, queimou a sua esposa. Os *inamati* dos mortos são perigosos para os vivos, especialmente no período que segue o enterro, quando ainda não foram levados para o céu e de alguma forma ainda não sabem que estão mortos. Eles pegam os mesmos caminhos que os vivos e tendem a voltar diretamente para suas aldeias, fazendo todos adoecerem ou, como conta o mito do Karimati, matando os seus próximos. Por isso os Jarawara consideram importante a mudança de aldeias após um óbito, o que nos dias de hoje, devido ao sedentarismo, não ocorre mais – a não ser que o morto tenha sido xamã. No entanto, as casas são mudadas de lugar ou no mínimo lavadas, para sair o cheiro (“catinga”, como dizem os Jarawara) e para que o *inamati* do morto não a reconheça. Os espíritos que não conseguem se desligar do mundo dos vivos, causando inconvenientes, são qualificados de “mal”, *irabori* ou *korimari*. Eles vagam pela floresta, tentando sempre se aproximar dos Jarawara. Não são raras as vezes em que as mulheres, sobretudo, ao andarem na floresta gritam dizendo que viram um *inamati irabori*.

Yama

Os *yama* são chamados pelos Jarawara de “bichos”, e a diferença entre eles e os *inamati* é que os *inamati* aparecem sob forma humana, enquanto os *yama* aparecem sob forma animal (onça, cobra, gavião, anta, veado,

macaco, tartaruga).²³ Eles moram na terra ou n'água e são de longe os seres mais amedrontadores para os Jarawara.

Quando os homens saem para caçar sozinhos, um “bicho” *yama* com aparência de caça pode aparecer, e se o caçador, sem perceber que se trata de um *yama*, atirar com sua espingarda na tentativa de capturá-lo, um vento forte tomará conta do ambiente, o caçador desmaiará, perdendo toda consciência, depois adoecerá e poderá vir a morrer se não for levado para a aldeia e curado a tempo por um xamã. Às vezes, os “bichos” *yama* imitam o assobio do macaco, ou outro animal, para atrair os Jarawara para perto deles e poder matá-los. Outras vezes, eles chamam o caçador pelo seu próprio nome, imitando a voz de alguém conhecido (mãe, irmão); se ele responder, o *yama* correrá atrás dele, o capturará e o levará para sua casa para comê-lo. Mas também eles podem chegar por trás da pessoa, devagar, sem que ela perceba e, quando possível, dão uma pancada nas costas ou na cabeça do indivíduo, transmitindo assim uma doença. O interessante sobre os bichos *yama* é que eles têm forma de animais, ou se mostram aos Jarawara sob esta forma, mas são eles que caçam os humanos; provavelmente é por isso que são tão temidos.

Existem diversas espécies de “bichos” *yama*, uma delas se chama *yama soki kari*; este “bicho” só aparece à noite e tem a mão fria; quando ele chega perto das pessoas elas não o veem; ele coloca febre e frio e depois vai embora. Há também o *yama toe* e o *yama kafita* que moram na floresta; eles fazem as pessoas adoecerem. Outra espécie é o *yama tafi*, que mora em buracos nas ladeiras. Outra ainda é o *mapicoari* que coloca as pessoas em sacos antes de matá-las. E, finalmente, o *wisiwa* que mora na várzea; ele segura a pessoa e depois solta, fazendo com que em seguida ela fique doente. O xamã saberá se foi um “bicho” *yama* que fez alguém adoecer pelo mau cheiro, “catinga”, como os Jarawara dizem em português. Os “bichos” *yama* ao tocarem os humanos transmitem os seus cheiros, que ficam impregnados no corpo de suas vítimas e devem ser retirados o mais rápido possível por um xamã.

Os *yama* que moram na água são chamados de *maka* – termo utilizado para se referir a todas as espécies de “bichos” *yama* que residem no fundo de rios e lagos. Na maioria das vezes, os *maka* se mostram aos humanos sob a forma de seres aquáticos, como o boto ou o peixe-elétrico (poraquê), e semi-aquáticos, como a cobra sucuriju ou a tartaruga. Assim como os *yama* terrestres, se um pescador tentar capturar um *yama maka* “disfarçado” em tartaruga, por exemplo, ele será imediatamente devorado. Ou pior, se ele for um cônjuge potencial, o *maka* o levará para a “sua terra”, no fun-

²³ Existem tipos de seres parecidos com os *yama* nas etnias vizinhas: os *bara adyaba* Kanamari (Costa 2007: 334) e do *bajadi* Paumari (Bonilla 2007:151)

do do rio, e se casará com ele, ele então viverá com os “bichos-cobra” (e morrerá, do ponto de vista dos humanos).

Toda a região da várzea é considerada o habitat dos *maka*, sendo por isso um lugar de grande risco para os homens, sobretudo aqueles que pescam sozinhos. É provável que os *yama maka* sejam os *yama* mais perigosos do cosmos, e as doenças que eles transmitem as mais difíceis de serem curadas. Como na região da várzea existem igualmente muitos tipos de macacos, às vezes os “bichos-cobra” *yama maka* aparecem sob a forma destes animais e, se um caçador tentar capturá-lo, assim que a flecha ou a munição tocar em seu corpo ele se transformará em água, em muita água – cobrindo tudo, como um alagamento – fazendo o mesmo barulho dos peixes grandes quando batem na superfície dos rios. Os Jarawara moram em terra firme, mas descem cotidianamente à várzea para caçar e pescar. Eles dizem que “há muito tempo atrás”, a região do chavascal, perto de suas aldeias, era infestada de “bichos-cobra” *yama maka*, o que tornava praticamente irrealizável a ideia de morar nas suas proximidades. Como dissemos antes, foi o Maiko, um herói mítico, que eliminou uma grande parte dos “bichos” da região, possibilitando assim a instalação dos Jarawara onde eles se encontram nos dias de hoje.

O MUNDO

O mundo Jarawara contém quatro espaços distintos: a terra (*wami*), a água (*faha*), abaixo da terra (*wamiboti*) e o céu (*neme*). Cada um destes lugares abriga seres característicos.

Terra

A terra (*wami*) é onde moram os Jarawara, os outros índios, os Brancos, os animais, as plantas, as árvores e também os “bichos” *yama*. Cada um dos diferentes seres que estão na superfície terrestre possuiu um local característico de habitação. Os Jarawara moram em aldeias, cuja organização discutiremos no capítulo 4. Os outros índios moram igualmente em aldeias, mais ou menos distantes das dos Jarawara. Os Brancos moram em cidades etc. Abaixo, descrevemos as características gerais da terra, tendo como ponto de partida a aldeia jarawara.

As aldeias são lugares abertos, terreiros limpos no meio da floresta, não existem árvores nem plantas, a não ser as poucas dos quintais (hortas), que se localizam normalmente atrás das casas. Existe um esforço quase que cotidiano da parte de seus moradores para deixar a aldeia desnuda de plantas: podando as árvores, cortando a grama, capinando, retirando as espé-

cies indesejadas que crescem em volta das casas etc. Para os Jarawara, uma aldeia sem mato é uma aldeia bonita, arrumada, cuidada, e cada um é responsável pela parte em volta de sua casa. Inclusive, os Jarawara afirmam que existem lugares na floresta onde as plantas não crescem – que eles chamam de *boto*, terra limpa – e estas são localidades consideradas adequadas para a formação de novas aldeias (principalmente no passado, quando a movimentação ainda era constante).

As aldeias com pista de pouso (Casa Nova e Água Branca) são ordenadas em forma de duas linhas paralelas: a pista, que é também um campo de futebol, se encontra no meio e as casas estão construídas uma ao lado da outra, voltadas para a pista, de ambos os lados. Já nas aldeias onde não existe pista de pouso (Saubinha, Yemete e Canta Galo) as casas são construídas sem nenhuma ordem aparente, cada qual em uma direção diferente (às vezes de costas para a casa mais próxima), e podem até mesmo estar relativamente distantes umas das outras, separadas por pequenos caminhos.

Atrás de algumas casas estão nos quintais (que são pequenas hortas), e nos diversos caminhos que são feitos na saída das aldeias as plantas e árvores cultivadas por seus habitantes. Em seguida vêm os roçados, repletos de espécies vegetais domesticadas. Poderíamos dizer que os roçados e os quintais ocupam um espaço intermediário entre aquele que é exclusivo dos Jarawara – a aldeia – e o espaço que são habitações de outros seres – a floresta e a várzea.²⁴ De fato, literalmente, trata-se de um espaço “domesticado”, no sentido de que lá se encontram as plantas e as árvores cultivadas pelos habitantes da aldeia.

Uma vez fora da região dos roçados estamos na floresta, espaço de moradia dos animais, dos “bichos” *yama* e das plantas e árvores não-domesticadas (ou simplesmente não plantadas pelos Jarawara). A floresta, no entanto, não é concebida como um lugar uniforme, onde habitam todos os seres, indiscriminadamente. Cada parte da floresta é mais ou menos associada às espécies animal e/ou vegetal que lá se encontram. Assim, na região da aldeia Casa Nova existe, por exemplo, aquilo que os Jarawara chamam em português de “ladeiras” que ligam a várzea à terra firme. Estas ladeiras, onde “o mato é cerrado e onde existe muita taboca e cipó”, eles dizem ser as habitações das onças, que moram sozinhas no interior das árvores caídas. As mesmas ladeiras são também as habitações dos macacos-barrigudos, que moram em cima das árvores. Já nos antigos roçados e nas aldeias desabitadas, onde a floresta se reconstituiu, estão as moradias

²⁴ No entanto, com isso não queremos dizer que a aldeia é uma “ilha social no meio da mata perigosa e selvagem” (Pollock 1985: 37, minha tradução), pois o grande problema para os Jarawara, como para outros povos das Terras Baixas, é justamente o lado humano dos outros seres – ou o potencial destes seres para se tornarem o “sujeito da relação” (Viveiros de Castro) – e não o seu lado selvagem...

das antas e dos veados. E assim por diante: diferentes vegetações, diferentes habitats animais: lugares distintos na floresta.

Por outro lado, os Jarawara sabem apenas aproximadamente onde moram os “bichos” *yama*, sem nenhuma precisão: eles vivem na floresta “com os parentes deles”. Quando os Jarawara, sem perceberem, estão próximos das moradias dos *yama*, estes, escondidos, os perseguem e os matam ou transmitem doenças. Além dos “bichos” *yama*, os humanos uma vez na floresta podem igualmente se deparar com os *inamati bote* ou *inamati korimari* (os espíritos ruins que vagam pela Terra à busca de esposos potenciais ou de vítimas para suas refeições). Os Jarawara podem se encontrar com estes seres em qualquer situação da vida cotidiana fora da aldeia e dos roçados, mas normalmente os *yama* e os *inamati* ruins agem quando os humanos estão sozinhos, o que não significa que eles saíam sozinhos da aldeia, mas simplesmente que não têm ninguém próximo naquele momento.

Longe da floresta estão as cidades onde moram os Brancos. Os Jarawara vão regularmente à cidade de Lábrea, uma vez por mês durante dois dias, aproximadamente – eles inclusive são proprietários de algumas casas no local. Eles descrevem a cidade como um lugar com muita gente, muita mercadoria, com carro, bicicletas, moto etc., onde é bom estar quando se tem dinheiro; caso contrário, é melhor nem sair da aldeia. As idas mensais a Lábrea são momentos agradáveis, quando eles não trabalham, fazem compras, “passeiam” e veem os parentes que habitam em outras localidades. Estas reuniões de muitas pessoas no mesmo lugar lembram, sem dúvidas, os rituais de menarca, onde todos os Jarawara se encontram em uma só aldeia. No entanto, a cidade é também considerada um lugar de agressão iminente. A ocasião tida como a mais perigosa de todas é quando eles ficam bêbados, por isso eles evitam deixar outros jarawara em bares, sozinhos. Uma vez, por exemplo, um pai passou a noite inteira acordado ao lado do seu filho que se recusava a parar de beber e voltar para casa. Depois este homem nos disse que se deixasse o seu filho sem companhia ele poderia ser agredido ou até mesmo assassinado por um Branco.

Os Jarawara são regularmente assaltados em Lábrea: suas casas são arrombadas quando eles não estão, suas canoas desaparecem do porto, seus bolsos são esvaziados sem que eles percebam. Na maior parte das vezes, eles fazem de tudo para encontrar o ladrão e recuperar os bens perdidos, aproveitando para ameaçá-los com frases do tipo: “eu sou índio bravo mesmo, como o meu pai, se você roubar aqui de novo eu vou te matar” – usada por um jarawara para amedrontar um homem que roubara a sua televisão. Por outro lado, para um chefe de aldeia, um cacique, é importante ter e manter boas relações na cidade. Observei que todos os caciques jarawara se sentiam à vontade em Lábrea e conheciam bastante gente, Brancos, com quem conversavam, por quem eram convidados para ir a suas casas etc. O que não é o caso de todos os Jarawara: eles praticamente não

conversam com ninguém e só ficam entre eles quando estão na cidade. No fim de tarde, vão todos para a praça central, depois de tomarem banho, e ficam lá comendo, observando as pessoas e conversando com os jarawara de outras aldeias. No entanto, nunca falam com os Brancos. O contato dos não-caciques com as pessoas da cidade se limita aos funcionários da Funasa e Opimp e aos comerciantes onde fazem suas compras do mês.

Muitas vezes, em negociações pessoais com os Brancos, eles sabem que estão sendo enganados ou saindo em desvantagem numa troca, mas mesmo assim aceitam. Parece-nos que o valor da troca é menos importante do que a troca em si e, desta forma, sair em desvantagem é também fazer o outro criar uma dívida com relação ao prejudicado. Não estamos nos referindo aqui ao desrespeito e preconceito que muitos (mas nem todos) comerciantes da cidade de Lábrea têm com relação aos indígenas, mas às relações pessoais que os Jarawara mantêm com os habitantes da cidade. Um caso que presenciei foi o conserto de uma espingarda; um homem jarawara deu a sua arma para um homem de Lábrea, conhecido dele de consertos; eles combinaram o preço em um orçamento informal. O homem de Lábrea demorou bem mais do que o combinado para fazer o conserto (aproximadamente dois meses a mais). Quando o jarawara foi buscar a espingarda, o labrense disse que o preço tinha subido, fato contra que o jarawara não argumentou, pagando o novo preço. Quando depois perguntei o porquê, ele disse: “deixa, deixa, depois a gente vê”. O que interpretei como “tudo bem, é melhor eu pagar, pois agora quem me deve é ele”.

A outra cidade a que alguns Jarawara vão com frequência é Porto Velho, uma vez por ano, para o curso de professores organizado pela Jocum. Porém, nestes encontros eles ficam afastados do centro e não têm contato direto com outros Brancos, a não ser os membros da organização. Mas também os jarawara que ficam doentes são às vezes levados para Manaus pela Funasa – onde permanecem no hospital ou na Casai – ou para Porto Velho pelo Sil International. Alguns homens mais velhos dizem já terem trabalhado para patrões em Boca do Acre. Estas são as cidades que os Jarawara conhecem melhor, mas eles também já ouviram falar em diversas outras regiões remotas, onde moram os *yara* (Brancos) – descritas pelos missionários católicos ou evangélicos, linguistas e antropólogos com quem têm ou tiveram contato, ou mencionadas nos jogos de futebol que escutam no rádio.

Abaixo da terra

Abaixo da terra (*wamiboti*) é a habitação das plantas tubérculos e também dos espíritos-velhos, *inamati bote*, que sobem regularmente à terra em busca de alimentos, isto é, em busca de suas vítimas Jarawara. Os *inamati bote* moram em aldeias escuras, frias, sem redes, sem casas, onde não existe nada além do fogo para comer os humanos.

Água

A água (*faha*) – lagos, igarapés e rios – é a habitação de todos os seres que classificamos como aquáticos e semiaquáticos: peixes, botos, quelônios, cobras etc. Mas também é no fundo das águas que os Jarawara dizem habitar os “bichos-cobra” *yama maka*. Quando os Jarawara percebem alguma coisa estranha nas águas, como uma espuma, um barulho, uma onda inesperada, eles dizem sistematicamente que se trata de um “bicho-cobra” e pensam em sair do local o mais rápido possível.

A região da várzea fica completamente inundada durante o período das cheias dos rios (de março a maio) e completamente seca durante o verão (de julho a setembro), estando nos outros períodos do ano parcialmente inundada. Por isso, toda a área da várzea, além dos rios e lagos, é considerada parte daquilo que classificamos aqui como “água” e é vista também como a moradia dos *maka* – mas as suas aldeias são debaixo das águas. A vegetação da várzea é, segundo os Jarawara, caracterizada por diversos tipos de plantas não domesticadas, como o buriti, a buritiana, o joari. Ela é também a “terra” de diversas espécies de macacos que vivem em cima de árvores de baixa estatura, como os macacos-prego, zogue-zogue e de cheiro. A moradia dos “bichos-cobra” *yama maka* é descrita como um lugar com muita planta buritiana e muito macaco defecando, remetendo às condições da região do chavascal. Eles dizem também que os *maka* vivem onde têm bastante árvore caída, pois eles derrubam as árvores para fazer suas aldeias debaixo da água.

Céu

O céu Jarawara (*neme*) é exatamente igual à Terra, com floresta, rios, igarapés, várzea, ladeiras, caminhos, cidades; mas lá em cima, em vez dos humanos, estão os espíritos *inamati*. É para o céu que se destinam os espíritos dos Jarawara falecidos, mas também os espíritos dos outros índios falecidos, dos Brancos falecidos e das plantas (que, como vimos, saem de seus corpos na terra e são levados para o céu). No céu existem também animais²⁵, plantas, árvores e “bichos” *yama*. Como na terra, os lagos, rios e a várzea do céu são habitados pelos “bichos-cobra” *yama maka*.

²⁵ No céu existem animais, e não espíritos de animais, que se encontram na terra – com exceção dos espíritos das onças, que moram no céu. Isto diferencia o céu Jarawara do Kanamari; neste último, os animais (aqueles que não são *-bara adyaba*, “pure soul”, como a onça, justamente) quando morrem na terra têm suas almas dirigidas para o céu (*Inner Sky*) onde elas recebem um corpo animal idêntico ao que tinham na Terra (Costa 2007: 335).

Todo conhecimento que os Jarawara possuem sobre o céu vem unicamente dos xamãs, que fazem visitas periódicas para rever seus “conhecidos” e para “espiar” o que está acontecendo por lá, sem jamais se alimentarem no céu ou se prolongarem demasiadamente. Os xamãs, da mesma maneira que os caciques com as pessoas na cidade, conhecem muitos espíritos no céu.²⁶ Os pajés não sobem sozinhos à camada superior, eles são levados nas costas de um dos seus espíritos auxiliares, que os buscam e os trazem de volta, voando. No cotidiano, eles falam pouco ou praticamente nada sobre o que viram por lá, o momento apropriado para relatarem suas “aventuras” celestes é o ritual de menarca, durante os cantos masculinos chamados *ayaka*, liderados por eles. Nos cantos *ayaka*, os xamãs contam anedotas sobre o que viveram no céu, descrevendo o que lá acontece e como vivem os seus diferentes habitantes.²⁷ Um destes cantos, por exemplo, conta que um pajé, ao chegar no céu, se deparou com espíritos que ele conhecia e ficou esperando eles virem conversar com ele. Outro narra que um xamã viu um “bicho” *yama* e teve que escapar céu afora:

Aonde eu vou agora? O bicho correu atrás de mim! O bicho ganha. Ele corre mais. Mato cerrado, terra que não presta na minha frente. O céu não presta. O bicho correu atrás de mim.

Os cantos dos xamãs se assemelham aos relatos dos caçadores quando voltam de suas caçadas, pois eles descrevem as características dos locais e seres que veem e também os enriquecem com reflexões pessoais que personalizam a narrativa. Acreditamos que existe uma equivalência e complementariedade entre os cantos dos xamãs e os relatos dos caçadores: ambos transmitem conhecimento sobre o espaço, os xamãs, com relação ao céu, e os caçadores, com relação à Terra. Esta não é a única semelhança entre xamãs e caçadores.

Voltando às qualidades do céu, apesar da extrema semelhança entre o céu e a Terra, existem alguns detalhes que tornam o céu um lugar um pouco diferente. Para começar, todo mundo é jovem por lá e ninguém fica doente. De fato, quando uma pessoa morre na Terra os espíritos-de-plantas descem para buscar o espírito do falecido e levá-lo para o céu – onde ele se torna jovem e passa por um ritual similar ao ritual de menarca (sendo chi-

²⁶ Que ele vê não como espírito, mas sim como gente (ver Viveiros de Castro 2002: 397).

²⁷ Assisti a apenas um ritual de menarca, mas fiz uma “coleta” em campo dos cantos *ayaka* em fitas gravadas pelos próprios Jarawara durante os rituais. Estas fitas são escutadas quando eles o desejam, assim como as fitas de forró e brega regional. Alguns dos cantos dos xamãs são conhecidos e cantados por todos na aldeia, sobretudo pelas crianças, que adoram.

coteado como as meninas na Terra). Lá em cima, os caçadores são mais fortes e conseguem, por exemplo, carregar suas caças sem ajuda, mesmo as antas; as plantas dos roçados são maiores e mais bonitas, os rios são cheios e as árvores grandes. Ninguém nunca passa fome. Existe muita comida, muita fruta, muito dinheiro, muito rapé. Além disso, quando eles vão para Lábrea²⁸ fazer compras, em vez de irem a pé e de canoa os habitantes do céu utilizam seus carros e seus aviões, podendo comprar tudo o que desejam sem ter que o carregar nas costas de volta para suas aldeias, como fazem os Jarawara. Aliás, as aldeias do céu são como a cidade de Lábrea: com ruas, mercados, carros, motos, bicicletas e muita gente.

Além de todos os tipos de habitantes que existem na Terra, no céu há outros seres que não vemos aqui. Por exemplo, os espíritos-do-ferro, os Yimawa²⁹, que moram em um prédio de ferro e trabalham para o pai deles, limpando o céu, com instrumentos feitos de metal, como a faca, o motor, o machado e o terçado; todos eles têm nomes que começam por “yima”, como Yimakosisawi, por exemplo. Existem igualmente os espíritos-do-céu, os Neme, que possuem nomes como Nemefe e Nememe. Cada um dos diversos povos do céu mora em suas aldeias respectivas, que se localizam em lugares diferentes no céu.

Temos algumas referências celestes, que correspondem aproximadamente aos pontos cardeais: o leste (*bato*), o oeste (*nakani*), o norte (*bariya*) e o sul (*bofe*).³⁰ Aquilo que chamamos de “leste”, os Jarawara dizem *bato* e explicam como “o lugar onde o sol nasce”, da mesma maneira o “oeste”, *nakani*, é “onde o sol morre”. Já o termo *bariya*, que relacionamos ao “norte”, seria mais precisamente “em cima do céu”, mas do outro lado, algo como o “lado de fora do telhado do céu”. O *bofe*, que chamamos de “sul”, é a parte de baixo, “o chão” do céu. Finalmente, existe também um lugar que se chama “fim-do-céu” (*neme yowita* ou *matoniya*), que é muito quente: quando os xamãs vão até lá, eles ficam todos suados – algumas pessoas nos disseram que ele é um pedaço do céu que saiu e fica mudando de lugar e de direção o tempo todo, um tipo de nuvem. Enfim, o “norte”, o “sul” e o “fim-do-céu” são mencionados para indicar lugares perigosos, onde moram os inimigos. Já o “leste” e o “oeste” são relacionados aos conhecidos dos xamãs, aos “parentes”. De fato, quando um Jarawara morre, os espíritos-de-plantas que vêm buscá-lo o levam ou para o “leste” ou para o “oeste”; é em uma destas duas localizações que se passará o seu ritual de pu-

²⁸ Lábrea do céu, pelo que pude entender.

²⁹ Yimawa significa faca, terçado.

³⁰ Parecido com os Zuruahá, onde os “pontos cardeais” correspondem a moradas de *tokorime*, espíritos (Fank & Porta 1996: 3).

berdade póstumo.³¹ Se por um acaso ele for levado para um lugar onde não conhece “o pessoal”, ele será morto e devorado.

Temos a impressão de que os habitantes do céu estão sempre em festa, como no ritual da menarca, pois os xamãs descrevem o barulho do céu assim: “kisi kisi kisi”, ou seja, o barulho das conchas batendo nas tornozeleiras, utilizadas exclusivamente nas danças rituais. Bonilla (2007: 374) e Costa (2007: 374) fizeram o mesmo comentário com relação aos Paumari e aos Kanamari³², respectivamente. O céu dos Kanamari, em específico, se assemelha bastante ao céu Jarawara, pois todos são jovens, com roçados abundantes e sempre dançando e cantando suas músicas rituais (Costa *ibid.*). Porém, para os Jarawara, ao contrário dos Kanamari, existem também desvantagens no céu, como as brigas constantes entre os espíritos, pois o céu jarawara é também um núcleo de violência; mesmo os xamãs dizem terem medo de ir até lá. Neste sentido, existe uma semelhança com os Zuruahá, que dizem que abaixo da terra, onde moram os espíritos similares aos humanos, existem diversas perseguições entre espíritos (Kroemer 1994: 142). Voltaremos a este assunto a seguir.³³

O céu é muito perto da Terra; segundo os xamãs, eles vão e voltam relativamente rápido, em um período de aproximadamente meia jornada. Os Jarawara dizem que ele é tão perto, pois:

há muito tempo atrás, o céu caiu, matou várias pessoas, mas um pajé que era muito sábio não morreu, ele levou o pagamento e depois disso os *inamati* estão segurando o céu, com pau de envira, não vão mais soltar porque os Jarawara já pagaram a conta.

³¹ Como eles devem passar por um ritual que se assemelha ao rito da puberdade feminino na terra, perguntei a duas pessoas diferentes se isso significava que após a morte os espíritos se tornam crianças, que uma vez no céu chegam na idade de passarem pelo ritual (a questão, aos meus olhos, era pertinente sobretudo porque os espíritos das plantas ao saírem de seus “corpos” terrestres têm a aparência de crianças). Eles responderam, ambas as vezes, que não, que os espíritos dos mortos ao saírem da cova não são crianças. Isto diferencia os Jarawara dos Zuruahá, que dizem que os espíritos das pessoas que morrem por morte natural, vão para a “morada de Tiwijo”, onde eles renascem em forma de criança, tornando-se em seguida jovens, “eternamente jovens e bonitos” (Fank & Porta 1996: 3).

³² Relembramos que os Kanamari pertencem à família linguística Katuquina, mas possuem diversas semelhanças com os grupos Arawá, e moram na mesma macrorregião que estes.

³³ Mas também a morada póstuma dos Zuruahá que morreram de morte natural, chamada “casa de Tiwijo”, localizada abaixo da terra, é um lugar onde todos são jovens e bonitos, e onde as plantações são abundantes e acessíveis sem o esforço do trabalho (Fank & Porta 1996: 3).

De acordo com os poucos relatos que falam sobre este assunto, os espíritos que estão segurando o céu são os já mencionados Neme, e foi com a queda do céu que a luz solar chegou à Terra, antes não havia dia. Os Zuruahá também dizem que, quando eles ainda se chamavam Zara Made, na época dos mitos, o céu desabou e todos caíram na Terra (Kroemer 1994: 151). Algo similar é relatado pelos Kanamari: “o céu caiu e se transformou na Terra sobre a qual os Kanamari contemporâneos andam” (Gonçalves de Carvalho 2002: 278). Assim, nos parece que a semelhança entre o céu Jarawara e a Terra, semelhança também encontrada entre os Kanamari, deva-se justamente a este “acidente” longínquo, que uniu os habitantes das duas camadas durante um curto momento para, em seguida, lhes separar novamente. A mesma coisa não pode ser dita sobre os Zuruahá, pois a esfera que mais se assemelha à Terra é a inferior.³⁴

Céu de Deus

Alguns dos Jarawara, sobretudo os crentes praticantes, afirmam haver outro céu que se chama “a casa de Deus” ou o “céu de Jesus”. É para lá que vão os espíritos das pessoas batizadas. Eles dizem que o caminho que os mortos pegam para ir para o céu (voando) se bifurca em um determinado momento, e há uma “saída” de um ângulo de trinta graus à direita; nesta “saída” está o caminho qualificado como “bom” (*amosa*), que leva à “casa de Jesus”, que fica mais longe e acima do céu (*neme*) dos espíritos *inamati*. Ninguém sabe muito bem o que acontece no “céu de Deus” e como são as coisas por lá, pois ele é inacessível aos xamãs. Só é certo que a grande vantagem do “céu de Jesus” é não haver inimigos, sendo assim um local onde não há guerra nem canibalismo, ao contrário do céu *neme*. Outros povos Arawá, que mantêm (ou mantiveram) contato com os missionários evangélicos e/ou católicos, como os Paumari (Bonilla 2007: 138) e os Kulina (Viveiros de Castro 1978: 81), falam igualmente sobre uma morada póstuma exclusiva aos religiosos praticantes.

Guerra

A particularidade do mundo Jarawara é que ele é uma guerra constante, de todos contra todos. Os Jarawara dizem que no céu todos os espíritos

³⁴ No entanto é importante perceber que todos os rituais Zuruahá se dirigem à camada superior, o céu, onde se encontram os espíritos daqueles que morreram ingerindo veneno, “é para lá que está projetada a verdadeira existência com a qual os ritos, cantos e rezas estão relacionados” (Kroemer 1994:78).

estão sempre brigando com seus inimigos. O mesmo ocorre na Terra, com mais moderação. Assim, ao contrário do destino póstumo Paumari (o “Lago da renovação”), em que não existe afinidade (Bonilla 2007: 374), e Kanamari, em que todas as pessoas que não eram “parentes” na Terra se tornam “parentes” no céu, no “Inner Sky” (Costa 2007: 377)³⁵, para os Jarawara, tanto na Terra como no céu há uma grande instabilidade devido às brigas constantes entre os seres. Os inimigos estão em todos os lugares, inclusive no céu. Por um lado, o céu Jarawara lembra aquilo que Overing disse sobre os Piaroa – que cada clã (*iyáenawang*) está separado dos outros e vive em aldeias espacialmente distintas (1983: 337; 1984: 130): o céu Jarawara, assim como a sua Terra, é também constituído por diversas aldeias separadas espacialmente umas das outras; os membros de cada aldeia moram com seus “parentes”. Mas, ao contrário do mundo *post-mortem* Piaroa, que a autora classifica como uma não-sociedade (Overing 1984: 131) onde o perigo e a diferença são inexistentes (*ibid.*: 132), no céu Jarawara, assim como na Terra, o perigo é onipresente.

Como foi descrito, na Terra os Jarawara podem tanto caçar animais ou serem caçados pelos “bichos” *yama* e pelos *inamati bote*. Já no céu, além dos mesmos perigos que existem na Terra há também as “brigas com os inimigos, que matam e comem. Eles vêm de longe, para brigar”. Os Jarawara dizem que os inimigos, por exemplo, “entram nas aldeias dos outros, derrubam as casas, queimam e matam todo mundo”. Um xamã nos explicou que no céu o “pessoal briga muito, eles usam terçado grande para matar gente. Eles comem e brigam, comem e brigam”. A imagem mais utilizada para descrever as guerras contra estes inimigos são as disputas, relatadas em diversos mitos, entre os Jarawara e os Juma (*Yima*), que descrevem as invasões de aldeias, as fugas, o canibalismo Juma, as vinganças constantes de um lado e de outro. No céu, no entanto, os inimigos não são os Juma – este povo foi mencionado apenas para que pudéssemos medir a violência. Então quem seriam estes seres canibais celestes que “inferniçam” a vida póstuma dos Jarawara?

A guerra no céu é uma guerra entre espíritos (*inamati*), sobretudo dos espíritos-de-plantas (e árvores) domesticadas contra os espíritos-de-plantas (e árvores) não-domesticadas. Ou, dito de outra forma, são os espíritos das plantas que os Jarawara plantaram contra os espíritos das plantas que “ninguém plantou, nasceram sozinhas”. Por exemplo, um espírito-do-tingui (*kona abono*) domesticado se opondo a um espírito-do-cipó-do-mato (*matafo abono*) não-domesticado.

³⁵ Sem mencionar outros povos Amazônicos, para quem também não existe afinidade no mundo *post-mortem* como, por exemplo, os Krahó (Carneiro da Cunha 1978: 122) e os Piaroa (Overing 1983: 337).

Os espíritos das plantas cultivadas pelo xamã são também, como vimos, os seus espíritos auxiliares, e por isso às vezes os Jarawara dizem que eles são os “espíritos do pajé”. Todos os espíritos-de-plantas do mesmo xamã, isto é, todos os seus espíritos auxiliares, são considerados irmãos (e são também considerados irmãos dos filhos Jarawara do xamã). Pode acontecer de os espíritos auxiliares de um xamã brigarem contra os espíritos auxiliares de outro xamã, e neste caso há, por exemplo, uma briga de um espírito-do-tingui (*kona abono*) contra um espírito-do-tingui (*kona abono*), ambos domesticados. De uma maneira geral, todos os seres que moram no céu e que não moram no mesmo lugar/aldeia são potencialmente inimigos, por isso os Jarawara dizem que os inimigos do céu são “os espíritos-de-gente, os espíritos-de-planta, os espíritos-de-árvore e os espíritos-de-onça”, ou seja, todos os outros habitantes do céu.

Existe uma hierarquia dos espíritos-de-plantas e os Jarawara dizem que se dois espíritos com mesma “força” se disputarem – por exemplo, o espírito-do-joari com o espírito-da-pupunha – “a pupunha ganha porque é planta do pajé”, ou seja, dado à equivalência das “forças”, os espíritos dos xamãs sempre vencem. Se não, é o mais forte que vence, sendo que aquele que perde é devorado pelo vencedor. Se ele for um espírito bem posicionado na cadeia hierárquica, ou seja, “forte”, ele reaparecerá; já se for um espírito “fraco”, ele desaparecerá por completo. As brigas entre os “aliados” e os inimigos acontecem na maior parte das vezes no céu, mas os espíritos podem eventualmente descer até a Terra, ou se encontrar na Terra, para se disputarem.

Os outros habitantes do céu que mencionamos, como os Yimawa e os Neme, também brigam constantemente contra seus inimigos. Retornaremos a esta discussão no final do livro, para explicar que os espíritos dos Jarawara mortos quando sobem ao céu podem, por exemplo, morar com os Yimawa, tornando-se seus “parentes”. O que significa que quando descrevemos a guerra no céu ela está diretamente relacionada aos Jarawara, ou melhor, aos mortos Jarawara.

Mundos

Outros antropólogos, ao descreverem o mundo das etnias Arawá que estudaram, se referiram a diversas camadas, sobretudo os estudiosos dos Zuruahá e Kulina.³⁶ Nossa explicação, sem dúvidas, foi influenciada por estas descrições. Mas é apenas agora, quando temos a impressão de ter

³⁶ Viveiros de Castro (1978: 81-82), Pollock (1985: 59-61), Kroemer (1994: 142-143) e Fank & Porta (2006: 2-3).

acabado de apresentar “o mundo Jarawara”, que nos questionamos se ele é realmente composto por quatro regiões diferentes (céu/Terra/ água/ abaixo da terra).

Ao que nos parece, a água e abaixo da terra são efetivamente regiões separadas e distintas do solo, mas o fato de elas existirem também no céu nos leva a crer que elas são, antes de mais nada, partes integrantes tanto da Terra como do céu. O que significa que acreditamos existir apenas uma ruptura no mundo Jarawara: entre a Terra e o céu ou, dito de outra forma, entre onde habitam os vivos e onde habitam os mortos, que são lugares muito parecidos, com as mesmas características e, de uma maneira geral, com os mesmos tipos de seres (animais, plantas, peixes, “bichos” *yama*). Quando dizemos “ruptura” não significa que não exista comunicação entre estes dois lugares: as idas-e-voltas do xamã e também dos seus espíritos auxiliares e de outros espíritos *inamati* são regulares – reparem que, no entanto, estes são os únicos seres que circulam livremente entre o céu e a Terra. A divisão anterior em quatro estratos se justifica, sem dúvidas, pelas semelhanças que existem entre a cosmologia jarawara e as cosmologias dos outros grupos da família linguística Arawá, que nos influenciaram (mesmo que inconscientemente) no momento da sistematização dos dados aqui expostos. Abaixo, retomamos alguns dos pontos similares e outros antagônicos, que aproximam ou distanciam o mundo Jarawara daqueles dos seus vizinhos.

No entanto é importante lembrar, como o fez Bonilla (com. pess.), com relação ao povo que estuda (Paumari), que é difícil dividir o mundo em estratos. Queremos, assim, deixar claro que a divisão que sugerimos aqui para descrever os mundos indígenas é apenas um instrumento de análise. Os Jarawara nunca disseram que existem duas ou quatro regiões no mundo. Eles nos falaram, por exemplo, que “tal ser mora em tal lugar”, enfatizando mais o “quem” do que o “onde” – como esperamos ter mostrado nas descrições anteriores. Da mesma forma, apesar de existirem tipos de seres diferentes, às vezes a distinção entre eles é difícil de ser feita. Por exemplo, do corpo de um morto jarawara saem três (ou mais) espíritos, sendo que apenas dois se dirigem ao céu, como descrevemos aqui. O mesmo é dito pelos Kulina, que afirmam que os humanos possuem três espíritos e apenas um deles vai para o submundo, o segundo vai para o “céu” e outro fica vagando na Terra (Lorrain 1994: 38, nota n. 9). Os Paumari afirmam que o espírito de um morto se solta do corpo imediatamente após a morte e se transforma em um espectro, denominado *bajadi*, que vaga pela Terra tentando capturar os humanos (Bonilla 2007: 151-152).

Ou seja, os seres e os mundos destes povos são caracterizados por um dinamismo que faz com que, tanto como descrevemos para o território, o mundo esteja sempre em construção. As divisões em “camadas” seriam um “ideal”, um modelo que diz quem mora onde, que tipo de ser pode ser en-

contrado em tal lugar. Mas este modelo, na verdade, faz referência a um mundo que está constantemente sendo feito, refeito e transformado por todas as “coisas vivas” que o constituem, pois são justamente os movimentos e os encontros, as relações entre seres, que o criam e recriam (Ingold). Ao mesmo tempo, os próprios seres também se transformam o tempo todo. Assim, a divisão do mundo que descrevemos aqui é uma ferramenta de análise, um método utilizado para que entendêssemos melhor a cosmologia jarawara e para que a pudéssemos comparar às outras etnias Arawá, sobre as quais temos informações. É o que pretendemos fazer agora.

Viveiros de Castro e Pollock dizem que o mundo Kulina é composto por diversas camadas, um total de cinco ou seis (dependendo da fonte de informação), sendo as três principais o céu, a Terra e abaixo da terra (Viveiros de Castro 1978: 81-82; Pollock 1985: 59-61). O submundo Kulina (*nami budi*) é para onde vão os espíritos dos mortos e corresponde aproximadamente ao céu Jarawara, mas não exatamente. No submundo Kulina, os espíritos dos mortos ao chegarem são consumidos pelos espíritos dos queixadas, se transformando em seguida em queixadas, que subirão eventualmente à Terra para serem caçados pelos humanos (Pollock 1985: 61; Lorrain 1994: 38). Algo do mesmo gênero acontece entre os Jarawara que também dizem que os seus espíritos se transformam em queixadas, susceptíveis de serem caçados pelos vivos. No entanto, ao contrário dos Kulina, a metamorfose dos espíritos dos mortos Jarawara ocorre na Terra, e não na moradia póstuma dos espíritos; além disso, a transformação ocorre não pelo canibalismo, como entre os Kulina, mas devido a agressões com paus.

Aquilo que os Kulina chamam de “lugar da água” (Viveiros de Castro 1978: 81) é a região acima da Terra, onde está o sol, a lua, os irmãos míticos (Kirá e Tamaku) e também Deus e Jesus e os espíritos dos batizados (*ibid.*). Não se trata de rios e lagos, como descrevemos para os Jarawara, mas sim de uma camada inteira, com a mesma extensão que a Terra, composta unicamente de água, responsável pela produção da chuva que desce ao estrato terrestre (*ibid.*; Pollock 1985: 60).

Os Zuruahá se assemelham aos Kulina na divisão que fazem do Universo, a começar pelo fato de os estudiosos falarem em três “patamares”: o terrestre, o mundo subterrâneo e o patamar superior (Fank & Porta 1996: 2; Kroemer 1994: 142). Da mesma maneira que os Kulina, eles afirmam que a camada que se encontra abaixo da terra é para onde se dirigem os espíritos dos seus que morreram de morte natural (ao contrário dos Jarawara – e dos Paumari e Kanamari – que localizam o mundo *post-mortem* no céu), e este lugar possui as mesmas características físicas que a Terra. Como os Kulina, os Zuruahá dizem que a camada superior, acima da Terra, é formada por uma vasta extensão de água: é lá que habitam os espíritos daqueles que morreram ingerindo o veneno *konaha* junto

ao “Trovão” *Bai* – por isso o nome do local é “a água do Trovão” (*Bai iri bami*)³⁷ (Fank & Porta 1996: 2).

Os Zuruahá falam, como os Jarawara, que os diferentes espíritos que moram no submundo (chamados *kurimie buadahaze*) são muito parecidos com os humanos; eles plantam, caçam, guerreiam (Kroemer 1994: 142). Cada um desses espíritos se relaciona a alguma planta da qual é o “dono”, “responsável, portanto, por seu aparecimento e crescimento, e é caracterizado pelo produto de subsistência pelo qual é responsável, sobretudo aqueles da caça e da pesca” (Kroemer 1994: 142).³⁸ Os Zuruahá afirmam igualmente que existem brigas entre estes espíritos que moram no submundo (“donos” das plantas e dos produtos de caça e pesca) e os espíritos dos frutos silvestres (*karudi*), que moram no céu, acima do sol, da lua e das estrelas (*ibid.*). O conceito de “dono”, responsável por, lembra muito aquilo que os Jarawara dizem sobre o espírito que sai da planta que está na terra e vai para o céu, sendo chamado, entre outros, de “filho da banana”³⁹, por exemplo. Se estendermos a comparação, poderemos dizer que os “espíritos-de-plantas” entre os Jarawara correspondem aos “donos” de plantas entre os Zuruahá. Parece haver nos dois casos um vínculo entre as plantas domesticadas (presentes nos roçados) e os espíritos que se encontram na moradia *post-mortem* dos humanos. Sem mencionar que os dois povos descrevem uma morada póstuma onde existe uma guerra constante entre os espíritos de plantas domesticadas e não-domesticadas – ou silvestres, como diz Kroemer (1994: 142).

Os Jarawara também se assemelham aos Paumari. Bonilla afirma que os Paumari falam em dois rios (que parecem possuir a mesma água, controlada pelo “Patrão Chuva”): o “rio de baixo”, que é o rio Purus, denota o lugar onde moram os vivos; e o “rio de cima”, uma inversão⁴⁰ simétrica do

³⁷ Recapitulando: a morada daqueles que morreram de morte natural é o “mundo perfeito”, onde os roçados são grandes, existe fartura de comida etc. Ela se localiza abaixo da terra e se chama “casa de Tiwijo” (Fank & Porta 1996: 3). Já os espíritos daqueles que se suicidaram ingerindo veneno vão para uma camada superior à terra, formada inteiramente de água, onde mora o Trovão *Bai*, “como neste lugar só existe água, seus habitantes, segundo os Sorowaha, comeriam apenas timbó e beberiam água” (Fank & Porta 1996: 2). Kroemer afirma que os Zuruahá hoje dizem preferir morrer ingerindo veneno e irem para o céu, pois lá “as almas se unem em um só povo, no povo do veneno” (Kunaha Made) (Kroemer 1994: 78).

³⁸ Um exemplo, descrito por Kroemer, que escolhemos devido à semelhança com os Jarawara: Aiji está relacionado à origem e crescimento do abacaxi, e é a ele que os Zuruahá atribuem a caça do jacaré, do bicho de casco e do jabuti. Aiji (que é um espírito) vive constantemente ameaçado pelas flechas dos espíritos-da-pupunha (Kroemer 1994: 142).

³⁹ Talvez o termo mais preciso seja “filho da bananeira”, mas os Jarawara dizem “filho da banana”, assim utilizaremos estas duas formas como sinônimos.

⁴⁰ Quando falamos aqui em inversão simétrica, não queremos dizer que “o rio de cima” é um espelho do Purus, mas sim algo próximo do que os Zuruahá (Fank &

Purus, onde moram os espíritos dos mortos – que podem tanto optar entre morar com seus parentes no “Lago da renovação” ou navegar indefinidamente pelo “rio de cima”, a serviço do “Patrão Chuva” (*Bahi kapamoarihi*)⁴¹ (Bonilla 2007: 375). Para os Paumari, o espírito do morto só chega ao “Lago da Renovação” (onde faz sua escolha da vida póstuma que deseja levar) após ter percorrido um longo caminho terrestre cuja última etapa é composta da travessia de um lago em cima da cabeça de uma sucuriju gigante, seguida de um percurso em que é carregado nas costas de um espírito mais velho da geração de seus pais ou de seus avós (Bonilla 2007: 373). Da mesma maneira, o espírito do morto jarawara só atinge o céu voando, carregado nas costas de um espírito-de-planta⁴² – que é seu “filho”.⁴³ Nos dois casos, Paumari e Jarawara, a “ajuda” de seres não-humanos demonstra, aos nossos olhos, uma ruptura com o mundo dos vivos e a passagem para um mundo dos mortos, inacessível aos vivos. Como nota Bonilla, esta passagem é também uma transformação corporal – a autora afirma, por exemplo, que o *abonoi* (alma) dos Paumari ao chegar ao “Lago da renovação” adquire um “novo envelope corporal” (Bonilla 2007: 150); os Jarawara não dizem nada sobre este assunto, mas afirmam que a pessoa rejuvenesce, uma vez no céu.

Parece-nos que temos aqui quatro visões de mundo – Kulina, Zuruahá, Paumari, Jarawara – com diversos elementos que são iguais para todas, mas ordenados de maneira diferente em cada um dos casos. Por isso, as cosmologias destes povos, apesar de distintas, permanecem muito parecidas entre si. Neste sentido, achamos que Gordon pode ter razão ao tentar considerar “o conjunto de povos da “área cultural Juruá-Purus” como participantes de um “grupo de transformação” à la Lévi-Strauss (2006: 77); a proposta deste autor resta a ser explorada.

Porta 1996: 3) e os Kulina (Viveiros de Castro 1978: 81) dizem, quando afirmam que quando na terra é dia no submundo é noite. No caso dos rios Paumari, a nascente (*amont* em francês) do rio celeste é a foz (*aval*) do rio Purus – Manaus – e vice-versa (Bonilla 2007: 388).

⁴¹ Também nomeado pela autora como “forma humana da chuva” (Bonilla 2007: 73). Este Patrão ou “forma humana da chuva” (*ibid.*), lembra o “Trovão” Zuruahá e o “lugar da água” Kulina, pois ele é o responsável pelos ciclos das águas (*ibid.*, 375).

⁴² Bonilla observou que este espírito é carregado de maneira similar à menina-moça no ritual da menarca (Bonilla 2007: 373). Acreditamos que entre os Jarawara a viagem do espírito remete ao voo do xamã para chegar no céu – sempre nas costas de um de seus espíritos auxiliares.

⁴³ As aspás indicam que se trata mais de um afim consanguinizado do que um consanguíneo.

CAPÍTULO 2 XAMANISMO

SER XAMÃ

Como vimos, o mundo Jarawara é um mundo perigoso, pois na Terra diversos tipos de seres são potencialmente uma ameaça à vida do indivíduo jarawara e o céu é um antro de violência. Gostaríamos agora de discorrer sobre os xamãs, visto que eles desempenham um papel central na “manutenção” deste mundo, tanto para o entendimento dos perigos como para a proteção dos seus e agressão dos Outros. O capítulo dois será dedicado exclusivamente aos xamãs e a sua importância na vida dos Jarawara.

Xamãs

Os xamãs (*inawa*) jarawara são aqueles homens que possuem *arabani*. A palavra *arabani* tem um triplo significado: em termos gerais ela quer dizer feitiço, mas ela pode também significar pedra, isto é, as pedras presentes no corpo do xamã, e finalmente pode ser usada para se referir aos espíritos auxiliares do xamã. Estes dois últimos significados de *arabani* possuem sinônimos na língua jarawara e são usados com menos frequência – a pedra do xamã pode ser chamada de *yama nakora* e os espíritos auxiliares são normalmente designados de *inamati*, ou pelo nome preciso da espécie de planta da qual eles provêm, como *yawita abono* (espírito-da-pupunha). Viveiros de Castro sustenta que o xamanismo na Amazônia é menos uma questão de natureza que de grau (*apud* Gordon 2006: 82). Os

Jarawara não são exceção à regra. Uma das maneiras de perceber que todos os Jarawara são xamãs em potencial é pela relação entre as pessoas e os espíritos-de-plantas, que detalharemos abaixo. Não podemos esquecer também que nos mitos todos os homens são xamãs.

Todo indivíduo Jarawara está relacionado por laços de “consanguinidade” (na verdade de familiarização) a espíritos chamados *inamati*, que são as “almas” das plantas que cultivaram na Terra e que subiram ao céu. Eles chamam estes espíritos de “filhos”, e se referem a eles também pelo nome específico da espécie, acrescentando o sufixo *abono* (como explicado acima para os xamãs). No dia em que um indivíduo Jarawara morrer, estes espíritos (seus “filhos”) virão buscá-lo para levá-lo – sua “alma” – a sua moradia póstuma no céu. Com os xamãs ocorre exatamente o mesmo: os seus espíritos-de-plantas vêm buscá-lo no dia de sua morte. A diferença entre os xamãs e as outras pessoas é que ele se comunica regularmente com estes espíritos: ele vai visitá-los (no céu) e é visitado por eles na Terra. Além disso, os *inamati* do xamã são seus espíritos auxiliares que, nas sessões de cura, recuperam as almas dos humanos capturadas por outros seres. Os bons xamãs possuem muitos “filhos”, espíritos-de-plantas, especialmente das espécies consideradas fortes como o tingui. Assim, a diferença essencial entre um xamã e os outros Jarawara se baseia tanto na capacidade do xamã de se comunicar e controlar os espíritos como na quantidade de plantas cultivadas (isto é, de espíritos-de-plantas com quem pode se relacionar, em vida ou *post-mortem*), pois os xamãs devem possuir mais plantas e árvores do que os não-xamãs, especialmente plantas de tingui. Um homem jarawara “comum” apenas se relacionará de forma efetiva com os espíritos-de-plantas uma vez que estiver morto; já o xamã não somente se relaciona com eles enquanto vivo, mas também exerce um certo controle sobre eles. Outra diferença essencial, já mencionada, entre um xamã e os outros humanos é o fato de ele possuir pedras/feitiço em seu corpo.

Pedras

Para se tornar xamã, o jovem aprendiz passava por um processo de inserção de pedras feito por um homem já xamã, que as tirava de seu próprio corpo, as colocava no corpo de seu aprendiz e depois as recuperava: “o Wabao colocou no meu braço uma pedra grande. Ele tirou do braço dele, pôs no meu braço, em baixo, ela veio subindo “pela” veia, parou no meio do braço, não doeu. Outro dia, ele passou a mão, fez descer (a pedra), chupou, colocou na boca: ele colocou de volta no corpo dele”, conta um homem que foi aprendiz mas não se tornou xamã. Aparentemente, os mestres também “sopravam” *arabani* em seus aprendizes: “com um tubo, um sopra no outro” – relata um senhor, um pajé. A inserção de pedras/feitiço no cor-

po do novato não era exclusiva de um único mestre e podia ser feita por diversos xamãs. Na fase final do aprendizado, o principiante devia passar dias ou semanas na floresta, sozinho, praticamente sem beber e sem comer. Temos poucas informações sobre o processo de “se tornar” xamã, pois a última formação deste tipo aconteceu fazem mais de cinquenta anos. Existem hoje apenas três xamãs vivos, eles estão na faixa dos setenta anos de idade. Nenhum jovem se interessou ou aprendeu a exercer as funções do xamã, pois eles dizem que “é muito difícil ficar na floresta sem comer”, mas acreditamos que a falta de interesse se deve também à presença de missionários e cultos evangélicos na aldeia.

Observando a maneira como os seus vizinhos Arawá se tornam xamãs, podemos ter uma ideia mais nítida de como o processo ocorre (ou ocorria). Entre os Paumari, o treinamento dura no mínimo cinco meses e consiste na recepção de pedras mágicas em sua alma-corpo por parte do aprendiz – pedras estas retiradas do corpo do mestre (Bonilla 2007: 345). O xamã se submete a inúmeras restrições alimentares e sexuais, vinculadas à retenção e permanência destas pedras em seu corpo: um desvio de “conduta” leva não somente o novato a perder suas pedras, mas também o mestre ao perigo de adoecer (*ibid.*). Quanto mais poderoso vai se tornando o xamã, mais pedras estáveis terá em seu corpo (*ibid.*).

Entre os Kulina, o treinamento inclui em um primeiro momento a introdução de *dori* (pedra, resina ou fragmento de unha de certos animais) na região do abdômen do aprendiz, acompanhada de uma rígida dieta alimentar; mas prevê também o aprendizado do caminho que leva ao *nami budi* (submundo para onde vão os espíritos dos mortos Kulina), onde os espíritos lhe ensinarão, entre outros, os cantos de cura (Altmann 1994: 76). Em seguida, o “estudante” deve aprender a colocar e tirar *dori* do corpo de alguém por meio de um gesto rápido ou por sucção no local afetado (*ibid.*). Finalmente, ele deve aprender a prever o futuro pelos sonhos e visões e a se deslocar de um lugar para o outro quando desejar (*ibid.*). Já o aprendiz Deni deve acompanhar seu mestre à floresta e ouvi-lo se comunicar com os espíritos; em seguida o novato receberá dois de seus próprios espíritos (Koop & Lingenfelter 1983: 45). À medida que aprende a obter a sua própria *katuhe* (pedra, substância semelhante à cera), o aprendiz terá cada vez mais espíritos (*ibid.*). Entre os Zuruahá não existem mais xamãs; no passado, para se tornar pajé, o candidato devia engolir diversas pedrinhas (Kroemer 1994: 149). O processo também incluía uma abertura da visão para o mundo dos espíritos (*ibid.*)

Existem, como vemos, diversas semelhanças entre o xamanismo nos povos Arawá. Em primeiro lugar, em todos os grupos mencionados a formação do xamã está vinculada à inclusão de uma certa substância em seus corpos, substância mesma que poderá ser arremessada nos corpos das pessoas (inimigas) para causar doenças. Os Paumari dizem que esta substância é uma pedra (Bonilla 2007: 345). Os Kulina dizem que ela pode ser uma pedra ou

uma resina vitrificada, assim como um fragmento de unha de tamanduá, gavião ou tatu (Altmann 1994: 76) e a denominam de *dori*. Para os Zuruahá, além de pedra a substância pode ser um coquinho ou um pedaço de pau (Kroemer 1994: 149). Entre os Deni ela se chama *katuhe* e é “uma substância consistente, amarelada, semelhante à cera que se extrai das colmeias de abelhas na floresta” (Koop & Lingenfelter 1983: 44). Finalmente, os Kanamari, grupo da família linguística Katuquina, a chamam de *djohko*, e dizem que se trata de uma pedra – no entanto Reesink, ao ver uma delas, achou que ela se parecia com resina de árvores, tendo uma coloração amarelada como âmbar (Reesink 1993: 84). Os Jarawara afirmam que a pedra, *arabani*, parece ser de ouro, e acrescentam assim o fator brilho à descrição.¹

De qualquer forma, em nenhum dos povos se trata literalmente de uma pedra, mas sim de uma substância patogênica que pode tomar a forma de uma pequena pedra uma vez fora dos corpos dos xamãs. Certa vez, um xamã jarawara nos disse que ele mesmo era muito doente, que a doença “vinha muito” para ele, não sabemos ao certo se com isso ele dizia que ele era muito atacado por pedras de outros xamãs ou se as próprias pedras inseridas no seu corpo o faziam estar em um estado doentio permanente – o que confirmaria o lado patogênico das pedras. É importante salientar que para os Kulina o termo *dori* se refere tanto à substância, à pedra que existe no corpo dos xamãs, como ao feitiço, de uma forma geral (Viveiros de Castro 1978: 82; Pollock 1985: 67). Entre os Kanamari o termo *dyohko* possui três significados: 1) a substância que existe em grande quantidade no corpo dos xamãs; 2) a substância utilizada para fazer flechas com feitiço; 3) os espíritos, sujeitos potenciais que podem, ou não, ser familiarizados pelos xamãs (Costa 207: 341). Como mencionamos anteriormente, entre os Jarawara o termo *arabani* possui igualmente três significados: feitiço, pedras e espíritos auxiliares do xamã. Assim, estas três palavras parecem sintetizar a essência do xamã entre os Jarawara, mas igualmente entre os outros povos da bacia Juruá-Purus. Quando falamos do xamã, é difícil separar os três significados da palavra, pois o xamã é aquele que tem pedras, as pedras são onde se localiza fisicamente o feitiço, e é o feitiço (ou seja, as pedras) que possibilita a comunicação e domesticação dos espíritos.

Cura

Em todos os povos mencionados, inclusive os Jarawara, a substância frequentemente chamada de pedra, que possuem os xamãs, é colocada por

¹ Para os Jarawara, o brilho parece ser sinônimo do feitiço: em um mito, um “bicho” *yama maka* persegue um herói e, para enfatizar que o “bicho” era forte e poderoso, ou seja, cheio de feitiço, o narrador diz que o corpo dele brilhava.

eles nos corpos das pessoas que desejam ferir (Pollock 1985: 67; Rangel 1994: 150; Kroemer 1994: 149; Reesink 1993: 84). Isto é feito por meio de gestos rápidos, arremessos, sopros, ou por um simples toque no corpo da vítima. A substância (o feitiço) pode também ser espalhada pelo xamã na comida que será ingerida pela pessoa ou então em um objeto que arremessará na vítima, como uma flecha ou um espinho. Explicaremos com mais detalhes, adiante, os métodos de enfeitiçamento; aqui trataremos dos métodos utilizados para curar o mal causado por outro xamã. Entre os Jarawara (e entre os Paumari e Deni), seres não-humanos podem causar mal aos humanos e curas xamanísticas são também necessárias neste caso.

O princípio da doença por feitiçaria entre os povos Arawá é o seguinte: um xamã (inimigo) inseriu uma substância (pedra ou outro) no corpo da vítima, o que lhe causa muita dor e febre e pode até mesmo matá-la. A substância precisa ser retirada o mais rápido possível por outro xamã. Entre os Jarawara, para começar uma cura deste tipo (como qualquer outra cura ou atividade), o xamã deve antes de mais nada “tomar” (cheirar) uma grande dose de rapé² (*sina*, pronunciado “xinã”). Em seguida, existem dois métodos para a remoção do objeto indesejado. O primeiro é chupar o local onde a dor se manifesta, e com isso fazer com que o objeto (ou a substância, a pedra) saia na boca do xamã, que o expele (cospe) imediatamente. O segundo método é pelo toque: o xamã passa a mão no lugar afetado, retira a doença, pega-a na mão e a sopra para que ela se dissipe. O método de sucção é mais difícil de ser executado e é também mais eficaz, mas nenhuma cura garante resultado, muito menos um resultado imediato; na maioria dos casos, o xamã deve exercer a cura diversas vezes para efetivamente tirar todas as substâncias malélicas do corpo doente.

Nos outros povos Arawá, as curas seguem estas mesmas linhas. Entre os Zuruahá, “antigamente a cura se dava por sucção de objetos no corpo, como pedrinhas, coquinhos, pedaços de paus etc. (...) Hoje, os Zuruahá fazem as curas tomando primeiro rapé e, depois, passando a mão no lugar afetado e soprando. Os males, desta maneira, são afastados, puxados até o chão e depois pisados com o pé” (Kroemer 1994: 149). Entre os Paumari, durante a cura o xamã aspira o local afetado e, pela sucção, retira o objeto pontudo ou cortante do corpo da pessoa (Bonilla 2007: 127).³ O xamã Kanamari (povo

² O rapé jarawara é uma mistura de quantidades similares de tabaco e cacau selvagem: “the Jarawara use a snuff called *Shinã*, made from a mixture of tobacco (*Nicotiana tabacum* L.) and a wild cacao, *Theobroma subincanum* Mart.” (Prance 1978: 73).

³ Nos rituais *ihinika*, normalmente destinados a crianças, os adultos pedem aos espíritos alimentares para os curarem (através da sucção) de alguma dor ou doença (Bonilla 2007: 191). Bonilla fala igualmente de curas por sucção dos *imai daini*, resíduos deixados pelos alimentos na alma-corpo (2007: 139). Estas curas são feitas por diversos xamãs ao mesmo tempo: um xamã aspira um *imai daini* do corpo de alguém, a subs-

Katukina), após ter inalado rapé, verifica com as mãos o lugar afetado no corpo do doente e, caso o *djohko* tenha se alojado “mais no fundo”, fora do alcance, ele irá sugar o local para removê-lo (Reesink 1993: 84). A técnica utilizada pelos Jamamadi para retirar o feitiço é a sucção (Rangel 1994: 150), e o “transe xamânico” é obtido pelo rapé e por canções (*ibid.*, 151).

Finalmente, entre os Kulina a cura pode acontecer durante um ritual chamado *tokorime* ou ser feita de forma não-ritual (Pollock 1985: 73). O xamã cheira rapé e suga o lugar com bastante força, tirando o *dori* – que atravessa a pele do paciente. O xamã então engole o *dori*, mas em seguida tosse e vomita, expelindo-o de seu corpo (*ibid.*, 74). Nas curas Kulina que ocorrem durante o ritual, diversos espíritos chamados *tokorime* (que normalmente moram no submundo Kulina) visitam a aldeia e alguns deles curam as pessoas enquanto outros apenas cantam⁴ (*ibid.*, 125).

Os Jarawara sempre dizem que os xamãs cuidam deles, e demonstram certo desassossego quando pensam no fato de que os pajés estão acabando: “primeiro os pajés cuidavam de nós. Agora os pajés morreram, a gente precisa de alguém para cuidar de nós” – como, por exemplo, nos explicou um senhor. Temos também um relato em que um xamã sai com um grupo de pessoas na floresta e eles ouvem os espíritos; o xamã tem muita vontade de ir ver estes seres, mas ele diz: “eu queria ver o *inamati* mas eu estou ocupado tomando conta das pessoas”. Ou seja, eles cuidam dos outros jarawara corresidentes de uma forma quase paternal. O cuidar do pajé inclui curar e proteger, mas inclui também a agressão; é o que veremos agora.

Agressão e vingança

Descreveremos aqui principalmente as agressões conhecidas dos Jarawara – tudo indica que elas não se diferenciam de forma substantiva daquelas dos outros grupos discutidos. Um tipo potente de ataque xamanístico é a flecha com feitiço – chamada *yama kobona* – que um xamã joga para o outro. Ele a flecha com uma zarabatana de sua aldeia em direção à aldeia que quer atingir e ela brilha no céu ao fazer o seu percurso: “ele (o xamã) sabe fazer *arabani*, tem corda de algodão, ele queima, ele flecha, a flecha com *arabani* cai. Outro pajé da aldeia vê o *arabani*, fica tudo espalhado, com ouro. Ele tira, coloca no corpo dele. Todos os pássaros que comem *arabani* morrem. O pajé mandou a flecha porque o filho dele morreu”.

tância sai e se fixa no cóccix do xamã, de onde um outro xamã deverá retirá-la, através da sucção; às vezes todos os xamãs devem atuar, um depois do outro, para que um deles consiga eventualmente cuspir ou vomitar o feitiço (*ibid.*, 193).

⁴ Pollock acredita que os espíritos que curam são aqueles cujos corpos ficam na floresta e podem ser caçados pelos Kulina para suas refeições (1985: 128).

Nesta fala, temos a ordem dos acontecimentos: o filho de um xamã morre repentinamente; o pai coloca a culpa do ocorrido em um xamã de outra aldeia do qual já desconfia; ele então se vinga, jogando uma *yama kobona* (flecha com feitiço) para ferir alguém do grupo ou o próprio xamã que o agrediu; a flecha cai no território de outrem e espalha feitiço pelo chão, podendo assim causar doenças; em seguida, o xamã agredido se apresenta e pega para ele o feitiço jogado por seu inimigo, se fortalecendo assim enquanto xamã. É importante perceber que nas curas por sucção, descritas anteriormente, o xamã tira o objeto, enviado por outro xamã, do corpo de seu paciente, mas não deve guardá-lo em seu corpo. Ele o cospe e joga fora, sistematicamente. Já no caso das flechas enviadas pelo céu aqui descritas, o xamã deve pegar o feitiço e colocá-lo no próprio corpo. O que nos faz pensar que o feitiço atua pelo mesmo princípio do veneno de caça: ele só pode ser usado uma vez. Quando os xamãs atiram uma pedra, ou outro objeto, no corpo de suas vítimas, eles colocam feitiço neste objeto antes do arremesso (assim como os caçadores colocam veneno em suas flechas antes de usá-las), e é por isso que o objeto causa mal-estar. Quando outro xamã faz a cura, ele retira o objeto, mas não todo o feitiço, e isto explica o porquê da repetição da cura. Em nossa opinião, para eles o que acontece é que o objeto retirado é a prova de que a pessoa foi enfeitiçada. Ele é também, evidentemente, onde se concentra o feitiço, e por isso a sua remoção é essencial.

Voltando à história da flecha enfeitiçada, nela vemos que a agressão e a vingança são indissociáveis – o narrador diz no fim da história que o xamã jogou a flecha, pois o filho dele morreu. Entre os Jarawara, isto ocorre não somente porque toda agressão provoca a vingança, mas principalmente porque nenhuma ação xamanística é justificada como uma agressão, ao contrário, trata-se sempre de uma vingança. O xamã que agride sempre estará vingando uma agressão que ele ou algum dos seus sofreu. Como nos disse uma xamã: “o pajé deu febre para mim, eu vou dar febre para ele, trocar”. Trocar aqui é a tradução da palavra *manakone*.

Uma outra forma de o xamã agredir/vingar é pela ajuda dos espíritos auxiliares *inamati*. Os Jarawara afirmam que os pajés podem mandar seus espíritos auxiliares colocar doença nas pessoas. Normalmente isto ocorre após uma visita: o xamã manda um de seus espíritos auxiliares seguir, pelo caminho, as pessoas que vieram até sua aldeia quando estas estão voltando para casa, e em seguida as faz adoecer. Por exemplo, o chefe de Casa Nova disse que uma vez, há muito tempo, as pessoas da aldeia Saubinha vieram visitá-los, e ao voltarem para sua aldeia ouviram um *inamati* fazendo barulho e derrubando farinha. Elas logo pressupuseram que o xamã da aldeia Casa Nova havia mandado um de seus espíritos auxiliares para lhes fazer mal. O xamã, assim como os habitantes de Casa Nova, negou a acusação, dizendo que aquilo tudo era mentira das pessoas de Saubinha.

Os pajés podem também pedir para os seus espíritos auxiliares esperar as pessoas nos caminhos e causar-lhes algum tipo de acidente, infortúnio. Um dia, por exemplo, um homem jamamadi caiu em um determinado caminho, e como estava segurando uma faca se cortou. Alguns dias antes, um filho de um xamã jarawara havia passado por aquele caminho para ir buscar farinha na aldeia jamamadi. O homem que caiu e se furou acusou espontaneamente o pai do menino, xamã, dizendo que ele havia mandado um de seus espíritos auxiliares seguir seu filho pelo caminho para depois ferir um Jamamadi. O homem jarawara negou tudo, afirmando que era “mentira dos Jamamadi”. Pelas duas histórias, percebemos que para agredir alguém de outra aldeia os espíritos auxiliares do xamã precisam antes aprender o caminho, ou seja, ir seguindo uma pessoa.

Quando eu estava em campo, um Branco morreu afogado no rio Purus. Alguns dias depois, um jovem jarawara foi até a beira do Purus buscar algo com os ribeirinhos. Na mesma semana, um senhor jamamadi fez uma visita de cortesia à aldeia. Nos dias que sucederam estes eventos as pessoas da aldeia (as mulheres e meninas, especialmente) começaram a ver (o vulto) e a ouvir um espírito *inamati* todas as noites. Conversando com um dos lideranças jovem da aldeia, ele disse que só havia duas possibilidades: ou tinha sido o xamã jamamadi que havia mandado um espírito familiar dele seguir o homem que os havia visitado, para colocar doença nas pessoas da aldeia; ou o *inamati* que saiu do corpo do Branco após sua morte havia seguido aquele jovem em seu retorno do Purus e agora queria colocar doença nas pessoas.

De qualquer forma, fica claro que um espírito *inamati* precisa seguir alguém para aprender um determinado caminho. Por isso, toda visita a uma aldeia alheia é uma possível agressão futura por um espírito auxiliar de um xamã. Mas, também, toda visita (inclusive o comparecimento a um ritual) é muito perigosa, pois os xamãs, apenas ao tocarem em alguém, podem enfeitiçá-lo. A pessoa não sente na hora, alguns dias depois ela adoece e virá a morrer, se não for curada. Dizem alguns senhores de Casa Nova que um “outro pessoal” matou um dos irmãos deles: em uma visita, um homem passou a mão na cabeça deste irmão, que disse, “rapaz, não mexe comigo não”, o homem respondeu, “é só brincadeira, faz tempo que eu não te vejo”. Dois dias depois o irmão morreu pois o homem, no momento em que o tocou, colocou *arabani* na cabeça dele.⁵

⁵ O perigo do toque é onipresente entre os Jarawara; mesmo no dia a dia, as pessoas praticamente não se tocam. Nos rituais ou em campeonatos de futebol, homens afins entre si, ao contrário, se tocam o tempo todo, fazendo brincadeiras e rindo. Parece-me que este tipo de comportamento, contrário ao que é exercido no dia a dia entre “parentes”, é justamente uma demonstração de que eles são afins, inimigos potenciais, e que aquele toque pode ser uma agressão fatal.

Um outro tipo de enfeitiçamento, bastante presente nos mitos, é colocar um fio de algodão com *arabani* atravessado no caminho de alguém que está voltando do roçado ou da caça e carregando peso na cabeça, por isso sem muita visão. O xamã coloca feitiço no fio com a pedra (*yama nakora*) e a pessoa, ao tocar normalmente com a coxa, leva um “choque” e cai. Dependendo da quantidade de *arabani*, a vítima pode ou não morrer na hora; caso ela sobreviva, terá que ser curada por um xamã, que extrairá o feitiço de seu corpo. Finalmente, o envenenamento pela ingestão de um alimento com *arabani* é o único feitiço seguramente fatal. O xamã coloca um pouco de feitiço na farinha, banana, ou qualquer outra comida da pessoa, e ela morre – “com dor no coração” – no momento mesmo em que engole a sua primeira “garfada”.

Predação

Mencionamos a semelhança entre os xamãs e caçadores no que se refere ao conhecimento e entendimento do espaço: os xamãs descrevem e ensinam características do céu, enquanto os caçadores fazem o mesmo com relação à Terra. Mas esta não é a única forma com que podemos assimilar o xamanismo à caça. Vimos que o toque do xamã é extremamente temido, e que o único feitiço seguramente fatal é a ingestão de *arabani*. Dissemos, igualmente, que a maneira de manipular o feitiço é idêntica à de manipular o veneno de caça. Estes fatos mostram que a proximidade física de um xamã é perigosa.⁶ Ademais, podemos perceber pelas descrições anteriores que o xamã atinge suas vítimas exatamente da mesma maneira que um caçador: ele se esconde e espera para colocar a sua armadilha de fio de algodão com *arabani*, ele joga pedra, usa flechas envenenadas e zarabatana para atingir seus inimigos, ele manda seus espíritos auxiliares atrás de suas vítimas, da mesma forma que um caçador manda seus cachorros.

Lorrain, em sua tese sobre os Kulina, chegou a uma conclusão similar: “shamans are paradigmatic hunters” (1994: 99). Ela justifica a afirmação dizendo que, assim como os caçadores, os pajés viajam longe para matar, ficam em tocaia até as suas presas chegarem e as matam inserindo objetos fatais em seus corpos (*ibid.*).⁷ Costa comenta que, entre os Kanamari, a evidência de que existem feiticeiros por perto é a presença de doenças causadas por flechas xamânicas: como os feiticeiros não conseguem causar

⁶ Para os Jarawara, os xamãs mais poderosos e perigosos são os Jamamadi. Já entre os Kulina são os Kanamari e vice-versa (Gordon 2006). O que parece demonstrar que são justamente aqueles Outros fisicamente próximos que são os mais perigosos.

⁷ A autora acredita também que a sucção do *dori* (pedra, feitiço etc.) é uma caça ao inverso (Lorrain 1994: 99).

mal de longe, eles precisam fazer viagens para se aproximar das aldeias de seus inimigos e efetivamente feri-los (2007: 357).

O potencial de agressão do xamã e sua posição de “caçador exemplar” nos fazem pensar no maior de todos os predadores: a onça. A relação próxima entre os jaguares e os xamãs é recorrente nas sociedades amazônicas. Os Jarawara falam de um vínculo especial entre seus xamãs e os felinos, ou melhor, entre os espíritos dos felinos. Como explicaremos melhor no final do livro, quando um Jarawara morre e é enterrado, alguns dias mais tarde ou na mesma noite do funeral diversos seres saíram do corpo do defunto, dentre os quais o espírito de um animal: uma anta, um gavião ou uma onça. Caso este espírito seja um espírito-de-onça, e somente neste caso, um xamã do céu (ou seus espíritos auxiliares) virá buscá-lo para criá-lo como seu animal de estimação e será o “dono da onça”. Se nenhum xamã descer para buscar o espírito-de-onça, ele vagará pela floresta e entrará na aldeia à noite para comer as crianças: “parente morreu magro, a onça também é magra, ela ainda não sabe caçar, então vem comer parente”.

Assim, os xamãs do céu são os mestres dos espíritos-de-onça. Estes espíritos muitas vezes são fonte de *arabani* (feitiço) para os xamãs da Terra, como conta Okomobi: “a onça correu em cima do meu pai (que era xamã), meu pai caiu, ela lambeu o meu pai, ela não queria matar o *iti* dele, ela lambeu para colocar *arabani*, onça coloca *arabani*”. Ou então elas curaram os pajés com suas lambidas, como contou o xamã Batisawa, a respeito de uma de suas idas ao céu:

Eu ia passear, eu ia passear para ver *inamati*. Eu fui fui fui fui fui, eu escutei os *inamati* brincando com os parentes deles. Só um espírito veio me receber, ele falou: “vô (*iti*), por que você veio?”; eu falei: “eu vim passear, para ver vocês”. Ele falou: “pode olhar, nós estamos brincando” (...) Agora veio uma onça, onça deles (...) A onça veio até mim, ela me lambeu com a língua dela. Ela falou: “agora ele vai ficar bom”. A onça foi embora, eu fiquei assistindo os espíritos brincar, quando eles pararam de brincar eu fui embora, eu voltei.

Além disso, nos mitos temos relatos que contam que um xamã enviava, durante a noite, o seu espírito-de-onça (domesticado) para comer o coração das pessoas que desejava matar. Aqui, o espírito-de-onça é um espírito auxiliar do xamã. Não conseguimos comprovar esta informação a respeito dos xamãs atuais (a narrativa fala dos tempos míticos, onde todos os homens eram xamãs). No entanto, como vimos, no céu a relação de familiarização entre os xamãs e os espíritos-de-onça existe, pois os xamãs do céu são “donos” ou mestres destes espíritos. Foi-nos dito, igualmente, que os espíritos-de-onça no céu podem ser inimigos, o que demonstra que a guerra entre xamãs se estende ao céu jarawara.

Em alguns dos outros povos da bacia Juruá-Purus, os índios dizem claramente que o espírito da onça é um espírito domesticado pelo xamã. Entre os Kulina, o jaguar é um auxiliar do xamã (Lorrain 1994: 99). Entre os Kanamari, existem diferentes tipos de *dyohko*: *djohko*-sucuri, *djohko*-macaco-preto, *djohko*-macaco-prego⁸ etc. (Reesink 1993 : 86). É só depois de ter familiarizado um *dyohko*-jaguar que um xamã será um “verdadeiro xamã” (Costa 2007: 346). Entre os Paumari, os espíritos de onça são domesticados pelos xamãs, que os encontram na floresta e fazem deles seus filhos adotivos (Bonilla 2007: 354).

Ainda entre os Kanamari, após a morte do xamã, o espírito da onça sai de seu corpo e foge para a floresta, onde permanece (Costa 2007: 347). Da mesma forma, os Kulina dizem que o espírito do xamã fica na Terra, é comido por um espírito de onça e em seguida se transforma em onça (Pollock *apud* Costa 2007: 348). Ou seja, entre os Kulina e os Kanamari, espíritos-de-onça são os espíritos que saem dos corpos dos xamãs quando estes morrem, algo muito parecido com o que foi explicado sobre os Jarawara. A diferença é que, entre os Jarawara, todo indivíduo pode criar um espírito-de-onça dentro de si, e não apenas os xamãs, enquanto entre os Kulina e os Kanamari esta relação é exclusiva dos xamãs, o que reforça o vínculo entre estes dois tipos de seres. Finalmente, os Paumari afirmam que os jaguares que encontram na floresta podem ser transformações de uma parte do corpo de um defunto ou simplesmente um felino⁹, um predador; só um xamã poderá dizer de qual tipo se trata (Bonilla 2007 : 296). O mesmo é válido para os Kanamari e as onças da floresta: “a shaman will know, upon seeing an animal, if it is “just an animal” or a *dyohko*” (Costa 2007: 351).

“Se eu fosse pajé eu matava todo mundo”

Esta frase é uma brincadeira de Okomobi. Ele nos disse que se fosse xamã mataria todo mundo, para sintetizar a história do roubo de sua televisão em Lábrea, por um Branco. Ele contou os acontecimentos e no final falou que se ele tivesse *arabani* pegaria uma banana, amassaria um pouco, sem descascar, e daria para o ladrão, que a comeria e morreria na hora. E então, depois de pensar um pouco, falou, rindo, a frase acima.

Apesar do tom de piada, a frase retoma a ideia da postura do xamã de proteger agredindo. Idealmente, todo grupo local tem um xamã e um che-

⁸ O que de certa forma lembra o que Bonilla fala sobre os Paumari: “o poder de cada xamã está associado aos poderes de sua planta alucinógena. Cada uma destas plantas possui uma forma jaguar (...)” (2007: 179, tradução minha).

⁹ Ver Bonilla (2007: 296) para informações sobre outros tipos de onças, além das duas mencionadas, sobre as quais falam os Paumari.

fe, que muitas vezes é a mesma pessoa – como era o caso do pai do Okomobi. De fato, quando os Jarawara falam dos homens do passado percebemos que praticamente todos eram xamãs, e por isso chefes de aldeia em potencial. Acreditamos que a “função” do xamã de proteger os seus reforça a ideia de que em cada aldeia, cada grupo local, existe a “paz” – ou deveria existir. Se o mundo Jarawara é um mundo perigoso – devido ao ataque iminente de todos os seres e a guerra generalizada que ele reflete – a aldeia é o “porto seguro” de cada um de seus membros, e ela só o é graças ao xamã. Quanto mais poderoso for o xamã, mais segura será a aldeia. A posição do xamã é ainda mais significativa na medida em que todos os grupos Arawá – que são os vizinhos, geograficamente falando, dos Jarawara – possuem a mesma visão sobre a sua essência e função. Isto denota que o perigo começa ao lado, com os outros grupos locais, passa pelos vizinhos índios e extravasa para todos os seres existentes no cosmos, sujeitos e agressores potenciais. A presença de um xamã, o violento protetor da aldeia, é assim a melhor forma de segurança.

DOENÇA

Os ataques de outros xamãs não são as únicas agressões que podem sofrer os indivíduos Jarawara, como também não são as agressões mais perigosas. O grande perigo existencial para este povo são os raptos de suas almas por outros seres presentes no cosmos, especialmente aqueles seres com os quais dividem a superfície terrestre, os “bichos” *yama*. Os espíritos velhos (*inamati bote*) que moram debaixo da terra são também passíveis de praticar raptos e, muito temidos. É sobre estes raptos, que são considerados as causas mais comuns de doenças graves entre os Jarawara, que falaremos agora.

Doenças e raptos

Relembremos, antes de mais nada, alguns dos pressupostos teóricos que discutimos na introdução deste trabalho e que se farão fortemente presentes na análise sobre as doenças e os raptos de alma. Os Jarawara, assim como todos os outros grupos indígenas da América do Sul, são animistas. O animismo é a atribuição pelos humanos, aos não-humanos, de uma alma idêntica à sua – esta disposição humaniza as plantas e, principalmente, os animais – o que diferencia os seres não são seus espíritos, mas sim seus “corpos” (Descola 2005: 183). No animismo perspectivista, os animais, as plantas e os espíritos são pessoas, ou seja, eles são sujeitos em potencial (Viveiros de Castro 2002: 372). Essas capacidades estão na alma ou no espírito de que todos estes não-humanos são dotados: é sujeito quem tem alma, tem

alma quem pode ter um ponto de vista – pois é o ponto de vista que cria o sujeito (*ibid.*, 372). Os xamãs são os únicos que conseguem enxergar a forma humana dos outros seres, ou melhor, que podem enxergar outros seres sob suas formas humanas sem que isto lhes cause um problema de perspectiva (*ibid.*: 351). Apesar do fato de que no animismo todos os seres sejam humanos em potencial (dependendo do ponto de vista que eles assumem na relação com o Outro), utilizaremos aqui (e em todo o decorrer deste trabalho) a palavra “humano” para nos referir aos indivíduos jarawara vivos. Ou seja, teremos o ponto de vista deles quando descrevermos as situações.

Falamos que quando os homens saem para caçar na floresta eles podem se deparar com um “bicho” *yama* com a aparência de caça e, ao tentarem capturá-lo, um vento forte tomará conta do ambiente, o caçador desmaiará perdendo toda a consciência, depois adoecerá e poderá vir a morrer. Mencionamos igualmente que, quando estão sozinhos na floresta, os indivíduos Jarawara podem ser tocados por um “bicho” *yama*; em seguida o cheiro do “bicho” ficará impregnado no corpo da pessoa, ela adoecerá e deverá ser curada por um xamã.¹⁰ Dissemos que existem espíritos *inamati* velhos que moram debaixo da terra e que sobem até a floresta para caçar os Jarawara para depois comê-los, ou então para se casarem com eles. Finalmente, falamos que se um pescador tentar capturar um *yama maka* “disfarçado” em tartaruga, por exemplo, ele será imediatamente devorado. Ou pior, se ele for um cônjuge potencial, o *maka* o levará para “sua Terra” e se casará com ele. Além destas eventualidades, existe o perigo de um “bicho” *yama* ou de um espírito *inamati* velho “jogar pau” ou “bater” nas costas ou na cabeça de um Jarawara quando ele estiver fora da aldeia, o que o fará adoecer. Os *yama* e os *inamati* podem também puxar a perna de alguém enquanto ele/a anda na floresta, “dar choque” e o/a fazer cair. Há também a possibilidade de estes seres darem comida ou bebida a um indivíduo ou se oferecerem para fazer amor, e se a pessoa (que os verá sob a aparência humana) aceitar, ela morrerá ou ficará gravemente doente.

As situações acima poderão resultar em dois tipos de doença, ou melhor, em dois níveis de gravidade de doença. O primeiro nível se assemelha muito ao que foi descrito sobre as doenças transmitidas pelas flechas e toques dos xamãs. Mas nas situações acima são os “bichos” *yama* ou os espíritos *inamati* que tocam a pessoa ou jogam algum objeto nela, ou então “dão choque”. Ao voltar para a aldeia, a vítima adoecerá. O xamã sentirá o

¹⁰ Pollock diz algo parecido sobre os Kulina; ele diz que existe uma doença por “fearfull smell”, que é causada pelo consumo de um animal proibido ou por um encontro involuntário com tal animal na floresta (1985: 130). Além disso, ele afirma que os animais que são incomestíveis o são devido ao seus cheiros “fedidos”. Quando uma pessoa encontra tal animal, o seu cheiro ruim entra no corpo da pessoa e produz doença (*ibid.*).

cheiro (“catinga”) do “bicho” (ou do *inamati bote*) ao verificar o doente, e deverá curá-lo pela sucção, retirando o cheiro. O segundo nível de doença é o rapto da alma dos Jarawara, muito mais perigoso e temido por todos. O nosso interlocutor Okomobi já teve a sua alma raptada quando era jovem, e foi o seu pai, que era xamã, que o curou. Transcrevemos abaixo o seu belo relato na íntegra, pois ele explica detalhadamente como ocorre este tipo de infortúnio e o que deve ser feito para revertê-lo. Utilizaremos, como o faz Okomobi, as palavras “alma” e “espírito” como sinônimos.

Rapto de alma

Eu vou contar. Eu já fiquei doente, doença muito grave, eu quase morri. Eu estava caçando no mato, eu fui longe. Quem mandou eu ir? A alma me chamou. Eu saí, eu falei: “mãe, eu vou caçar no mato aqui, matar queixa-da”. Eu saí, eu morava em Boa Vista. Eu fui no mato, longe mesmo daqui, até de tardezinha. Eu fui andando, eu adoeci no mato, eu fiquei cansado, eu não queria mais levar a minha espingarda. Apareceu um macaco-barrigudo, eu atirei, o tiro não pegou, ele não caiu. Eu voltei, eu vim andando, eu adoeci, estava tudo doendo, eu estava sozinho. Eu vim andando, eu vi um pouco de sol no mato, eu fui me esquentar, eu estava tremendo, eu queria deixar a minha espingarda, eu vim andando devagar, cansado, eu queria correr, já estava tarde. Escureceu e eu estava no mato, eu vi um macaco-quati, ele estava subindo, eu atirei, ele caiu, eu peguei o rabo do macaco, eu coloquei nas costas e vim. Tinha um igarapé, eu não consegui atravessar, eu fiquei na beira sentado, já estava de noite, não tinha ninguém, eu estava sozinho no mato, doente.

O meu irmão Manoware veio atrás de mim, ele gritou, eu escutei de longe, eu não consegui gritar de volta, eu esperei ele chegar mais perto. Ele chegou mais perto e gritou, eu gritei de volta, ele veio me pegar, eu estava sentado, tremendo, eu pedi para ele levar o macaco, ele levou, a gente entrou na canoa, ele tinha deixado a canoa lá no Igarapé Preto. A gente foi descendo o igarapé, eu não estava bem, eu estava doente. A gente chegou em casa, eu não consegui tomar banho, eu subi, eu peguei a minha rede, eu deitei na hora, dormi, eu não vi ninguém. A minha mãe veio me chamar para comer, nada, o meu pai me chamou também, nada. Eu não estava escutando.

O meu pai veio de novo, ele começou a achar que eu estava com febre, ele passou a mão, pegou o meu braço, pegou a minha cabeça, ele soprou, ele sentiu catinga na hora, ele soprou o meu rosto, o meu braço, me soprou todo, ele sentiu a catinga. Ele falou que eu estava doente. O meu pai me curou de novo, ele disse que saiu catinga na boca, ele chupou a catinga, ele sentiu. Ele falou para minha mãe: “o Okomobi tem catinga da alma”. O meu pai desceu, a noite, chamou alma dele pra vir conversar. O papai con-

versou com o espírito dele: “o meu filho, Okomobi, está doente, você vai olhar o meu filho?”. O espírito dele veio me olhar. Eu estava na rede, eu não vi ele. Ele sentiu a minha catinga, voltou, foi até onde o meu pai estava, falar com ele: “o Okomobi tem catinga da alma, eu vou atrás”. O papai mandou ele ir atrás, buscar. Onde ele foi? Ele foi aqui, este caminho, entrou aqui, caminho direto assim, ele foi...

A minha alma estava no mato longe, amarrada. Pegaram a minha alma, seguraram, amarraram minha perna, o meu braço. A alma pegou a minha alma, *inamati* pegou *inamati*, *inamati* do mato, *inamati erebo*. A gente não conhece, alma muito velha, não presta, me amarrou. Eles queriam me levar para a aldeia deles, eu não deixei, eu fiquei segurando um pau. A aldeia deles é debaixo da terra, não sei onde direito. O espírito (auxiliar) do meu pai chegou, ele conhece. Eu gritei, a minha alma gritou (o meu corpo estava na aldeia): “paaaiiii”. O espírito do meu pai ouviu, e disse: “eu vim buscar uma pessoa, cadê ele?”. Eu estava lá, duas pessoas estavam comigo, segurando a minha alma, dois *inamati*. Eles falaram: “por que você veio?”. O *inamati* do meu pai falou: “eu não vim atrás de vocês não, eu vim caçar no mato”. Eles estavam segurando o meu braço, amarrado com envira. O *inamati* do meu pai falou: “tchau, eu já vou embora”. Ele foi caminhar. Aqueles *inamati* que estavam segurando a minha alma falaram: “vamos levar ele”. Eu escutei, eu gritei: “pai, eu tenho medo da alma me levar”.

Ele voltou (o espírito do meu pai), ele não tinha ido caminhar, ele voltou e matou eles, matou um, depois matou outro, matou as duas pessoas que estavam segurando o meu *inamati*. Ele desatou o meu braço, tirou a envira toda, cortou, ele me curou, curou meu *inamati* (espírito), ele pegou no meu braço, baixou a minha cabeça aqui na mão dele, ele curou a minha perna também, eu consegui andar, eu vim com ele. O companheiro dele veio me trazendo. O papai ficou no chão, a noite todinha, me esperando, ele tinha mandado alma ir pegar o meu *inamati*. Eles (espíritos auxiliares, almas) vieram me trazendo. Meu pai falou: “tá aí ele, acho que é ele”. Quando já estava perto, eu gritei: “pai!”. O meu pai disse: “este é mesmo o meu filho Okomobi”. Depois ele falou para as almas: “você coloca ele ali logo, ele está aí na rede, você leva ele para lá e coloca ele de novo”. As almas me levaram e colocaram a minha alma (no corpo), três dias depois eu fiquei bom.

No caso de Okomobi, a sua alma foi raptada por dois *inamati bote* (espíritos velhos). Vemos pela descrição que ele saiu um dia para caçar, ele diz que foi chamado pela alma. Ele foi bem longe da aldeia e, não sabemos como, em um dado momento ele adoeceu no mato. Os sintomas de seu mal-estar eram o cansaço, o frio, a dificuldade de andar e a falta de força. Ele estava se sentindo tão mal que escureceu e ele não tinha forças para atravessar o igarapé e voltar a sua aldeia. Felizmente, ao escurecer, seu ir-

mão foi atrás dele, achou-o e o levou para casa. Chegando em casa, Okomobi foi direto para sua rede dormir. Na hora do jantar, a sua mãe foi chamá-lo, mas ele não ouviu. O seu pai, por sua vez, o chamou e também não obteve resposta. O seu pai, que era xamã, começou a achar que ele estava doente, ele passou a mão no seu corpo, “soprou”, “chupou”, e sentiu o cheiro (“catinga”) da alma. O xamã chamou então um de seus espíritos auxiliares e pediu para ele ir olhar o Okomobi. O espírito sentiu o cheiro da alma, confirmando a suspeição do xamã. O xamã mandou este espírito auxiliar ir buscar a alma do seu filho na floresta.

O espírito foi pelo caminho que Okomobi tinha pegado e encontrou a sua alma amarrada no mato. A alma tinha sua perna e braço presos com envira e estava sendo segurada por dois *inamati* velhos. Eles queriam levar a alma de Okomobi para a aldeia deles, debaixo da terra, mas Okomobi resistiu e se segurou com força em um tronco. O espírito auxiliar do pajé fingiu que estava apenas caçando na floresta, para não levantar suspeita nos inimigos. Quando o momento se fez propício, ele matou os dois espíritos velhos que estavam segurando o espírito do Okomobi, liberou a alma de Okomobi das enviras, curou-a, e ela conseguiu andar até a aldeia. O espírito auxiliar do xamã tinha um companheiro com ele, e ambos ajudaram a alma do Okomobi a voltar para casa. Chegando lá, eles colocaram a alma de Okomobi de volta no corpo, e alguns dias depois ele estava curado.

Os Jarawara nos contaram mais de uma história seguindo exatamente estas linhas: uma pessoa sai sozinha para caçar ou pescar, volta para a aldeia com muita dificuldade e doente, dorme; o xamã vai curá-la, sente um cheiro estranho (“catinga” de um outro ser) e percebe que a alma da pessoa foi raptada por este ser não-humano. As almas dos humanos são normalmente capturadas pelo mesmo tipo de ser que sequestraram Okomobi, os *inamati bote*, ou então pelos diversos tipos de “bichos” *yama*. O pior dos raptos é feito pela espécie de *yama* aquática: os “bichos-cobras” *yama maka*. Estes últimos, moram no fundo dos lagos e rios e são muito poderosos. Os raptos de alma feitos por eles são mais eficazes e mais difíceis de ser revertidos – na maioria das vezes a vítima morre, ou seja, vai viver com os *maka*. “Você vai perto do lago dela, ela vai te pegar, ela te cutuca, o dedo dela é frio, pega você, você vai adoecer, morrer, você vai virar bicho que nem ela, morar com ela, fazer marido/mulher” – assim um senhor nos explicou os riscos.

É importante salientar que – ao contrário do feitiço, pedras e curas xamânicas, valores presentes em todos os povos Arawá – as doenças causadas pelos raptos de alma não fazem unanimidade nestas sociedades. A etnia Paumari é a única que certamente concebe alguns tipos de doenças de maneira similar ao descrito pelos Jarawara: “a doença é vista como uma captura não controlada da alma-corpo por um espírito alimentar (...)” (Bonilla 2007: 191, minha tradução). Mas, entre os Paumari, em vez de

matar ou se casar com os indivíduos raptados (como fazem os *inamati* e os *yama*, os quais os Jarawara tanto temem), os espíritos os adotam e os colocam a seu serviço, transformando-os em seus empregados (*ibid.*, 216). Os Deni parecem, igualmente, falar em raptos de espíritos, mas Koop e Lingenfelter apenas mencionam o fato de forma breve, sem se aprofundarem no assunto¹¹:

O xamã explicou que as almas das pessoas são gordas como antas e as cobras matam as almas e as devoram sempre que podem; e se um homem morre em consequência da mordida de cobra, acreditam que a cobra conseguiu devorar a alma dele. Para recuperar a alma da pessoa angustiada, o xamã persegue as cobras, na selva, dispersando-as a pauladas. Depois ele volta, colocando a alma na cabeça da pessoa, soprando-a para dentro do corpo. Se for bem sucedido, a pessoa sobrevive (Koop & Lingenfelter 1983: 45).

A descrição acima nos faz lembrar que muitas vezes, entre os Jarawara, as capturas de alma pelos *maka* estão associadas às picadas de cobras. Um dos xamãs nos disse que um homem um dia saiu para caçar e foi picado por uma cobra. Ele ficou todo suado, molhado, como se tivesse tomado banho. O xamã rezou, curou o homem pelo método de sucção, mas não teve jeito. O pajé então falou para o homem: “este bicho pega, eu não curo (...) Eu não vou curar você, você vai morrer”. Uma picada de cobra venenosa pode ser vista como uma captura definitiva da alma pelos “bichos” *yama maka*.

Salvadores

Fica claro pelo que foi descrito por Okomobi que a salvação de uma alma capturada se deve unicamente à ação dos espíritos auxiliares do xamã. São estes espíritos que, sob a ordem de seu mestre, saem para achar e recuperar a alma da vítima jarawara. Eles devem lutar severamente contra os “sequestradores” e, de preferência, matá-los para conseguirem liberar a alma presa. Depois da liberação, eles devem curar a alma para que ela fique apta a retornar à aldeia. Lembremos que os espíritos auxiliares dos xamãs são os espíritos das plantas cultivadas por eles, que saem dos corpos terrestres das plantas e vão para o céu onde vivem e moram com seus familiares. Os xamãs se mantêm em contato com os seus espíritos-de-plantas enquanto os outros Jarawara apenas os encontram uma vez que estiverem

¹¹ Sobre os Kanamari, Costa afirma que algumas doenças são causadas pelo desejo dos animais de se vingarem (2007: 335).

mortos. Explicamos que estes espíritos-de-plantas (assim como os espíritos-de-árvores) são classificados de acordo com uma cadeia hierárquica, do mais “forte” para o mais “fraco”, sendo o espírito-do-tingui (*kona abono*) o mais forte de todos e o espírito-do-cará (*biha abono*), o mais fraco.

Nas curas que mencionamos acima, como a de Okomobi, o xamã deve estar consciente das forças respectivas de seus espíritos auxiliares com relação à força dos inimigos que eles terão que enfrentar. De maneira geral, o xamã deverá possuir grandes roçados ou plantar muitas espécies de plantas e árvores diferentes, especialmente as que são consideradas de possuir “muita força”, como a pupunha e o algodão. É imprescindível que todo bom xamã possua uma grande plantação de tingui, o que significa uma bela quantia de espíritos auxiliares da espécie tingui, ou espíritos-de-tingui. Isto porque estes espíritos estão entre os mais fortes do cosmos e são aptos a enfrentar diversos inimigos, entre os quais os “bichos-cobra” *yama maka*.

Existe um mito sobre o herói Maiko cujo desfecho conta que um “bicho-cobra” *yama maka* foi até a aldeia de Maiko atrás de sua caça, “roubada” por este. Maiko atinge o “bicho” com sua pedra e este se transforma em uma vasta extensão de água. Finalmente, Maiko decide ir embora da aldeia e vai para a casa de seus espíritos. Alguns dias depois, o espírito-do-*tokowisa* retorna à antiga aldeia de Maiko para tentar eliminar o “bicho”, mas ao chegar fica com problemas intestinais e em seguida morre devido à “catinga” do “bicho”. Esta história mostra, em primeiro lugar, que o cheiro do “bicho”, a “catinga”, é de fato o seu feitiço, assim como o *arabani* do xamã – isto explica o porquê de se dar a cura da mesma maneira para ambos, “catinga” e *arabani*, seja pelo xamã ou por seus espíritos auxiliares. Em segundo lugar vemos que os espíritos-do-*tokowisa* não possuem força suficiente para enfrentar o “bicho-cobra” *yama maka*. Não possuir força suficiente significa que o *maka* ganha a disputa e mata estes espíritos. Mas quando se trata de espíritos-do-tingui o desfecho da luta ocorre de outra maneira.

Os Jarawara dizem que os espíritos-do-tingui (*kona abono*) são os únicos capazes de buscar uma alma capturada pelos *maka*, justamente porque eles possuem força suficiente para vencer a luta. Mas existem condições para que a intervenção seja bem sucedida, sendo a mais importante que ela seja feita o mais rápido possível: “adoeceu, ele tem que ir pegar direto, na hora mesmo o *kona abono* vai pegar e traz. Se demorar muito ele não consegue trazer, aí fica adoecendo, adoecendo e morre”. O caminho que deverá ser percorrido pelo espírito-do-tingui é também específico, devido à moradia dos *maka*, como nos explicaram no relato de uma cura de um jovem:

Onde ela (a alma raptada) estava? Debaixo d’água, muito *maka*, não era bom. Este lugar do *maka* tem muito macaco defecando, muita catinga mesmo. Tem muita buritirana. O meu irmão (que teve sua alma raptada) estava no meio dos *maka*. Aquele espírito que o xamã mandou buscar o meu ir-

mão foi. Duas macacas fêmeas estavam segurando ele, o braço dele, elas não tinham roupa. O espírito que o xamã mandou chegou e olhou, “tá aqui ele, eu vou lá pegar ele” – ele disse. Ele foi debaixo d’água, ele é sabido o espírito-do-tingui (*kona abono*). Ele não foi na terra não, ele foi debaixo d’água. As mulheres estavam segurando o espírito do meu irmão. O meu irmão escapou das mãos das mulheres, sumiu, o espírito-do-tingui puxou ele e veio trazendo, saiu lá na aldeia de novo. O espírito-do-tingui jogou dois *arabani* nas mulheres e elas morreram (...) Se espírito bom for pegar a gente, aí a gente volta e não morre. Mas se ninguém for buscar, a gente morre, fica lá com os *maka*.

Vemos no relato que o espírito-do-tingui foi por debaixo d’água para recuperar as almas raptadas por dois “bichos-cobras” *yama maka* fêmeas e que, além disso, o espírito-do-tingui matou as duas *maka* com o seu feitiço. A descrição remete a dois pontos importantes discutidos no capítulo 1. O primeiro são as características da “Terra” dos *maka*, idênticas às características da região da várzea: muita buritiana, muito macaco e muita água. Vemos aqui que a moradia dos *maka* é uma várzea submersa. O segundo ponto que sobressai é que o espírito-do-tingui atua, sem problemas, debaixo d’água.

Isto nos leva diretamente à principal utilidade da planta do tingui entre os Jarawara: a pesca. No verão amazônico, quando os rios estão baixos, os Jarawara coletam as raízes de tingui¹² de seus quintais, pilam e depois as jogam em pequenos igarapés; alguns peixes morrem (asfixiados) e sobem à superfície, outros nadam com dificuldade. As pessoas podem, então, pescá-los com a mão ou com flechas. Ou seja, como indicou Descola (2005: 191), a “fiscalidade” da planta tingui é também o comportamento e qualidades de seu espírito, espírito-do-tingui. É justamente esta qualidade, a propriedade tóxica que atua n’água, que faz com que o espírito-do-tingui seja o espírito auxiliar mais importante para os xamãs Jarawara. Não por acaso, mas sim devido ao fato de o ente mais perigoso do cosmos ser o “bicho-cobra” *yama maka*, que vive debaixo d’água. Ou seja, um bom xamã, um xamã poderoso, precisa ser apto a enfrentar os caçadores de almas Jarawara, os *inamati bote*, os *yama* e os *yama maka*. Os primeiros dois com qualquer um dos seus espíritos auxiliares, o último, por outro lado,

¹² Não sabemos ao certo o nome científico do tingui (ou das diferentes espécies de tingui) utilizado pelos Jarawara. Eles nos disseram que é o mesmo utilizado pelos Zuruahá para se suicidarem (*kunaha*). Prance fala que o veneno usado pelos Jarawara para matar peixe é o Leguminosae vine *Derris latifolia* H.B.K (1978: 81), mas provavelmente este é o veneno utilizado nas flechas. As diversas espécies de timbó e tingui utilizadas na região amazônica é um tema bastante complexo, que necessita ainda de estudos (ver Tozzi 1998).

exclusivamente com seus espíritos-de-tingui. Para isso, o xamã Jarawara deve ser um bom cultivador de plantas de tingui.

Agressores

Os infortúnios causados pelos raptos de almas são ainda mais perigosos na medida em que não somente os não-humanos podem realizá-los, mas também outros xamãs. Como foi dito, todo xamã possui uma diversidade de espíritos-de-plantas, dentre os quais o mais importante é o espírito-do-tingui. Estes espíritos auxiliares são chamados em caso de emergência para salvar as almas dos Jarawara raptadas. Mas também, os pajés podem pedir para os seus espíritos auxiliares seguirem as pessoas e as fazerem adoecer ou causar-lhes acidentes nos caminhos. O que não foi ainda mencionado é que os xamãs podem igualmente pedir para um dos seus espíritos-de-planta amarrar a alma de um humano na floresta para que a pessoa adoça e morra. Assim, os espíritos-de-plantas dos xamãs estão longe de ser apenas salvadores. Ao contrário, eles participam ativamente da violência do mundo, de muitas maneiras.

Em primeiro lugar, eles comem aqueles seres que raptaram as almas dos Jarawara – que revela que estes espíritos são predadores dos predadores dos Jarawara. Em segundo lugar, eles executam diversas tarefas de agressão sob comando de seus mestres, os xamãs, raptando e passando doenças aos inimigos destes. Eles também se disputam regularmente, na floresta ou no céu, com os espíritos-de-plantas não-domesticadas. Estas últimas estão muitas vezes associadas ao “bicho” *yama*. As brigas são constantes e os Jarawara nos dizem que, se as forças forem equivalentes, os espíritos auxiliares dos xamãs sempre ganham. Lembremos igualmente que muitas vezes os espíritos auxiliares de um xamã se disputam com os espíritos auxiliares de outro xamã, o que reforça a característica típica do xamã de proteger agredindo. Característica, portanto, igualmente constitutiva de seus espíritos auxiliares.

Rabika, “loucura”

Nos casos descritos sobre o rapto de almas, os Jarawara podem utilizar a palavra *rabika* para falar sobre o estado da pessoa que teve sua alma raptada. Eles traduzem *rabika* por “loucura”, e dizem: “fulano ficou louco, a cabeça dele tava doida, o bicho pegou a alma dele”. Ora, esta loucura de que falam os Jarawara está diretamente relacionada ao processo de transformação do humano em um outro tipo de ser, ou na mudança de perspectiva. Vejamos como o perspectivismo dá um sentido exato à expressão ja-

rawara *rabika*. Um senhor nos contou, por exemplo, que um dia um homem saiu para caçar com o seu cunhado e viu um animal escondido dentro do buraco. O cunhado avisou que era um “bicho” *yama tafi*, mas o homem não deu ouvidos e atirou. O “bicho” então raptou a alma do homem e o homem “ficou louco” (*rabika*). Ele achava que o cesto era um bebê e o ninava como uma criança. Esta anedota mostra perfeitamente que o homem estava com um problema de perspectiva, pois aquilo que os humanos enxergavam como um cesto ele via como um bebê – e esta “confusão” demonstra o estado grave em que ele se encontrava.

Lembremos que Viveiros de Castro afirma que no animismo dos índios da América do Sul todos os seres veem o mundo da mesma maneira, o que muda é o mundo que eles veem (2002: 378); “os jaguares veem o sangue como cauim, os mortos veem os grilos como peixes, os urubus veem os vermes da carne podre como peixe assado etc.” (1996b: 117). Esta diferença de ponto de vista não é uma questão de espírito – pois todos os seres possuem uma alma idêntica à alma humana – mas sim de corpo¹³, pois o ponto de vista está no corpo (*ibid.*, 128). Seguindo esta lógica, uma transformação de perspectiva é de fato uma transformação corporal, mudar de corpo é mudar de perspectiva, e vice-versa. Por isso, um indivíduo jarawara que tem a sua alma raptada está no perigoso processo de mudança corporal, entre o seu corpo humano e o corpo dos seres que raptaram a sua alma. Estes últimos querem que ele se torne um deles, fique com eles, adquira um corpo idêntico ao deles e assuma o ponto de vista deles sobre o mundo – ou seja, que ele morra, do ponto de vista humano. Na situação acima exposta, o homem raptado por um “bicho” *yama* vê o cesto como uma criança, demonstrando que o seu corpo já não vê mais as coisas da mesma maneira que os humanos, ou seja, que o seu corpo está se transformando em corpo Outro.

Uma história clássica sobre *rabika*, loucura, que nos foi contada mais de uma vez e por pessoas diferentes, inclusive de aldeias distintas, relata o sequestro da alma de um homem originário da aldeia Saubinha que estava morando com o seu sogro na beira do lago Kerebe. Este homem era casado e mantinha relações também com a irmã mais nova de sua esposa:

“Um dia, ele foi cortar seringa do outro lado do lago. Quando ele estava cortando seringa ele viu a irmã da esposa dele: mas não era ela, era um “bicho-cobra” *maka* fêmea. Eles copularam. Em seguida ele quis voltar, atravessar o lago. A canoa dele tinha sumido, foi o “bicho” *maka* fêmea

¹³ Lembremos a definição de corpo do autor: “o que estou chamando de “corpo”, portanto, não é sinônimo de fisiologia distintiva ou de morfologia fixa; é um conjunto de afecções ou modos de ser que constituem um habitus” (Viveiros de Castro 1996b: 128).

que tinha pegado a canoa. Mas ele viu uma canoa e subiu: não era uma canoa, era uma tartaruga, ela colocou ele nas costas e o atravessou. Ele chegou em casa, ele ria muito, tinha muita fome, ficou doido. O sogro dele trouxe peixe para o jantar, ele comeu o peixe cru. Depois ele dormiu, ele estava cheirando mal, tinha muita catíngua.

O xamã foi então curar ele, chupou a região do tórax e sentiu a catíngua do *yama maka fana* (“bicho-cobra” fêmea). Ele falou: “esta é a catíngua do bicho fêmea, você copulou com ela, você pensou que fosse a X, mas era alma”. O homem estava muito mal, o olho dele rodava, à noite ele gritava. De manhã, ele falou: “eu vi o xamã, ele furou a minha barriga de noite”. A esposa dele foi olhar e a barriga dele, e ela não estava furada. Ele então saiu para cortar madeira, saiu correndo no caminho, foi embora, ficou escondido no mato. Ele foi tomar banho, o xamã foi atrás, ele então viu (de novo) uma mulher, achou que fosse a mulher dele, mas não era, era a “bicho-cobra” fêmea, *yama maka fana*. No dia seguinte um outro xamã, que recebeu a notícia do ocorrido, veio ajudar na cura. Este segundo xamã mandou o seu espírito-do-tingui ir recuperar a alma raptada do homem. O espírito auxiliar do xamã foi e viu que a alma do homem estava sendo segurada por duas “bicho-cobra” fêmeas (*yama maka fana*), ele voltou sem conseguir a liberação da alma raptada.

O homem continuou a adoecer, e foi levado para Lábrea, no barco de um patrão chamado Manoel Salgado. Chegando lá, ele ficou dentro da casa da Funai, preso, fecharam tudo, todas as janelas, a casa era de cimento. Ele ficou doido, ele não dormia, a noite toda ele gritou, ele quebrou a janela, pulou, saiu de noite, de manhã eles acharam ele falando, brigando com os Brancos. Ele passou dois dias em Lábrea, depois a Funai mandou ele para Porto Velho, amarraram ele para ele entrar no avião. Ele ficou em Porto Velho, amarrado na Funai de lá. Três xamãs ficaram curando ele (de suas aldeias), e ele tomou remédio em Porto Velho. Um dos xamãs mandou um dos seus espíritos auxiliares ir matar as “bicho-cobra” fêmeas que estavam segurando a alma do homem. O espírito foi, achou, pegou elas, levou elas até a casa dele, matou as duas, tratou elas, assou e comeu. Ele e os parentes dele, espíritos, o pessoal dele, comeram elas. O homem então ficou bom e voltou de Porto Velho para a aldeia.

Mais uma vez, a história acima mostra que aquilo que os Jarawara chamam de “bicho mexer” – “bicho mexe, ninguém vê” – é a causa do rapto da alma de um indivíduo. Os indícios do rapto, como foi dito, se encontram na atitude e no corpo da pessoa que retorna à aldeia Jarawara. O primeiro problema está sempre relacionado com uma desregulação dos órgãos; no caso aqui descrito, o olho dele rodava, ele gritava em vez de falar, mas no caso de Okomobi, contado anteriormente, ele não ouvia. Muitas vezes a pessoa desmaia; no relato de Okomobi, inclusive, temos a impres-

são de que ele está desmaiado em sua rede. Em seguida podemos perceber um comportamento animal, ou simplesmente não-humano, ele come peixe cru, ele dorme demais, e em Lábrea deve ficar sempre preso por correntes – em outros relatos que nos foram contados, a pessoa dormia nua, “sem calça”, em plena floresta, ou se locomovia de um lugar a outro com uma velocidade improvável, por exemplo. Finalmente, em diversos momentos na história acima há claramente um problema de perspectiva: ele vê uma canoa, mas um humano veria uma tartaruga (ou uma das possíveis formas corporais do “bicho-cobra”), o xamã o cura e ele acha que é uma agressão, ele vê sua esposa, mas é uma *yama maka*.

Recordamos que a história toda começa quando ele vê o “bicho-cobra” fêmea sob a forma de sua amante e copula com ela – aceitando assim a posição do Outro como sujeito na relação (Viveiros de Castro 2002). Relatos semelhantes ao de acima falam de pessoas que aceitaram uma comida ou bebida de alguém na floresta ou na beira de um lago, consumiram-na e em seguida adoeceram, pois se tratava de um ser não-humano que lhes havia oferecido o alimento. Mais uma vez, a explicação remete à teoria de Viveiros de Castro:

A situação sobrenatural típica no mundo ameríndio é o encontro, na floresta, entre um humano – sempre sozinho – e um ser que, visto primeiramente como um mero animal ou uma pessoa, revela-se como um espírito ou um morto, e fala com o homem. Esses encontros costumam ser letais para o interlocutor, que, subjugado pela subjetividade não-humana, passa para o lado dela, transformando-se em um ser da mesma espécie que o locutor: morto, espírito ou animal. Quem responde a um tu dito por um não-humano aceita a condição de ser sua “segunda pessoa”, e ao assumir, por sua vez, a posição de eu já o fará como um não-humano. (...) A forma canônica desses encontros sobrenaturais consiste, então, na intuição súbita de que o outro é humano, entenda-se, que ele é o humano, o que desumaniza e aliena automaticamente o interlocutor, transformando-o em presa – em animal. (...) (Viveiros de Castro 2002: 397)

Os Jarawara mencionam igualmente situações em que ao atirar em um “bicho”, pensando que ele é uma caça (ou pesca), uma pessoa tem a sua alma raptada. Aqui o indivíduo assume a “posição de segunda pessoa” por tentar caçar o seu predador. O que implica que, entre os Jarawara, qualquer tipo de relação – e não apenas o diálogo – estabelecida entre um ser humano e um ser não-humano torna o Outro (o não-humano) o sujeito da relação, ou seja, o humano da relação, e faz com que o Jarawara se torne a presa.

duas aldeias, a maioria dos habitantes se considera evangélica, foi batizada de acordo com as normas desta religião.¹⁷ Muitos deles também participam anualmente dos cursos de educação de jovens adultos pela Jocum, em Porto Velho.¹⁸ Estes cursos fazem parte do projeto “Escola Multiétnica para Adultos”¹⁹, que visa atender a demanda das populações que vivem em lugares de difícil acesso, entre as quais as etnias indígenas. O programa funciona em ciclos de dois meses intensivos, em regime de internato, durante a época da cheia, quando as atividades econômicas na região amazônica diminuem, possibilitando que famílias inteiras se ausentem da aldeia (no caso dos grupos indígenas). As matérias ensinadas são: português, matemática, ciências, história e geografia, cidadania, e “formação do povo brasileiro”.

Retornando à terra indígena Jarawara, as aldeias evangélicas (Casa Nova e Água Branca) contam igualmente com cópias de diversas partes da bíblia traduzidas na língua jarawara e com jovens sendo preparados para se tornar pastores. Apesar da divisão da etnia entre uma aldeia católica e duas evangélicas, não existe entre elas nenhum tipo de disputa referente a diferença de crenças.²⁰ Como passei pouco tempo na aldeia Saubinha e não vi nenhum tipo de reunião católica no local – além do que, as pessoas que lá habitam nunca mencionaram nada sobre a bíblia ou Deus – serão levadas em conta aqui unicamente as aldeias Água Branca e Casa Nova (mais especificamente a segunda), ou seja, os cultos evangélicos.²¹ Começamos com a descrição e objetivos das duas organizações com quem os Jarawara trabalham e convivem.

A “Sil International”, anteriormente conhecida como “Summer Institute of Linguistics” – o nome no Brasil é “Associação Internacional de Linguística” –, é uma organização científica “com-fé” (*faith based*), sem fins lucrativos, que “estuda, documenta, e dá assistência ao desenvolvimento das línguas menos conhecidas do mundo”.²² O objetivo central dos programas da

¹⁷ No entanto, sabemos que por volta de 1960-1970 eles tinham contato com missionários católicos e se diziam católicos.

¹⁸ No *site* da Jocum Porto Velho, eles dizem mesmo que os Jarawara são “o melhor modelo de ethno-educação” que eles já tiveram, pois praticamente toda a população é hoje alfabetizada (<http://www.jocum.com.br/>). Ver também o estudo de Vencio (1996) sobre a escrita entre os Jarawara.

¹⁹ Agradeço a Elizabeth Vencio, que coordena e participa destes cursos, por ter me mandado via e-mail um documento detalhado sobre os objetivos e atividades do projeto, de onde obtive as informações que apresento aqui.

²⁰ Ao contrário dos Paumari, de cujo povo evangélicos e católicos se criticam mutuamente (Bonilla 2007: 125).

²¹ Como o explica Bonilla, os modos de ação da missão católica e da missão evangélica são totalmente diferentes (ver Bonilla 2007: 120-125).

²² As informações sobre a SIL que apresento foram colhidas no *site* “SIL International” – “About SIL” (<http://www.sil.org/sil/>). As citações entre aspas são transcrições, traduzidas por mim, literais de frases no *site* aqui citado.

Sil com as populações indígenas do Brasil é a tradução da bíblia em línguas nativas. A associação visa igualmente produzir documentos sobre nutrição, saúde, agricultura, “crescimento espiritual” e outros tópicos... Um dos métodos da Sil é o “people-centered development”, que prioriza o treinamento de pessoas locais para que elas mesmas possam desenvolver as atividades valorizadas pela associação (e pela comunidade). Os financiamentos das atividades da associação provêm de outras organizações que existem pelo mundo, sendo a mais importante delas a “Wycliffe International” – que tem como objetivo principal a tradução de “Escrituras Cristãs” em línguas “do mundo” (*world’s languages*). Corporações privadas, fundações, agências governamentais e indivíduos fazem, igualmente, parte dos doadores da Sil.

A Jocum – Jovens com uma Missão, cujos membros também são evangélicos, é uma associação filantrópica menos voltada para trabalhos linguísticos e mais direcionada à evangelização. Como o seu nome já diz, ela visa à mobilização de jovens para a obra missionária. A Missão (à qual se refere o nome da associação) possui os seguintes objetivos: “apresentar Jesus Cristo, pessoalmente, a esta geração, mobilizando o maior número possível de pessoas para ajudar nesta tarefa; treinar e equipar cristãos para o cumprimento da grande Comissão.”²³ Os missionários da Jocum se veem como “cidadãos do Reino de Deus (...) chamados para amar, adorar e obedecer ao Senhor Jesus Cristo, para amar e servir seu corpo, a Igreja, e apresentar todo o evangelho, para todo homem, por todo o mundo.” Eles exercem suas atividades de diferentes maneiras, dentre as quais os “Ministérios com Povos Não Evangelizados” – que provavelmente incluem os povos indígenas. O financiamento da associação é feito, sobretudo, por doações pessoais.

Voltando aos Jarawara, na aldeia Casa Nova, aproximadamente três vezes por semana (às vezes mais) alguém organiza uma reunião evangélica. Na aldeia Água Branca, as reuniões são menos frequentes, mas ocorrem ao menos uma vez por semana. As aldeias são formada por um conjunto de irmãos e irmãs reais, e cada um deles possui filhos (e netos). São justamente os filhos e filhas, hoje na faixa etária dos trinta anos, que organizam as reuniões. Os encontros ocorrem depois do jantar na casa daquele/a que chamou as pessoas ou então na escola da aldeia. Normalmente, a grande parte do culto consiste em cantar, na própria língua jarawara, os cantos evangélicos (que foram traduzidos ou são composições originais dos jarawara). Estes cantos muitas vezes são acompanhados por palmas e movimentos com as mãos que remetem ao que está sendo dito no refrão. Eles podem também ter um acompanhamento de violão se os meninos que sabem tocar se disponibilizarem a participar, o que nem sempre é o caso.

²³ Os textos citados entre aspas foram extraídos do *site* “Jocum Brasil” – “Quem somos” (<http://www.jocum.org.br/>).

Na maioria das vezes, há um intervalo entre dois períodos de canto, em que alguém – quase sempre um dos jovens que estão sendo treinados para ser pastores – fala a “palavra de Deus”. Ou seja, esta pessoa lê trechos da bíblia que já foram traduzidos em jarawara e os explica ou faz comentários relacionados ao texto. Todos os presentes podem dar a sua opinião sobre o assunto, se desejarem. Cria-se assim uma discussão que, às vezes, se transforma em um falatório geral, quando as pessoas começam a conversar ao mesmo tempo em que duas outras debatem, por exemplo. Mas também às vezes, no meio da conversa, alguém começa a contar um mito jarawara e as pessoas silenciam-se e escutam; no final, os ouvintes intervêm para acrescentar detalhes que o narrador esqueceu. Depois do “debate”, volta-se a cantar. Finalmente, os cantos cessam e eles “oram”. Eles começam rezando o “Pai Nosso”; quando acabam a oração, aquele que está liderando o grupo faz um discurso, pedindo diversas coisas a Deus (“*Abi Deus*”). Estes pedidos são inúmeros: eles pedem para Deus os proteger, para que a caça dê certo, para que não fiquem doentes etc. Antes de retornar a suas casas para dormir, todas as pessoas presentes cheiram rapé. Fora os momentos de culto, os habitantes destas aldeias quase não mencionam as lições da bíblia – porém a presença evangélica se faz de forma sutil, mas profunda, em diferentes aspectos da ontologia Jarawara, como veremos a seguir.

A palavra de Deus

Qualquer pessoa que passe algum tempo nas aldeias Casa Nova e Água Branca perceberá que os seus habitantes rezam (oram) muito, coletivamente, sobretudo, como descrito acima. Eles chamam estas orações de “a palavra de Deus”. Os cultos são tão constantes que nos levam a perguntar o porquê de tanto... Vejamos uma explicação de Bibiri, o jovem pastor:

Antes do missionário chegar, nossa alegria era diferente, festa do Branco, a gente bebia cachaça, brigava, batia. Eu era pecador. O missionário chegou. O missionário conta a palavra de Deus (...) Depois, eu estou sentindo outra coisa. A gente sabe a palavra de Deus, a gente sente o coração da gente. Ele cuida da gente, *inamati* fica fraco. A palavra de Deus é mais forte. Nós pedimos para Deus cuidar de nós, para gente não pegar doença. Orando. Deus fica alegre, a gente canta, louva, ora. Deus fica alegre, por isso não tem doença (...).

Vemos aqui que o grande problema para os Jarawara continuam sendo as doenças e os outros seres presentes no mundo como, por exemplo, os *inamati*. A “palavra de Deus é mais forte (que os *inamati*)”, diz Bibiri. Ou seja, as orações constantes são para os proteger de questões conhecidas do Jarawara: o medo de adoecer e o medo dos espíritos:

Inamati tem medo do nome de Deus, por isso a gente ora tanto, tem medo. A gente vai no mato, não quer encontrar *yama*, *maka*, *inamati*. A gente ora todos os dias, a noite, *inamati* tem medo do nome de Deus. Pega, amarra *inamati*, joga no buraco, *inamati* não volta mais.

Aqui percebemos que a “palavra de Deus” está totalmente inserida na metafísica Jarawara: Deus luta contra os inimigos Jarawara, joga no buraco, briga... Em vez dos espíritos auxiliares do xamã, agora é Deus (e Jesus) que os defende. “Deus é forte”, eles dizem, “forte” como o espírito-do-tingui? Provavelmente, pois ele os protege dos “bicho-cobra” *maka*.²⁴ A evangelização reforça os ideais de predação do mundo Jarawara, mas sob um outro formato. Por exemplo, eles nos falaram que agora que todo mundo foi batizado a alma deles irá direto para o céu, mas unicamente a alma das pessoas que não fizeram “coisa ruim”; pois aqueles que fizeram “coisa errada” (“brigar, bater, beber cachaça, dançar forró” etc.) os *inamati* comerão assados. Mais uma vez, os ensinamentos evangélicos – aqui as consequências de “agir” errado – estão diretamente relacionados à ontologia Jarawara, de duas maneiras. Primeiramente, quando os Jarawara crentes dizem que quem agir errado ficará doente. A doença é, como vimos, um grande problema existencial para este povo, pois ela sempre vem de fora, é uma agressão de um Outro, uma convocação à briga ou um rapto de alma.

Em segundo lugar, pois como foi dito, os crentes dizem que a alma do “pecador” não vai direto para o céu (“céu de Deus”) depois da morte. Aqui o problema não é apenas da pessoa que morre – que, como mencionado acima, será eventualmente devorada por um *inamati*, segundo os Jarawara crentes – mas também de seus corresidentes. Os Jarawara dizem que quando uma pessoa morre, algumas horas após seu enterro (à noite), diversos seres saem do seu corpo. Entre eles um espírito *inamati*, que deverá ser levado para o céu por outros espíritos *inamati*, que descerão à Terra exclusivamente para buscá-lo. Pode acontecer de estes espíritos do céu não descerem ou não descerem a tempo e, se isto ocorrer, o espírito do defunto voltará imediatamente para a sua aldeia, para sua casa, transmitindo doença aos seus próximos. Ou pior, agredindo e matando todos – como no mito do Karimati já mencionado.

Este retorno infortúnio dos espíritos dos mortos à aldeia é a razão pela qual os Jarawara saíam de suas moradias, no passado, imediatamente após um enterro. Eles nos dizem que hoje, devido ao fato de eles terem sido batizados, os espíritos das pessoas não voltam mais para a aldeia, pois “a alma deles vai direto para o céu. Foram os crentes que falaram”. Mas lembremos: apenas as almas daqueles que não fizeram nada de “errado” é que

²⁴ Bibiri me disse um dia que: “o *kona abono* (espírito-do-tingui) é como Jesus, tem fogo, ele sabe tudo, ele nunca morre, ele é forte”.

irão direto para o “céu de Deus”. Provavelmente é por isso que, apesar dos Jarawara não mais saírem da aldeia após uma morte, eles continuam mudando a casa do falecido de lugar ou então a lavando com sabão, pois, afinal, “nunca se sabe”. A princípio, um “filho de Deus” está protegido destes *inamati* que regressam à aldeia (se este for o caso). Mas os Jarawara não nos pareceram totalmente convencidos, e muito menos suficientemente serenos, com a “palavra de Deus” para nada fazerem na moradia do falecido logo após sua morte. O que, de certa forma, demonstra que o evangelismo é inserido na ontologia jarawara, e não o inverso. O evangelismo, sem dúvidas, faz sentido como um método a mais para proteger os Jarawara no mundo perigoso em que vivem.

Ritual e chicote

Com os ensinamentos da bíblia inseridos no mundo Jarawara, percebemos que os indivíduos que são crentes praticantes lutam como podem contra a presença e as atividades do pajé. Por exemplo, mais de uma vez, quando estávamos conversando com um xamã, se uma das pessoas que era próxima dele (como filha ou filho) fosse crente e ouvisse o que ele nos contava sobre as características do céu ou dos espíritos, a pessoa pedia para ele não falar sobre isto, pois Deus não gosta – e o xamã ficava chateado e parava imediatamente, para o meu desconsolo. Outro exemplo ocorreu durante um ritual em que o xamã estava liderando os cantos masculinos *ayaka* – é através destes cantos que os pajés descrevem a vida de outros seres presentes no cosmos – mas, em um dado momento, foi interrompido por uma das pessoas que está sendo treinada para ser pastor, que o mandou parar. O xamã ficou ofendido e no dia seguinte se recusou a cantar.

O ritual de menarca é um momento especificamente delicado para os Jarawara crentes, pois ele possui dois aspectos que parecem não estar de acordo com as normas evangélicas: o primeiro são os cantos do xamã, o segundo é o chicoteamento da menina-moça no final do rito. Descreveremos, de forma resumida e ideal, o ritual de menarca em que acontecem os cantos xamânicos e chicoteamento e o ritual sem estes elementos, ou seja, aquele com influências crentes. Começamos pelo primeiro.

Assim que uma menina menstrua pela primeira vez, as pessoas próximas a ela (pai, irmãos) constroem uma pequena casa de palha no interior da casa familiar, no local onde normalmente fica a rede da jovem. A garota tem o seu cabelo cortado e em seguida passa os seus dias no interior deste compartimento (chamado chiqueiro em português e *wawasa* em jarawara), saindo apenas para tomar banho e lavar roupa, sempre com a cabeça coberta para que não veja e não seja vista pelos homens. A menina fica no chiqueiro de três a seis meses, e quando o seu pai decide que é hora de “soltá-

la” ele organiza a festa da saída da menina, chamada chicane (em português), *ayaka* ou *marina* (em jarawara). Ele normalmente convida as outras aldeias jarawara, algumas semanas antes da festa – que sempre ocorre durante a lua cheia – e, junto com os homens da aldeia, começa a caçar para acumular comida para o evento. A farinha que será consumida é preparada pouco a pouco, durante os meses em que a menina fica em reclusão.

No dia marcado, os primeiros convidados quando chegam à aldeia atravessam o campo correndo e gritando “yeeee”, batendo com varetas no telhado e nas paredes das casas. As pessoas que estão no interior, os anfitriões, começam então a imitar o som de animais (macacos, antas, queixadas) e alguns (o xamã e sua esposa) começam a gesticular como estes, balançando a rede como se fossem macacos nos galhos, por exemplo. Em seguida, as mulheres saem de dentro da casa com pedaços de brasa na mão e vão espantar os convidados, que se afastam indo embora e depois retornando, calmamente. Agora começará a festa propriamente dita (*ayaka aboni*). As mulheres iniciam os cantos denominados *eé* sentadas no “terraço” da casa, ou seja, acima do solo, perto do chiqueiro da menina. São poucas as mulheres que sabem conduzir estes cantos que falam sobre os animais. Em sua maior parte, são senhoras idosas, esposas de xamãs. Durante o dia inteiro, todos os dias, as mulheres cantam os *eé* enquanto os homens jogam futebol, conversam, dormem etc.

Após o jantar, quando já está escuro, começam as danças e cantos no pátio, em círculo, todos de mãos dadas em volta de um pedaço de tronco de mais de dois metros de altura. Gira-se para um lado e depois para o outro, a noite inteira, até o raiar do dia. Estes cantos podem ser exclusivamente femininos (*yowiri*) – neste caso uma mulher lidera e todas as outras repetem o refrão – ou masculinos (*ayaka*), comandados por um xamã. A menina participa da dança com um lenço que cobre os seus olhos sob um chapéu (*poro*) feito de palha e pena de arara, que tem a forma de um cesto e cobre a sua cabeça inteira até o pescoço. Ela usa uma saia vermelha feita de algodão (*yayafa*) e um “rabo” (*yifope*) de folha de buriti, ambos fabricados por sua mãe, especialmente para a ocasião. Ela não canta. Quando amanhece, a menina é conduzida novamente a sua casinha, onde permanece até a noite seguinte, quando recomeçam os cantos. As danças podem durar mais de três noites, dependendo da quantidade de alimento disponível, e o ritual varia entre três a sete dias. Normalmente, as mulheres cantam a primeira noite, e as seguintes são os homens que o fazem, mas as mulheres também participam das rodas dos homens e vice-versa, “para animar”, “ficar bonito”.

Na última noite, tudo acontece como descrito acima: os xamãs cantam, todos rodam etc. Quando amanhece, as mulheres descem para o porto com a menina, dão banho nela, pintam-na e a alimentam. Depois elas sobem em fila indiana, com varas na mão e cantando *yowiri*, e chegam ao terreiro

onde estão os homens, que continuaram cantando *ayaka*. Formam-se duas rodas, uma de mulheres, no exterior, e outra de homens, no interior. As mulheres então avançam com suas varas para bater nos homens que, por sua vez, começam a gritar imitando queixadas e saem correndo. Um dos irmãos da menina retorna ao pátio e a levanta, colocando-a estendida, de barriga para baixo, em cima de um tronco de árvore. Uma mulher amarra os seus pés e mãos. O pai da menina (ou um irmão) traz uma vara e chama os homens para chicoteá-la. Vai quem quer, “quem tiver coragem”. O pajé faz um discurso moralizador, dizendo coisas do tipo “você não trabalha, preguiçosa, não quer ficar em casa com sua mãe para ajudar, só fica saindo”. Um por um, os homens e jovens que têm vontade, especialmente os seus sogros classificatórios (*koko*), batem na menina até sair sangue. Em seguida quatro rapazes a levam, ainda amarrada no tronco, para a casa dos seus pais, onde ela é desatada, mas permanece com sua saia e “rabo”. Ela ficará alguns dias isolada, longe d’água e da luz solar, comendo pouco. O xamã então soprará rapé em suas narinas e ela voltará gradualmente a uma dieta normal e poderá, enfim, retomar suas atividades fora da casa.

No ritual, depois do chicoteamento, o pai traz o rapé e a cachaça e chama aqueles que bateram em sua filha. Eles tomam o álcool oferecido e o pai sopra o rapé em suas narinas com um canudo. As mulheres ficam ao lado, esperando com brasas na mão. Quando o pai termina de soprar, todas elas se precipitam em direção ao homem e tentam queimá-lo, para “pagar/vingar” (*manakone*) a menina chicoteada. O homem deve ser ágil o bastante para correr e escapar, o que quase nunca acontece, visto o estado de embriaguez em que se encontram, devido tanto à cachaça quanto ao rapé. Assim, a maior parte dos adultos tem cicatrizes das queimaduras adquiridas nos chicanes. Em seguida, começa aquilo que os Jarawara chamam de “brincadeira”: todos os homens contra todas as mulheres, sendo que os dois lados tentam debochar um do outro, queimando, amarrando, assustando, pintando o rosto com uma tinta que permanece durante dias etc. Quando acaba a “brincadeira”, que pode durar horas a fio, os convidados vão embora retornando a suas aldeias.

Os rituais em que a mãe da menina decide que ela não será chicoteada, porque tanto ela (a mãe) quanto a filha são crentes, se desenvolvem, em linhas gerais, de uma maneira similar, mas existem alguns aspectos diferentes. O início é idêntico, o pai (ou na ausência deste, o irmão da mãe) anuncia o dia da festa, os homens saem para caçar. No dia previsto, os convidados chegam (mas sem imitar animais), são recebidos por um “banquete”, e quando escurece começam os cantos. Aqui algumas modificações podem ocorrer. Se existe um xamã participando da festa, ele irá liderar os cantos masculinos chamados *ayaka*, e as danças ocorrerão em volta do tronco colocado no meio do pátio da aldeia. Como foi dito, estes cantos são as histórias do que o xamã viu e viveu quando foi até o céu. Os Jarawara

dizem que *ayaka* é a música dos *inamati*, “o pajé canta sobre os espíritos que ele conhece”. Os cantos das mulheres, *yowiri*, são também música dos espíritos, dizem os Jarawara, pois quem ensina às mulheres é o xamã e quem ensina ao xamã são os espíritos. Assim, em um ritual com a presença de um xamã, canta-se a “música dos espíritos”.

Quando nenhum xamã está presente, os cantos podem ou não serem similares aos recitados normalmente por ele. Os homens podem cantar os *ayaka* que ouviram dos xamãs e de que se lembram. Assim, um homem lidera o canto, repetindo algo que ouviu de um pajé durante algum ritual. O mesmo ocorre no caso dos *yowiri*, as mulheres se lembram dos cantos ensinados pelo xamã e os evocam. No entanto, pode acontecer de as pessoas cantarem motivos relacionados a Deus e à bíblia, ou de misturarem falas do pajé com falas do pastor no mesmo canto – mas se manterá o mesmo ritmo que antes. Um exemplo de um canto feminino que se refere unicamente à bíblia, originalmente em jarawara e aqui traduzido:

Pai, Deus, nós ficamos na Terra, foi você que fez. Pai, Deus, nós estamos alegre, a gente ficou alegre. O caminho de Jerusalém. Jesus andando no caminho de Jerusalém. “Acorda, acorda, agora eu vou morrer” – Jesus falou. Ele morreu mesmo. Jesus vai pagar o preço (*manakone*) do nosso pecado (...).

Acima, todos os elementos do que está sendo dito estão vinculados ao cristianismo. Mas em um outro canto feminino (também traduzido), a pessoa fez uma mistura de elementos que ouviu do pajé e do pastor:

(...) Deus nosso pai, cuidou da gente, por isso a gente ficou alegre. A gente ficou alegre porque Deus mandou a gente ficar alegre. O pessoal que mora no telhado do céu (*neme bariya*), eles fazem barulho. “É a gente que está fazendo barulho no céu”. No céu faz calor por isso a gente fica com calor, suado, a gente não aguenta o sol quente, não tem sombra no céu (...).

Neste segundo canto, vemos frases similares às ditas por Bibiri, o pastor de Casa Nova, as quais citamos quando falamos sobre “a palavra de Deus”. Ao mesmo tempo, sabemos que a mulher também menciona frases que ouviu de um xamã, pois temos a fita do canto xamânico de um chicane anterior, que diz: “o barulho do céu é como a chuva fraca caindo. Homem falou: “sou eu fazendo barulho no céu, eu moro no céu”. Eu estou suado porque o céu é quente”.

Quando perguntamos às pessoas como seria o ritual sem o xamã, elas nos disseram que elas mesmas cantariam, pois elas sabem cantar – isto é, elas se lembram dos cantos que ouviram. Este é realmente o caso: não apenas as mulheres, mas também os homens sabem cantar *yowiri* e *ayaka*,

respectivamente, que aprenderam dos xamãs. Ou seja, um ritual mesmo sem o xamã inclui os cantos “dos espíritos” de que as pessoas se lembram. Estes podem ser intercalados por falas ou cantos que se referem à bíblia, como vimos. Por outro lado, em rituais crentes o pastor jarawara irá também orar durante ele e falar a “palavra de Deus”. No fim da última noite, ao amanhecer, a menina desce ao porto onde é lavada e alimentada pelas mulheres, mas ao subir à aldeia ela não é presa no tronco.²⁵ Em vez disso, ela fica de lado enquanto as mulheres e homens rodam como descrito antes (homens na roda de dentro e mulheres na de fora) e em seguida o pastor (ou os aprendizes de pastor) ora. No fim, um dos pastores (e não mais um xamã) se dirige a ela e faz o discurso moralizador misturado com “a palavra de Deus”, do tipo: “você não pode namorar escondido, você tem que acreditar na palavra de Deus”. Por fim, uma irmã da menina lhe retira o chapéu, que cobre todo o seu rosto, e ela pode então olhar para os homens. “Agora, todo mundo ama ela (a menina)”, nos foi explicado. Como ninguém bate na moça, a parte em que o pai “troca” dando rapé e cachaça aos homens também é inexistente. A “brincadeira” do final pode ou não ocorrer, mas normalmente em um chicane crente ela não acontece.

Os rituais de menarca, sejam eles crentes ou não, são momentos muito especiais para os Jarawara, pois todas as aldeias se reúnem, há muita comida, muito namoro, e eles simplesmente consideram estas festas muito divertidas. Todos os missionários que trabalham com os Jarawara toleram os *marina* – o que é compreensível, visto que nos dias de hoje a “palavra de Deus” se faz presente neste tipo de encontro. Pelo que percebemos, os rituais crentes (sem chicoteamento) são pouco numerosos, e quando ocorrem eles não reúnem todas as aldeias, mas apenas poucos convidados de fora do grupo local. Normalmente, as meninas que tiveram um ritual crente não tinham pai (que as assumisse socialmente) e, como dissemos, foi a mãe que decidiu por este estilo de festa. Já os rituais tradicionais são aqueles em que o pai da menina comanda os acontecimentos e faz questão da presença de um ou mais xamãs.

De qualquer forma, fica claro que na ausência de um xamã no ritual será o pastor que assumirá o seu lugar no momento do discurso moralizador e também para liderar a maioria dos cantos – que se tornam, assim, cantos que falam da bíblia e não mais dos espíritos. No entanto, como foi mencionado, as “músicas dos espíritos” não são completamente ausentes

²⁵ Presenciei um ritual nos Jamamadi, em que a menina era crente e não foi chicoteada. No lugar, duas mulheres colocaram um homem no tronco, e outros homens fingiram chicoteá-lo. As pessoas que assistiam comigo me falaram que o homem que estava sendo chicoteado era Jesus, e aqueles que o chicotearam eram os judeus.

em nenhum tipo de ritual, pois os indivíduos, homens e mulheres, sabem e gostam de cantá-las e as consideram essenciais em um chicane.²⁶

Pastor – professor – “AIS”

No início deste capítulo, falamos que os xamãs são os grandes protetores do grupo local jarawara e que as pessoas nos demonstravam suas incertezas com relação ao futuro próximo, quando todos os xamãs falecerem. O grupo de Casa Nova, em um dado momento, teve dois xamãs ao mesmo tempo, e os seus habitantes nos disseram que tudo ia bem, pois “os pajés cuidavam de nós”. Infelizmente, os xamãs da aldeia morreram e agora os moradores afirmam que precisam de alguém para cuidar deles. Com a forte presença do Sil e do evangelho em Casa Nova, a ausência dos pajés foi substituída pela presença de Deus e Jesus. “Jesus cuida da gente como o pajé. Deus mostra os animais para gente, Deus fala com os animais, ele fala com a gente” – nos disse Bibiri. Ele nos disse também que antigamente “os pajés sabiam (curar as pessoas com o auxílio de seus espíritos auxiliares), como Jesus”. Ou seja, hoje é Jesus quem cura, por intermédio da ação do pastor. O jovem Bibiri, como mencionado, é o pastor de Casa Nova. É ele quem ora pelas pessoas quando elas adoecem, ou seja, é ele que conduz a cura. Mas os habitantes nos dizem que é também Bibiri quem “cuida” das pessoas da aldeia: pois é ele quem ora e faz as pessoas melhorarem de suas doenças.

Assim, o pastor é de certa maneira um xamã, mas ao mesmo tempo ele não concentra em si todas as qualidades deste. Muitas vezes, os Jarawara insistiam no fato de que eles não tinham remédio, e por isso a oração do pastor (em conjunto com outras pessoas da aldeia) era a única forma de curar os doentes. Acreditamos que o ideal Jarawara atual é curar tanto por meio das orações como dos remédios, de preferência pelos dois ao mesmo tempo. As orações corresponderiam às rezas dos xamãs – e também às curas por sucção – e o remédio corresponderia ao *arabani* dos pajés. Percebemos, por exemplo, que quando existe um enfermeiro²⁷ da Funasa

²⁶ Uma vez em Lábrea, em um seminário de indigenistas, alguns homens jarawara deviam mostrar parte da “cultura” deles (Marcelo Franco, com. pess.). Quando eu perguntei para os jovens que participaram deste evento o que eles tinham mostrado, eles me falaram que fizeram uma roda de dança do chicane e cantaram, normalmente, a “música dos espíritos” e não da bíblia. O que, de certa forma, mostra que há por parte dos Jarawara a consciência do valor dos cantos xamânicos.

²⁷ Na maioria das vezes, não se trata exatamente de enfermeiros, mas sim de “auxiliares de enfermagem”, mas eu tinha a impressão de que eles eram enfermeiros. Já em Lábrea, os enfermeiros dão a impressão de serem médicos, e os médicos parecem não existir...

morando com eles na aldeia, os Jarawara esperam que ele “tome conta” deles da mesma maneira que os xamãs o faziam. Ou seja, eles esperam que, se alguém ficar doente, o enfermeiro vá todos os dias na casa da pessoa “curá-la”. O enfermeiro deverá agir pelos mesmos métodos do xamã, mas por meio dos medicamentos: ele terá de visitar o doente para dar o remédio nas horas previstas, gerenciando o medicamento e trazendo somente a dose certa na hora certa.

Vi esta situação em meu primeiro campo, quando havia um auxiliar de enfermagem e sua família morando no Polo-Base da Funasa, localizado em Casa Nova. Uma senhora da aldeia ficou muito doente e o auxiliar foi visitá-la apenas no primeiro dia – quando foi chamado pelo genro desta senhora. Nos dias que seguiram, ele queria que ela viesse à enfermaria tomar os remédios nas horas previstas e que a filha dela controlasse os horários das doses. A atitude do enfermeiro foi muito mal vista pelos habitantes da aldeia que, em reuniões, falavam abertamente que ele não estava fazendo bem o seu trabalho etc. Este episódio foi o início da deterioração da relação entre o auxiliar de enfermagem e os Jarawara, relação esta que acabou pela sua “expulsão”, feita pelos habitantes de Casa Nova. Ou seja, o enfermeiro deve “cuidar” de seus pacientes da maneira que os Jarawara esperam – como um xamã; ao contrário, eles não veem nenhum motivo para que o enfermeiro more com eles.

Por fim, parece existir uma terceira figura do mundo dos Brancos, além do pastor e do enfermeiro, que completa as qualidades do xamã: o professor. Acreditamos que o professor tenha um papel que remeta ao xamã, pois o nome que os habitantes de Casa Nova deram à escola da aldeia é o nome do último xamã que ali viveu: Bainawa. Eles nos falaram: “o pajé já morreu, ele sabe tudo, por isso a gente colocou o nome dele na escola”. Aqui, é o conhecimento do xamã que está ligado à educação: os xamãs sabiam tudo sobre os espíritos, da mesma forma que os professores devem saber tudo sobre os Brancos.

A nossa hipótese consiste em pensar que o grande saber do xamã, vinculado aos espíritos, está hoje dividido em três pequenos saberes, vinculados aos Brancos: a igreja evangélica (o saber do pastor), os medicamentos (o saber do agente indígena de saúde, “AIS”) e a escola (o saber do professor). Poderíamos pensar que, devido à proximidade destes jovens com o mundo dos Brancos, eles fossem justamente aqueles que menos se interessassem pelos saberes de seus ancestrais e pelos conhecimentos indígenas. Mas ocorre exatamente o contrário: são os jovens que ocupam estas posições os melhores conhecedores da “cultura” Jarawara e que melhor sabem falar sobre ela. Provavelmente, é por este motivo que as posições de “professor indígena”, “agente indígena de saúde (AIS)” e “pastor indígena” estão também vinculadas à chefia.

O pastor, o professor e o “AIS” eram as pessoas com as quais eu tirava todas as dúvidas sobre os mitos, os seres do cosmos, a ontologia, os chefes etc. Não apenas porque eles falam bem o português, mas sobretudo porque eles davam as informações de forma detalhada, além de saber explicar – parece-me que eles têm a obrigação de valorizar e conhecer bem os “costumes”, pois quando eu perguntava algo específico para alguém que não eles, a pessoa sempre me falava para perguntar para um deles. Em Casa Nova, por exemplo, Bibiri – o pastor – está longe de ser alguém que fala apenas da bíblia; ele é, sobretudo, um excelente orador, um ótimo narrador de mitos e um grande conhecedor das atividades dos antigos xamãs.

CAPÍTULO 3 PARENTESCO

DRAVIDIANATO

O objetivo do capítulo três é a análise do modelo jarawara do dravidiano.¹ Começaremos aqui com a descrição da terminologia e das atitudes para, a seguir, falarmos sobre a rede jarawara e sobre os casamentos. Mas antes de mais nada descreveremos os modelos de dravidiano diametral e concêntrico que serão nossas bases contemplativas.

Diametral e concêntrico

A definição clássica do sistema dravidiano foi dada por Dumont, com base em seus estudos sobre a Índia do Sul. Segundo este autor, o vocabulário de parentesco dravidiano deve ser considerado, de uma maneira geral, como resultado da combinação em configurações precisas de quatro princípios de oposição. O primeiro destes princípios é a distinção de geração, o segundo, a distinção de sexo, o terceiro, a distinção de idade e finalmente, a distinção de consanguinidade, idêntica à relação de aliança (Dumont 1975 [1953]: 100). Esta última característica, a única que para o autor não remete à biologia, é a mais importante (*ibid.*).

A relação de aliança é a relação que nasce entre duas pessoas do sexo masculino assim que a irmã de um se casa com o outro (*ibid.*, 88). Ela ex-

¹ Utilizaremos o termo “dravidiano” para demonstrar a deslocalização do termo “dravidiano”.

prime o fato de que o casamento cria não somente uma relação entre duas pessoas de sexos diferentes, mas também que ele une grupos (*ibid.*). Para Dumont, “não existe consanguinidade sem aliança e não existe aliança sem consanguinidade” (*ibid.*, 94, minha tradução). Nos sistemas dravidianos, o casamento entre primos cruzados é a maneira de perpetuar a relação de aliança de uma geração à seguinte (*ibid.*, 97).

A grade dravidiana, como descrita por Dumont (*ibid.*, 92) para um Ego masculino, contém 16 posições: 1) as dos “avós”, 2) as dos “pais”, 3) a das “mães”, 4) a dos “irmãos da mãe” e “sogros”, 5) a das “irmãs do pai” e “sogras”, 6) a dos “irmãos” mais velhos que Ego, 7) a das “irmãs” mais velhas que Ego, 8) a dos “primos cruzados” mais velhos, 9) a das “primas cruzadas” mais velhas, 10) a dos “irmãos” mais novos, 11) a das “irmãs” mais novas, 12) a dos “primos cruzados” mais novos, 13) a das “primas cruzadas” mais novas, 14) a dos “filhos” e “filhas”, 15) a do “genro” e “nora”, e finalmente 16) a dos “netos” e “netas”.

A terminologia dravidiana, como descrita acima, é uma “constelação construída em torno de um Ego” (*ibid.*, 94). Ela divide o universo de Ego em três níveis genealógicos mediados por dois tipos, e somente dois tipos, de parentes: consanguíneos e afins. Na geração dos avós, o casamento entre primos cruzados supõe um vínculo de afinidade entre os dois avôs de Ego e por isso existe normalmente apenas um termo para designá-los, pois ambos são, em certo sentido, consanguíneos, e em outro, afins (*ibid.*, 97). O mesmo pode ser dito sobre os netos. Assim, para Dumont, a aliança é um princípio de oposição por duas ou três gerações somente, todos os parentes são confundidos na primeira como na quinta (*ibid.*).

Na geração dos filhos, distinguem-se os filhos de consanguíneos e os filhos de aliados (*ibid.*, 98). No interior da geração de Ego, existe uma distinção de idade em que os irmãos mais novos são diferenciados dos mais velhos, sempre com relação a Ego. Porém, a distinção de idade entre os irmãos não é estruturalmente igual à distinção entre gerações, pois ela não se estende aos aliados² (*ibid.*).

No sistema dravidiano, assim como descrito por Dumont, a oposição categorial consanguíneo/afim corresponde à oposição genealógica paralelo/cruzado. Além disso, o cálculo dravidiano transmite a relação de aliança ou de afinidade, estabelecendo que um afim de afim é um consanguíneo e também que: os filhos de consanguíneos do mesmo sexo são consanguíneos, os filhos de consanguíneos de sexo oposto são afins; os filhos de afins de sexo oposto são consanguíneos e filhos de afins de mesmo sexo são afins.

² Esta formulação se distingue da anterior (Dumont 1975: 92). O autor justifica este fato dizendo que existem duas variantes do sistema; na primeira, os primos e primas cruzadas são diferenciados de acordo com a idade relativa com relação a Ego. Na segunda, eles não o são.

Go	C=	C≠	A≠	A=	ou	//=	//≠	X=	X≠
G-1	C	A	C	A		//	X	//	X
(C: consanguíneos; A: afins; //: paralelos; X: cruzados; =: mesmo sexo; ≠ sexo diferente)									

Ilustração 1: O cálculo dravidiano.

A teoria de Dumont exposta acima foi criada a partir de observações recolhidas em sociedades unilineares e, como o diz Daillant, está vinculada à oposição entre descendência³ e aliança (2000: 162). Foi apenas alguns anos depois da formulação de Dumont que Yalman (1962) demonstrou que o sistema dravidiano poderia igualmente existir em sociedades cognáticas. Finalmente, na década de 70, Overing aplicou na Amazônia o modelo de análise do “dravidiano” (Viveiros de Castro 1993). As sociedades encontradas nas Terras Baixas apresentaram (e apresentam) diversos “desvios” das regras colocadas por Dumont em sua formulação do dravidiano, também chamada de “dravidiano diametral”, o que demonstrou que os sistemas dravidianos não poderiam ser completamente resumidos à “aparente simplicidade da fórmula canônica de suas nomenclaturas” (Dreyfus 1993: 122, minha tradução). Duas décadas mais tarde, Viveiros de Castro apresentou um modelo do dravidiano que se adequa com mais precisão à Amazônia, e o denominou de “dravidiano concêntrico”.

Para Viveiros de Castro, o dravidiano amazônico difere do modelo indiano, pois nele as categorias de consanguinidade e afinidade não são diametrais e “equitatuárias” como na Índia, mas são marcadas por uma oposição hierárquica e concêntrica. Além disso, no caso amazônico existe um regime potencialmente ternário, e não binário, e as categorias são comandadas por uma métrica topológica da distância em que são organizadas como contrários graduáveis. Existem aqui gradientes de distância genealógica ou sociopolítica que exprimem uma atitude de “mascaramento” da afinidade, de tal maneira que a consanguinidade se concentra no centro do campo social de Ego e a afinidade tende a cobrir sua periferia (Viveiros de Castro 1996: 70). No entanto, o autor sustenta que esta consanguinização ideológica dos parentes próximos e a afinização ideológica dos parentes distantes não significa que os cognatos cruzados próximos sejam completamente assimilados aos cognatos paralelos. Ao contrário, na medida em que eles permanecem afins com quem o casamento não teve lugar, os primos cruzados de primeiro grau recebem os valores de ambiguidade e hostilidade rituais muito próximos aos ocupantes da periferia do campo social (*ibid.*, 71).

³ “Descendência” é o termo em português para o francês “*filiation*”; o termo português é o mesmo que o inglês “*descent*”. Já “*descentence*” em francês equivale a “*filição*” em inglês e em português.

O autor considera que na Amazônia o afim potencial, ou a afinidade “sociopolítica”, é a terceira possibilidade entre consanguinidade e afinidade (Viveiros de Castro 1993: 167). Viveiros de Castro defende que as morfologias sociais amazônicas operam em círculos concêntricos, com os consanguíneos circunscritos por categorias progressivamente mais e mais tingidas pela afinidade até o extremo do campo social, onde se encontra a categoria dos inimigos, concebida também como determinada pela afinidade potencial (1996: 72). No plano local, a consanguinidade engloba a afinidade. Já no plano global, a afinidade potencial engloba e circunscreve o parentesco como um todo (*ibid.*, 73).

O autor afirma que existe uma fratura que atravessa o domínio da afinidade nos sistemas amazônicos, os afins estão divididos: por um lado existem os afins sem afinidade, onde a afinidade atual é atraída para a consanguinidade; por outro lado, há a afinidade sem afins, a afinidade potencial (2002b: 156-157), e é aqui que a afinidade toma a sua dimensão mais importante (ou sua maior potência, como já indica o nome). “O verdadeiro afim não é, assim, o afim verdadeiro, mas o estrangeiro canibal, não domesticado pela troca simétrica repetida que, afinizando, consanguiniza” (Viveiros de Castro 2002b: 158).

Tendo em mente estes dois modelos, nos concentraremos agora na variante jarawara do dravidiano.

Modelo jarawara – Parte um

Terminologia e atitude nas gerações “centrais”

O sistema terminológico Jarawara é do tipo dravidiano. Os termos vocativos, na primeira pessoa do singular, são como na tabela abaixo; os termos em jarawara estão em itálico; as traduções, como eles mesmos a fazem, estão ao lado, não em itálico.

	homem	mulher
G+2	FF, MF, <i>iti</i> / avô	MM, FM, <i>aki</i> / avó

	Paralelo	Paralelo	Cruzado	Cruzado
	homem	mulher	homem	mulher
G+1	F, <i>abi</i> / pai MZ, FBW, <i>koko</i> / sogro	FB, MZH, <i>amise</i> / tia FZ, WM (m)	<i>abise</i> / tio MB, HF (f), HM (f),	M, <i>ami</i> / mãe WF (m), <i>aso</i> / sogra

continu a →

G 0	eB, <i>ayo</i> yB, <i>niso</i> irmão ou primo	eZ, <i>ati</i> yZ, <i>asima</i> irmã ou prima	MBS, FZS, WB, ZH, <i>wabo</i> , e <i>owa</i> <i>habai</i> / cunhado H, <i>ebe</i> / esposo	MBS, FZD, HZ, BW, <i>nakiri</i> , e <i>one</i> / cunhada W, <i>ebe</i> / esposa
G-1	S, <i>bese</i> BS (m), ZS (f) filho	D, <i>iseni</i> BD (m), ZD (f) filha	ZS (m), BS (f), <i>bitimi</i> , <i>noti</i> , <i>koma</i> / sobrinho	ZD (m), BD (f), <i>bitimi</i> , <i>noti</i> , <i>koma</i> / sobrinha
G-2		<i>noti</i> / neto, neta		

Tabela 1: Terminologia jarawara.

Na Tabela 1, o (m) é para masculino, que significa do ponto de vista de um Ego masculino, e o (f) para feminino, ou, do ponto de vista de um Ego feminino. Utilizamos a notação inglesa para as posições genealógicas: F para pai (*father*), M para mãe (*mother*) etc. O “y” significa “mais novo” (*younger*) e o “e” significa “mais velho” (*elder*). A maneira de ler os termos para quem fala português é mais simples indo da direita para esquerda, assim, FBD, por exemplo, é a “filha (D) do irmão (B) do pai (F)”.

Vamos nos concentrar inicialmente nos três níveis genealógicos “centrais”, para depois discutirmos as gerações dos “avós” e “netos”. Como podemos observar na tabela acima, na primeira geração acima de Ego os irmãos do pai são classificados na mesma categoria do pai, e as irmãs da mãe na mesma categoria da mãe. No entanto, apesar de ocuparem a mesma posição na grade terminológica, eles são diferenciados pelo termo vocativo: os Jarawara se referem ao pai como *abi* e aos “irmãos” e “primos” do pai como *abise* – o mesmo vale para a “mãe” e as “tias”: *ami* e *amise*, respectivamente. Além disso, eles podem também diferenciar os *abise* “reais”⁴ dos classificatórios. Os irmãos “reais” do pai são os *abise yokana* (“tio de verdade”) e os irmãos classificatórios do pai são os *abise owa* (“tio outro”). O marido da mãe (MH) e a esposa do pai (FW), se não forem os pais de Ego mas assumirem socialmente a criança, serão chamados de pai (*abi*) e mãe (*ami*), respectivamente. Se eles não a assumirem, a criança provavelmente será adotada por uma irmã da mãe, a quem ela chamará de mãe (*ami*) se for adotada ainda pequena, ou de *amise*, se já for grande. Já os esposos e esposas das “tias” (MZ, *amise*) e “tios” (FB, *abise*) de Ego serão sistematicamente chamados de tios (*abise*) e tias (*amise*).⁵

⁴ Faço a distinção entre irmãos que chamo de “reais”, ou seja B e Z, dos irmãos classificatórios.

⁵ Por isso, Silva (com. pess.) acredita que talvez a melhor definição do termo *amise* seja “afim (mulher casável) do pai” e não “consanguínea da mãe”.

Ainda na primeira geração acima de Ego, entre os parentes cruzados, aqueles que se tornam afins efetivos (HF, WF, WM, HM) são chamados da mesma maneira que os afins terminológicos.

Na geração de Ego, dentre os parentes paralelos há uma distinção entre aqueles (as) mais velhos (as) do que Ego e os (as) mais novos (as), distinção esta que não se estende aos afins, como já previa Dumont. Por outro lado, ao contrário do que diz Dumont, entre os Jarawara os irmãos classificatórios podem ser diferenciados dos irmãos “reais”. Quando falam português, muitas vezes eles chamam os irmãos “reais” de “irmão (ã)” e os colaterais de “primo (a)”. A maneira usada na língua jarawara para fazer a distinção é por meio do acréscimo do sufixo *owa* (masculino) e *one* (feminino), que significam, literalmente, “outro” e “outra”, mas que os Jarawara traduzem por “não direto (a)”. Por exemplo, um FBS ou FFBSS mais velho do que Ego é chamado de meu “irmão mais velho não direto” (*ayo owa*). Mesmo havendo uma maneira possível de fazer a diferenciação, é raro que os Jarawara a utilizem quando estão falando entre si.⁶ A diferenciação é mais utilizada quando eles estão falando português, especialmente com os ribeirinhos, que conhecem aproximadamente a genealogia de alguns e tendem a dar risada (e dizer que está errado) se eles chamam, por exemplo, o “filho do irmão do pai” (FBS) de “irmão”.

Já os cruzados da mesma geração que Ego, como mencionamos, não são diferenciados pela idade relativa com relação a Ego. Eles também não são diferenciados entre si de qualquer outra maneira, todos são chamados em português de “cunhado” ou “cunhada” e em jarawara de *wabo*, *habai*⁷ ou *e owa*, se forem homens, e de *nakiri* ou *e one* se forem mulheres, sendo todos estes termos sinônimos uns dos outros. A única pessoa nesta categoria que é diferenciada, e recebe um termo distinto, é o próprio esposo (H) ou esposa (W) da pessoa que está falando, que é chamado de *oko yibote* (“meu esposo”).

Entre os parentes paralelos na primeira geração abaixo de Ego, para um homem, todos os filhos e filhas dos “irmãos” (e para uma mulher, todos os filhos e filhas das “irmãs”) são chamados como os seus próprios filhos e filhas. Mais uma vez, como os outros parentes paralelos que observamos, é possível que a pessoa marque a diferença entre os seus próprios filhos e aqueles de seus “irmãos” e “primos” (ou “irmãs” e “primas”, se for uma

⁶ Em minha presença, eles também não a utilizavam. No entanto, ao longo da pesquisa, para que pudesse entender melhor a genealogia do grupo, eles utilizavam os termos “irmão (ã) não direto (a)” ou “*ayo owa/ ati one*”, por exemplo, para me explicar os dados, sobretudo para a gerações mais velhas, em que os indivíduos já eram falecidos – para a geração a que eles mesmos pertencem a distinção parece ser evidente (mesmo para mim, visto que existem apenas 130 adultos, aproximadamente), pois todo mundo sabe quem é irmão (ã) “real” de quem.

⁷ *Habai* é também o termo geral da afinidade para um homem.

mulher). Esta diferenciação é feita pelo acréscimo do sufixo *owalone*, como já mencionado. Assim, um Ego masculino poderá se referir a seu filho como *okatao* (“meu filho”) e o filho de seu “irmão” de *okatao owa* (“meu filho outro”), por exemplo.

Os cruzados desta geração (os filhos e filhas da “irmã”, para um homem, e os filhos e filhas do “irmão” para uma mulher) são todos classificados da mesma maneira e chamados pelos termos neutros (sem masculino ou feminino) em jarawara, *bitimi*, *noti* ou *koma* – em português os homens são chamados de “sobrinhos” e as mulheres de “sobrinhas”. Mesmo quando ocorre um casamento, os termos continuam os mesmos: um homem, por exemplo, chamará de *bitimi* tanto o filho da sua “irmã”, com quem não houve casamento algum, como o marido da sua “filha”, com quem houve casamento.

Como podemos perceber pelas descrições da terminologia, a variante jarawara do dravidiano não segue à risca o modelo de Dumont. Discutiremos os casamentos mais tarde e relataremos com mais detalhes as diferenças com relação ao dravidiano diametral. Por ora, gostaríamos apenas de nos reter no que mais se destaca no sistema jarawara: o fato de todos os parentes paralelos poderem ser divididos entre “reais” e “classificatórios”. Ou seja, nos três níveis genealógicos “centrais” (G+1, G0, G-1) existe uma forma de diferenciar os parentes “reais” dos colaterais. Vale a pena lembrar que o sistema, assim como descrito por Dumont, prevê apenas uma única divisão: entre parentes consanguíneos e afins (que corresponde à divisão paralelos e cruzados), sem supor que os consanguíneos possam ser diferenciados entre si.

Recentemente, Silva demonstrou que entre alguns grupos indígenas da América do Sul pode haver uma distinção nativa importante entre parentes lineares e parentes colaterais – distinção esta que ele chama de “lateralidade”. O resultado é um “curioso ternarismo” (F ≠ FB ≠ MB etc.) em sistemas de duas seções, em que tradicionalmente em cada geração deveríamos identificar apenas duas classes de parentes ([F = FB] ≠ MB etc.) (Silva 2004: 662; 1995). O que se observa aqui é a projeção, no plano do parentesco por consanguinidade, de graus de distância lateral (ou “lateralidade”). Este traço remete tanto à ordem temporal da genealogia como à ordem espacial das relações de vizinhança (*ibid.*).

É praticamente seguro que o sistema jarawara opere seguindo justamente esta lógica de “lateralidade” na classificação dos parentes paralelos, na geração de Ego, acima e abaixo dela. Isto explica os termos distintos para lineares e colaterais nas G+1 e entre irmãos “reais” e classificatórios. Além disso, alguns de seus vizinhos Arawá mostram claramente a mesma divisão: os Kulina e os Zuruahá distinguem o termo vocativo do pai daquele dos “irmãos” do pai e o termo da mãe daquele das “irmãs” da mãe (Pollock 1985: 40, 54, 55; Kroemer 1994: 47); eles também diferenciam os primos paralelos dos irmãos “reais” (Pollock 1985: 42; Kroemer 1994: 45).

Entre os Paumari, podemos perceber que na terminologia eles possuem termos vocativos para os parentes paralelos lineares das G+1 diferentes dos termos para os paralelos colaterais das mesmas gerações (Odmark & Landin 1985: 108).

Com relação às atitudes, na geração acima à sua um Ego masculino é mais próximo do seu pai do que de sua mãe (e inversamente para um Ego feminino): os meninos, a partir de aproximadamente seis anos de idade, começam a sair com seus pais e às vezes com seus “tios” para caçar e pescar; já as meninas passam mais tempo com suas mães, ajudando nas diversas tarefas da casa, como lavar roupa, cozinhar, costurar, cuidar das crianças pequenas etc. No entanto, como discutiremos a seguir, tanto as mulheres como os homens parecem seguir ordens expedidas pelo pai (F), e apenas por ele.

Com relação aos “irmãos” do pai (*abise*) e “irmãs” da mãe (*amise*), mais uma vez os homens são próximos dos homens e as mulheres das mulheres, no que se refere às atividades diárias. Mas aqui temos diversos casos de figura. O primeiro é a adoção: uma mulher que não casou, ou que casou e não pode ter filhos, muitas vezes recebe um dos filhos de sua irmã “real” para criar. Neste caso, a criança chamará as duas mulheres de mãe, mas será mais próxima daquela que a criou. Outro caso são os homens e mulheres adultos, irmãos e irmãs da mãe, que não adotaram ninguém mas moram na mesma casa que Ego: estes são parentes muito próximos, com quem Ego mantém um relacionamento de respeito e carinho (parecido com o que mantém com seus próprios pais). Já com os “tios” e “tias” que moram em outras aldeias, a relação pode ser de proximidade ou não, dependendo sobretudo da relação que o progenitor que faz o vínculo tem com tal pessoa. Enfim, os dois fatores a serem considerados são a “distância genealógica” e a “distância geográfica”, assim como apresentada nas teorias de Viveiros de Castro sobre o “dravidiano concêntrico” e de Silva sobre a “lateralidade”, descritas anteriormente.

Já com os cruzados da geração acima da sua, Ego mantém distância, e a relação tem tendência a se formalizar se houver casamento com uma de suas filhas (ou um de seus filhos). Os genros jarawara, assim como em tantas outras sociedades amazônicas, devem trabalhar para ajudar seus sogros durante alguns anos depois do casamento. O que faz com que, nos primeiros anos de união, o casal more na aldeia da mulher ou divida seu tempo entre as aldeias dos dois; depois deste período, em geral, eles se instalam na aldeia do homem. Já no caso da criança não ter tido pai⁸, um dos irmãos da mãe (MB) assumirá parte das responsabilidades deste como, por exemplo, organizar o ritual da menarca para uma menina e ensinar um menino a caçar.

⁸ Todas as crianças jarawara têm um pai ou mais de um – pois para eles existe multipaternidade, assim como entre os Kulina (Lorrain 1994: 150; Pollock 1985: 45). Quando dizemos que a criança não teve pai, queremos dizer que este não a assumiu socialmente.

Com as pessoas da sua mesma geração e do mesmo sexo, que habitam a mesma localidade e são parentes paralelos, Ego mantém um relacionamento de proximidade. Ele (ou ela) quando pequeno (a) e até o casamento é muito próximo (a) de seus “irmãos” (ou “irmãs”, para uma mulher) do mesmo sexo, compartilhando a maior parte do tempo e de atividades se forem da mesma idade, ou ensinando os mais novos e sendo ensinado pelos mais velhos. Os irmãos “reais” são mais próximos entre si do que irmãos classificatórios. Com os parentes paralelos de outras localidades, assim como descrito acima, tanto a distância geográfica quanto a distância genealógica influenciam a relação, e isto faz com que eles sejam mais distantes destas pessoas do que dos paralelos que moram na mesma aldeia.

Com os parentes cruzados do mesmo sexo e da mesma localidade, a relação também é próxima, sobretudo entre as pessoas da mesma faixa etária – mas menos próxima do que com os irmãos (irmãs), com quem se divide a mesma casa. Com os “primos cruzados” do mesmo sexo, as pessoas costumam praticar atividades que se relacionam com o exterior da aldeia: a caça para os meninos e a coleta de frutos silvestres para as meninas. A relação é repleta de brincadeiras, risadas e piadas que não existem entre parentes paralelos. Normalmente, a proximidade entre Ego e um primo cruzado (se ele for homem, o inverso é válido para uma mulher) é também acompanhada de um namoro entre Ego e uma das “irmãs” deste mesmo primo cruzado (e inversamente para as mulheres). Por exemplo, na aldeia Casa Nova, dois rapazes estavam sempre juntos, saíam para caçar, ouviam rádio juntos, nas minhas aulas sentavam um do lado do outro etc. Ambos estes meninos tinham irmãs e um deles namorava justamente a irmã “real” do outro. Da mesma maneira, havia duas meninas que estavam sempre juntas e uma namorava o irmão “real” da outra, que era o seu primo cruzado. Existem diversos outros exemplos também em relatos míticos, sobre os quais não entraremos em detalhes aqui. Os mitos, de uma forma geral, mostram que nas relações entre irmãos de sexo oposto existe sempre um “par” de irmãos que são próximos, ou seja, há sempre um homem que é mais próximo de uma de suas irmãs, e é justamente esta irmã que namora (e eventualmente casa) com o “cunhado”/ “companheiro” do irmão.

Já com os cruzados de outra aldeia a relação é jocosa. No entanto, se houver um casamento de Ego com a irmã “real” de um “cunhado” (ou com o irmão de uma “cunhada”) então o relacionamento entre os parentes cruzados do mesmo sexo pode se tornar extremamente próximo, até mais próximo do que com os próprios irmãos, sobretudo nos primeiros anos do casamento.⁹ Em diversos mitos que contam que um homem saiu para caçar e não voltou, pois foi atacado por um não-humano, na maioria das vezes é o próprio cunhado (WB) que vai atrás dele ou, em caso de morte, quem sai

⁹ O mesmo parece acontecer entre os Kulina. Altmann fala de uma “relação de grande companheirismo entre os cunhados” (1994: 69).

para vingá-lo – em oito mitos sobre este tema, seis relatam que o “cunhado” foi salvar a pessoa, contra apenas dois que dizem que foi o “irmão”. A proximidade entre primos cruzados que se tornam cunhados também depende de outros fatores como, por exemplo, a idade de ambos, o fato de ter havido troca de irmãs e o fato de eles morarem na mesma aldeia (o que em geral ocorre nos primeiros anos do casamento, quando a residência é uxorilocal). Parece-nos que a relação é extremamente próxima quando a troca ainda não foi “retribuída”, por assim dizer. Ou seja, quando um casou com a “irmã” do outro, mas o outro continua solteiro (talvez à espera de uma “irmã” do cunhado?).

Finalmente, com os parentes da geração abaixo da sua, Ego é próximo dos paralelos e bastante distante dos cruzados, sobretudo os que moram em outras localidades. Mais uma vez, o efeito de “lateralidade” (Silva 2005) se faz presente entre os indivíduos consanguíneos (paralelos) da geração abaixo da sua: Ego é mais próximo daqueles que são filhos e filhas de seus irmãos (Z para as mulheres e B para os homens) do mesmo sexo, e mais distante dos filhos e filhas de seus “primos” ou “primas” paralelos (MZD ou FBS).

Em suma, pelas descrições aqui expostas percebemos que o gradiente da distância geográfica age em conjunto com o gradiente da distância genealógica para determinar a proximidade (ou distância) entre duas pessoas. No entanto, existe sempre uma margem para as manipulações individuais de cada um, que é utilizada para efetivar alianças. Viveiros de Castro ressaltou a importância de diferenciarmos certas categorias, dentre as quais “cognatos”, “corresidentes” e “consanguíneos” (1996: 31). Entre os Jarawara, como discutiremos melhor mais tarde, os cognatos são os corresidentes, o que eles traduzem como “parente” ou “pessoal” – para se referir a todos os que moram na mesma aldeia. No entanto, no interior da aldeia, apesar de todos serem cognatos (“parentes”), a divisão entre os consanguíneos e afins de um Ego não é amenizada pelo uso de tecnônimos como é o caso, por exemplo, para as Guianas (Overing 1975). Ao mesmo tempo, ela também não é ressaltada. A afinidade dentro da aldeia parece existir como uma “carta coringa” que, quando se faz necessário, é utilizada para a concretização de casamentos endogâmicos de aldeia, bastante valorizados entre os Jarawara.

O termo usado para se referir aos parentes cruzados da mesma geração que Ego (entre outros os primos cruzados, *e owa*, *e one*) pode ser utilizado em diversos níveis de contraste: ele pode indicar os cruzados da mesma geração, como vimos, mas em um outro contexto pode ser utilizado para se referir a todos os habitantes da própria aldeia; ainda em um contexto diferente, ele pode indicar os jarawara enquanto povo, e assim por diante até chegarmos aos humanos em geral. Neste sentido, ele lembra muito o termo Kulina *madihá*, assim como explicado por Viveiros de Castro (1979: 18) e Lorrain (1994: 131-132).

“Avós” e “netos”

Passamos agora à análise das gerações de “avós” e “netos” de Ego. Como já foi dito, no dravidiano diametral a divisão consanguíneo e afim (ou melhor, paralelo e cruzado) é considerada irrelevante na primeira e na quinta gerações, pois, segundo a lógica do casamento entre primos cruzados, os “avós” e os “netos” são em um sentido consanguíneos e em outro, afins (Dumont 1975: 97). Observando a terminologia jarawara na Tabela 1, podemos perceber um “detalhe” que pode nos afastar do que foi dito por Dumont: o termo *noti* é utilizado tanto para os “netos” (segunda geração abaixo de Ego) como para os “sobrinhos” (cruzados da primeira geração abaixo de Ego). Uma informação sobre a G+2 vai no mesmo sentido que esta: os Jarawara dizem que quando o pai ou a mãe de seu cônjuge – WF, WM, HF, HM – já são idosos, eles podem também chamá-los pelo mesmo termo utilizado para se referir aos avós, *iti* (masculino) ou *aki* (feminino). Por exemplo, um dos meus vizinhos de casa – que tinha mais ou menos vinte anos e era casado com uma mulher mais velha do que ele, cujo pai já tinha aproximadamente setenta anos – chamava o seu WF tanto de *koko* (“sogro”) quanto de *iti* (“avô”).

Um dos principais mitos jarawara, intitulado Kirabote, conta que a “avó” (*aki*) que criava dois irmãos tinha planos de matá-los para comer o coração de um deles, enquanto o seu marido comeria o coração do outro. O menino mais novo ouve a “avó” contando as suas (más) intenções para o “avô” e, junto com o seu irmão, inverte a situação; eles acabam matando a “avó” e dando o coração dela para o seu marido comer. O “avô” come sem saber que é o coração da “avó” e fica “louco”, tornando-se onça, segundo uma das versões.¹⁰ A particularidade deste mito é que quem de fato mata a “avó”, e a pauladas, é o “outro avô” (“não o marido dela, o outro”, explica o “tradutor”, diante da minha dificuldade em entender a “trama”). Na verdade, os meninos jogam um “saco” de piquiá na cabeça da “avó” do alto de uma árvore e ela cai imediatamente no chão. Em seguida, o “outro avô”, que está escondido assistindo à cena com a intenção de ajudar os meninos, vem correndo e “enche a “avó” (Kirabote) de pauladas”; ela morre imediatamente. Ou seja, o relato fala em dois tipos de “avós”: um canibal e um protetor. Canibal no sentido de predador, pois um nome alternativo para a Kirabote é justamente “onça avó velha” (*yome aki bote*), e ela tinha intenções de comer seu “neto”.

Outro mito, intitulado Masebiri, começa de uma maneira parecida com o da Kirabote, contado acima: um menino diz para seu irmão que ouviu o “avô” (*iti*) falando para a sua esposa que ele iria matá-los e comê-los. Os

¹⁰ É surpreendente saber que tanto os Kanamari (Costa 2007: 99) como os Zuruahá (Kroemer 1994: 153) têm um mito praticamente idêntico a este.

dois meninos então descem para o porto para fugirem; um deles vira morcego e o outro entra no igarapé e nada até a casa de seu “outro avô”, que o acolhe e protege, levando-o para morar com ele. Finalmente, um último relato que aborda o tema dos “avós” conta que uma mulher deixou os seus filhos (um casal) para o seu pai tomar conta enquanto ela e o marido iam até uma aldeia diferente coletar banana no roçado. O “avô” (MF) matou e comeu os dois netos, o que deixou a sua filha triste e indignada ao retornar à casa do pai. Ele (o pai) é então morto pelo feitiço (*arabani*) do seu genro, o pai das crianças.

Podemos analisar as informações dos mitos acima de duas maneiras. A primeira é que os Jarawara dividiram “simbolicamente” a geração dos avós (e dos netos) em duas categorias: a dos afins e a dos consanguíneos, que nos mitos seriam representadas pelos “avós” canibais e pelos “avós” protetores, respectivamente. Levando em consideração o último relato mencionado, poderíamos mesmo supor que os afins, os “avós” canibais, sejam justamente os cruzados (FM, MF).

A segunda análise das informações nos leva a outro sentido, com uma interpretação um pouco diferente. Três fatores – o último mito relatado acima; o fato de os termos para os “netos” ser o mesmo que para os “sobrinhos” (cruzados da geração abaixo de Ego); e o fato de que os sogros (as) possam ser chamados (as) pelo mesmo termo que os “avós” – podem nos levar a pensar que a primeira e a quinta gerações entre os Jarawara seriam afinizadas. Ramos e Albert (1976) mostraram que no dravidiano (“modelo A” de Trautmann¹¹) a geração de avós e netos pode ser tanto consanguinizada (como é o caso para os Sanumá, estudados por Ramos) como afinizada (como os Yanomam, estudados por Albert), o que mostra que a afinização das primeiras e quintas gerações entre os Jarawara é também uma possibilidade. No entanto, os Jarawara afirmam sistematicamente que com “avós” e “netos” não se pode casar – nós também nunca constatamos casamentos entre Ego e um indivíduo pertencendo a G+2 ou G-2, o que é diferente entre os Kulina, dentre os quais os casamentos são previstos entre as gerações alternas e podem vir a acontecer de fato (Lorrain *apud* Gordon 2006: 126).

Uma hipótese que surge nesta lógica é que as gerações alternas sejam uma para a outra afins com quem não existe casamento, ou seja, afins sem afinidade. Os “avós” e “netos” não seriam consanguinizados como os afins terminológicos corresidentes, mas, ao contrário, permaneceriam afins potenciais – meta-afins. Isto iria ao encontro do fato de os “avós” quererem

¹¹ Lembremos que Trautmann afirma haver dois tipos de sistemas dravidianos, um “modelo A” e um “modelo B”, a diferença entre eles é que no segundo, diferentemente do primeiro, o contraste paralelo/ cruzado se estende até as G+2, gerações dos avós e dos netos (*apud* Viveiros de Castro 1996: 11).

comer (ou comerem) os seus “netos” nos mitos mencionados. Esta solução é plausível, e a deixamos também como uma alternativa.

Por outro lado, duas informações nos afastam ligeiramente desta última possibilidade. A primeira é que os mitos apontam, como mencionado, também para a figura de um “avô” protetor, que não saberíamos classificar se falássemos apenas de “avós” meta-afins.¹² Outro dado que parece ser importante é que entre os Jarawara a idade relativa é essencial na escolha de um cônjuge. Como falaremos mais adiante, as pessoas devem se casar com alguém da mesma faixa etária que elas.¹³ Ou seja, pode ser que quando os Jarawara dizem que não se pode casar com “avós” e “netos” eles estejam dizendo que não se pode casar com alguém muito mais velho (ou mais novo). Chegamos então ao ponto que queremos expor aqui: não temos certeza se os “avós” são meta-afins ou se simplesmente todas as pessoas idosas o são – ou seja os avós seriam meta-afins porque são idosos e não porque são “avós”. De fato, todas as pessoas com mais de setenta anos são chamadas por todas as outras de “avô” e “avó”, e no mito de Kirabote, por exemplo, a tradução do nome é tanto “avó” como “mulher velha”. Ou seja, os termos “avô” e “avó” se referem a uma “pessoa velha”, e de fato não importa saber se ela é consanguínea ou afim, pois ela é, antes de mais nada, “velha”. É possível que “velha” signifique que ela esteja mais próxima dos mortos do que dos vivos ou então no limiar do mundo dos mortos, o que justificaria a sua posição de meta-afim.

Em conclusão, os dados demonstrados aqui apontam para o fato de que entre os Jarawara as “pontas” da terminologia, ou seja as G+-2, não são marcadas pela oposição consanguinidade/afinidade e são, por isto, ambíguas. Os “avós” e “netos” podem se apresentar ora como consanguíneos protetores, ora como afins e mesmo como meta-afins. Isto se deve justamente à ambiguidade estrutural destas posições no sistema terminológico.

É importante lembrar que os estudos sobre o dravidiano e outros sistemas de parentesco ainda estão em elaboração, e os autores que se interessam pelo tema estão longe de chegar a um acordo. Trabalhos relativamente recentes de Taylor (1998) e também de Viveiros de Castro (1996) argumentam a favor da supressão da divisão entre sistemas complexos e elementares (representados pelos tipos iroquês e dravidiano, respectivamente), e um

¹² Lembremos que o termo de Anne-Christine Taylor “meta-afim” tem o mesmo significado daquilo que Viveiros de Castro chama de “afim potencial”.

¹³ Os termos não mudam de acordo com a idade relativa em relação a Ego, uma criança pequena pode chamar uma pessoa mais velha de “neta”, por exemplo. O mesmo não ocorre entre os Deni, onde “nenhum termo que denote mais idade do que a de ego pode ser aplicado às pessoas mais jovens, e vice-versa. Indivíduos mais velhos do que ego, mas genealogicamente na primeira geração descendente, são classificados como os membros mais velhos da própria geração de ego ou os da primeira geração ascendente” (Koop & Lingenfelter 1983: 30).

dos meios para chegar a isto seria separar a distinção consanguinidade e afinidade do substrato paralelo/cruzado (Taylor 1998: 209-210; Viveiros de Castro 1996: 33). Já Henley, que fala dos diferentes sistemas encontrados na Amazônia, criou um modelo que intitulou de “Amazonian ideal-type” (1996), uma forma “primitiva” de todos os modelos que se desenvolveram na região amazônica (dravidiano, iroquês, crow-omaha) e que se tornaram distintos entre si devido às diferenças demográficas (*ibid.*). Acreditamos que no futuro, com o desenvolvimento da teoria do parentesco, poderemos pensar outras possibilidades de interpretação do modelo jarawara, sobretudo com relação às gerações acima e abaixo de Ego.

Viés agnático do cálculo

Começamos o tema do viés agnático com uma anedota de campo que poderá nos situar na centralidade da figura do pai entre os Jarawara. A Previdência Social oferece um salário-maternidade durante um a quatro meses após o nascimento de uma criança, ao qual as mulheres indígenas têm também direito. Normalmente, um funcionário da Funai ajuda a todos os Jarawara, e outros índios, a preencher os papéis que devem ser entregues ao “barco da Previdência”, para que as mulheres possam então receber o seu salário-maternidade alguns meses depois.¹⁴ Este barco passa pela região de Lábrea e seus arredores uma vez por ano. No ano de 2006, como eu estava com os Jarawara eles me pediram para preencher os seus papéis. Neste momento estávamos na aldeia, e eu não tinha visto ainda o formulário; então comecei a organizar as informações para que, uma vez no barco, os papéis ficassem prontos mais facilmente.

Havia quatro mães na aldeia Casa Nova que poderiam ter o auxílio, pois se enquadravam na condição requerida. No entanto, os Jarawara (e aqui sem exceção) afirmavam que as mães das crianças que “não têm pai”, não tinham direito ao salário-maternidade. Das quatro crianças em questão, duas “não têm pai”, isto é, todo mundo sabe quem é o pai (ou pais, pois para eles existe multipaternidade) da criança, mas a mãe é mãe solteira.¹⁵ Como tudo que se trata de dinheiro e de relações com os Brancos, em geral, passa sempre pelo cacique da aldeia e pelos líderes – como o professor

¹⁴ O “barco da Previdência” tem como objetivo garantir acesso à Previdência Social àqueles que moram longe dos postos do Instituto Nacional do Seguro Social (INSS), e funciona na Amazônia no fim da época da cheia.

¹⁵ Esta posição é ainda mais radical entre os Zuruahá, que não aceitam a gravidez de mulheres na condição de solteiras ou viúvas. As mulheres não casadas passam uma gravidez normal, mas quando a criança nasce, se ela for menina será morta, e se for menino será poupado, mas será, pela vida toda, discriminado (Fank & Porta 1996: 41; Kroemer 1994: 66).

índigena, a questão do salário-maternidade se tornou uma discussão pública. Ainda mais porque tínhamos que sair da aldeia em uma época não habitual para irmos até o barco, e as famílias precisavam decidir quem iria e quem não iria conosco – sendo indispensável no barco a presença da pessoa que deseja receber o salário. Enfim, eu argumentava que nenhum documento oficial brasileiro exige o nome do pai, apenas o da mãe é necessário. Eles diziam que não, que se a criança não tivesse pai não poderia ter o auxílio. Eles então decidiram quais mães poderiam ir (as casadas), e fomos para o barco. Quando chegamos ao lugar e finalmente pude ver o papel que deveria ser preenchido para o recebimento do salário-maternidade, o nome do pai nem sequer era requisitado. Encontramos os moradores das outras aldeias Jarawara no local, a quem também ajudei com os papéis, e mais uma vez o mesmo argumento: “se não tiver pai, não pode...”.

Marilyn Strathern disse que não devemos nos preocupar em saber se o que os “nativos” relatam é verdade, mas sim o porquê de aquilo que relatam ser importante para eles (*apud* Gow 1991: 17). Foi o que tentei fazer com esta anedota do “salário maternidade”: foi interessante perceber que, para os Jarawara, o pai tinha uma posição privilegiada. Como já mencionamos, o pai é a única pessoa na sociedade Jarawara que pode eventualmente mandar em alguém, no caso, em seus filhos homens e mulheres. Estas ordens se referem, sobretudo, ao trabalho a ser efetuado; por exemplo, uma mulher um dia nos disse que ela e seus irmãos iam fazer um roçado “porque nosso pai mandou”. A posição central do pai é importante também após a morte: quando os espíritos dos jarawara mortos vão para o céu, eles precisam ter um pai no céu, um pai adotivo. Finalmente, em alguns mitos e no cotidiano atual, quando a mulher briga com o marido, ou quando este morre, ela volta imediatamente para a aldeia de seu pai – o que parece indicar que a aldeia paterna é a aldeia de referência à qual a pessoa “pertence”.¹⁶

A importância da figura do pai na vida diária e na ontologia jarawara está também conectada ao sistema de parentesco. Não acreditamos que exista descendência patrilinear entre os Jarawara, mas por outro lado percebemos um viés agnático do cálculo do parentesco ou uma inflexão agnática entre eles. Por exemplo, as pessoas apenas lembravam seus antepassados homens, esquecendo-se completamente das mulheres, ou quando iam fazer um cálculo para explicar a relação que as unia a outrem, na maior parte das vezes elas passavam pelo pai (mesmo que o cálculo passando pela mãe fosse mais curto). Normalmente, em sociedades cognáticas os dois lados (materno e paterno) são idênticos e possuem o mesmo valor. Entre os Jarawara, no entanto, podemos perceber que eles valorizam a

¹⁶ Rangel afirma haver também em todas as localidades Jamamadi que visitou um “agrupamento de filhos casados em torno do pai” (Rangel 1994 : 90).

posição do pai e privilegiam o lado paterno em detrimento do materno, sobretudo em termos do discurso.¹⁷

Este ideal pode estar conectado com o próprio dravidiano (diametral) em que, como Taylor mostra com relação ao modelo achuar, a transmissão da relação de aliança é sempre definida, tanto para homens como para mulheres, em termos da posição genealógica do homem. Assim, “a posição das mulheres nesses sistemas é ambígua com relação à oposição afinidade/ consanguinidade, pois elas consanguinizam seus afins ou são consanguinizadas por eles. Os homens, que ancoram as relações, são sempre claramente definidos como afins ou consanguíneos, exclusivamente” (Taylor 1998: 190, minha tradução). Para os Jarawara, é possível que o viés agnático do cálculo esteja conectado a algo parecido com o explicado por Taylor, ou seja, com o fato de que são os homens que “ancoram” as relações. Quando observamos a árvore genealógica que desenhamos em campo, percebemos que, sem uma intencionalidade consciente, colorimos todas as posições dos homens (e apenas elas) de verde ou de vermelho – os que possuíam a mesma cor eram consanguíneos entre si e os de cores diferente, afins. Fizemos isto sobretudo porque os nossos informantes pareciam fazê-lo, mesmo as mulheres. Assim, acreditamos que também entre os Jarawara os homens possuam sempre uma posição claramente definida como consanguíneos ou afins, e isto explicaria a centralidade da figura do pai, pois a partir dele (do pai) Ego determinaria com facilidade quem são os seus afins e os seus consanguíneos.

A REDE

A rede de alianças cujo contorno é apresentado a seguir se baseia em um primeiro tratamento computacional dos dados genealógicos coletados em campo. Para a tarefa, foi utilizada a *MaqPar* (versão 2.7), uma ferramenta computacional em construção para o estudo do parentesco em sociedades de pequena escala, desenvolvida por Dal Poz & Silva. O dispositivo automatiza tarefas básicas na análise do parentesco, gerando as alternativas de percursos genealógicos que conectam duas pessoas em posição de aliança de uma mesma rede. Resumiremos abaixo o manual de instrução desta ferramenta, para em seguida observar alguns fenômenos da rede jarawara por ela revelados.

¹⁷ Isto parece ser comum entre os grupos Arawá: Viveiros de Castro fala em uma “vaga ideologia patrilinear” entre os Kulina (1978: 78); Kroemer afirma que os Zuruahá apresentam a descendência como uma certa inflexão agnática (1994: 130); entre os Deni, o “princípio agnático constitui a base da organização social” (Koop & Lingenfelter 1983: 18), e o mesmo parece válido entre os Jamamadi (Rangel 1994: 91).

MaqPar

A antropologia do parentesco consagrou, nas últimas décadas, duas formas de análise de dados: uma parte de uma hipótese de regra social e seleciona evidências do material de campo para corroborá-la – o método utilizado aqui é o dedutivo. A segunda parte da observação das estratégias individuais em torno das quais produz generalizações, utilizando um método indutivo. O material produzido pela *MaqPar* propõe justamente uma terceira possibilidade analítica até hoje pouco explorada: ela parte da rede genealógica empírica e visa a uma análise sistêmica. Esta terceira possibilidade só se torna viável graças a recursos computacionais, e seu objetivo é observar e descrever fenômenos que sem o computador seriam dificilmente percebidos. Assim, com a *MaqPar*, em vez do ponto de vista da sociedade ou do indivíduo temos o ponto de vista da rede genealógica: uma rede já formada, cujas “leis” não se reduzem nem à regra de casamento nem às estratégias matrimoniais individuais.

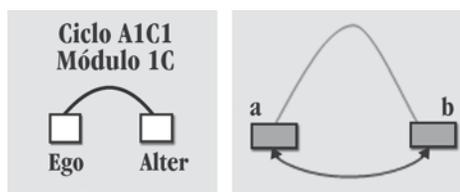
Para fazer funcionar a *MaqPar*, inicialmente o/a pesquisador/a deve introduzir os dados sobre os indivíduos da rede (seu número, nome, sexo, pai e mãe) e sobre as relações casamentos (número dos cônjuges). O processamento dos dados permite visualizar todos os percursos possíveis entre um indivíduo e seu cônjuge, com as seguintes informações: sexo de Ego e de Alter; a cadeia de indivíduos de Ego a Alter (denominado na *MaqPar* de “percurso”); a sequência das conexões primárias nos percursos Ego/Alter (denominado de “parente”); a sequência de distâncias geracionais de cada etapa (denominado de “ger-seq”); a sequência de afastamentos laterais (denominado de “lat-seq”); o número total de conexões primárias (denominado de “cnx-tot”) e diversas outras informações às quais não nos deteremos aqui (2008: 9).

Além destas informações, a *MaqPar* identifica e classifica os percursos rastreados entre os cônjuges, classificando-os em onze módulos, segundo a quantidade e a posição das sequências consanguíneas e finais lá encontradas. Os módulos correspondem a retificações de anéis, que são figuras de rede também rastreadas pela *MaqPar*. Os anéis, por sua vez, são classificados em seis ciclos, com base no número de sequências consanguíneas e finais que ele contém. A tabela abaixo resume a classificação dos percursos em módulos e a relação entre eles e os ciclos. O fechamento dos anéis pressupõe o acréscimo de uma sequência afim (+Afim) no fim de cada percurso, que corresponde ao casamento entre Ego e Alter, respectivamente o primeiro e o último indivíduos do percurso.

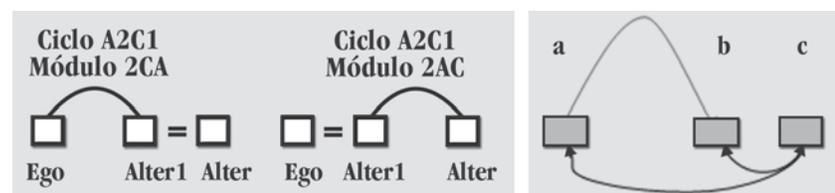
Módulo	Cadeia de seqüências	Ciclo
1C	Consg1	A1C1
2CA	Consg1 + Afim1	A2C1
2AC	Afim1 + Consg1	A2C1
3CAC	Consg1 + Afim1 + Consg2	A2C2
2CAA	Consg1 + Afim1 + Afim2	A3C1
2AAC	Afim1 + Afim2 + Consg1	A3C1
3ACA	Afim1 + Consg1 + Afim2	A3C1
3CAAC	Consg1 + Afim1 + Afim2 + Consg2	A3C2
4CACA	Consg1 + Afim1 + Consg2 + Afim2	A3C2
4ACAC	Afim1 + Consg1 + Afim2 + Consg2	A3C2
5CACAC	Consg1 + Afim1 + Consg2 + Afim2 + Consg3	A3C3

Tabela 2: A relação entre módulos e ciclos na *MaqPar*.

O primeiro ciclo (A1C1) corresponde ao “enlace consanguíneo” (módulo 1C), constituído exclusivamente por relações de filiação (F, M, S, D). Por exemplo, uma seqüência de parentes FZD é um “enlace consanguíneo” 1C, pois passamos de Ego a Alter sem incluir afins (H, W). As figuras abaixo foram gentilmente cedidas pelos autores.¹⁸

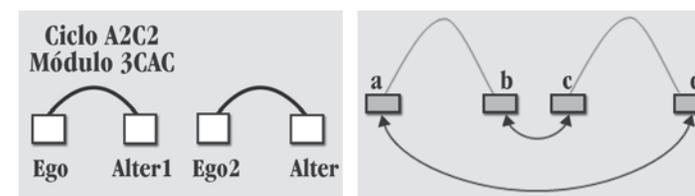


O segundo (A2C1) e terceiro (A2C2) ciclos correspondem a “reencadeamento de aliança de consanguíneo”. Os anéis do ciclo A2C1 descrevem, por exemplo, situações em que um indivíduo repete o casamento de algum consanguíneo, casando-se com a mesma pessoa com que um consanguíneo seu já se casou. Este módulo indica tanto o levirato como a poliginia sororal e o casamento de uma viúva com o irmão do seu marido falecido, casos comuns na Amazônia.



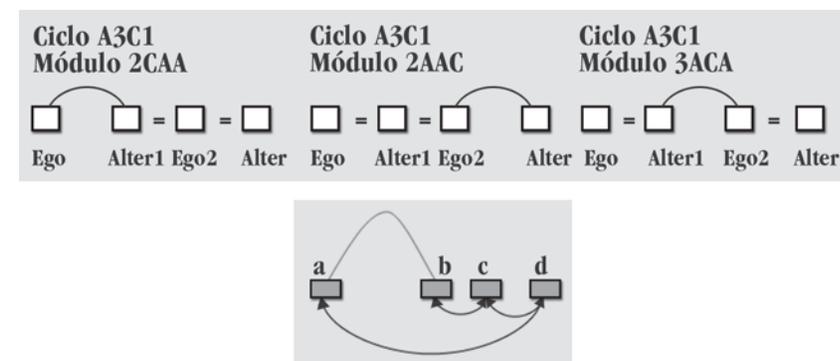
¹⁸ Não colocaremos nomes nestas figuras, visto que no texto original (Dal Poz & Silva 2009) os autores também não o fazem.

Já nos anéis do ciclo A2C2, também “reencadeamento de aliança de consanguíneo”, Ego “repete” a aliança de um consanguíneo, mas não com o mesmo Alter. Exemplos clássicos de anéis deste ciclo são a “troca de irmãs”, onde um Ego masculino casa com a irmã do marido da própria irmã (FDHFD ou ZHZ) ou “replicação de aliança” (BWZ).

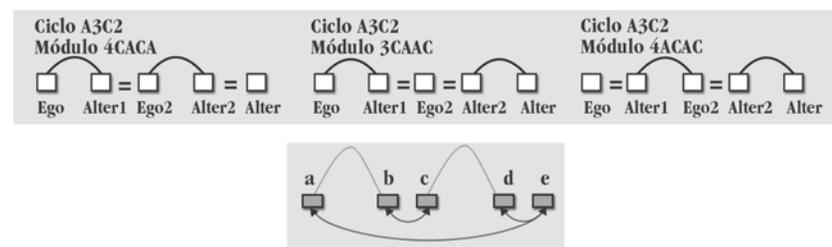


Finalmente, temos o “reencadeamento de aliança de afim”, onde Ego “repete” o casamento de um afim ou, em outras palavras, casa com um afim de um afim, captado em anéis dos ciclos A3C1, A3C2 e A3C3. Aqui identificamos aquilo que Viveiros de Castro chamou de “troca multilateral” (*apud* Dal Poz & Silva 2008: 5).

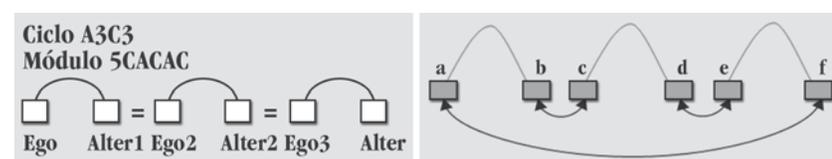
Anéis do tipo A3C1 descrevem, por exemplo, situações em que Ego se casa com a esposa do marido de uma consanguínea (2CAA), com uma consanguínea do marido de uma outra esposa (2AAC) ou com a esposa de um consanguíneo de uma outra esposa (3ACA).



Anéis do tipo A3C2 descrevem, entre outras, situações em que um Ego feminino casa, por exemplo, com o marido da irmã da esposa de seu irmão (FSWFDH ou BWZH), podendo aqui, como no caso 2CA, ser tanto levirato quanto poliginia (mas aqui não sororal).



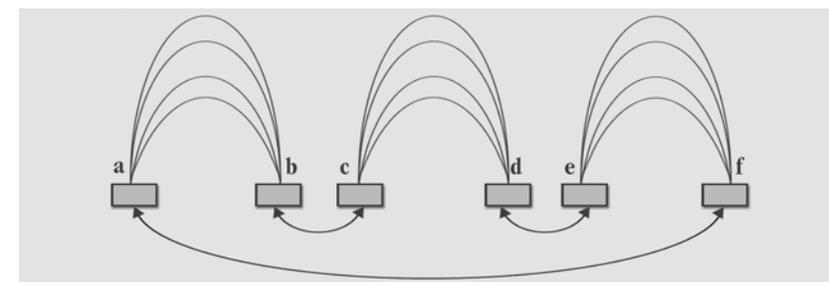
Finalmente, anéis do tipo A3C3 descrevem situações em que Ego casa, por exemplo, com a irmã do marido da irmã do seu cunhado (FDHFDHFD ou ZHZHZ).



Para compreendermos os nomes dos módulos: “C” é uma sequência de uma a dez conexões consanguíneas, “A” corresponde a uma conexão afinal (H, W). Por exemplo, no módulo 3CAC, a “sigla” CAC mostra que temos primeiro um percurso de consanguíneos “C” – o que não significa que todos os indivíduos destes caminhos sejam paralelos a Ego pelo cálculo dravidiano, mas apenas demonstra que podemos traçar um caminho sem passar por um casamento –; em seguida temos a letra “A”, que indica um casamento; e finalmente um novo percurso de consanguíneos “C”. Na sequência FDHFD do módulo 3CAC, temos um primeiro caminho de consanguíneos, FD, seguido por um afim, H, seguido de outro caminho de consanguíneos, FD. Em suma, no módulo 1C, vamos de Ego a seu cônjuge, passando apenas por consanguíneos (F, M, D, S). Nos módulos 2CA, 2AC e 3CAC deve-se passar por uma relação de afinidade (H, W), e finalmente nos módulos 2CAA, 2AAC, 3ACA, 3CAAC, 4ACAC, 4CACA e 5CACAC necessita-se de duas relações de afinidade.

Para finalizar as explicações sobre a “Máquina do Parentesco”, falaremos sobre o conceito de “implexo”. Um implexo, assim como definido por Dal Poz & Silva (2008: 20), é uma figura sociocentrada que corresponde ao conjunto de todos os percursos articulados pelo mesmo conjunto de casais. Por exemplo, em um casamento de primos cruzados bilaterais de primeiro grau (classificado como módulo 1C) temos dois percursos possíveis: o primeiro tem o ponto de vista do Ego masculino e possui a sequência de parentes MMSD (ou MBD); o segundo tem o ponto de vista de um Ego feminino e possui a sequência FMDS (ou FZS). Estes dois percursos

são diferentes caminhos que demonstram o mesmo casamento e, por isso, eles formam apenas um só implexo. Nos demais módulos, onde existe mais de um casamento em cada percurso, o implexo inclui todos os percursos que passam pelos mesmos cônjuges. A figura abaixo representa um implexo 5CACAC em que várias conexões consanguíneas ligam os pares de indivíduos (a,b) (c,d) (e,f), em posição de aliança:



Os autores consideram que o conceito de implexo é essencial se quisermos considerar sistemas elementares, semicomplexos e complexos, em um mesmo plano teórico, o que é relevante nos estudos de parentesco atuais.

Dados jarawara na *MaqPar*

Apresentaremos aqui a rede empírica de alianças jarawara vista através da *MaqPar*. Gostaríamos de lembrar que análises deste tipo são recentes e ainda estão em experimentação. Deste modo, as informações aqui apresentadas provavelmente deverão ser reelaboradas em um futuro próximo. Começemos com os dados gerais:

	quantidade	%
Total de indivíduos	234	100%
Indivíduos vértices	133	57%
Homens vértices	66	50%
Mulheres vértices	67	50%
Vértices sob o qual temos informações sobre os 4 avós	32	24%
Total de gerações (ver Ilustração 2)	5	
Total de casamentos	60	100%
Casamentos que participam de implexos	53	88%
Homens casados mais de 1 vez	2	1,50%
Homens casados mais de 2 vezes	0	0%
Mulheres casadas mais de 1 vez	1	0,75%
Mulheres casadas mais de 2 vezes	0	0%

Tabela 3: Características gerais da rede de alianças jarawara.

Vemos que existem 234 indivíduos que fazem parte da rede jarawara, sendo que apenas 133 são “vértices”. Isto significa que apenas 133 pessoas são casadas ou têm filhos, segundo a definição de vértice por Dal Poz & Silva (2008: 10). Estas são as pessoas “relevantes” para a análise da rede, e vemos que elas estão simetricamente divididas em um grupo de 67 homens e outro de 66 mulheres, o que significa que temos aqui uma razão de sexo bastante equilibrada. Isto mostra também que a porcentagem de homens e mulheres por quem passam vínculos é idêntica (50% para cada um), o que nos faz concluir que na prática não existe uma tendência agnática entre os Jarawara. A seguir, discutiremos sobre a nossa afirmação anterior, que diz que eles possuem uma inflexão agnática do cálculo do parentesco.

A tabela acima mostra igualmente que sobre 133 vértices apenas 32 (ou seja, 24%) se lembram dos nomes dos quatro avós. Esta informação poderá ser utilizada para obter resultados mais precisos e significativos em futuras análises (Hamberger, Houseman e Grange 2008: 19). Com relação às alianças, vemos que temos um total de 60 casamentos documentados, dentre os quais 7 não participam de implexos, estando localizados na franja superior da genealogia. Isto nos deixa com 53 diretamente envolvidos na rede de alianças. A quantidade de homens e mulheres casados mais de uma vez é pequena, mas a situação existe. O que é um indício de que poderemos encontrar no corpus alianças do tipo 2CA e 4CACA.

Ainda nos dados gerais, temos abaixo as figuras da rede jarawara, calculadas pela *MaqPar*.

Módulo	Ciclo	Quantidade de percursos	Ciclo	Quantidade de anéis	Quantidade de implexos
1C	A1C1	24	A1C1	24	14
2AC	A2C1	8	A2C1	4	2
3CAC	A2C2	970	A2C2	485	164
3CAAC	A3C2	7	A3C2	7	7
4ACAC	A3C2	12	A3C3	7769	1759
4CACA	A3C2	2	Soma	8289	1946
5CACAC	A3C3	23307			
Soma		24330			

Tabela 4: Percursos, anéis e implexos da rede jarawara.

Finalmente abaixo temos uma ilustração desenhada pelo Pajek¹⁹ que nos mostra a rede genealógica jarawara, omitidos os casamentos.

¹⁹ Ver: <http://vlado.fmf.uni-lj.si/pub/networks/pajek/>.

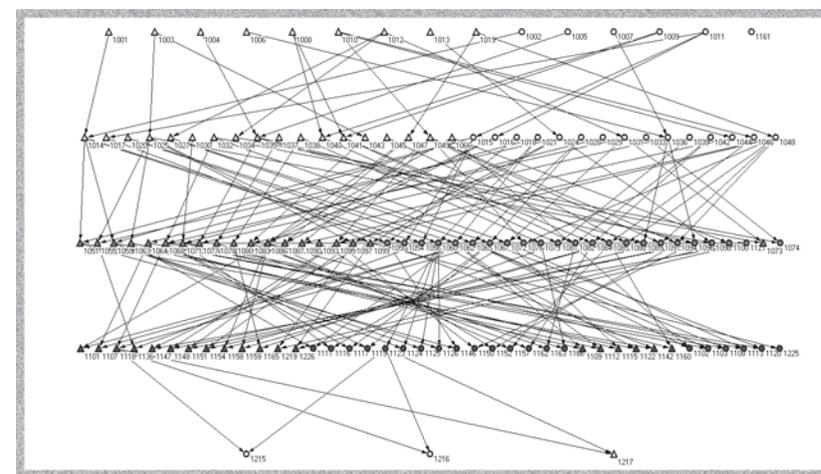


Ilustração 2: A rede genealógica jarawara, desenhada pelo Pajek

Nós nos concentraremos agora nos dados sobre os avós. A Tabela 5, abaixo, demonstra as ligações entre gerações alternas mais relevantes na memória das pessoas. A primeira linha horizontal mostra a quantidade de pessoas que se lembram do pai do pai (FF), do pai da mãe (MF) etc. A segunda linha mostra quanto estes números representam em porcentagem e, finalmente, a terceira linha considera as porcentagens sem levar em conta os 24% dos “vértices” que se lembram dos quatro avós. Logo depois da tabela, temos a Figura 1 que ilustra justamente a terceira linha da Tabela 5 e compara, assim, com mais precisão a presença dos avós na memória dos indivíduos. Em seguida temos a Figura 1a, que divide os avós em gêneros.

	FF	MF	FM	MM
Quantidade (sob 133 vértices)	64	60	46	53
Porcentagem (sob vértices)	48%	45%	34%	40%
Porcentagem sem considerar os que se lembram dos quatro avós	24%	21%	10%	16%

Tabela 5: Os quatro avós na memória dos indivíduos.

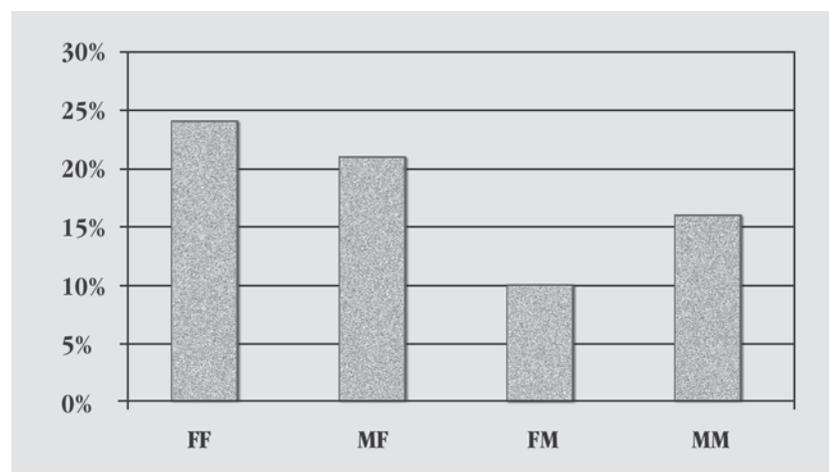


Figura 1: Porcentagem dos avós lembrados pelas pessoas.

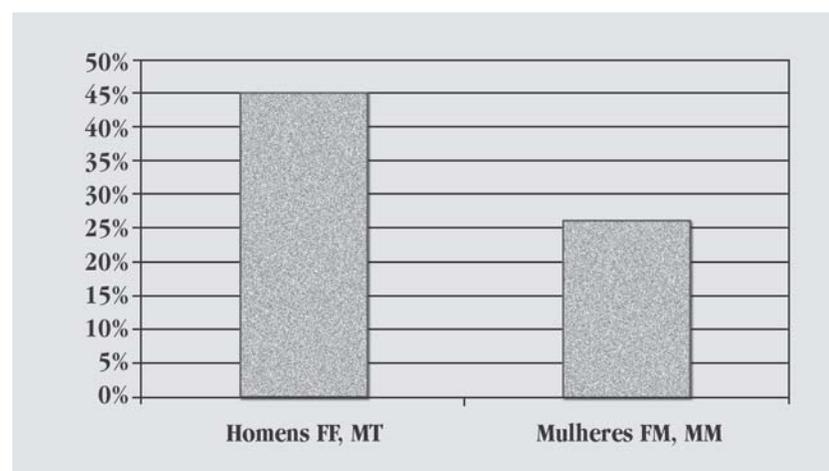


Figura 1a: Porcentagem das pessoas que se lembram de seus avós de acordo com o gênero.

Pela Figura 1 podemos perceber que, na memória das pessoas, o mais lembrado é o pai do pai, seguido pelo pai da mãe, seguido pela mãe da mãe, e por último temos a mãe do pai (FF > MF > MM > FM). Notamos assim uma diferença na memória das pessoas com relação ao gênero dos avós, que é demonstrada com mais precisão na Figura 1a. A Figura 1a mostra que os homens (pai do pai e pai da mãe) são bem mais lembrados do que as mulheres (mãe do pai e mãe da mãe) ou, em outras palavras, os vínculos paternos são mais lembrados do que os seus respectivos maternos.

Aqui vamos ao encontro ao que foi dito quando afirmamos que existe entre os Jarawara um viés agnático do cálculo do parentesco e uma valorização do pai. Como dissemos, os Jarawara valorizam a posição do pai e privilegiam o lado paterno em detrimento do materno, sobretudo em termos do discurso. Esta afirmação é, portanto, reconfirmada quando da memória dos antepassados.

Passamos agora à análise dos casamentos que possuem apenas caminhos consanguíneos; este tipo de união é representado pelo módulo 1C (ciclo A1C1) na linguagem *MaqPar*. Ainda não havíamos mencionado que a ferramenta demonstra igualmente o grau de cruzamento entre Ego e Alter em percursos consanguíneos, de acordo com o cálculo dravidiano. A tabela produzida se encontra abaixo.

Casm1	Ciclo	Modulo	Parente	Drav
20	A1C1	1C	MBD	X
27	A1C1	1C	MBD	X
29	A1C1	1C	MBD	X
36	A1C1	1C	FZD	X
43	A1C1	1C	MBD	X
45	A1C1	1C	MFZDD	X
49	A1C1	1C	MBD	X
50	A1C1	1C	MMBDD	X
51	A1C1	1C	MMFZSSD	X
51	A1C1	1C	MMZSD	X
52	A1C1	1C	MBD	X
52	A1C1	1C	MFMBDSD	X
52	A1C1	1C	MMFZSSD	X
53	A1C1	1C	FFMBDDD	X
53	A1C1	1C	FMFZSDD	X
53	A1C1	1C	FZD	X
55	A1C1	1C	FZD	X
56	A1C1	1C	MFZDD	X
56	A1C1	1C	MMBSD	P
60	A1C1	1C	FZD	X

Tabela 6: Cruzamento pelo cálculo dravidiano de anéis do ciclo A1C1.

Vemos pela Tabela 6 que existem 14 casamentos do tipo 1C, sendo que 4 dentre eles (os nºs 51, 52, 53, 56) envolvem mais de um anel. Dos 14 casamentos, apenas 1 (o nº 56) é ambíguo quanto ao grau de casamento, todos os demais foram efetuados com parentes cruzados. Percebemos que todos os casamentos do módulo 1C possuem pelo menos um anel em que os

cônjuges são parentes cruzados pelo cálculo dravidiano. Esta informação está representada graficamente abaixo.

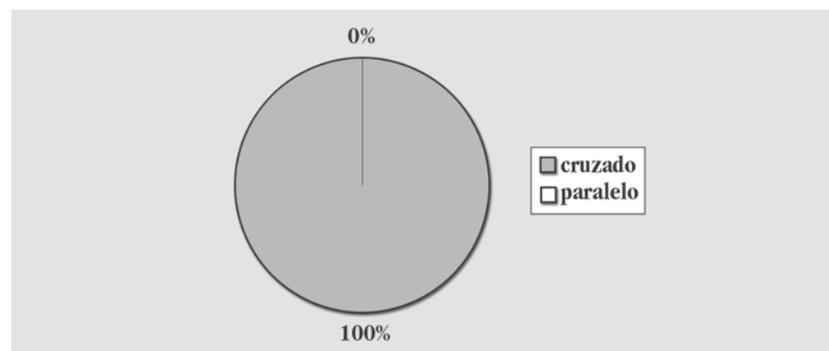


Figura 2: Casamentos com parentes cruzados no módulo 1C.

Ainda no módulo 1C, existem 10 casamentos (dos 14) que ocorrem entre primos de primeiro grau. A Figura 2a demonstra como estes casamentos estão distribuídos.

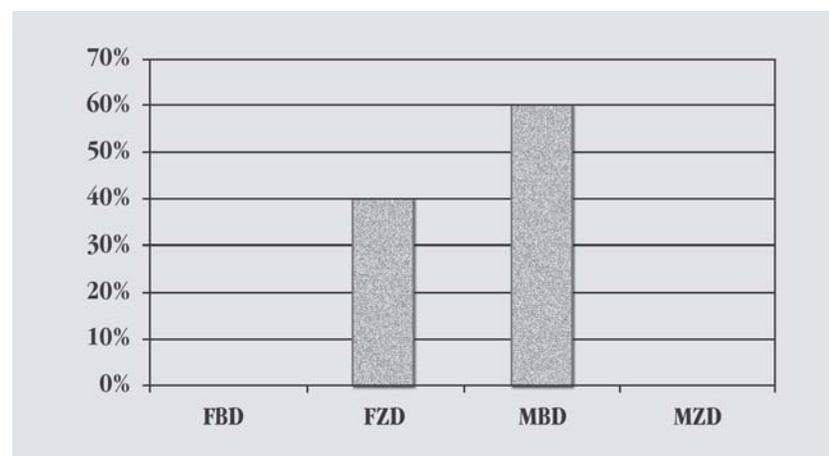


Figura 2a: Casamentos com a prima de primeiro grau do ponto de vista de um Ego masculino.

Vemos acima (Figura 2a) que não existem casamentos com a prima paralela de primeiro grau (FBD e MZD). Por outro lado, os casamentos com a prima cruzada por parte de mãe (MBD) são mais frequentes do que os casamentos com a prima cruzada de primeiro grau por parte de pai (FZD).

Verificamos igualmente, mas de maneira menos precisa, o lado, paterno ou materno, de todos os percursos nos anéis de tipo A1C1, A2C1, A2C2 e A3C2. Os anéis do ciclo A3C3 não foram considerados aqui devido ao pequeno rendimento (apenas 3 casamentos são conectados exclusivamente em anéis A3C3). A Tabela 7 mostra os resultados que estão representados graficamente na Figura 3.

Ciclo	Patrilateral	%	Matrilateral	%
A1C1	21	44%	27	56%
A2C1	4	50%	4	50%
A2C2	806	42%	1042	54%
A3C2	6	43%	7	50%

Tabela 7: Casamentos patrilaterais e matrilaterais.

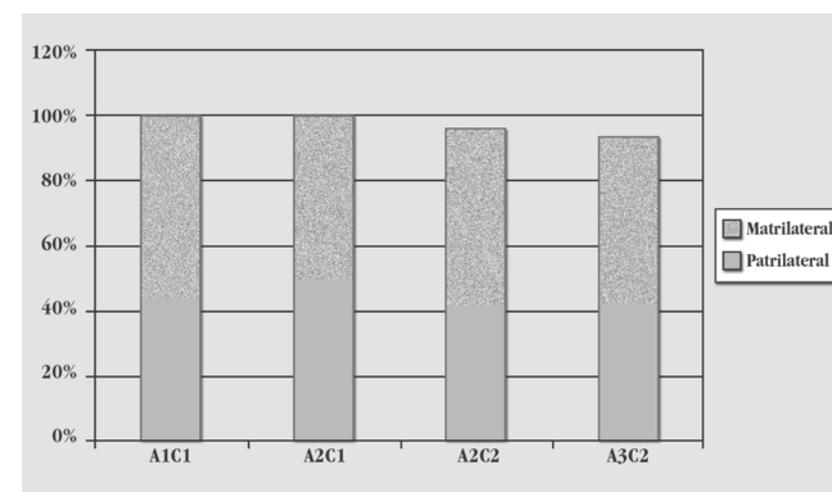


Figura 3: Porcentagem de casamentos pelo lado materno e pelo lado paterno nos diferentes ciclos.

A Tabela 7 e a Figura 3 mostram que existe certo equilíbrio entre os casamentos por parte de mãe e por parte de pai nas alianças dos diferentes módulos. Estes dados seriam mais precisos e muito mais confiáveis se tivéssemos a quantidade de mulheres (e homens) dos dois lados (patri e matri) que eram “casáveis” na época em que o casamento ocorreu. Neste caso saberíamos se o casamento pelo lado paterno ou materno terá sido uma escolha ou apenas a única opção viável naquele momento.

Passamos agora à distribuição dos 53 casamentos jarawara que estão relacionados a outros casamentos. Relembramos que os corpus possui 60

casamentos dentre os quais 7 não estão religados a outras uniões. A Tabela 8 mostra a quantidade e porcentagem de casamentos em cada um dos cinco ciclos, a quantidade de percursos, de anéis e de implexos relativos aos casamentos.

Ciclo	Quantidade de casamentos	% dos casamentos	Quantidade de percursos	Quantidade de anéis	Quantidade de implexos
A1C1	14	26%	24	24	14
A2C1	4	7%	8	4	2
A2C2	48	90%	970	485	164
A3C2	10	18%	21	7	7
A3C3	50	94%	23307	7769	1759

Tabela 8: Casamentos relacionados a outros casamentos

A Figura 4 mostra graficamente a porcentagem dos casamentos que participam de cada um dos cinco ciclos.

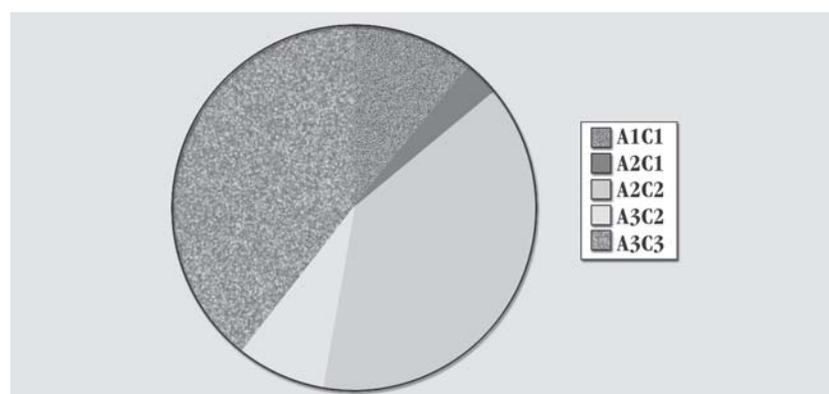


Figura 4: Casamentos envolvidos nos diferentes ciclos.

A Figura 4 mostra que a grande maioria dos casamentos (90%) participa de anéis A3C3. Em seguida estão os anéis A2C2, seguidos pelos anéis A1C1. Os anéis A2C1 e A3C2 são os que contêm menos casamentos, o que demonstra que as taxas de poliginia e de levirato são baixas entre os Jarawara.

Quando observamos com mais detalhe os anéis do ciclo A2C2 – que representam, como pode ser visto acima, 90% (48 de 53) dos casamentos que estão conectados a outros casamentos – vemos mais uma vez características nítidas do dravidianato – já expostas na análise acima sobre os casamentos A1C1 (módulo 1C) – e mais precisamente do dravidianato concêntrico (Viveiros de Castro):

		PP	P X	X P	XX
Cons1	Cons2				
m m	f f	99 (20%) troca entre 2 grupos ²⁰ (bilateral)	84 (17%) troca entre 3 grupos (multilateral)	53 (11%) troca entre 3 grupos (multilateral)	11 (2%)
m f	m f	108 (22%) replicação de aliança entre 2 grupos	53 (11%) troca entre 3 grupos (multilateral)	64 (13%) troca entre 3 grupos (multilateral)	13 (3%)

Tabela 9: Tipos de troca no módulo A2C2.

A tabela acima mostra que 42% dos casamentos do ciclo A2C2 envolvem troca (ou replicação) de alianças entre dois grupos (bilateral), 53% envolvem troca entre três grupos (multilateral) – e 5% poderiam ser interpretados como troca envolvendo quatro grupos, mas este número é residual. Assim, o que observamos aqui é que 90% dos casamentos jarawara operam com o regime de intercâmbio multilateral (Viveiros de Castro 1993, 2002b) – troca dois a dois, com um número indeterminado de parceiros –, típico do dravidiano concêntrico encontrado nas Terras Baixas.

Voltando à Figura 4, se desenhamos os dados apresentados (casamentos em cada um dos cinco ciclos) em outro tipo de gráfico, vemos melhor os resultados, pois existem casamentos que participam simultaneamente de anéis em diferentes ciclos. A Figura 4a mostra a distribuição dos casamentos nos cinco ciclos, sem contagem múltipla. Os números em negrito correspondem aos casamentos sobre os quais temos informação relativas aos quatro avós de pelo menos um dos cônjuges.

A Figura 4a mostra que os únicos anéis mutuamente exclusivos são os de tipo A1C1 e A2C1: se um casamento pertence a um deles, não pode fazer parte do outro. Vemos que todos os casamentos do tipo A1C1 são igualmente casamentos do tipo A2C2 e A3C3; e todos os casamentos do tipo A2C2 são ao mesmo tempo A3C3. E todos os casamentos A2C1 são também A3C2. Podemos resumir isto em duas equações matemáticas:

$$A1C1 \subset A2C2 \subset A3C3^{21}$$

$$A2C1 \subset A3C2$$

Por um lado, estes dados são consequência da maneira como a *MaqPar* faz os cálculos na sequência “parente”: o módulo A3C3 muitas vezes cita os mesmos percursos que o A2C2, substituindo F ou M por MH ou FW. O

²⁰ Conjunto de parentes paralelos entre si.

²¹ Significando: A1C1 está contido em A2C2 que, por sua vez, está contido em A3C3.

mesmo ocorre entre o A2C2 e o A1C1. Por exemplo, na sequência MFSD do módulo 1C (ciclo A1C1), a *MaqPar* acrescenta a mãe como esposa do pai e forma assim a sequência FWFSW, que é classificada no módulo 3CAC (ciclo A2C2). O mesmo acontece quando esta mesma sequência aparece no módulo 5CACAC (ciclo A3C3): a mãe de Alter é colocada como esposa do pai de Alter, e assim temos: FWFSWD (seguindo esta última sequência, Ego casa com um afim de um afim, ou com a sobrinha cruzada do cunhado de seu pai). Neste sentido, a única coisa que diferencia estes percursos é a quantidade de parentes e os números de conexões totais. Ou seja, o módulo 1C (ciclo A1C1) tende a mostrar menos conexões que o módulo 3CAC (ciclo A2C2) que, por sua vez, considera menos conexões que o módulo 5CACAC (ciclo A3C3); mas às vezes os três módulos estão demonstrando uma mesma aliança.

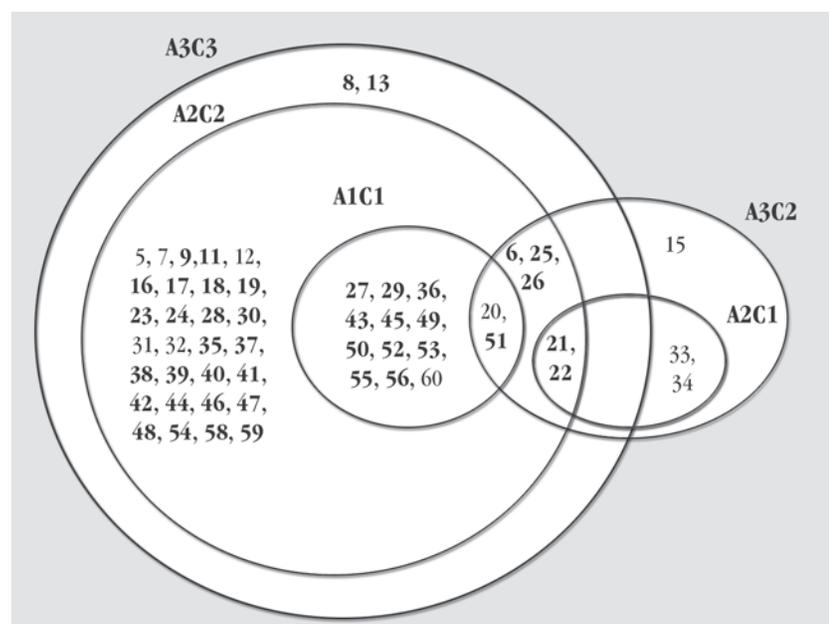


Figura 4a: Casamentos nos cinco ciclos sem contagem múltipla.

Por outro lado, o que a equação $A1C1 \subset A2C2 \subset A3C3$ mostra é que o corpus jarawara é extremamente pequeno e que as pessoas estão muito conectadas entre si, de diversas maneiras. Por isso, uma prima cruzada é ao mesmo tempo uma afim de um consanguíneo e uma afim de um afim. A mesma explicação é válida para a equação $A2C1 \subset A3C1$: um Alter com quem um consanguíneo de Ego é casado (ou foi casado) é também um Alter com quem um afim de um afim de Ego é casado (ou foi casado).

Finalmente, a equação: $A1C1 \subset A2C2 \subset A3C3$ indica que todos os casamentos que são do tipo “enlace consanguíneo” são igualmente um “reencadeamento de aliança de consanguíneo” e também um “reencadeamento de aliança de afim”. Ou seja, quando um indivíduo jarawara pertencendo a esta rede se casou, vamos dizer, com sua prima cruzada de primeiro grau, ele, ao mesmo tempo, “repetiu” o casamento de um consanguíneo seu, mas também se casou com uma afim de um afim. Em outras palavras, quando um indivíduo se casa com uma pessoa da categoria prescritiva, faz, ao mesmo tempo, uma troca entre dois grupos e uma troca multilateral. Dissemos anteriormente que Dal Poz & Silva (2008: 5) afirmam que em anéis dos ciclos A3C1, A3C2 e A3C3 identificamos aquilo que Viveiros de Castro chamou de “troca multilateral”. A Figura 4a mostra que todos os anéis da rede são “englobados” por anéis dos ciclos A3C2 e A3C3, o que significa que todos os casamentos relacionados a outros casamentos na rede de aliança jarawara operam segundo a troca multilateral.

Observemos agora os implexos da rede jarawara. Recordamos que um implexo é uma condensação de todos os percursos que passam pelos mesmos casamentos. Os dados mais significativos são aqueles referentes aos módulos dos ciclos A2C2 e A3C3: no primeiro temos 970 percursos sintetizados em 485 anéis agrupados em 164 implexos, que fazem referência a apenas 48 casamentos. Já no A3C3 temos 23.307 percursos, relativos a 7769 anéis, condensados em 1759 implexos, referentes a 50 casamentos. A ilustração abaixo mostra o conjunto de conexões entre os casamentos da rede de alianças jarawara, revelando uma notável densidade. Apenas os casamentos 1, 2, 3, 4, 10, 14 e 57 não estão conectados aos demais, segundo nossos dados. Mas convém assinalar que tais casamentos dizem respeito a indivíduos situados no limite superior da genealogia, sobre os quais não há dados disponíveis sobre filiação.

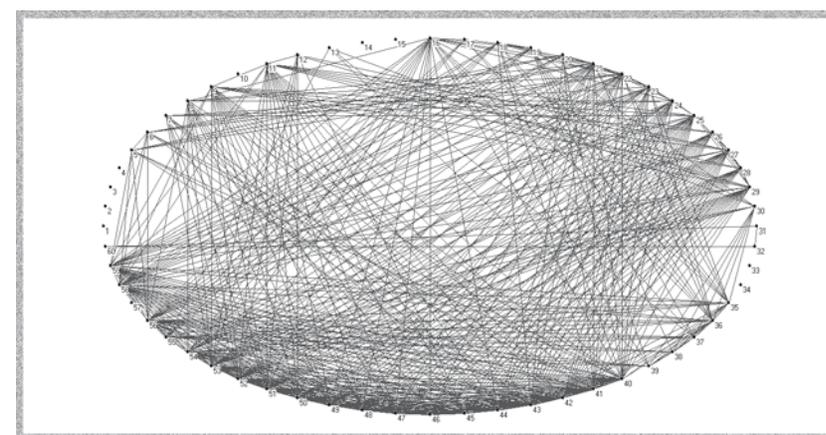


Ilustração 3: Conexões consanguíneas entre os casamentos da rede jarawara.

Para concluir, gostaríamos de resumir as características gerais da rede jarawara. Os dados mostram que na prática não existe uma inflexão agnática, já na memória (assim como no discurso) o grupo privilegia o lado paterno. O cruzamento dravidiano é respeitado com vigor quando existe *bouclage* (“enlace consanguíneo”): não existe casamento entre parentes paralelos no módulo 1C, ou seja, entre parentes paralelos genealogicamente próximos. Vimos também que o corpus é equilibrado em termos de casamentos pelo lado materno e pelo lado paterno, que os casamentos (e as pessoas) na rede estão muito conectados entre si e de várias maneiras possíveis, e que o sistema de aliança é multilateral.

Em suma, a análise revelou que estamos diante de um grupo com poucos indivíduos, que se casam entre si sob um sistema de troca multilateral, e que na prática não privilegiam os laços maternos ou paternos: os Jarawara são uma sociedade endogâmica e cognática, tipicamente amazônica.

CASAMENTOS

Após a análise da terminologia e da rede jarawara, focalizaremos agora os casamentos. Em um primeiro momento apresentaremos os ideais jarawara sobre o casamento, descrevendo as prescrições e proibições do grupo. Em seguida, examinaremos detalhadamente alguns dos casamentos da rede de parentesco.

Modelo Jarawara – Parte dois

Casamento preferencial

Um homem Jarawara casa-se preferencialmente com uma pessoa que ele chama de *nakiri*, categoria que inclui as suas primas cruzadas bilaterais de primeiro grau, MBD ou FZD, mas também as primas cruzadas genealogicamente distantes e todas mulheres afins da sua própria geração. Para explicar este tipo de casamento, eles dizem que se casam com a filha de um “cunhado” (um afim) de seu pai ou com a filha de uma “irmã” (uma consanguínea) de seu pai – o que essencialmente significa a mesma coisa, embora não tenha o mesmo sentido para um autor como Louis Dumont. Os Jarawara são endogâmicos. Os casamentos com membros de outras etnias ou com Brancos são raros e não bem vistos: sabemos apenas de quatro casamentos com pessoas de fora do grupo (dois com Jamamadi, um com Apurinã e outro com um Branco) contra 60 casamentos entre indivíduos jarawara. Pudemos perceber que a endogamia dentro da aldeia é algo que acontece na prática, mas que não está presente no discurso. Aproximada-

mente a metade dos 60 casamentos ocorreu entre pessoas que moravam na mesma aldeia. Muitos dos casamentos entre pessoas que pensávamos ser de aldeias diferentes (pois os pais do homem moram atualmente longe dos pais da mulher) eram de fato endogâmicos de aldeia: as trajetórias individuais dos esposos nos relatos biográficos mostraram que quando crianças, e até o momento do casamento, eles haviam morado na mesma localidade.

Normalmente, as decisões sobre os casamentos são feitas pelos pais dos noivos: o pai de um adolescente pede a filha de sua irmã “real” (ou classificatória) como esposa para o seu filho. Ou então o pai pede a um cunhado sua filha para ser esposa do seu filho. Estes pedidos acontecem discretamente no final dos rituais de menarca, quando praticamente toda a etnia se reúne na mesma aldeia durante quatro a sete dias. Pollock, ao falar sobre os Kulina, diz que o casamento arranjado entre filhos de “cunhados” é um aspecto do *manakoni*, “troca” ou “pagamento” (Pollock 1985b: 14; 2002: 51). Entre os Jarawara o conceito do *manakoni* também existe e seu significado é idêntico ao termo kulina – na língua jarawara, a palavra é *manakone* e pode igualmente significar “vingança”. Acreditamos que a afirmação de Pollock é também válida para entre os Jarawara, como justificaremos a seguir.

Existe um mito que conta que um homem solicitou a filha do “cunhado” para se casar com seu filho, mas o “cunhado” recusou. Os dois homens voltaram brigados para suas respectivas aldeias. Durante a noite, o homem a quem a troca foi negada, que era xamã (na época dos mitos todos os homens eram xamãs), enviou uma onça para comer o coração do “cunhado”, que morreu na hora. Outro mito conta exatamente a mesma história, mas aqui um homem pediu a sua “irmã” o seu filho para se casar com a filha dele. A “irmã” recusou, ambos voltaram para suas aldeias. No dia seguinte o homem enfeitiçou o próprio “sobrinho” devido à resposta negativa da “irmã”. Nestes dois casos, vemos que uma recusa à troca gera uma vingança fatal. Mas acreditamos que aquilo que enfurece o protagonista dos dois mitos não é apenas uma recusa, mas sim uma não retribuição por parte do “cunhado” ou da “irmã”. Isto porque quando não é o pai que negocia o casamento da filha é um dos irmãos da menina que o faz. Existe outro mito que conta que uma moça queria se casar e avisou a seu irmão. Ele então “deu a irmã para um cunhado”. Estas “doações” de irmãs devem ser retribuídas de alguma maneira, muitas vezes o “cunhado” oferece em seguida a sua irmã “real” (ou uma prima paralela) para se casar com o irmão da sua esposa, é o que chamamos de “troca de irmãs”, muito apreciada pelos Jarawara.²² Quando o irmão da esposa já é casado ou quando o “cunhado”

²² Nestas “troca de irmãs”, parece-nos que os dois (ou mais) casamentos se tornam dependentes: uma briga ou ruptura em um pode ter consequências sérias para o outro. Falamos isto, pois um dia em Lábrea um homem que tinha feito uma “troca de irmãs” com outro homem, bateu em sua esposa sem nenhum motivo. Todos os

não tem uma irmã “casável”, ou seja, quando não é possível realizar a “troca de irmãs”, então o “pagamento” (*manakone*) deve ser feito na geração dos filhos. Voltando aos dois primeiros mitos que mencionamos aqui (sobre o “cunhado” e sobre a “irmã” que não cederam a filha/o), acreditamos que a raiva do protagonista se deva justamente ao não “pagamento” de uma “dívida”, isto é, tanto o “cunhado” como a “irmã” deviam a ele uma retribuição por ele os ter ajudado a se casar. Quando a troca foi negada, o homem usou também de uma forma negativa de troca: a vingança.

Além da “troca de irmãs”, os casamentos entre um grupo de irmãos com um grupo de irmãs, “reais” ou colaterais, são também apreciados pelos Jarawara. Estes dois tipos de união (troca de irmãs e entre grupos de irmãos e irmãs) são chamados na *MaqPar* de “reencadeamento de aliança de um consanguíneo” (A2C2), ou seja, Ego “repete” a aliança de um consanguíneo. Para finalizar, gostaríamos de falar sobre a poligamia sororal, comum entre os Jarawara (representada nos anéis do tipo A2C1 e A3C2 da *MaqPar*). Nos casos que presenciamos, os acontecimentos foram muito parecidos. Um homem casa-se com uma mulher e vai morar na casa do sogro (ou ao lado desta) durante os primeiros anos de casamento. Se a esposa tem irmãs solteiras mais novas do que ela, o homem passa progressivamente a ter relações e a engravidar suas cunhadas. Em um dos casos de poligamia na aldeia Casa Nova, um homem é pai dos filhos de duas irmãs e assumiu ambas como suas esposas. As fofocas na aldeia o “acusam” de manter relações sexuais com as outras duas irmãs de sua esposa, que são solteiras, mas estas não podem ter filhos. Já no segundo caso de poligamia desta aldeia, a esposa tem três outras irmãs mais novas; uma delas teve quatro filhos com o seu marido, mas nunca foi assumida como segunda esposa. Os habitantes da aldeia comentam que os filhos das outras irmãs são também do marido da irmã mais velha (entre outros pais, devido à multipaternidade).

Proibições e divórcios

Os divórcios são raros entre os Jarawara, sabemos apenas de três casos. No primeiro, um homem casou-se com uma mulher da mesma aldeia, um pouco mais velha do que ele. A mãe e as irmãs dele não consentiam na união e passaram a maltratar a esposa; dizem que a mãe do rapaz chegou a

Jarawara reprimiram severamente a atitude deste rapaz, chegando mesmo a organizar uma reunião em que alguns jovens líderes falaram publicamente dos problemas da bebida alcoólica (o agressor estava bêbado quando agrediu sua esposa). No entanto, o irmão “real” da moça agredida foi o único que tentou evitar todo tipo de discussão e insistiu para que a mulher não abandonasse o marido. Ele e o marido da irmã agredida haviam feito uma “troca de irmãs”.

cortar o cabelo da nora, o que causou o divórcio. No segundo caso, uma moça da aldeia Casa Nova casou-se com um rapaz de outra aldeia e foi morar com ele. Algum tempo depois, o pai dela foi buscá-la, pois ouviu dizer que as mulheres de lá não gostavam de sua filha. Este casal teve uma filha, que mora hoje com a mãe. O último caso é de um homem que foi morar na aldeia da esposa, mas depois de algum tempo ela o mandou embora; desconhecemos o motivo. Pelos três exemplos, podemos perceber que apesar da maior parte das uniões se realizarem a partir de iniciativas do pai de Ego (ou na falta deste, do irmão mais velho), são as mulheres que fazem a decisão final, pois a atitude delas será determinante para que a/o novata/o se integre à “família”.

Se os divórcios são raros, os “não casamentos”, por outro lado, são bastante comuns. Por “não casamento” queremos dizer que um homem engravida uma mulher, mas não se casa com ela por algum motivo: ou ele não quer, ou as mulheres de sua família não aceitam, ou então ele “tem vergonha”. Um homem e uma mulher “têm vergonha” de se casarem quando são parentes paralelos, genealogicamente próximos, com quem o casamento é “proibido”. É tolerável que os rapazes solteiros mantenham relações sexuais com suas primas paralelas de primeiro grau (FBD e MZD), também solteiras, mas eles não se devem casar com elas. Por exemplo, uma mulher de Casa Nova, solteira, com aproximadamente 32 anos, teve um filho com um rapaz da mesma aldeia, de 24 anos, que é o seu primo paralelo de primeiro grau – ela é filha do irmão do pai dele (FBD). Um religioso tentou casar os dois, mas eles se recusaram sistematicamente, dizendo que “tinham vergonha”. O rapaz nunca assumiu o filho e não se aproxima dele em nenhuma ocasião. Por outro lado, o seu irmão mais velho, que também é solteiro, praticamente adotou a criança e ajuda a mãe diariamente, com todos os cuidados necessários para o bem-estar do menino. Ao comentar a história, este rapaz (que cuida da criança) utilizou as distinções que discutimos anteriormente para nos explicar a situação; ele disse: “ela é “irmã outra” (*ati one*), a mãe dela é outra, a minha única “irmã de verdade” é a Gilberta.²³

Outros casos de “não casamentos”, assim como os divórcios, estão diretamente relacionados à pressão das mulheres próximas do noivo (ou da noiva) que, literalmente, não deixam que o casamento aconteça. Com “mulheres próximas”, queremos dizer a mãe (M) e as “tias” (MZ). Em Casa Nova, um rapaz de 20 anos teve uma filha com uma mulher mais velha do que ele, ambos são solteiros e primos cruzados de primeiro grau. As “mães” (M e MZ) do moço não quiseram que ele se casasse, pois dizem que a mulher já é muito velha para ele, além do que ela já foi casada e tem duas outras crianças de pais diferentes. O casamento não aconteceu. Vimos

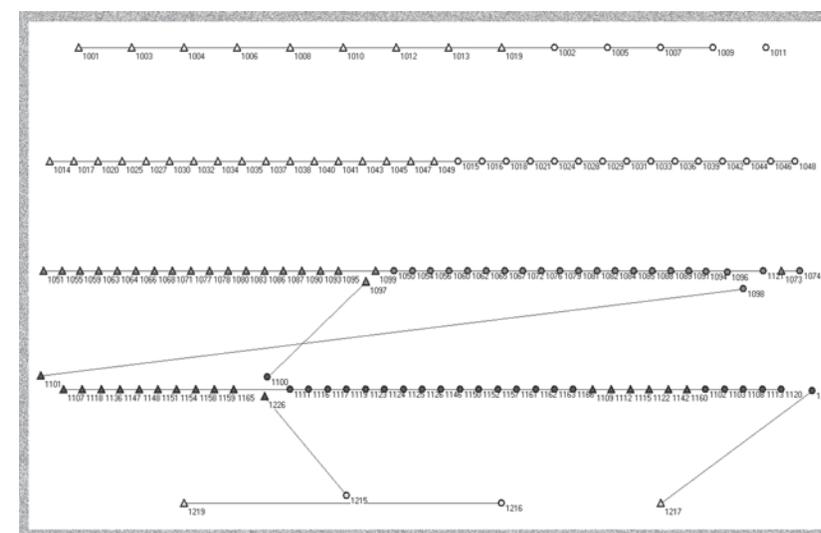
²³ Neste capítulo, todos os nomes são fictícios, pois trata-se de um assunto delicado para os Jarawara.

também situações em que a mãe e as “tias” do rapaz (ou da moça) impediram o casamento argumentando que os noivos eram parentes paralelos e não podiam se casar.²⁴

Existe entre os Jarawara uma grande aversão ao casamento oblíquo, “quem casa com a sobrinha são os Jamamadi” – dizem eles. Observamos que esta aversão está relacionada à diferença de idade: o parceiro ideal deve estar na mesma faixa etária que Ego, o que normalmente não é o caso para os cruzados da G+1. No entanto, as mulheres indígenas têm muitos filhos e pode acontecer de elas engravidarem quando já têm netos pequenos (de seus primeiros filhos). Isto significa que pessoas de “categorias” distintas estarão na mesma faixa etária. Os poucos casamentos oblíquos que vimos seguem esta lógica: entre pessoas com idade aproximada, em que uma é “tia” (ou “tio”) da outra. Percebemos também dois casos em que uma mulher mora com seu MB (solteiro ou viúvo), e que eles dividem os afazeres cotidianos como um casal comum. No entanto, não acreditamos que eles sejam casados ou mantenham relações sexuais, a ligação é apenas de complementaridade nas tarefas para que ambos possam ser independentes em relação a suas famílias – um homem solteiro, mesmo que já com uma certa idade, sempre dependerá de alguma mulher para cozinhar e lavar roupa para ele, enquanto uma mulher dependerá de um homem para caçar, pescar e “abrir o roçado” para ela.

A ilustração a seguir mostra os únicos casamentos oblíquos calculados pelo Pajek, sendo um deles, o de nº 48 (homem nº 1097 – mulher nº 1100), central nas discussão sobre os casamentos “errados”, a seguir. Estes quatro casamentos oblíquos estão conectados entre si pois: entre os indivíduos nº 1097 e nº 1101 houve uma troca de irmãs, assim como entre os indivíduos nº 1226 e nº 1217. Mas também, o indivíduo nº 1226 é BS do indivíduo 1097, WBS do indivíduo 1101, e WB do indivíduo 1217. Assim como o indivíduo nº 1097 é WFB do indivíduo nº 1217 etc. De fato, o casamento nº 48 foi o primeiro casamento oblíquo pela ordem cronológica, e acreditamos que ele foi a “causa” dos outros três casamentos, mostrados na figura – explicaremos melhor esta ideia no final do capítulo. Como mencionado acima, nestes quatro casamentos os “noivos” se encontram na mesma faixa etária.

²⁴ Elas não dizem “parente paralelo”, mas falam, por exemplo, “tá errado, ele é tio dela”.



Os casamentos jarawara

Nesta parte, pretendemos analisar os casamentos na rede jarawara utilizando e comparando duas fontes de informações: o discurso de indivíduos jarawara e os dados gerados pela *MaqPar*. Os casamentos que aqui serão analisados são aqueles sobre os quais foi colhida informação da parte de pelo menos um dos cônjuges a respeito do vínculo que o unia à esposa, ou ao esposo. Estes dados foram coletados de 19 dos 60 casamentos (ou seja, 32% do total). Daremos apenas cinco exemplos completos de como a análise foi feita, as outras informações estarão resumidas nas Tabelas 10 e 11.

O método que escolhemos, com relação à *MaqPar*, foi a sua utilização manual para a obtenção de dados do ponto de vista ego-centrado. Em primeiro lugar, procurávamos todos os percursos que um casamento forma nos anéis que nos interessam (A1C1 ... A3C2), deixando de lado, na maioria dos casos, os do tipo A3C3. Como a quantidade de percursos era muito grande no módulo 3CAC, escolhíamos manualmente apenas um deles para cada dupla de casamento, utilizando três critérios: 1) o menor número de conexões, 2) mantendo sempre o ponto de vista do Ego masculino, e 3) desconsiderando os casamentos que ocorreram depois do casamento em análise. No entanto muitas vezes, mesmo com estes filtros de três etapas, restavam ainda alguns percursos alternativos dos quais selecionávamos apenas um, aleatoriamente, como representante do anel. O objetivo da seleção era justamente fornecer os diversos percursos que Ego pode utilizar para chegar a Alter para, em seguida, compará-los com o discurso. Pretendemos com os exemplos que seguem demonstrar como os indivíduos utilizam a rede genealógica para efetivar e justificar seus casamentos.

Casamentos “certos”

Estes são os casamentos que entram na categoria “prescritivo”. Os casamentos “certos” são aqueles que não geram comentários por parte das outras pessoas e que não necessitam de “reajustes” da maneira como os cônjuges se referem aos familiares de sua esposa (ou seu esposo). Daremos três exemplos destes casamentos, acompanhados por tabelas produzidas pela *MaqPar*. Não atribuiremos nomes, mas sim números aos indivíduos. Lembramos que nas tabelas da *MaqPar*, o “percurso” demonstra a sequência de indivíduos partindo de Ego até Alter (cada número é um indivíduo); a coluna “parente” mostra a sequência das conexões primárias nos percursos Ego/Alter. O “NCasm1” é o número do casamento em análise, o “NCasm2” é o número do segundo casamento presente no percurso, e “Cnx-tot” é o número total de conexões primárias em um percurso.

Casamento nº 20: Homem nº 1051 e Mulher nº 1050

Ele (indivíduo nº 1051) diz sobre a esposa: “ela era “sobrinha” (*noti*, parente cruzado da G-1) da minha mãe, o pai dela era irmão da minha mãe”. Esta afirmação está demonstrada pelo percurso do módulo 1C, onde ela é MMSD dele (ou MBD). O módulo 3CAC diz a mesma coisa, porém incluindo o casamento dos pais dela (nº 5), colocando a mãe como esposa do pai (FW). O segundo percurso do módulo 3CAC inclui o casamento dos pais dele (nº 6), colocando o pai como marido da mãe. Ou seja, todos os percursos demonstram a mesma relação afirmada no discurso do esposo: eles são “primos cruzados”.

Módulo	Percurso	Parente	NCasm1	Cnx-tot
1C	1051; 1015; 1011; 1017; 1050	MMSD	20	4

Módulo	Percurso	Parente	NCasm1	NCasm2	Cnx-tot
3CAC	1051; 1015; 1011; 1017; 1018; 1050	MMSWD	20	5	5
3CAC	1051; 1014; 1015; 1011; 1017; 1050	FWMSD	20	6	5

Casamento nº 35: Homem nº 1086 e Mulher nº 1085

Eles dizem que se casaram com o/a “primo/a cruzado/a”. Pelo primeiro percurso do módulo 3CAC, que passa pelo casamento nº 19, ele se casou com a “sobrinha cruzada” do marido da irmã do pai – um afim de um afim. Pelo segundo percurso, que passa pelo casamento nº 36, ele casou com a prima cruzada da esposa do irmão, ou seja, também uma afim de um afim. Nos dois casos ela é uma consanguínea distante que ele transformou em afim, pois afirma que casou com uma “prima cruzada”.

Módulo	Percurso	Parente	NCasm1	NCasm2	Cnx-tot
3CAC	1086; 1047; 1019; 1048; 1049; 1010; 1046; 1085	FFDHFDD	35	19	7
3CAC	1086; 1047; 1087; 1088; 1049; 1010; 1046; 1085	FSWFFDD	35	36	7

Casamento nº 45: Homem nº 1107 e Mulher nº 1116

Ele diz: “o meu pai chamava a mãe dela de *asima* (yZ), eu posso casar com a filha dela”. Esta relação não é demonstrada na *MaqPar*, o que indica que provavelmente se trata de uma irmã classificatória. Pelo módulo 1C eles são primos cruzados: os avós, por parte de suas mães, eram irmãos

“reais” de sexo oposto. Esta mesma relação também é mostrada no módulo 3CAC, passando pelos casamentos nº 9, nº 11 e nº 25. Pelo casamento nº 27 ela é filha de um afim de um consanguíneo, ou seja, ela é uma afim classificatória e distante; pelo casamento nº. 29 a distância aumenta ainda mais. Os casamentos nº 42 e nº 49 mostram uma distância ainda maior, como vemos pelo número de “conexões total” elevado (11 conexões). Finalmente, pelo casamento nº 50 (com um número de conexões totais pequeno) vemos que houve uma “troca de irmãs” entre os indivíduos nº 1107 (o esposo do casamento aqui analisado) e nº 1115 (o irmão “real” da esposa do casamento aqui analisado). Em suma, os percursos mostram três possibilidades: ela é uma prima cruzada distante, ela é uma afim classificatória distante, e ela é irmã do marido da irmã dele.

Módulo	Percurso	Parente	NCasm1	Cnx-tot
1C	1107; 1065; 1027; 1012; 1031; 1072; 1116	MFFDDD	45	6

Módulo	Percurso	Parente	NCasm1	NCasm2	Cnx-tot
3CAC	1107; 1065; 1028; 1027; 1012; 1031; 1072; 1116	MMHFDDD	45	9	7
3CAC	1107; 1065; 1027; 1012; 1031; 1032; 1072; 1116	MFFDHDD	45	11	7
3CAC	1107; 1064; 1065; 1027; 1012; 1031; 1072; 1116	FWFFDDD	45	25	7
3CAC	1107; 1065; 1028; 1067; 1068; 1032; 1072; 1116	MMDHFDD	45	27	7
3CAC	1107; 1065; 1027; 1012; 1031; 1072; 1071; 1116	MFFDDHD	45	28	7
3CAC	1107; 1065; 1027; 1012; 1034; 1074; 1073; 1032; 1072; 1116	MFFSDHFDD	45	29	9
3CAC	1107; 1064; 1021; 1060; 1123; 1118; 1068; 1031; 1072; 1116	FMDDHFMD	45	42	9
3CAC	1107; 1064; 1021; 1060; 1122; 1103; 1065; 1027; 1012; 1031; 1072; 1116	FMDSWMMFDDD	45	43	11
3CAC	1107; 1064; 1021; 1062; 1109; 1108; 1065; 1027; 1012; 1031; 1072; 1116	FMDSWMMFDDD	45	49	11
3CAC	1107; 1065; 1102; 1115; 1072; 1116	MDHMD	45	50	5

Outros casamentos “certos”

Nº	O que dizem os membros do casal	O que mostra a <i>MaqPar</i>
20	Ele diz que o pai dela era irmão da mãe dele.	– Ela é MMSD (MBD) dele.
28	Ela diz que ele era “irmão mais velho” (<i>ayo</i>) dela	– Não temos informações pela <i>MaqPar</i> , pois todos os casamentos com o qual este é conectado foram posteriores a ele. Pela genealogia, sabemos que eles são primos paralelos classificatórios e distantes (pois o pai dele não era Jarawara, e foi classificado como “irmão” do pai dela).
29	Ele diz que o pai dele era “cunhado” do pai dela.	– Ela é MBD dele. – Dois irmãos “reais” se casaram com duas primas paralelas de segundo grau (os pais delas são irmãos “reais”).
35	Ele diz que ela era <i>nakiri</i> (afim da G0) dele.	– Ele casou com uma afim de um afim, ou seja, com uma consanguínea distante que ele transformou em afim.
42	Ele diz que a mãe dela era “irmã mais nova” (<i>asima</i>) do pai dele.	– Os pais deles, como ele diz, são irmãos classificatórios distantes. – Ela é afim de um consanguíneo dele, ou seja, uma afim.
54	Ela diz que é “irmã” dele (<i>asima</i>)	– Eles são afins distantes. – Ela é consanguínea de um afim, ou seja, afim.
55	Ele diz que ela era <i>nakiri</i> (afim da G0) dele, e ela diz o mesmo.	– Ela é FZD dele. – Eles são parentes cruzados genealogicamente distantes.
56	Ele diz que ela era <i>nakiri</i> (afim da G0) dele, e ela diz o mesmo.	– Eles são primos paralelos de 3º grau de colateralidade, ou seja, genealogicamente distantes. – Ela é uma afim genealogicamente distante dele.
58	Ele diz que ela era <i>nakiri</i> (afim da G0) dele, e ela diz o mesmo.	– Este casamento esta conectado com dois outros, pois houve um grupo de irmãs “reais” que se casou com um grupo de “primos paralelos”.
60	Ele diz que ela é filha da <i>aso</i> (parente cruzado da G+1) dele. Ela diz que a mãe dele era irmã do pai dele.	– Ela é FZD dele.

Tabela 10: Resumo dos outros casamentos “certos”.

Casamentos “errados”

Os casamentos “errados” são aqueles que do ponto de vista dos cônjuges estão corretos, mas sobre que outras pessoas dizem: “casou errado”. “Casar errado” é casar-se com um parente classificado como paralelo no cálculo dravidiano, que é próximo (genealógicamente ou geograficamente), ou com uma pessoa de uma geração diferente da própria.

Casamento nº 40: Homem nº 1147 e Mulher nº1146

Ela disse que ele é “primo cruzado” dela: “o pai dele é cunhado do meu pai, a minha mãe é prima do pai dele”. A afirmação é demonstrada nos primeiros dois percursos da *MaqPar* na tabela abaixo, que passam pelos casamentos nº 21 e nº 22, de um único homem – o irmão do pai do “noivo” (HFB), casado com duas irmãs “reais”. Este homem, o HFB, é casado com as irmãs do pai dela (FZ) e mora na aldeia Casa Nova. Por estes dois percursos, o “noivo” é primo cruzado da “noiva” (FZHBS).

Já a “esposa” do casamento nº 41 diz que o “noivo” (indivíduo nº 1147) é “filho” dela (parente paralelo da G-1). Deste ponto de vista, ele casou com uma sogra classificatória (MZHZ), ou seja, o casamento é oblíquo. O percurso que passa pelo casamento nº 41 demonstra que a “esposa” do casamento nº 41 é, ao mesmo tempo, irmã “real” da mãe do “noivo” e esposa do irmão da “noiva”. No entanto, o próprio casamento nº 41 é considerado “errado” por algumas pessoas, que dizem que eles são irmãos classificatórios... Passando pelo casamento das outras duas irmãs “reais” da mãe do “noivo”, casamentos nº 58 e nº 59, o casamento nº 40 também é oblíquo. Estas duas irmãs da mãe do “noivo” moram na aldeia Água Branca.

O casal nº 56 mora também em Água Branca e, pelo casamento deles, o casamento aqui em discussão não é oblíquo. O “esposo” do casal nº 56 é filho do irmão “real” do pai do “noivo”, como mostrado no início da equação “parente” (FFSS). Porém, ele é “filho bastardo” e nunca foi reconhecido pelo pai. Isto significa que o percurso mostrado pelo casamento nº 56 não é frequentemente mencionado pelos Jarawara.

Levando em conta o casamento nº 43, entre uma moça originária de Saubinha e um rapaz originário de Casa Nova (que moram em Casa Nova), o casamento nº 40 é oblíquo, mas distante (como mostra o elevado número de conexões totais).

Módulo	Percurso	Parente	NCasm1	NCasm2	Cnx-tot
3CAC	1147; 1099; 1025; 1055; 1056; 1015; 1051; 1146	FFSWMSD	40	21	7
3CAC	1147; 1099; 1024; 1055; 1054; 1014; 1051; 1146	FMSWFSD	40	22	7
3CAC	1147; 1121; 1067; 1117; 1142; 1051; 1146	MMDHFD	40	41	6
3CAC	1147; 1121; 1067; 1028; 1065; 1103; 1122; 1059; 1014; 1051; 1146	MMMDHFFSD	40	43	10
3CAC	1147; 1099; 1025; 1097; 1154; 1157; 1086; 1016; 1011; 1015; 1051; 1146	FFSSWFMMDS	40	56	11
3CAC	1147; 1121; 1067; 1119; 1159; 1086; 1016; 1011; 1017; 1050; 1146	MMDHFMMSSD	40	58	10
3CAC	1147; 1121; 1067; 1120; 1160; 1086; 1016; 1011; 1015; 1051; 1146	MMDHFMMDS	40	59	10

Casamento nº 43 – Homem nº 1122 e Mulher nº 1103

Ele afirma: “a mãe dela é a minha *aso* (parente cruzado G+1), o pai dela é meu *koko* (parente cruzado G+1)”. O que ele diz está demonstrado no percurso do módulo 1C, que mostra que ela é MMSD (ou MBD) dele. Esta mesma relação é demonstrada no módulo 3CAC pelo casamento nº. 7, que é o casamento dos avós de ambos (dele por parte de mãe e dela por parte de pai); pelo casamento nº 23, que é o dos pais do “noivo”, e pelo casamento nº 25, o dos pais da “noiva”.

Já o casamento nº 41 mostra que dois primos paralelos (de 2º grau de colateralidade) se casaram com duas primas paralelas (de 2º grau de colateralidade). Ambos estes casais são formados por homens originários da aldeia Casa Nova e mulheres originárias da aldeia Saubinha. O casamento nº 42 e nº 43 mostram que ela é afim de um afim dele, mas no último a distância genealógica é maior.

Pelo casamento nº 45, a “noiva” é afim de uma afim de um afim do “noivo”, ou seja, ela é um afim distante do “noivo”. Pelo casamento nº 49 dois primos paralelos colaterais por parte de mãe (2º grau de colateralidade) se casaram com duas irmãs “reais”. Pelos casamentos nº 58 (e nº 59), dois primos paralelos (de 3º grau de colateralidade) se casaram com duas primas paralelas (de 2º grau de colateralidade). Passando por estes casamentos, ele se casou com uma consanguínea de uma afim de um consanguíneo, ou seja, uma afim.

Módulo	Percurso	Parente	NCasm1	Cnx-tot
1C	1122; 1060; 1021; 1064; 1103	MMSD	43	4

Módulo	Percurso	Parente	NCasm1	NCasm2	Cnx-tot
3CAC	1122; 1060; 1020; 1021; 1064; 1103	MFWS	43	7	5
3CAC	1122; 1059; 1060; 1021; 1064; 1103	FWMS	43	23	5
3CAC	1122; 1060; 1021; 1064; 1065; 1103	MMSWD	43	25	5
3CAC	1122; 1059; 1015; 1051; 1142; 1117; 1067; 1028; 1065; 1103	FMSSWMMDD	43	41	9
3CAC	1122; 1060; 1123; 1118; 1067; 1027; 1065; 1103	MDHMFDD	43	42	7
3CAC	1122; 1060; 1020; 1062; 1112; 1113; 1072; 1031; 1012; 1027; 1065; 1103	MFDSWMMFSDD	43	44	11
3CAC	1122; 1060; 1021; 1064; 1107; 1116; 1072; 1031; 1012; 1027; 1065; 1103	MMSSWMMFSDD	43	45	11
3CAC	1122; 1060; 1020; 1062; 1109; 1108; 1065; 1103	MFDSWMD	43	49	7
3CAC	1122; 1059; 1015; 1011; 1016; 1086; 1159; 1119; 1067; 1027; 1065; 1103	FMMDSSWMFDD	43	58	11
3CAC	1122; 1059; 1015; 1011; 1016; 1086; 1160; 1120; 1067; 1027; 1065; 1103	FMMDSSWMFDD	43	59	11

Nenhum dos casamentos que aparecem na *MaqPar* demonstra o porquê de algumas pessoas dizerem que este é um casamento “errado”. Então apresentamos aqui outros pontos de vista. Em Água Branca, as pessoas dizem que ela é *asima* (yZ) dele e isto também é verdadeiro: o pai da “noiva” era um irmão classificatório do pai do “noivo”. Mas quem “casou errado” foi o pai do “noivo”, pois o fez com a irmã “real” deste irmão classificatório, ou seja, com uma irmã classificatória. As pessoas de Água Branca dizem que a “noiva” é irmã do “noivo”, pois eles estão falando de relações que os habitantes de Casa Nova “corrigiram”, mas eles não. Quando o pai do “noivo” casou com sua irmã classificatória (irmã “real” do pai da “noiva”), todos os seus irmãos “reais” (que moram em Casa Nova) passaram a chamar o pai da “noiva” de “cunhado”, mas antes eles o chamavam de “irmão”.

Já os homens de Água Branca da mesma geração que o “pai” do noivo são seus irmãos classificatórios, e por isso não fizeram a correção. A “noiva”, que é originária de Saubinha onde provavelmente a correção também não foi feita, diz que não sabe o que o seu esposo era dela antes de se casa-

rem, pois o “pai dele casou com a prima (paralela)” – ela diz. É importante salientar, no entanto, que o casamento “errado” dos pais do “noivo” foi aceito, pois eles eram irmãos classificatórios distantes. De fato, os pais dos pais dos “noivos” eram irmãos classificatórios tão distantes que ninguém sabe quais vínculos genealógicos os uniam.

Outros casamentos “errados”

Nº	O que dizem os membros do casal	O que mostra a <i>MaqPar</i>
23	Ele diz que ela é prima paralela dele. Mas ele diz também: “ela não vem daqui”.	– No módulo 3CAC, todos os casamentos conectados com este são posteriores a ele. – No módulo 5CACAC ela é uma consanguínea de uma afim de um afim, ou seja, uma consanguínea distante.
41	Ele diz que ela é <i>asima</i> (parente paralelo mais velho da G0) dele, e ela diz que ele é <i>niso</i> (paralelo mais novo da G0) dela.	Dois irmãos “reais” e um “primo paralelo” casaram-se com um grupo de irmãs “reais”.
		– A genealogia mostra que eles são primos paralelos distantes genealógicamente (4º grau de colateralidade), ela é FFFFSSD dele.
48	Ele diz que o pai do pai dele era “irmão” do pai da mãe dela.	– Como todos os casamentos do módulo 3CAC ocorreram após este, temos que verificar o 5CACAC. O percurso deste módulo mostra que ela é filha de uma afim de um afim dele, ou seja, ela é filha de um consanguíneo classificatório do sexo oposto: ela é uma afim da G-1, o casamento é oblíquo.
46	Ele diz que o pai dela era “cunhado” do pai dele.	– Passa pelo casamento acima (nº 46): ela é prima paralela de 2º grau colateral da esposa do irmão (B) dele.

Tabela 11: Resumo dos outros casamentos “errados”.

Sobre os casamentos jarawara

Os casamentos “certos” apresentados mostram que casar com uma prima cruzada bilateral é tão “correto” quanto casar com uma afim distante ou com uma consanguínea genealógicamente distante que é transformada em afim (contanto que ela more em outra aldeia). Este dado confirma que o modelo do dravidianato aqui em questão corresponde ao que Viveiros de Castro (1996) chamou de “dravidianato concêntrico”, em que há uma afinização ideológica dos parentes distantes – sobretudo para fins matrimoniais.

Os casamentos “errados” nos mostram, em primeiro lugar, que existem diversas maneiras (percursos) pelos quais Ego pode passar para chegar até Alter. E, por isso, quando os cônjuges estão falando que são “primos cruzados”, por exemplo, e alguém de outra aldeia está dizendo que ela é “sogra” dele, normalmente as duas afirmações são verdadeiras, por mais contraditório que isso possa parecer à primeira vista. O que ocorre é que percursos alternativos são escolhidos por uns e por outros. Como vimos, os Jarawara possuem uma sociedade endogâmica com um número reduzido de indivíduos (apenas 180 vivos, incluindo as crianças), isto faz com que um dado Ego e um dado Alter estejam relacionados de muitas maneiras, simultaneamente. Segundo o modelo canônico do dravidianato, os diversos caminhos que relacionam Ego e Alter deveriam ser coerentes entre si, ou seja, uma mulher nunca poderia ser, ao mesmo tempo, “prima” e “sogra” da mesma pessoa. No entanto, não é isso que ocorre entre os Jarawara.

Os casamentos “errados” que mostramos acima são todos consequência ou refletem dois casamentos “iniciais”, que explicaremos resumidamente agora para melhor entendermos as “contradições” da rede. Estes dois casamentos “iniciais e errôneos” datam do momento em que os Jarawara se misturaram com uma etnia chamada Wayafi. Isto ocorreu há aproximadamente 60 anos, quando os Wayafi se dispersaram em pequenos grupos fugindo dos Apurinã, e os Jarawara acolheram um destes grupos (os Jama-madi e os Banawá-yafi acolheram os outros). No momento em que foram aceitos, os Wayafi se inseriram na rede genealógica Jarawara de maneira classificatória. No entanto, eles já traziam laços entre eles, dos quais nem todos se encaixaram completamente às novas classificações feitas pelos Jarawara. A situação começou a se “agravar”, isto é, a não se “encaixar”, quando os indivíduos Wayafi passaram a se casar com os Jarawara. Expomos abaixo uma fala do cacique da aldeia Casa Nova, explicando o que ocorreu (os nomes são fictícios):

Primeiro a Carla era a minha *nakiri* (parente cruzado da G0), pois ela tinha casado com o Mario, que era o meu “primo” (parente paralelo da G0). Depois ela casou com o Caio (Wayafi), que também era o meu “primo”.

Então o José, meu irmão mais velho (eB), casou com a irmã (Z) do Caio, a Maia: agora o Caio é meu “cunhado” (parente cruzado da G0).

O Bernardo (pai do Artur) é “cunhado” do meu pai, ele casou com a “prima” do meu pai, a Joana, parente do Wayafi. Quando eles casaram, o meu pai virou “primo (paralelo)” dela.

Quando eu nasci, o Bernardo, “cunhado” do meu pai, é meu “sogra”. O filho dele, o Artur, é meu “cunhado”.

O Artur casou com a Rose, filha da Carla. A Carla primeiro era a minha *nakiri* (“cunhada”), agora ela é minha *amise* (“tia”, parente paralelo da G+1).

Seguindo a fala: o Caio, a Maia (irmã do Caio) e a Joana eram Wayafi. O primeiro casamento que ocorreu entre os Wayafi e os Jarawara foi entre o Caio e Carla. Como a Carla era *nakiri* (parente cruzado da G0) do narrador, então o Caio se tornou “primo paralelo” dele. Em seguida, o irmão “real” do narrador (eB) se casou com a irmã “real” do Caio, ou seja, este irmão do narrador se casou com uma irmã classificatória, a Maia: este é o casamento nº 23. Neste momento o Caio deixou de ser “primo paralelo” do narrador e foi classificado como “cunhado”. O “noivo” do casamento 23 se justifica dizendo: “ela não é daqui”, o que também é verdadeiro, pois a Maia, sua esposa, é Wayafi. Este foi o primeiro casamento “errado”; o segundo é relatado a seguir.

O Bernardo era um “primo cruzado” (“cunhado”) do pai do narrador. O filho do Bernardo, o Artur, era então “primo cruzado” do narrador. Mas ele se casou com a filha da Carla e do Caio, que era, seguindo a lógica aqui relatada, *bitimi* dele (parente cruzado da G-1): este é o casamento nº 48. Ou seja, para o narrador, o casamento é oblíquo e está errado. O narrador teve que passar a chamar a Carla de *amise* (parente paralelo da G+1) – antes ele a chamava de *nakiri* (parente cruzado da G0) – para colocar o casamento do “primo cruzado” dele “no lugar”²⁶, pois o irmão “real” de Artur é seu cunhado e corresidente. No entanto, do ponto de vista do homem que se casou (o Artur), o casamento não é oblíquo, pois a mãe dele, a Joana, era parente da mãe do Caio, ambas eram Wayafi e este vínculo já existia quando elas chegaram aos Jarawara: a mãe do Caio era *amise* (parente paralelo da G+1) da mãe do Artur. Por este cálculo, o Artur – quando casou com a filha da Carla – casou-se com uma afim e o casamento não é oblíquo.

²⁶ Silva (1995), assim como Viveiros de Castro (1996), acredita que todas as reclassificações feitas pelos grupos da Amazônia são de um único tipo, transformando consanguíneos distantes em afins. Acreditamos que esta afirmação é válida também para os Jarawara quando eles devem escolher uma parceira para ser esposa. Já o exemplo de Carla, que passou de “prima cruzada” para “tia”, mostra que as outras pessoas do grupo, com quem Ego não se casou, podem ser afins que se tornam consanguíneos classificatórios.

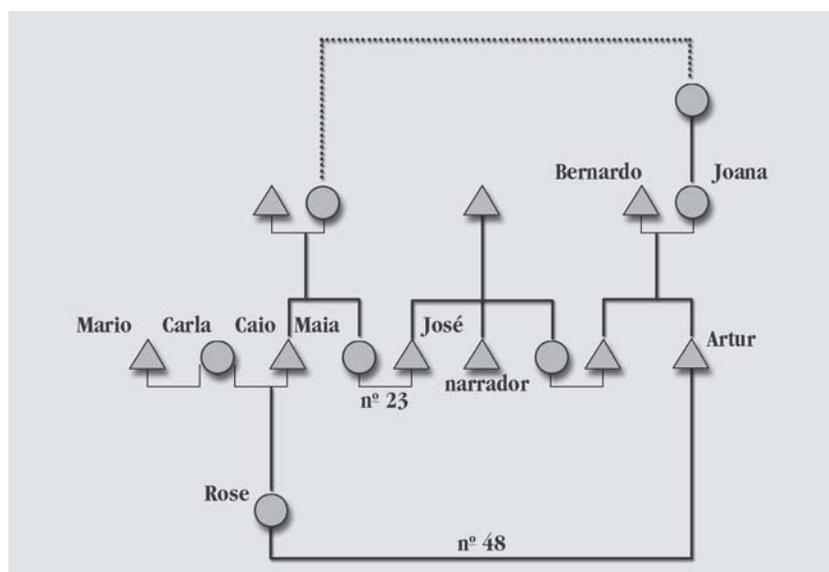


Figura 5: Genealogia dos dois primeiros casamentos “errados” do ponto de vista do narrador (exceção do vínculo em pontilhado).

Os dois casamentos “errados” acima, o nº 23 e o nº 48, respectivamente, estão diretamente relacionados a todos os outros casamentos “errados” que apresentamos anteriormente. De fato, após o Artur ter casado com a filha do Caio e Carla (casamento nº 48), houve uma “troca de irmãs” e a irmã “real” do Artur se casou com o irmão “real” da esposa dele, filho do Caio e da Carla. E por último, o irmão mais novo do Artur se casou com uma prima paralela de segundo grau da esposa do Artur (filha da irmã “real” da Carla), este é o casamento nº 46. O filho do casal nº 46 é o “noivo” do casamento nº 40 (que eles se dizem “primos cruzados” e as outras pessoas dizem que ela é “sogra” dele). Já a esposa do casamento nº 41 (também presente nos casamentos “errados”) é irmã “real” da esposa do casamento nº 46. Finalmente, o “noivo” do casamento nº 43 (que eles dizem que são “primos cruzados” e as pessoas da aldeia Água Branca dizem que ela é “irmã” dele) é o filho do casal nº 23 (o primeiro casamento “errado”). Ou seja: uma relação que ocorre – no caso aqui analisado, um casamento “errado” – influencia as seguintes, ao mesmo tempo que é influenciada pelas anteriores.

Desculpamo-nos pela quantidade de nomes, números e termos de parentesco, mas esperamos ter conseguido demonstrar a nossa afirmação anterior. Dissemos que a rede jarawara não é simetricamente dividida, como deveria ser, segundo o modelo do dravidiano diametral. Em seguida, demonstramos que a não-simetria no caso dos Jarawara (da rede que coletamos) ocorre

devido a dois casamentos “errados” e “iniciais” (casamento nº 23 e nº 48), que geraram uma “distorção” na genealogia.²⁷ Quando as pessoas próximas aos esposos destes casamentos nº 23 e nº 48 (Z, B, D, S) começaram a se casar, elas utilizaram as conexões da maneira que era a mais conveniente para elas. Todos os casamentos “errados”, discutidos anteriormente, estão diretamente relacionados aos dois casamentos “errados” e “iniciais” (nº 23 e nº 48). E, também, todos os casamentos “errados” são “corretos”, do ponto de vista dos esposos; e mais do que isto, eles são “corretos” se passarmos pelo percurso pelo qual os esposos passaram. O que significa, por um lado, que eles estão “certos”. Por outro lado, mostra que existem pessoas com uma visão diferente da visão dos esposos, pois elas passam por outros percursos que são “errados” – estes outros percursos existem ao mesmo tempo, e não em vez, do percurso escolhido pelos esposos.

Isto quer dizer que basta um casamento “ambíguo” (nos casos aqui discutidos, foram casamentos com membros de outra etnia que já traziam vínculos entre si) para que a rede tenha imediatamente duas opções de percurso – que podem ser contraditórias – e no mínimo dois pontos de vista: o dos que consideram o casamento “certo” e o dos que consideram o casamento “errado”.

A hipótese que gostaríamos de propor é que os corresidentes, que são também cognatos, são justamente aqueles que consideram o casamento “certo”. Já as pessoas de outras aldeias são aquelas que consideram o casamento “errado”. Acreditamos que para os corresidentes todos os casamentos no interior de sua aldeia são prescritivos ou estão “certos”, mesmo que as outras aldeias digam o contrário, pois os corresidentes fazem o mesmo cálculo que Ego e Alter para explicar os casamentos da localidade em que moram. Isto gera um fenômeno em que cada aldeia enxerga a genealogia de uma maneira que corresponde aproximadamente ao conjunto de visões individuais de seus membros casados.

Todas as aldeias Jarawara são formadas por um grupo de irmãos e irmãs. Normalmente os casais, depois de um período inicial na aldeia da mulher, se fixam na aldeia do homem – os Jarawara são virilocais. No entanto, as filhas dos chefes não saem de suas aldeias, e são os seus maridos que vão morar no grupo delas. Por isso, todas as aldeias são formadas por um grupo de irmãos e irmãs “reais”, seus filhos e netos. Quando dizemos que cada aldeia vê a genealogia de uma maneira, o que estamos afirmando é que um grupo de irmãos e irmãs “reais” vê a genealogia de forma homogênea, pois eles fazem as mesmas “correções” que seus irmãos se estes se casam “errado” – eles passam pelo mesmo “percurso” que os “noivos” para explicar o casamento.

²⁷ Lembramos que do ponto de vista dos “noivos”, e pelo percurso utilizado por eles, estes casamentos não são “errados”.

No entanto, os maridos das filhas do chefe moram em aldeias que não são a dos seus irmãos “reais”. Nas aldeias em que moram eles são “cunhados” dos filhos do chefe, homens que formam a “base” da aldeia. Explicamos as consequências disto com um exemplo imaginário: suponhamos que Álvaro casou “errado” e que ele é um irmão “real” de um “cunhado” dos homens da aldeia X, o Vito. Digamos que Álvaro more na aldeia Y (aldeia de origem de Vito que se casou com a filha do chefe da aldeia X). Todos na aldeia Y fazem as mesmas correções que Álvaro quando ele se casa, ou melhor, eles explicam o casamento passando pelo mesmo percurso por que passa Álvaro. Do ponto de vista dos habitantes da aldeia Y, assim como do ponto de vista de Álvaro, o casamento está “certo”. No entanto, Vito, que mora na aldeia X, não permanece indiferente às mudanças, pois ele é irmão “real” de Álvaro. Assim, Vito também faz as correções, ou passa pelo mesmo percurso que Álvaro e os habitantes da aldeia Y. Consequentemente, a esposa de Vito, que é filha do chefe da aldeia X, também passa pelo mesmo percurso que seu esposo, ou seja, o “percurso” da aldeia Y. Finalmente, os irmãos da esposa de Vito, que são a “base” da aldeia X, fazem o mesmo percurso que a sua irmã para explicar o casamento de Álvaro, ou seja, o mesmo percurso que o dos habitantes da aldeia Y. A figura abaixo nos ajuda a entender melhor os vínculos descritos:

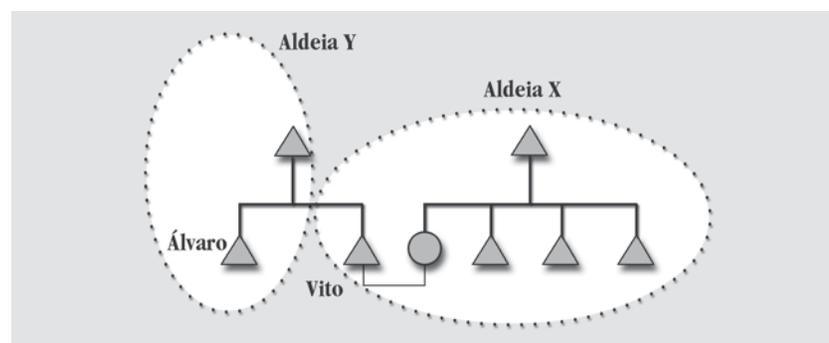


Figura 6: Possíveis vínculos entre duas aldeias.

Este tipo de lógica e as conexões entre as pessoas demonstram, por exemplo, o caso que mencionamos anteriormente, sobre o cacique de Casa Nova que passou a chamar a Carla de “tia” quando antes a chamavam de “cunhada”, *nakiri*: o homem que casou com a filha da Carla, o Artur, é irmão “real” do cunhado do cacique e mora na aldeia Casa Nova; assim, quando o Artur se casou com a filha da Carla, o irmão “real” dele passou a chamar a Carla de “sogra” (parente cruzado G+1) e consequentemente o cacique da aldeia, cunhado deste homem, passou a chamar a Carla de “tia”

(parente paralelo G+1). Foram estas conexões que causaram a mudança na maneira como o narrador se dirigia a Carla.

Com estas longas demonstrações, o que queremos dizer é que, apesar de afirmarmos que de uma forma geral cada aldeia tem uma visão particular sobre a genealogia (diferente das outras aldeias), não significa que esta visão seja rígida e permanente, muito menos, isolada das outras aldeias. Ao contrário, ela está sempre em construção e em transformação, conforme a concretização de novos casamentos e as mudanças de aldeias por parte dos indivíduos. Além disto, esta visão não é nada mais do que um conjunto de visões individuais sincronizadas, o que significa que todos os laços de todos os indivíduos da aldeia são importantes e devem ser considerados para podermos entender a “visão da aldeia”.

CAPÍTULO 4 RESIDÊNCIA

O GRUPO LOCAL

O capítulo quatro complementa o anterior – sobre parentesco, e tem como objetivo demonstrar a maneira como os Jarawara organizam e se organizam em suas aldeias. Para isso, examinaremos a composição da aldeia em termos genealógicos, visando a decifrar quem mora com quem. Depois nos concentraremos no regime de historicidade Jarawara através da análise da mobilidade do grupo nos últimos setenta anos e da relação entre eles e os padrões. Em seguida focaremos nas manipulações políticas que fazem parte da formação, manutenção e dissolução de aldeias, e abordaremos também os ideais jarawara sobre a residência. Finalmente, discutiremos sobre a apropriação teórica do espaço, com a intenção de associar os diferentes grupos aldeões à movimentação no território.

Origens

Jarawara vem do Alto Rio Purus, veio descendo o rio Purus, a gente veio do Acre. Meu pai me falou que o avô dele disse que veio do Alto Rio Purus. Parente nosso, outros Jarawara voltaram para lá, estão morando lá em cima. Vieram quase todos para cá. Parente de nosso parente ajudou. Nossos parentes vieram descendo, trazendo as pessoas, eles remaram muito. Mas eles cansaram, e não quiseram ir pegar o pessoal que sobrou. As mãos deles estavam cheias de calos de tanto remar, a canoa estava cheia de gente. Um homem falou para o outro: “parente, nosso companheiro não

quer mais ir buscar seu pessoal, ele remou demais e está com preguiça”. O outro respondeu: “tá bom, nós vamos voltar”. Vovô do papai veio descendo, procurando mato para morar. Aqueles que voltaram (para se reunirem ao pessoal que tinha ficado para trás) falaram: “nós vamos comer vocês, nós vamos matar vocês (porque vocês deixaram a gente)”.

A história relata a origem dos Jarawara na sua localidade atual, segundo Okomobi, cacique da aldeia Casa Nova. A partir desta história temos duas informações que se destacam. A primeira é que os Jarawara vieram do Alto Rio Purus, do Acre. A segunda é que a própria concepção nativa da origem do grupo é marcada por uma ruptura: a maior parte do grupo desceu o rio, mas existe uma minoria que foi deixada para trás. Isto mostra que a separação e ruptura entre pessoas é parte constitutiva da ideia que os Jarawara fazem sobre o grupo. Mas mostra também que a ideia de grupo só faz sentido quando existe contraste com outro grupo (ver discussão de Gordon 2006: 121).

Passaremos agora justamente à análise da formação de grupos no interior da etnia e à movimentação destes no espaço. A Ilustração 5 mostra as diversas aldeias habitadas pelos Jarawara nos últimos setenta anos. O método utilizado para a obtenção das informações, demonstradas apenas parcialmente nesta ilustração, foi, em um primeiro momento, biográfico: pedimos para o maior número possível de adultos nos dizer o nome de todas as localidades em que eles já haviam morado. Em uma etapa posterior, quando já tínhamos os nomes das localidades, pedimos para diferentes “informantes”, de certa idade, nos contar quem havia morado em tal aldeia e também nos mostrar a localidade de cada uma no mapa.

Pelos relatos biográficos, pressupomos que Assado foi a primeira aldeia da região demonstrada na Ilustração 5, pois a senhora que hoje é a mais idosa do grupo afirma ter sido lá o seu ritual de menarca. Já a aldeia Mucui foi onde provavelmente ocorreu a maior concentração de pessoas, nos últimos cem anos. Mucui parece ter sido igualmente uma das primeiras aldeias da região. Todas as pessoas que hoje estão na faixa etária de sessenta a setenta anos afirmam ter nascido em Mucui e lá morado juntas quando eram crianças ou jovens (dependendo da sua idade hoje). Aqueles que nos falaram sobre o assunto afirmaram, invariavelmente, que Mucui era uma aldeia muito grande e com muita gente, algo incomum na formação atual das aldeias Jarawara, em que não se ultrapassam cinquenta pessoas (incluindo as crianças). Em Mucui, portanto, houve uma concentração inicial de todos os adultos (na faixa dos cinquenta a setenta anos de idade) que pertencem atualmente à etnia e que, em seguida, se dispersaram em aldeias menores, demonstradas na ilustração a seguir. Importante notar que a ilustração mostra todas as aldeias habitadas nos últimos setenta anos, aproximadamente, e não todas as aldeias que se formaram imediatamente após a dispersão de Mucui.

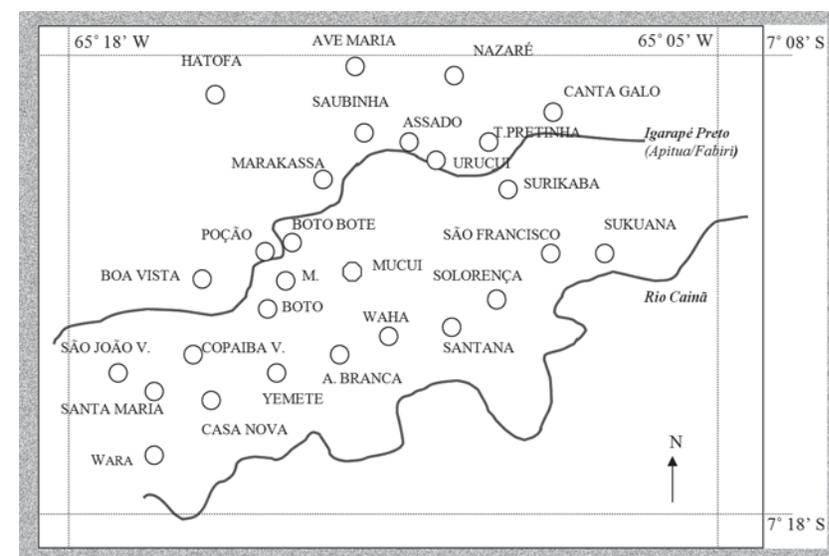


Ilustração 5: Desenho das localizações aproximadas das aldeias habitadas pelos Jarawara nos últimos setenta anos – as coordenadas geográficas são aproximadas.

Após a dispersão de Mucui, grupos pequenos de aproximadamente vinte adultos (com seus filhos) se movimentaram intensamente no território até se estabelecerem nas aldeias atuais, sedentárias. Como falaremos a seguir, quase todas as localidades mostradas acima estão diretamente relacionadas à presença próxima de um patrão ou de um “centro” de extração na floresta. Os jovens que hoje estão na faixa dos vinte anos não presenciaram, como seus pais e avós, a mudança constante de aldeia. Ao contrário, a maior parte deles nasceu e viveu toda a sua existência na mesma localidade. O único motivo da sedentarização, segundo os Jarawara, é a presença dos Brancos. Como já foi mencionado, as aldeias Casa Nova e Água Branca têm casas de missionários do Sil e da Jocum, respectivamente. Estes missionários já moraram com os índios durante longos períodos, mas hoje vêm apenas para visitar e passar algumas semanas. Suas casas permanecem intactas. As aldeias Água Branca e Casa Nova possuem, igualmente, uma escola e um posto de saúde da Funasa (este também presente em Saubinha), onde ficam alguns medicamentos e o assistente de enfermagem dorme durante suas estadas periódicas. Quando perguntados por que não se deslocam mais, os Jarawara dizem que devem cuidar destas instalações dos Brancos (das quais eles se orgulham enormemente) e que não podem mais partir de uma hora para outra, abandonando tudo.

Composição das aldeias

Compreender quem morou com quem nas diversas aldeias da Ilustração 5 é uma tarefa complicada. Conseguimos, por meio do método já mencionado, listar algumas das pessoas que moraram (e de que se lembraram) em cada uma das localidades. De uma forma geral, percebemos que existem grupos de pessoas que se mudavam sempre juntas pelo território. No entanto, não é possível afirmar sem dúvidas que todos os indivíduos que consideramos pertencer a um determinado grupo estavam na mesma localidade de que o resto do grupo em determinado período. É possível afirmar, tanto pela listas que coletamos como pela composição das localidades atuais, que as aldeias Jarawara são compostas por um grupo de irmãos e irmãs “reais” e seus aliados. Já afirmamos isto quando discutimos os casamentos, mas aqui pretendemos demonstrá-lo. Começamos pela composição das três maiores aldeias atuais: Casa Nova, Água Branca e Saubinha (não falaremos das outras duas, Yemete e Nazaré, pois elas possuem apenas dez habitantes cada uma, aproximadamente).

A aldeia Casa Nova possui sete casas, três delas pertencentes, respectivamente, a três irmãos “reais”, filhos do antigo chefe, sendo um deles o chefe atual. Uma outra casa pertence ao filho de um destes irmãos. Uma casa é do cunhado (ZH) destes irmãos, que se casou com duas de suas irmãs “reais” (um dos raros casos de poligamia). Finalmente, existem duas outras casas que foram construídas pelos genros (DH) de dois dos irmãos, enquanto ainda prestavam serviço aos sogros, mas que retornaram com suas esposas a suas aldeias natais, emprestando ou doando a moradia em Casa Nova a filhos ou filhas do grupo dos irmãos. Colocando essas informações em forma de árvore genealógica, temos:

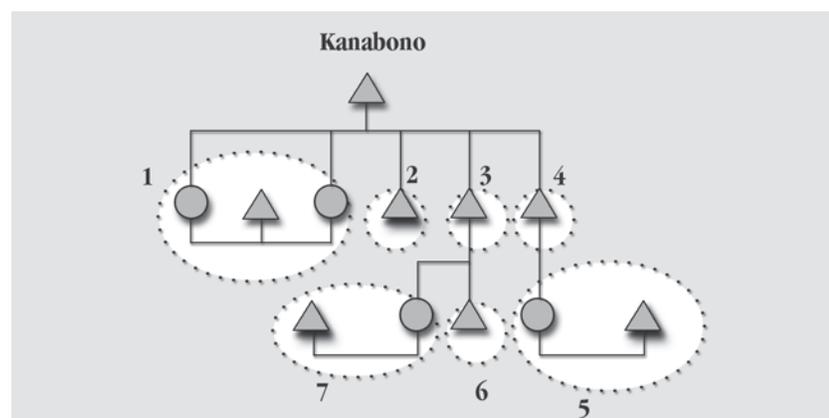


Figura 7: Demonstração dos donos das casas (representadas pelos círculos pontilhados e pelos números) na aldeia Casa Nova, em termos genealógicos.

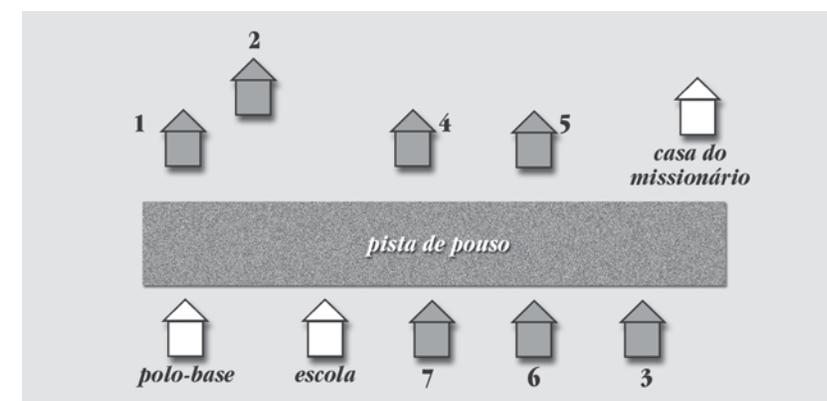


Figura 7a: Disposição das casas na aldeia Casa Nova (as portas não estão indicadas).

Podemos perceber, observando simultaneamente as duas figuras (7 e 7a), que os genros normalmente constroem suas casas bem ao lado da casa do sogro. O mesmo é válido para os filhos, que constroem suas casas o mais perto possível da casa dos seus pais. As casas números 5 e 7, que pertencem aos genros dos irmãos do chefe, foram emprestadas para o filho e para a filha do dono da casa 4, respectivamente. Este grupo, que hoje se encontra em Casa Nova, se desloca junto pelo espaço desde a dispersão de Mucui. O antigo chefe, Kanabono (João), era pai do atual chefe, Okomobi (Juraci), e teve nove filhos; todos aqueles que ainda estão vivos moram atualmente em Casa Nova. Os filhos nasceram em localidades diferentes e, pela biografia de cada um, conseguimos aproximadamente obter a sequência das aldeias habitadas pelo grupo: Mucui, São João Velha, Boto Bote, São João Velha, Copaíba Velha e Wara.

O único irmão que deixou periodicamente o grupo foi o dono da casa número 4: ele morou em duas aldeias em que os seus irmãos não moraram, Poção e Boto, enquanto cumpria o “serviço da noiva”. Além disso, o cunhado deste mesmo irmão não morou, em todos os momentos, com o grupo; ele nunca se casou e, antes de se fixar em Casa Nova, morou com sua mãe e o marido dela em outras aldeias até a morte destes, quando veio morar com sua única irmã viva, casada com o dono da casa número 4. Fora estas exceções, o grupo que hoje se encontra na aldeia Casa Nova mora junto desde que nasceu, pois todos são irmãos e irmãs “reais”. O dono da casa número 1 é um “agregado”: como ele se casou com as filhas do chefe, permaneceu com o grupo mesmo depois do “serviço da noiva”.

A aldeia Água Branca, por sua vez, é formada por dois grupos de irmãos que, como podemos ver na Figura 8, adiante, estão conectados pela genealogia, mas de maneira distante. De fato, o grupo das casas 5, 6, 7 e 8

são o filho e os netos do antigo chefe, chamado Jacoa, sendo o dono da casa número 5 o atual chefe. O grupo dos filhos do dono da casa número 1 se juntou a este grupo há aproximadamente quinze anos, após o casamento da irmã deles (demonstrado pela casa número 4). Antes disto, eles (dono da casa número 1 e filhos) moravam com o grupo que hoje se encontra na aldeia Saubinha – os donos da casa número 2 e 3 são casados com mulheres originárias de Saubinha. Mas a união destes dois grupos (dos donos das casas 1 e 5 e seus filhos) é também “justificada” por Tikatola, mãe da esposa da casa número 1 e irmã do Jacoa, pai do dono da casa número 5. Provavelmente, o pai de Tikatola e Jacoa era chefe.

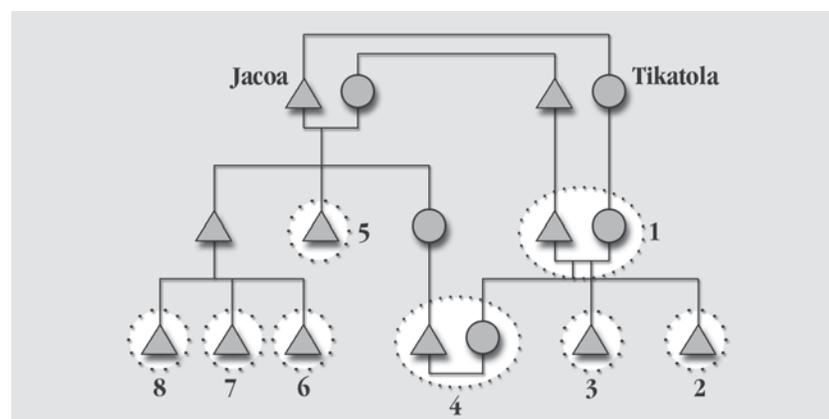


Figura 8: Demonstração dos donos das casas (representadas pelos círculos pontilhados e pelos números) na aldeia Água Branca em termos genealógicos.

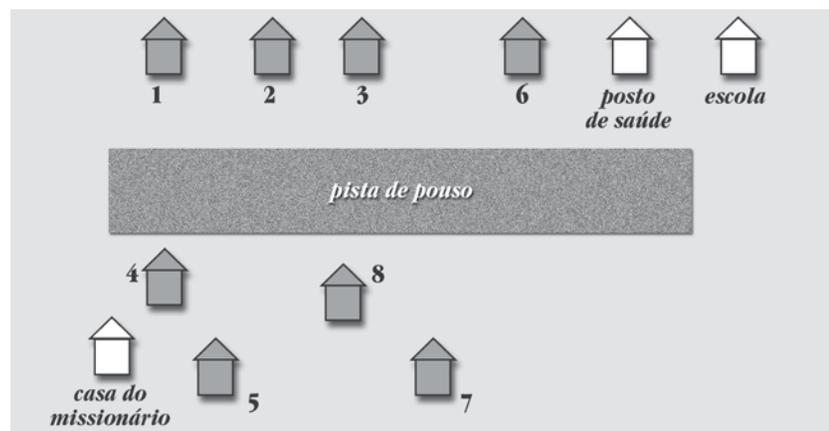


Figura 8a: Disposição das casas na aldeia Água Branca (as portas não estão indicadas).

Finalmente, temos abaixo as figuras que representam a composição da aldeia Saubinha.

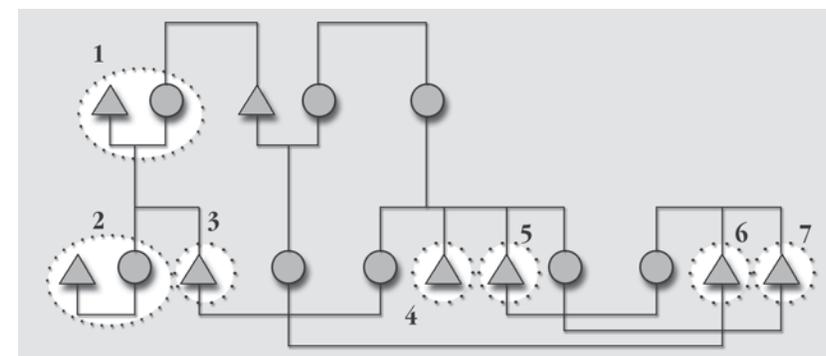


Figura 9: Demonstração dos donos das casas (representadas pelos círculos pontilhados e pelos números) na aldeia Saubinha em termos genealógicos.

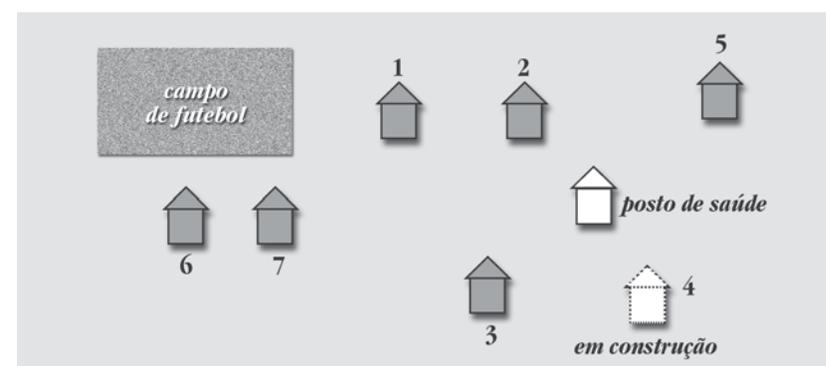


Figura 9a: Disposição das casas na aldeia Saubinha (as portas não estão indicadas).

Como pode ser visto na Figura 9, a aldeia Saubinha é formada por três núcleos de irmãos “reais” (representados nas casas 2 e 3; 4 e 5; 6 e 7). Pela movimentação das pessoas, podemos dizer com certeza que os irmãos das casas 6 e 7 se uniram aos outros “tardiamente”, no momento do casamento do dono da casa número 7 com a irmã dos donos das casas 4 e 5. Os casamentos dos donos das casas 6 e 5 (irmão e irmã, respectivamente, do dono da casa 7) foram posteriores e reafirmaram a aliança formada pelo casamento da casa número 7. Estes casamentos posteriores solidificaram o grupo, que se mantém unido há pelo menos vinte anos. O pai dos irmãos das casas 6 e 7 era um chefe, e hoje o chefe da aldeia é o dono da casa número 6.

A outra parte do grupo (representada na geração da casa número 1) se movimenta junto desde o início dos dados coletados, ou seja, há mais de setenta anos. Pelo que sabemos, a base deste grupo são duas irmãs (uma é a mãe dos donos da casa número 4 e 5): uma delas se casou e o marido veio morar com ela trazendo, por sua vez, sua irmã e o marido desta. As informações nos levam a crer que tanto o pai destas duas irmãs como o avô delas eram chefes. Além disso o pai delas era irmão da mãe do dono da casa 1. Estas novas informações estão representadas abaixo:

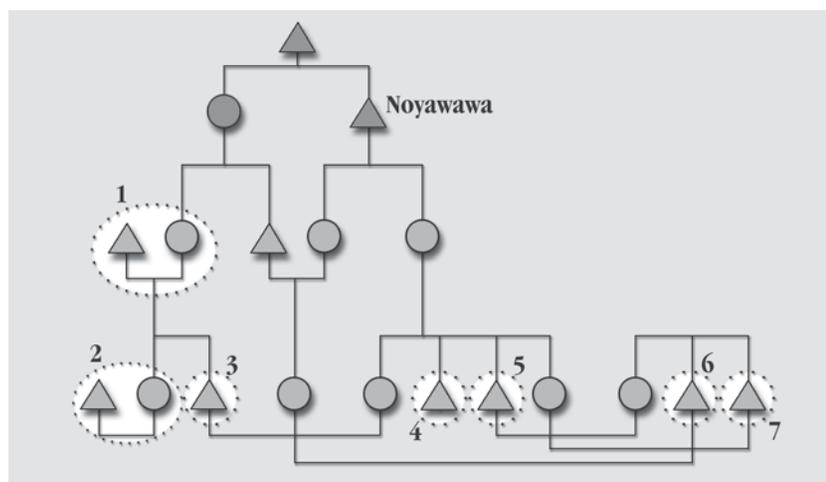


Figura 10: Genealogia de Saubinha com duas gerações adicionais.

Assim, o grupo representado pelas casas 1, 2, 3, 4 e 5 são todos os descendentes de um só homem, um chefe (o triângulo mais alto da figura acima), que se hoje estivesse vivo teria aproximadamente 120 anos. Como era de esperar, ninguém se lembra de seu nome, pois ele é avô da mulher mais velha da etnia, e a maioria das pessoas não o conheceu. O filho deste homem se chamava Noyawawa, e era chefe. Aparentemente, ele teve apenas duas filhas (ou apenas duas sobreviveram), sendo que o marido de uma foi provavelmente chefe do grupo por um período, mas com sua morte e a chegada dos irmãos das casas 6 e 7 a chefia mudou de núcleo – estando hoje nas mãos do dono da casa 6. Existe também a possibilidade de que um dos filhos da irmã de Noyawawa tenha sido chefe.

Tentaremos agora concluir e resumir os dados demonstrados até aqui. As aldeias de hoje refletem diretamente os agrupamentos familiares antigos, sendo cada uma delas formada pelos filhos e filhas do antigo chefe e hoje “orquestrada” por um destes filhos, que é o chefe atual. A movimentação pelo espaço, que ocorreu até o momento de sedentarização das aldeias, mostra que: de maneira geral, os chefes concentram os seus filhos e fi-

lhas na mesma localidade, recebendo seus genros e cunhados para morar com eles. Já os não chefes tendem a morar com seus irmãos e irmãs na mesma aldeia e nem sempre conseguem fazer com que seus filhos permaneçam com eles quando se casam.

De uma maneira geral, após o casamento entre duas pessoas de aldeias distintas, os homens vão morar na aldeia da mulher durante alguns anos, às vezes se revezando entre a aldeia da esposa e a sua própria, mas no final retornam à aldeia de seu pai. Sem dúvidas, podemos dizer que os Jarawara são virilocais. No entanto, as filhas dos chefes não abandonam as aldeias dos seus pais, seus esposos normalmente lá permanecem mesmo depois de diversos anos de casados. Isto resulta em um fenômeno que é a base de todas as aldeias, um grupo de irmãos e irmãs “reais”, filhos de um chefe. Unidos a este grupo estão aqueles que chamamos de “agregados”, que são os maridos das filhas do chefe e, muitas vezes, os irmãos não casados das esposas dos filhos do chefe, ou seja, “cunhados” e aliados dos filhos do chefe.

Dizemos que esta é a base das aldeias jarawara, pois podemos reconhecer esta formação em todas as localidades demonstradas na Ilustração 5. Aliás, em todas estas aldeias reconhecemos igualmente um grupo de pessoas, as quais sempre se movimentaram no espaço juntas e ainda moram juntas nas aldeias atuais. Vemos que, mesmo quando os Jarawara mudavam sem cessar de aldeia, eles não mudavam necessariamente de corresidentes. Por outro lado, nenhuma das localidades possui exatamente a mesma composição daquela da qual provém: há sempre alguém que casou e foi morar em outro lugar, ou um genro que saiu para prestar o “serviço da noiva”, ou então um irmão solteiro de uma esposa de um filho do chefe que decidiu ir morar com outro grupo de pessoas etc.

Acreditamos haver dois fatores que influenciam e se complementam na composição das aldeias: um é relativo à genealogia (e por isso sociocentrado)¹ e outro é puramente individual (e por isso egocentrado). Ou seja, uma aldeia é composta por um grupo de irmãos e irmãs, mas, ao mesmo tempo, todo indivíduo “pertencendo” a determinada aldeia pode decidir se mudar para outra por qualquer motivo que lhe pareça conveniente: casamento, casamento de uma filha/o ou irmã/o etc. Estas “mudanças por conveniência” estão invariavelmente ligadas a laços de afinidade e são fruto de novas ou antigas alianças. Em suma, uma aldeia jarawara é uma concentração de irmãos e irmãs “reais”, onde existe uma minoria de aliados. É justamente esta configuração que torna possível o ideal de endogamia de aldeia, pois, no interior de cada uma das localidades, para um dado Ego haverá sempre consanguíneos e afins da mesma geração que a sua, filhos dos irmãos dos seus pais e filhos dos aliados dos seus pais, respectivamente.

¹ Não dizemos com isto que haja descendência entre os Jarawara, os grupos locais são bilaterais e formam *kindreds* (Freeman 1968) pessoais.

Cognação e coresidência

Mesmo que no interior de cada aldeia jarawara existam, para um dado Ego, consanguíneos e afins, o discurso de seus membros irá sempre afirmar que “todo mundo é parente”. Pollock fez a mesma observação com relação aos Kulina, vejamos a sua interpretação.

Ao discutir o grupo local Kulina, o autor afirmou que para que ocorra casamento dentro do subgrupo *madihá* (hoje aldeias, segundo o autor) os parentes (*kin* em inglês) devem ser transformados em afins (*affines*) (Pollock 1985b: 12). Ele intitulou o seu artigo “Looking for a sister”, baseado na expressão kulina “*matsi towi*”, que significa ao mesmo tempo “procurar uma irmã mais nova” e “procurar uma parceira sexual” (*ibid.*, 11). O argumento de Pollock é que para que haja um casamento endogâmico de subgrupo (hoje aldeia) onde todos se consideram parentes (*wemekute* em kulina, *sibling* em inglês), um homem deve fazer com que uma mulher que considera “irmã” torne-se uma afim, ou seja, uma pessoa casável. Uma vez o casamento efetivado, ele deverá modificar suas atitudes com relação a seus afins efetivos (que antes eram seus afins terminológicos): ele não poderá mais agir com a família da sua esposa como age com os outros membros da aldeia – isto é, como parentes agem entre si –, mas ele deverá enfatizar em suas atitudes que os consanguíneos de sua esposa são seus afins (*ibid.*, 13). Após o nascimento de três filhos, o indivíduo poderá voltar a agir normalmente com a família da cônjuge, ou seja, comportando-se como um “parente” (*ibid.*).

O que mais chama a atenção no artigo de Pollock é que ele diz o oposto do que diz Overing, ao falar sobre o mesmo tema entre os Piaroa (1975). Pollock afirma que, para se casarem, os Kulina devem transformar parentes em afins, enquanto Overing diz que entre os Piaroa os afins são “mascarados” pelo uso de tecnônimos – com isto, os Piaroa conciliam os laços de consanguinidade com os do casamento (Overing 1975: 9). Como bem o demonstra Gordon (2006), Pollock aparentemente confunde neste artigo a categoria “consanguíneo” com o termo “parente”: “nota-se que o autor parece não diferenciar a consanguinidade, enquanto categoria classificatória que se opõe à afinidade na terminologia dravidiana, da cognação (“siblings”) como ideal de “parentesco” entre os membros de um mesmo grupo local que partilha substâncias e relações” (Gordon 2006: 105). É justamente este “erro” que torna o argumento central de Pollock pouco pertinente aos nossos olhos – e aos olhos de Gordon (2006: 103-109).

A origem do “erro” de Pollock, em nossa opinião, deve-se à definição do termo inglês “*sibling*”, em português “parente”. Pollock afirma que tanto o termo Kulina *wemekute* (utilizado para falar de todas as pessoas do mesmo subgrupo, “que têm o mesmo sangue”) como o termo *okute* (utilizado para falar sobre os indivíduos que possuem o mesmo sêmen e leite que Ego, ou seja, os mesmos pais) podem ser traduzidos como “*sibling*”

(Pollock 1985b: 11). Ora, o autor não leva em consideração que o próprio termo “*sibling*” tem duas definições: a primeira é “irmãos e irmãs”, significando aqui os consanguíneos; a segunda definição é “parente”, “*a relative*” em inglês. Acreditamos que a segunda definição seria adequada para o termo *wemekute*, enquanto a primeira corresponde ao termo *okute*.

No entanto, não descartamos por inteiro a discussão no artigo de Pollock. Ao contrário, achamos que ele tem razão quando fala que dentro do subgrupo, que hoje corresponde à aldeia (1985b: 8), todos agem como parentes – e aqui falamos em “parentes” como “*relatives*” em inglês, e não como consanguíneos. Acreditamos que entre os Jarawara, assim como entre os Kulina, a aldeia é vista e tida como um lugar onde todos são “parentes”. Isto faz com que, para os Jarawara, todos os coresidentes sejam cognatos, fato bastante comum entre os grupos da América do sul tropical (Overing 1975, Silva 1995, Taylor 1983).

Quando perguntados como eles se autodenominam, os Jarawara dizem que eles mesmos se deram nome: *e yokana*, que significa “gente de verdade”, mas que eles traduzem como “pessoal mesmo”. Ou seja, de certa maneira ser parente é ser semelhante, o que significa que morar na mesma aldeia que alguém é ser seu semelhante. E aqui realmente temos algo que remete ao ideal de subgrupo enquanto um “tipo de gente”. Por isso, de alguma forma Pollock tem razão quando diz que as aldeias de hoje são os subgrupos de ontem – cada aldeia abrigaria um tipo de gente. Mesmo se as aldeias não corresponderem exatamente aos antigos subgrupos, acreditamos que elas repousam sobre um ideal que existiu também nos subgrupos, e que existe ainda. Este ideal é: no interior da aldeia há segurança. Por morarem em um mundo perigoso, para os Jarawara esta segurança da aldeia é de extrema importância.

Overing disse algo similar sobre *Itso de Piaroa*, argumentando que a diferença está associada ao perigo, que por sua vez está associado à não reciprocidade (1983: 333); por outro lado, a semelhança está associada à não sociedade. Este esquema está diretamente interligado ao *post-mortem* Piaroa, onde não há diferença, e por isso a existência é associada (*ibid.*). Já mencionamos que, para os Jarawara, o *afterdeath* é repleto de perigos, além do que as aldeias do céu estão marcadas pela adoção e pelo casamento. Assim, quando afirmamos que as aldeias jarawara são lugares seguros onde se mora com “os seus (semelhantes)”, não dizemos com isto que as aldeias sejam associadas, mesmo porque, no céu, para os espíritos dos jarawara mortos elas são regidas pela afinidade. Na terra, os laços de aliança nunca são amenizados pelo uso de tecnônimos, ao contrário, eles estão sempre no ponto de serem desfeitos, e por isso os afins são tratados com um cuidado excepcional.

Além disto, as aldeias na terra só são seguras enquanto lugares geograficamente demarcados. Os habitantes da mesma aldeia, uma vez na floresta, podem ser perigosos uns para os outros. Existem três mitos que falam

de abusos sexuais contra mulheres, e em todos trata-se de um homem e uma mulher da mesma aldeia, sendo que a segunda estava sozinha na floresta quando encontrou o primeiro. Da mesma forma, quando eu estava em campo um homem foi acusado de tentar levar para a floresta uma menina da sua mesma aldeia para abusar dela. Este homem era de outra etnia, casado com uma mulher jarawara. Acreditamos que as situações de abuso relatadas nos mitos pressupõem que o homem seja um aliado dos membros da aldeia, um afim, assim como o homem de outra etnia acusado na história mencionada.² O que significa que um aliado que passa a fazer parte da aldeia como “parente”, “semelhante”, nunca perde a sua condição principal de ser aliado, ou seja, ele nunca se torna completamente semelhante.

DESLOCAMENTOS

Pretendemos falar agora sobre a mobilidade no espaço, a chefia e a aliança, três temas intrinsecamente conectados. Por mais que hoje as aldeias jarawara sejam sedentárias, acreditamos que os deslocamentos dos indivíduos continuam sendo essenciais na concepção de mundo Jarawara.

Mobilidade

Analisar a mobilidade Jarawara é, de certa forma, escrever a história do grupo. Não somente porque através das localidades da Ilustração 5 podemos traçar o movimento do grupo (ou melhor, dos diferentes grupos de pessoas) nos últimos setenta anos, mas sobretudo porque todos os eventos ocorridos na vida dos indivíduos são sempre relatados em termos de uma localidade. Existe, como falaremos a seguir, uma história mais ou menos geral dos Jarawara, frequentemente contada, com relação aos encontros com os Brancos – é possível que esta história me tenha sido contada justamente por isso. Mas existem também as histórias individuais das pessoas, e estas são sempre geograficamente localizadas nas aldeias ou em outros pontos do território, como a floresta e margem dos rios.

É interessante notar que os rituais de menarca são referências importantes nas histórias individuais dos homens e das mulheres. As mulheres, ao dizerem em que aldeia moraram, por exemplo, sempre mencionavam naturalmente a aldeia em que ocorreu o seu ritual. Já os homens, muitas vezes ao relatarem eventos ou momentos em suas vidas, diziam, por exemplo, que foi no ritual de tal menina em tal aldeia que algo ocorreu. Jamais um

² A acusação de tentativa de estupro foi a gota d'água para que este homem fosse definitivamente expulso da aldeia jarawara – onde, aliás, ele nunca foi bem-vindo.

Jarawara contará a história de uma outra pessoa, viva ou morta. Se a pessoa estiver viva, eles dizem para perguntamos para ela, se ela estiver morta, eles dizem que não sabem. Como já mencionamos, a história individual dos Jarawara acima dos trinta anos é marcada por uma grande mobilidade e por mudanças constantes de aldeia. É sobre estas mudanças incessantes, e à primeira vista caóticas, que gostaríamos de falar agora.

Okomobi, o chefe atual da aldeia Casa Nova, diz que quando ele conheceu (há mais de quinze anos) o missionário que trabalha com eles atualmente, e que este então pediu para morar com eles, ele falou para o missionário: “Jean³, eu não estou morando aqui não, eu estou andando, tem outra aldeia minha ali, o Wara. Tem outra aldeia ali, é assim, eu estou andando, eu não estou morando”. É importante salientar que exatamente a mesma ideia é utilizada para falar sobre os queixadas: “queixada não mora, ele anda todo canto, a alma do queixada fica andando também”. Vemos pelo discurso de Okomobi que naquela época eles se mudavam constantemente. Aliás, várias pessoas afirmam que no passado “Jarawara não morava, só andava”.

Okomobi também disse que antes da sedentarização, quando havia matrinxã, eles iam ao Laguinho (Wara), depois iam ao Apitua, Igarapé Preto, pegar surubim etc. Assim, eles revezavam de localidade durante o ano de acordo com a estação e com os recursos naturais próximos de cada uma delas. Estes lugares, aos quais eles retornavam em uma determinada época do ano para aproveitar os recursos locais, eram as suas próprias aldeias, isto é, uma das diversas aldeias sendo utilizada naquele momento. De fato, achamos que quando eles decidiam sair e mudar de aldeia, construindo uma nova casa em uma nova localidade, eles não abandonavam a localidade anterior. Ao contrário, eles aproveitavam nas épocas apropriadas esta localidade e as casas lá construídas de acordo com os recursos naturais e também os recursos que eles mesmos haviam criado, como o rogado, por exemplo. Ou seja, os diferentes grupos possuíam mais de uma aldeia ao mesmo tempo, as quais eles utilizavam em diferentes épocas do ano. Isto fica claro no discurso de Bibiri, filho do irmão “real” de Okomobi:

Eu nasci no lago Wara, depois fomos para a aldeia Copaíba Velha. Depois voltamos para Boa Vista (a aldeia que seus pais e tios moravam antes de ele nascer), depois fomos para Copaíba Velha e depois: Laguinho (Wara), Copaíba Velha, Boa Vista, Casa Nova, Boa Vista. Finalmente deixamos Boa Vista de vez e ficamos aqui em Casa Nova.

Ele diz, portanto, que o grupo ao qual “pertence” (que é o atual grupo de Casa Nova) revezava de moradia entre as aldeias Wara, Copaíba Velha,

³ O nome do missionário foi trocado.

Boa Vista e no final também Casa Nova, antes de se fixarem nesta última. Como pode ser visto na Ilustração 5, estas localidades são todas próximas umas das outras, o que mostra que é possível que exista uma parte do território total que “pertença” a este grupo de pessoas, como falaremos a seguir.

Sabemos que as áreas de roças das aldeias podem ser exploradas por mais de vinte anos, tanto para a colheita de frutos como para a caça, devido à concentração de animais no local (Pezzuti *apud* Chaves 2002: 41). Além disso, antigos assentamentos proporcionam mata secundária, que é o hábitat preferido de diversas espécies animais (*ibid.*). Em nossas visitas às aldeias jarawara atuais, vimos que na aldeia Água Branca existem caminhos que vão diretamente a Boto Bote e a Santana, ambas aldeias habitadas pelo grupo de Água Branca antes da sedentarização. Estes caminhos estão conservados pelos habitantes de Água Branca, o que mostra que eles ainda são utilizados, provavelmente para retorno periódico desses habitantes a suas antigas aldeias em busca de caça, frutos e até mesmo produtos do antigo roçado. O mesmo ocorre na aldeia Yemete, que possui um caminho conservado que leva diretamente à aldeia onde este grupo de pessoas morou antes: Poção. Vemos que entre os Jarawara existe uma mobilidade no território muito parecida com a de antigamente, descrita acima. A diferença é que eles não mudam mais de aldeia, apenas retornam regularmente, por períodos curtos, a suas antigas habitações.

No rio Cainã, existe atualmente uma “casa de vigilância”, construída pelos habitantes de Casa Nova e de Água Branca com a ajuda financeira do PPTAL⁴, e com o apoio da Opan. O objetivo da existência desta casa é controlar e impedir a entrada de não-índios na Terra Indígena, sobretudo aqueles que exploram os recursos naturais desta para fins comerciais. Esta casa hoje, além de ser a sede das “excursões de vigilância”⁵, é utilizada para guardar objetos (como redes de pesca e panelas) e como abrigo: quando os Jarawara estão voltando da cidade e entram na Terra Indígena já no fim de tarde, eles preferem passar a noite na “casa de vigilância” e continuar o trajeto (de mais de duas horas) no dia seguinte, especialmente se há mulheres e crianças.

Presenciamos também uma situação em que a “casa de vigilância” foi utilizada como um recurso contra a “fome”: no início do verão de 2006, muitos homens estavam preparando novos roçados e aqueles que saíam para

⁴ Projeto Integrado de Proteção às Populações e Terras Indígenas da Amazônia Legal, que faz parte do Programa Piloto para a Conservação das Florestas Tropicais do Brasil e é vinculado à Coordenação Geral de Projetos Especiais da Funai (<http://www.funai.gov.br/pptal/index.htm>).

⁵ Estas excursões são organizadas pelos índios, que se reúnem em grupos de 5 a 10 homens e jovens e saem pela Terra Indígena de barco, à procura de Brancos que estejam utilizando ilegalmente a área. No período em que estive com os Jarawara, não houve nenhuma excursão devido a falta de gasolina para o motor do barco.

caçar ou pescar voltavam de mãos vazias. Esta situação durou aproximadamente duas semanas, quando as pessoas da aldeia diziam estar “com muita fome” – o que para eles significa, literalmente, que precisam comer proteína, pois eles consideram que só comer farinha não tira a fome. Finalmente em uma manhã, aproximadamente metade da aldeia decidiu ir para a “casa de vigilância”, que fica na beira do rio Cainã e próxima do lago onde habitualmente os moradores de Casa Nova pescam. Eles disseram que iam passar uns dias pescando e comendo. Aqui temos uma situação típica de mudança de localidade para fins de alimentação que, nos parece, acontecia frequentemente e de forma mais espontânea antes da sedentarização.

Além disso, apesar de as aldeias jarawara atuais existirem há quase vinte anos – com escola, posto de saúde e casa de missionários –, mais de uma pessoa, em conversas informais, me disse que estava pensando em construir outra casa em um local diferente. Um homem disse que queria construir uma casa na beira do Igarapé Preto (a duas ou três horas de caminhada) para ele e os outros irem caçar, pescar, passar uns dias e voltar. Segundo este homem, lá há muito matrinxã, veado, anta e queixada, e a casa facilitaria aqueles que quisessem ir até a aldeia Saubinha – pois eles iriam primeiro passar uns dias na casa e depois iriam até Saubinha pelo Igarapé Preto, de barco. Outro senhor disse que ele e o filho estavam pensando em fazer uma casa perto do rio Cainã para irem pescar de vez em quando. Não podemos esquecer também que o chefe da aldeia Casa Nova possui uma casa na cidade de Lábrea. Ou seja, apesar de não terem mudado de aldeia nos últimos quinze anos, os habitantes de Casa Nova possuem outras casas ou sonham possuí-las. Acreditamos que, para os Jarawara, possuir diversas residências ao mesmo tempo é um ideal que sempre existiu e que ainda existe nos dias de hoje.

Patrões e doenças

Apesar de acharmos que a mudança entre diversas aldeias seja o ideal de residência entre os Jarawara, não podemos negar que o deslocamento constante do qual temos conhecimento está também diretamente relacionado à presença de patrões e de doenças na região do rio Purus. Como já foi bem descrito por diversos autores (Rangel 1994: 32-54, Kroemer 1985, Viveiros de Castro 1978: 7-12, entre outros⁶), a área do Juruá-Purus conheceu dois ciclos da borracha. O primeiro data de 1870 ao início do século XX, o segundo de 1940 a aproximadamente 1950. Nesses dois períodos, a região foi literalmente invadida por contingentes seringueiros, em sua

⁶ Ver também Bonilla (2007) e Costa (2007) para a história contada pelos Paumari e Kanamari, respectivamente.

maioria saídos do nordeste brasileiro (e do Peru), muitos dos quais se sedentarizaram na região. A região do Purus e Juruá continha a maior reserva de seringueiras e castanheiras de toda a Amazônia (Rangel 1994: 35), o que mostra o interesse que ela suscitou naqueles que sonhavam enriquecer com a borracha. Com a falência da exploração da borracha, por volta de 1960, outras atividades extrativistas foram implementadas na região, como a do óleo de copaíba e a de madeiras nobres (Chaves 2002: 49).

Com relação aos grupos indígenas, as sucessivas invasões de suas áreas no século XX ocasionaram o deslocamento de diversos grupos para o interior da floresta e o desaparecimento de outros. Convém assinalar também que, a partir de 1903, o governo brasileiro incentivou a utilização de mão de obra indígena no sistema de extração e esses passaram a participar do sistema de aviação.⁷ De uma forma geral, foi apenas com a chegada dos missionários (primeiro os católicos e depois os evangélicos), no final da década de 60, que as etnias na área do rio Purus cessaram de trabalhar sistematicamente para os patrões da região. Neste mesmo período, a Funai teve um papel importante para a emancipação indígena, fornecendo motores de barco, fornos e ferramentas em geral. Em fins do século XX, início do século XXI, os territórios indígenas dos povos Arawá foram homologados. Porém, a regularização fundiária das terras não extinguiu por completo o trabalho dos índios na indústria extrativista: atualmente ele ainda existe, mas de forma pontual, e depende da escolha individual de cada um.

A história contada pelos Jarawara segue as mesmas linhas da história dos livros. Como já mencionado, eles dizem ter vindo do Alto Rio Purus – e chegaram à região onde hoje estão, por volta de 70 a 80 anos atrás, ou seja, entre 1930 e 1937. Em seguida, uma vez na região próxima ao Igarapé Preto, eles passaram a trabalhar para os patrões locais, que foram muitos: alguns “bons”, alguns “ruins”. Lembremos que o segundo ciclo da borracha ocorreu aproximadamente entre 1940 e 1950, ou seja, os Jarawara o vivenciaram inteiro na região onde moram atualmente. Nesta época, as doenças eram constantes e eles não tinham acesso a nenhum tipo de medicamento. Quando uma pessoa contraía uma das doenças mais comuns na época – sarampo, malária ou “catarro”⁸ – ela a transmitia rapidamente às outras, criando, involuntariamente, uma epidemia. As mortes eram múltiplas e tinham como consequência a mudança de aldeia, mas também eram atribuídas a feitiçaria. Quando as pessoas faleciam, aqueles que sobreviviam saíam e iam para outra aldeia; às vezes eles simplesmente “esperavam o catarro passar” e voltavam.

⁷ Sistema de débito e crédito que estrutura as transações comerciais entre patrões e empregados no Médio Purus, assim como em outros lugares da Amazônia (ver Gow 1991, Rangel 1994, Bonilla 2007).

⁸ Provavelmente tuberculose.

Okomobi diz que, naquela época, quando eles estavam “só andando” eles estavam também trabalhando:

(...) tirando sorva. O patrão chamava Manoel Salgado ele era gordo, tinha muitas mercadorias. Ele pagava com farinha, roupa, açúcar, sal, cachaça. O Manoel Salgado adoeceu, morreu em Porto Velho. Veio outro patrão, o Carlo Paiva, ele era muito ruim para nós, trouxe cariú (Branco) para arrancar sorva aqui. A gente mandou os Brancos embora. Depois teve o patrão da Estação, chamado Narciso. Ele comprava madeira, nós tirávamos para ele, ele não pagava, só enganava a gente.

Seguindo a mesma linha, um outro senhor, chamado Kamo, disse que:

Era assim: tira sorva, seringa, copaíba e castanha. Trabalha, corta seringa, mora em um lugar, quando chega a vazante, a gente planta, no verão, a gente queima o roçado, planta, mora em outro lugar, vai trabalhar na seringa, volta e colhe.

Ou seja, no inverno eles tiravam sorva, no verão seringa, eles moravam em um lugar, mas ao mesmo tempo mantinham uma casa e um roçado em outro lugar, iam cuidando do roçado, voltavam, colhiam, faziam farinha, depois iam trabalhar em outra localidade etc. Às vezes os homens passavam temporadas nos “centros” (lugares no meio da floresta que tinham como única função a extração de matéria-prima em suas redondezas) enquanto as mulheres e crianças ficavam nas aldeias. Os homens faziam visitas breves a suas famílias ou ficavam longos períodos sem as ver. Ao mesmo tempo, os Jarawara dizem que nessa época havia também muita festa, “toda semana tinha festa, festa de Branco, forró”, de que participavam índios e Brancos. Todos comiam muito e bebiam demais. Muitas mulheres indígenas eram sexualmente abusadas pelos Brancos, e às vezes havia agressões e brigas entre índios. Abaixo temos a lista de algumas das localidades da Ilustração 5 e o nome do patrão para quem os habitantes da localidade trabalhavam na época.⁹ O fato de não se encontrarem nomes correspondentes a algumas moradias não significa necessariamente que não havia patrões, mas apenas que ninguém se lembrou do nome dele(s).

⁹ Ao longo do leito do rio Purus existem diversas comunidades ribeirinhas – perto da TI Jarawara/Jamamadi/Kanamanti há Samaúma, Buraco, Estação, por exemplo. Acredito que estas comunidades foram no passado moradias de patrões, e foi por isso que elas foram criadas. Ao conversar com as pessoas que nelas moram, vemos que seus antepassados também sofreram das mesmas doenças que os índios, e muitos morreram devido a falta de medicamento.

Nome da moradia	Patrão
São João Velho	Manoel Querino
Wara	Lino
Santa Maria	Manoel Querino
Copaíba Velha	Manoel Salgado
Boa Vista	Manoel Salgado
Boto	Moacir Kaniso
Terra Mangueira	Chiquito Paiva
Poção	Maro
Boto Bote	Moacir
Santana	Moacir
Marakasa	Moacir
Assado	Moacir
Ave Maria	Moacir
Terra pretinha	“centro”
Surikaba – Boabiti	Branco

Tabela 12: Aldeias e patrões.

Esta situação precária da etnia durou muitos anos, até chegarem os missionários. Primeiro foram os italianos, católicos, que “ajudaram a gente mas a Funai tirou eles” – conta um senhor. Muitos anos depois chegaram os missionários evangélicos: um casal da Jocum participou do momento da fundação da aldeia Água Branca, e um estudioso da Sil esteve presente no momento em que foi construída a aldeia Casa Nova. Estes missionários tinham muitos remédios, e este foi o “detalhe” que fez com que eles fossem definitivamente aceitos. Okomobi disse que só aceitou o “Jean” quando ele falou: “será que vocês deixam eu ficar aqui, eu dou remédio e vocês me ensinam?”.¹⁰ Mais ou menos no mesmo período, a Funai começou também

¹⁰ Até hoje, os remédios parecem ser o único motivo que explica a presença de Brancos na aldeia. Digo isto baseada em uma anedota pessoal. Na minha terceira ida à aldeia Casa Nova, um dia, logo no início da estada, o cacique da aldeia e seu sobrinho (BS), que é uma das lideranças jovens, vieram conversar comigo. Eles começaram a falar e em um dado momento o cacique disse: “eu quero te perguntar um negócio, você tem remédio? Você sabe usar remédio?” Depois ele me comparou com o missionário, que tinha muito remédio e avião. Foi uma situação delicada, pois tive que falar que a Universidade não tinha tanto dinheiro quanto os missionários para financiar remédios, e que, além disso, alguns tipos de remédios podiam causar reações perigosas em algumas pessoas etc. Ou seja, verdades, mas não muito convincentes! Aliás, tive certeza de que eles não ficaram contentes com a minha resposta, quando em conversas posteriores eles me deram indiretas falando que tal Branco trouxe tal remédio.

a exercer ativamente suas funções na região, fornecendo material para os Jarawara, mas também promovendo reuniões para discutir os problemas dos índios. “A Funai veio e escreveu, depois ela levou o escrito para Manaus e o Governo Federal nos mandou forno para fazer farinha, ferro, terçado, motor para serrar, trator para furar copaíba (...)” – conta Okomobi.

Chefia

Resumindo as informações discutidas até aqui: pelo que sabemos sobre a história jarawara, em meados do século XX eles mudavam constantemente de aldeia, devido a inúmeras doenças que os atingiam e aos patrões com quem trabalhavam, mas também devido ao fato de que a mudança periódica entre diversas aldeias do grupo era (e ainda é) o ideal de residência da etnia. A estes dados resta ainda acrescentar as brigas e dissoluções de aldeias devido a disputas políticas. É o que pretendemos fazer agora: começaremos pela descrição da posição do chefe e de suas “funções” para, em seguida, falarmos sobre as disputas políticas.

O chefe

Como já mencionamos, dentro da etnia Jarawara existem pequenos grupos encabeçados por certos indivíduos, os quais chamamos de chefes.¹¹ Os Jarawara não usam com frequência a palavra “chefe”, mas dizem: “o pessoal de Fulano”, que significa, de alguma forma, aqueles que são liderados por Fulano, mas também todos os que moram na aldeia de Fulano. Assim, em vez de dizerem “as pessoas da aldeia Água Branca”, por exemplo, eles dizem “Makabi *mati*” (o pessoal do Makabi, sendo Makabi o líder de Água Branca). Costa, ao discutir os subgrupos Kanamari, reforçou que para que exista aldeia – isto é, um grupo de “parentes”¹² – é preciso que exista um chefe¹³:

¹¹ O conceito de chefia nas sociedades ameríndias é extremamente complexo, como o mostrou recentemente Stutzman (2005) e, antes dele, Clastres (1974). Por isso, quando falarmos em chefe entre os Jarawara estamos falando sobretudo em pessoas que são “cabeça” dos grupos locais. De maneira alguma, nos referimos a pessoas que possuem uma posição hierárquica diferente do resto do grupo.

¹² No caso dos Kanamari, Costa fala que o chefe é essencial para criar “*true kin*”, que são pessoas que moram na mesma aldeia sob a influência de um chefe de aldeia, e que isto é considerado “consanguinidade”, no sentido em que estas pessoas tomam conta umas das outras, dividindo comida, e não se casam entre si (Costa 2007: 160).

¹³ Assim como entre os Jarawara, entre os Kanamari as pessoas podem se referir aos moradores de uma aldeia pelo nome do chefe, aqui seguido pelo termo *warah* (Costa 2007: 43).

“chiefs are a *sine qua non* condition for the establishment of a village” (Costa 2007: 43). Achamos que o mesmo é válido entre os Jarawara, sobretudo quando lembramos que os Jarawara comparam seus grupos com bandos de queixadas e, ao falarem sobre estes animais, eles sempre insistem no fato de que eles andam juntos e possuem um chefe, que os lidera.

Os autores que estudaram as etnias da família linguística Arawá afirmam que no passado, quando existiam subgrupos do tipo *madihá*, cada subgrupo possuía um xamã e um chefe¹⁴ – que às vezes eram a mesma pessoa, sendo o chefe o xamã mais poderoso (Pollock 1985: 55, Altmann 1994: 92). De uma forma geral, o chefe tinha que ser uma pessoa muito trabalhadora, com grandes roçados para poder exercer a sua generosidade, patrocinando festas e distribuindo alimentos.¹⁵ Além disso, o chefe era um moralizador: em seus discursos, ele ensinava e lembrava às pessoas sobre como se comportar, dando exemplos, incentivando todos a trabalhar e reprimindo discórdias entre “parentes”.¹⁶ Ele também era o responsável por encontrar o local de moradia (Rangel 1994: 140) e um pacificador: uma de suas funções era atribuir a feitiçaria a outras comunidades (Viveiros de Castro 1978: 79, Pollock 1985: 55). Na maioria das vezes a chefia era hereditária, de pai para filho (Pollock 1985: 54; Koop & Lingenfelter 1983: 3; Rangel 1994: 137) – apesar de esta não ser uma condição invariável (Koop & Lingenfelter, *ibid.*). A maioria dos autores concorda sobre o fato de que existiriam dois tipos de chefe: o chefe tradicional, descrito acima, e o tuxaua, uma nova modalidade de chefe que surgiu no contexto do contato e inserção dos índios na empresa seringalista (Viveiros de Castro 1978: 80). O papel do tuxaua é a intermediação entre a comunidade e os patrões, ou o “Mundo dos Brancos”, que mais tarde veio a ser a Funai, a Funasa, entre outros.¹⁷

Quanto aos Jarawara, temos poucas informações sobre os chefes do passado, sabemos que um chefe de aldeia devia primeiramente achar um bom

¹⁴ Chaves (2002: 76), Gonçalves de Carvalho (2002: 208), Kroemer (1994: 135), Rangel (1994: 136), Viveiros de Castro (1979: 79).

¹⁵ Altmann (1994: 45, 93), Viveiros de Castro (1978: 79), Koop & Lingenfelter (1983: 42), Rangel (1994: 140), Pollock (1985: 50).

¹⁶ Koop & Lingenfelter (1983: 40), Rangel (1994: 140); Gonçalves de Carvalho (2002: 208).

¹⁷ Em alguns casos, tanto o tuxaua como o chefe “tradicional” foram assimilados à figura do “bom patrão”: o patrão que fornece bens industrializados, mas também “cuida” da comunidade, sobretudo em caso de doenças. Sem dúvidas, a figura do patrão marcou diversas sociedades e cosmologias Arawá. A etnia na qual podemos perceber a influência do patrão com mais nitidez é a Paumari: Bonilla afirma que entre eles toda a relação com o Outro é concebida como uma relação entre patrão e freguês ou patrão e empregado (Bonilla 2005: 41; 2007: 143, 362-366). Os Jarawara, ao contrário dos Paumari, falam raramente sobre os patrões, e só o faziam quando eu pedia ou perguntava.

lugar para que os seus morassem. Como já foi mencionado, parece-nos que os chefes eram homens que lideravam um grupo local de parentes: um grupo pequeno, que incluía sua esposa, seus filhos e poucos “agregados”, cunhados e genros, enfim, aliados. Sobre as outras “funções” e qualidades do chefe, descritas acima – discursos moralizadores, pacificador, generosidade, distribuição de alimentos, organização de festas – elas nunca foram mencionadas, mas é provável que também existissem entre os Jarawara.

Nos dias de hoje, os chefes de aldeia são homens que lideram o grupo local: seus filhos (ou irmãos) e alguns aliados. No cotidiano não existe nenhuma diferença entre o chefe e os outros homens: cada um “cuida” da sua família nuclear, caçando, pescando, construindo casa etc. A principal função do chefe é a intermediação com o mundo dos Brancos: é ele quem recebe todas as pessoas de fora que chegam na aldeia – ribeirinhos, antropólogos, missionários, enfermeiros etc. Ele também participa de reuniões organizadas pela Funai, Funasa e pelas ONGs que trabalham com os grupos indígenas, e é severamente reprimido pelos outros habitantes da aldeia se, por acaso, se abster de este tipo de encontro. Todos os chefes Jarawara falam muito bem português e interagem facilmente com os Brancos – inclusive na cidade. Os chefes são também bons oradores na língua jarawara e conhecedores dos “costumes”, é provável que eles ainda façam (eventualmente) discursos moralizadores. Assim, o chefe atual parece ser uma mistura do chefe tradicional com o tuxaua: ele exerce as funções do segundo (interação com os Brancos) com as qualidades do primeiro (generosidade, boa oratória, valorização dos costumes e das tradições etc.).

Acreditamos que os jovens que pretendem se tornar chefes devem primeiro conquistar uma das posições criadas pelo Governo ou pelos missionários. Estas posições são as seguintes: “professor indígena”, “agente indígena de saúde (AIS)” e “pastor indígena”. Ou, dizendo de outra forma, para ser chefe nos dias de hoje é preciso ser – de preferência – professor ou pastor, ou – eventualmente – “AIS”.¹⁸ Atualmente, as três maiores aldeias jarawara possuem um professor oficial, um professor assistente (ou professor das crianças), um agente de saúde e um jovem estudante da bíblia. Estes jovens mantêm contato regular com os Brancos e, mais do que isto, ganham mensalmente um salário, o que lhes permite o acesso a diversas mercadorias. Uma vez, em Lábrea, dois professores indígenas fizeram um discurso moralizador na ocasião de um incidente ocorrido entre um jovem

¹⁸ Os homens Jarawara mais velhos, que hoje são os chefes de aldeia, parecem estar consciente desta nova necessidade e incentivam aqueles que escolhem como seus sucessores a ocuparem estas posições. Por exemplo, o ex-chefe de Saubinha nomeou o seu filho de vinte e poucos anos como chefe, mas antes de fazê-lo, incentivou o rapaz a ter uma formação e estadia prolongadas em Lábrea com os padres católicos.

casal, em que o homem bateu em sua esposa. Os professores reuniram todos os Jarawara que estavam na cidade na casa de um deles e fizeram um grande sermão dizendo que índio não podia beber na cidade, que nenhum Jarawara mais deveria frequentar as casas de prostituição, que os homens tinham que entregar o dinheiro nas mãos de suas esposas em vez de ficar gastando com bebida etc. O discurso, sem dúvidas, tinha os mesmos moldes dos discursos dos chefes, o que parece indicar que eles estavam praticando para assumir a função.

A chefia normalmente é hereditária de pai para filho, mas existe uma tensão entre os “predestinados” e os jovens que desejam ser chefes de suas aldeias, apesar de seus pais não terem sido chefes. É o que podemos observar na aldeia Água Branca, onde o chefe atual não tem filhos, mas, por outro lado, possui três sobrinhos (BS), sendo um deles o professor assistente e possível chefe. No entanto, é provável que outro jovem, que é o professor indígena, assumirá eventualmente a chefia desta aldeia, pois ele lidera o grupo em tudo que é relacionado com o seu exterior – ele é, inclusive, um dos professores que fizeram o discurso moralizador em Lábrea, mencionado acima. Existe uma tensão eminente entre estes dois jovens – afins entre si –, que se evitam; e aquele que poderia ser chefe, pois é sobrinho do chefe, quando tem oportunidade faz comentários maldosos com relação ao professor indígena, do tipo: “ele deveria estar dando aula hoje de manhã, mas não está, pois não leva a sério as suas responsabilidades”.

Na aldeia Casa Nova, o professor indígena é o sobrinho (BS) do atual chefe (que não se casou e não tem filhos) e foi criado por ele (pois a sua mãe morreu jovem e o seu pai, “distribuiu” seus filhos entre seus irmãos para que estes os criassem). Provavelmente ele será o futuro chefe. No entanto, um de seus primos paralelos (FBS) que está estudando para ser pastor parece também estar interessado na liderança da aldeia, e existe uma tensão entre estes homens, que poderá, no futuro, repartir a aldeia em dois grupos ou fazer com que um deles a deixe. Ainda em Casa Nova, o “AIS” (agente de saúde) tem também todas as qualidades (e um tímido interesse) para se tornar chefe. Ele é mais jovem que os outros dois homens mencionados, mas é possível que no futuro forme uma facção à parte.

Em Saubinha, o filho de criação do atual chefe está estudando com os padres católicos e já foi nomeado chefe, apesar de jovem (20 anos). A posição deste garoto é importante, pois além de ser filho adotivo do antigo chefe ele é filho biológico de uma das mulheres da outra “facção” da aldeia (que o entregou ao antigo chefe para ser criado por ele e sua esposa). O irmão de criação deste menino, filho biológico e legítimo do antigo chefe, tem o cargo de professor indígena e, eventualmente, parece ter intenções de assumir a liderança do grupo. Ele se casou estrategicamente, e já criou em torno de si importantes alianças. Ele é também muito trabalhador e concentrado, características muito apreciadas por todos.

Um chefe não necessariamente precisa se casar e ter muitos filhos; vimos acima, por exemplo, que os atuais chefes de Casa Nova e Água Branca não se casaram. A condição a eles mais importante parece ser a habilidade para reter seus aliados perto de si – como tentaremos demonstrar abaixo. Pode também ocorrer de uma mesma aldeia possuir dois chefes: o principal e o “segundo cacique”. Atualmente, entre os Jarawara existe apenas uma aldeia em que isto ocorre, e o “segundo cacique” é um aliado, o que sugere que a sua nomeação como “segundo cacique” pode ter sido uma estratégia política do “primeiro chefe”, para que o aliado permaneça na aldeia.

As disputas

Um senhor de Casa Nova, filho do antigo chefe, nos disse sobre as mudanças de aldeia no passado:

Meu parente ficou com raiva do meu pai. A gente era pequeno, o pessoal andava no mato, batia no outro, jogava pau, brigava muito, tomava cachaça, queria bater, queria sair, mandar embora. O papai não queria mais morar junto, aí ele veio fazer casa no Fabiri (Igarapé Preto).

Vemos por esta fala como os grupos de pessoas decidiam se separar. Um homem, um chefe, era acusado ou acusava outro homem de feitiçaria (“jogar pau”) e assim eles mudavam cada um para uma aldeia diferente, com o seus grupos familiares respectivos. Ou então, o homem que brigava ou desconfiava do chefe se mudava com a sua família nuclear para outro lugar. A disputa podia ser também pública, durante uma festa, por exemplo, em que se bebia muita cachaça, como mencionamos. Além disso, toda morte causada pelas epidemias de sarampo e “catarro” acarretava uma mudança de aldeia e, mais do que isto, também acarretava uma suspeição de feitiçaria¹⁹, com uma possível mudança na configuração do grupo. Por exemplo, antigamente o M., atual chefe da aldeia Yemete, morava com o grupo que hoje mora em Casa Nova, e se locomovia pelo território junto com eles. Até o dia em que, na aldeia Wara, suas duas filhas faleceram com sarampo; “ele ficou com raiva do pessoal do J. e não quis mais morar com eles”, ele “achou um lugar” para morar e fundou a sua própria aldeia. Neste caso, como não tinha irmãos “reais”, ele foi embora com o seu sogro e o irmão do seu sogro e se estabeleceu com eles, sua esposa, seus filhos, a irmã de sua esposa, o marido dela e filhos.

¹⁹ Ver também Rangel (1994: 5, 144, 152), Chaves (2002: 16) e Pollock (1994: 151-153) sobre este assunto.

Os Jarawara falam em dois tipos de separações: “com brigas” e “sem brigas”.²⁰ As “com brigas” são as descritas acima, em que as pessoas se separam com uma disputa implícita ou explícita, e que incluem desconfiança, acusações de feitiçaria, brigas verbais e físicas etc. As “sem brigas” são aquelas em que ninguém sabe direito o motivo, mas simplesmente há uma separação, pois um homem (ou um grupo de homens) decide ir com sua família para outro lugar, morar com outras pessoas. No entanto, acreditamos que tanto as divisões “com briga” como as “sem briga” revelam algo em comum: uma disputa política, ou simplesmente um desacordo político, entre facções de um determinado grupo que correside.

A nossa hipótese se constitui em pensar que para os Jarawara existem dois tipos de relação nodal: uma no interior do grupo local e outra intragrupos locais. No interior do grupo local a relação nodal é entre irmãos “reais” do mesmo sexo. Já intragrupos é a relação nodal entre afins do mesmo sexo. Para o processo de formação das aldeias, uma das irmãs de um grupo de germanos se casa com um homem de outro grupo de germanos, que se torna assim um afim efetivo dos homens do grupo, e eles passam a morar juntos. Ou seja, cria-se uma relação de aliança. Este cunhado (ZH) pode ou não trazer para junto de si, ao longo dos anos, membros de sua família nuclear, como a sua mãe ou pai (se viúvos), seus irmãos solteiros ou até mesmo uma irmã, para “repetir” e afirmar a sua aliança, por meio de uma “troca de irmãs”. Caso o grupo de germanos deste cunhado se mude para a aldeia, duas facções se criarão no interior da aldeia, as quais convivem pacificamente. Mesmo que o cunhado não traga ninguém, os seus filhos, ao crescerem, serão de uma facção diferente.

A qualquer momento as facções podem entrar em conflito ou em discórdia, o que resulta em uma separação. Na separação, a relação mais importante a ser conservada é entre irmãos do mesmo sexo; assim, se um dos homens de um grupo de irmãos decide ir embora é provável que seus irmãos partam com ele. Por outro lado, o que une um grupo de irmãos “reais” ao outro grupo é justamente o casamento de uma (ou mais) de suas irmãs com homens afins. Se por acaso houver separação, a irmã “real” de um grupo de irmãos partirá com o seu marido, do outro grupo de germanos. E aqui entra o papel crucial do chefe, que tenta fazer com que isto nunca aconteça, criando um local onde todos estejam satisfeitos com a situação presente e convivendo “como parentes”. No fundo, o que “segura” a filha do chefe é justamente a habilidade deste em ser chefe, ou seja, em conservar o *status quo* de diferentes grupos de germanos, facções, dentro

²⁰ Entre os Yanomami existe igualmente estes dois tipos de separação: as sem brigas levam à uma separação gradual, uma ou duas horas de caminhadas em dezenas de anos; já as com conflitos levam a uma separação brutal para um lugar à diversas horas de caminhada (Albert 1985: 205)

de uma mesma aldeia: a sua. Finalmente, podemos dizer que os genros do chefe deixam a sua aldeia para morar permanentemente com o sogro não porque a filha do chefe não deva mudar de aldeia, mas sim porque ser chefe é justamente conseguir atrair os seus aliados para perto de si.

Neste sentido, os Jarawara se distanciam de etnias como os Yanomami (Albert 1985: 203) e Achuar (Taylor 2000: 321), em que os irmãos “reais” do mesmo sexo passam a maior parte de suas vidas, geográfica e socialmente, afastados.²¹ Os Jarawara lembram mais os Piaroa, para quem grande parte das variações entre grupos locais está relacionada à ênfase específica existente em um dos dois tipos de aliança: a aliança entre irmãos e a aliança entre cunhados, ou aliança do casamento (Overing 1975: 191). Poderíamos dizer que, no caso Jarawara, a relação de afinidade ou a aliança entre cunhados é a “peça móvel” de cada aldeia, que pode ser “removida” a qualquer momento: por isso a aliança entre dois homens afins é a parte mais sensível na formação da aldeia. Ao mesmo tempo, ela é também a peça que fortalece o grupo local: graças a ela, o grupo consegue se estabelecer enquanto unidade endogâmica.

O movimento de formação e dissolução de aldeias pode ser resumido assim: grupos de germanos → casamento de uma “irmã” ou “filha” → expansão do grupo devido a aliança → discórdias → dissolução da aldeia nos grupos de germanos originários, mas modificados pelas alianças realizadas durante a expansão do grupo → casamento de uma “irmã” ou “filha” → expansão do grupo devido a aliança → discórdias → dissolução... Mesmo que hoje estas etapas não estejam mais marcadas fisicamente na ocupação do território, pois as aldeias são sedentárias – e por isso não podemos ver nas mudanças de aldeia as mudanças do grupo –, acreditamos que o jogo político dos Jarawara ainda funciona desta maneira, pois os indivíduos continuam, nos dias de hoje, mudando de aldeia, casando-se em outras aldeias, voltando para a aldeia de seus germanos após desentendimentos na aldeia de seus aliados etc. Enfim, os indivíduos se movimentam constantemente entre aldeias e modificam, assim, as configurações destas.

²¹ No entanto, entre os Achuar, o par irmão/irmã permanece junto (Taylor 2000: 321). Ou seria o par homem/cunhado, aliado? As opiniões sobre esta questão divergem: Viveiros de Castro defende que o casamento dravidiano “visa a reprodução de uma relação prévia entre afins de mesmo sexo, e não necessária ou imediatamente de uma relação prévia entre germanos de sexo oposto” (1996: 35), enquanto Dreyfus acredita que a “relação nodal de todos os sistemas de parentesco é a relação entre germanos de sexo oposto, fonte de afinidade entre dois homens” (1993: 123, tradução minha).

PROPRIEDADE E ESPAÇO

Pretendemos examinar aqui a noção de propriedade, ou “direito de uso”, entre os Jarawara, para então propor a hipótese de que existe entre eles uma apropriação teórica do espaço, que pode ser vista no movimento dos grupos locais ao longo dos anos.

Propriedade e *manakone*

Usar o conceito de propriedade quando estamos descrevendo um grupo indígena pode parecer inadequado ou errôneo. No entanto, no caso dos Jarawara, não existe outra palavra ou conceito mais adequado, pois quase tudo entre eles tem um dono (*hiti*). Primeiramente, pertence à pessoa aquilo que ela mesma fabricou: por exemplo, cestos, chocalhos – no caso das mulheres, flechas, zarabatanas – no caso dos homens. Em segundo lugar, pertence à pessoa aquilo que ela construiu, plantou, caçou ou pescou: os homens constroem as casas, os caminhos, os roçados, entre outras coisas, e também caçam. Homens, mulheres e crianças plantam e pescam ao longo de suas vidas. Em terceiro, pertencem às pessoas aquilo que elas compraram ou ganharam – como, por exemplo, pertence às mulheres filhotes de animais, encontrados na floresta, que ganharam de seus irmãos. Finalmente, os locais estão associados àqueles que o descobriram – mas aqui não se trata de “propriedade” como nos outros casos, como explicaremos a seguir.

Além disso, podemos perceber que em alguns casos há transmissão de pertences de pai para filho. Os bens hereditários são as árvores frutíferas e os lugares, como acontece, por exemplo, com o lago perto da aldeia Casa Nova: ele foi encontrado pelo pai do chefe da aldeia e transmitido a seu filho, que é o chefe atual. Ao falarem do lago, as pessoas dizem, entre outras coisas, “o lago do Okomobi (nome do chefe)”. Não temos informações sobre o método pelo qual ocorre a sucessão nem se um filho tem prioridade sobre os outros. Mas acreditamos que haja uma doação verbal antes da morte do proprietário. Objetos pessoais (como a rede e as roupas), por outro lado, jamais são herdados; ao contrário, eles são enterrados junto do corpo do falecido.

Para utilizar objetos que não lhes pertencem – sejam eles fabricados, comprados ou ganhados – as pessoas devem, necessariamente, pedir permissão ao dono. O mesmo é válido para as árvores frutíferas, mas normalmente quem colhe as frutas é o próprio dono ou seus filhos e sua esposa – as outras pessoas da aldeia colhem frutas de suas próprias árvores ou de outras que encontram na floresta. Com relação aos lugares, se uma pessoa faz parte do grupo local do dono não existe necessidade de lhe pedir permissão para utilizá-los. No caso do “lago do Okomobi”, por exemplo, os

homens da aldeia Casa Nova pescam diariamente no local sem ter que pedir autorização a Okomobi. No entanto, é possível que se alguém de outra localidade quiser utilizar o lago tenha que pedir permissão para tal, ou simplesmente ir pescar acompanhado por alguém da aldeia.

O conceito de propriedade não é exclusivo aos Jarawara, mas sim uma característica comum entre os grupos da família linguística Arawá. Entre os Zuruahá, as pessoas possuem aquilo que elas plantam, constroem e descobrem (Fank & Porta 1996: 57), e os homens, por exemplo, são chamados de donos (*anidawa*) de suas casas, roçados e canoas (Dal Poz 2000: 94). Para os Deni, “qualquer coisa, que tenha sido trabalhada, torna-se propriedade do indivíduo que a trabalhou” (Koop & Lingenfelter 1983: 47): os cestos, arcos, flechas, zarabatana e canoas pertencem aos indivíduos que os fizeram; as espingardas, panelas e facas pertencem aos indivíduos que pagaram por elas; uma casa pertence ao homem que a planejou e organizou sua construção; as plantas e árvores pertencem à pessoa que as plantou (*ibid.*). Entre os Paumari, a “noção de propriedade privada não lhes permite possuir nada coletivamente” (Bonilla 2007: 291, minha tradução), e as plantas cultivadas, as árvores frutíferas e as palmeiras têm sempre um proprietário a quem elas são automaticamente associadas, mesmo que a pessoa não more mais no local ou já esteja morta (*ibid.*, 295).

Com relação aos lugares, para os Zuruahá:

Quem encontra (descobre) uma fonte de matéria-prima é o dono da mesma e nesse local somente ele poderá retirar, outras pessoas só podem fazer isso com a devida permissão do dono “*anidawa*”, que geralmente acompanha ou convida os companheiros (as). Dependendo do tipo de matéria-prima o dono será do sexo masculino ou feminino (...) Na área mais próxima das casas todas as fontes de matéria-prima já têm um dono (a) e toda a população tem conhecimento do mesmo, inclusive as árvores frutíferas (...) Em caso da morte do dono (a) a mesma passará automaticamente para um parente mais próximo (Fank & Porta 1996: 138).

Segundo as autoras, o mesmo ocorre com as plantações “importantes” que nem todos os homens possuem, como as de flechal e de veneno: elas são exploradas apenas com a permissão e a presença de seus donos – se estes já morreram, o seu filho ou cunhado deve estar presente (*ibid.*, 99, 103).

Entre os Deni, não existe propriedade comum na aldeia (Koop & Lingenfelter 1983: 47) e os grandes roçados, que à primeira vista parecem coletivos, são meticulosamente divididos com pequenas toras queimadas, dispostas em linha reta, ou em fileiras de pés de abacaxi, que mostram o limite da plantação de cada um (Koop & Lingenfelter 1983: 49). Idem para os Zuruahá: os grandes roçados são divididos em partes, cada qual com seu dono (Fank & Porta 1996: 64), e nada deve ser colhido ou retirado sem a

presença deste (*ibid.*, 86). Qualquer violação dos direitos de propriedade entre os Deni, como o desaparecimento de ferramentas ou o uso de uma canoa ou outro objeto sem permissão do dono, pode levar a sérias disputas entre as pessoas (Koop & Lingenfelter 1983: 55). Pelas descrições, vemos que o conceito de propriedade é relevante e extremamente importante quando falamos dos grupos da família linguística Arawá; os Jarawara não fogem à regra.

Entre os Jarawara, a noção de propriedade está também relacionada ao conceito de troca, ou *manakone*. Todo trabalho deve ser reconhecido e retribuído de alguma forma; o mais importante não é o valor relativo das mercadorias ou das atividades, mas sim o ato de retribuir. Os Brancos que entram em contato com este povo logo percebem esta característica. Em um primeiro momento temos a impressão de que a noção de pagamento é resultado da longa presença dos missionários na região, mas quando passamos a melhor conhecer a cultura jarawara percebemos que é justamente o contrário: os missionários tiveram que se adaptar ao sistema do *manakone* para poder trabalhar. Segue o mesmo para o antropólogo: sem troca não há pesquisa.²² Na verdade, no momento em que aprendi a palavra *manakone* tudo ficou mais fácil. Quando devia remunerar publicamente alguém que havia me ajudado – o que acontecia muitas vezes com as meninas que faziam transcrições, pois elas estão sempre acompanhadas de suas famílias ou amigas – bastava dizer a palavra *manakone* ao mesmo tempo que eu dava a mercadoria. Neste momento, todos os que estavam em volta da pessoa que recebia o objeto, mesmo aqueles de outras aldeias, entendiam que se tratava de uma troca entre nós duas e não me pediam nada. No início, quando ainda não sabia a expressão *manakone*, assim que pagava alguém todos a sua volta falavam que queriam também: era muito cansativo e desgastante explicar diversas vezes que a pessoa tinha me ajudado.

²² Eu exercia a troca em diversos níveis. Em primeiro lugar, para a “comunidade”, na aldeia que me recebia, eu dava aulas de português e matemática, e quando íamos a Lábrea uma vez por mês eu ajudava com todos os tipos de documentações, como certidões de nascimento, de óbito, títulos de eleitor, cpfs etc. – o que passou a tomar todo o meu tempo quando íamos à cidade. Mas as pessoas que trabalhavam diretamente comigo, sobretudo fazendo transcrições e traduções, eu remunerava com objetos escolhidos por eles ou por mim, de acordo com o número de horas que haviam me ajudado. Todo este sistema de troca me foi praticamente imposto – com razão – pelos Jarawara. Assim que cheguei à aldeia pela primeira vez, logo no primeiro dia cedo o chefe veio conversar comigo e me avisou que eu ia dar aula, o que eu fiz o tempo todo em que estive com eles, de maneira sistemática e com bastante prazer, pois os jovens são ótimos alunos. Com relação aos documentos, as pessoas vinham me procurar e o chefe me dizia que era minha obrigação ajudar. Finalmente, para as traduções, eu trabalhei da mesma forma que trabalham os missionários, que foi também a maneira sugerida por Oiara Bonilla, pesquisadora entre os Paumari, antes da minha primeira ida a campo.

Manakone significa trocar, em todos os sentidos: permutar, retribuir, pagar, remunerar e vingar. Este conceito está diretamente conectado ao ideal jarawara de propriedade, pois tudo que pertence a uma pessoa e é utilizado ou pego por outra exige uma retribuição. Por exemplo, se alguém recebe ajuda quando está construindo um caminho, o caminho terá o nome de todas as pessoas que participaram de sua abertura e pertencerá a todas elas – mas as pessoas que não ajudaram poderão utilizá-lo livremente. Se uma pessoa colhe fruta em uma árvore que não lhe pertence ela deve remunerar o dono, é o que relata o mito do Topoyoro: duas irmãs estavam tirando fruta em uma árvore na floresta; quando o dono da árvore chega e as vê, exige um “pagamento”. No caso dos roçados, às vezes pessoas que não são da família nuclear do dono ajudam a plantar, e tudo aquilo que estas pessoas plantarem será delas. Se um homem ajuda outro a derrubar as árvores para fazer um roçado, aquele que ajudou espera algum tipo de retribuição, que poderá ser uma ajuda quando ele fizer o seu roçado, por exemplo. De maneira geral, os homens jarawara praticamente não se ajudam entre si, eles abrem e limpam seus roçados sozinhos e constroem suas casas sem auxílio nenhum. Apenas os seus filhos ajudam de forma pontual, por exemplo, no momento de ir buscar palha para fazer o telhado da casa, e ao “tecer” as folhas.

Percebemos que o *manakone* está presente em diversos aspectos da vida jarawara: desde as compras de mercadorias na cidade até atividades cotidianas na aldeia e mesmo nas relações: diversos mitos contam que quando um homem é morto fora da aldeia seu irmão ou seu cunhado saem para “trocar”/“pagar” (*manakone*) a pessoa, isto é, se vingar. Da mesma maneira, nos casamentos, como já explicamos ao falar sobre a “troca de irmãs”, se um homem recebe a irmã de outro homem ele deverá eventualmente “retribuir”.²³

Apropriação teórica do espaço

Um mito Jarawara relata que um homem foi pescar e, ao chegar no lago, se deparou com um homem Outro pescando exatamente onde ele queria pescar. A sua reação foi a seguinte: “eu queria pescar ali onde ele está. Mas não tem problema, deixa ele lá, eu vou matar ele”. Este relato mostra como disputas relativas ao uso do espaço são levadas a sério e podem ocasionar mortes e expulsões. Hoje em dia, isto é nítido entre os Jarawara com relação aos não índios: a invasão de suas terras por Brancos é

²³ Lembremos igualmente que o termo *manakoni* existe entre os Kulina, para quem ele possui exatamente o mesmo significado (ver Altmann 1994: 55; 61, 63 e Pollock 2002: 51).

um problema recorrente e muito importante – como discutimos em outra ocasião (Maizza 2006). Os homens da aldeia Casa Nova reclamam constantemente sobre o fato de terem visto não índios pescando perto do rio Cainã, muitas vezes eles organizam reuniões para falar sobre o assunto e, de vez em quando, chegam até mesmo a fazer “expedições amedrontadoras”. Nestas expedições eles se reúnem numa determinada manhã e saem atrás de Brancos que entraram na área naquele dia; se por acaso encontram um, o ameaçam e dizem para ele nunca mais entrar nas suas terras.

É evidente que a tensão com os Brancos está diretamente relacionada ao já mencionado projeto do PPTAL e da Opan para a vigilância da Terra Indígena. Os Jarawara sabem com exatidão o território demarcado pela Funai e interditam sistematicamente os Brancos de utilizá-lo, além de terem um discurso político bem articulado, muito similar ao dos indigenistas. No entanto, acreditamos que a preocupação com o território não se limita à intervenção de organismos ocidentais. A tensão constante com aqueles que utilizam as suas terras sem permissão está também associada ao fato de os Jarawara considerarem que aquela terra é a utilizada por eles e que, por isso, os Brancos devem utilizar outros recursos, os recursos deles; “ele tem rio, por que eles precisam vir aqui?” – dizem os Jarawara. Com relação aos Jamamadi a situação é mais delicada, primeiramente porque a Terra Indígena pertence às duas etnias. Em segundo lugar porque há um esforço por parte de ambas para manterem boas relações com seus vizinhos, o que inclui não disputar-se pelo território. Atualmente, existe um grupo local Jamamadi que se fixou e utiliza um lago descoberto pelo pai de Okomobi, próximo à antiga aldeia Wara. As pessoas de Casa Nova dizem que aquela terra é deles; no entanto, Okomobi, que também defende que o lago é deles, diz que não quer brigar e por isso vai deixar os Jamamadi morando lá.

Dissemos que os lugares estão relacionados àqueles que o acham, mas que neste caso não poderíamos falar em “propriedade”. De fato, acreditamos que o termo mais adequado aqui é “apropriação teórica do espaço”, pois existe uma apropriação diretamente relacionada à descoberta e ao uso de um local, mas não se trata de uma posse no sentido de um bem, um domínio exclusivo, como podemos perceber pelo caso Jamamadi descrito acima. Como argumentamos no capítulo 1, os locais fora da aldeia são moradias de outros seres e, neste sentido, não poderiam pertencer aos humanos. O fato de descobrir um lugar faz com que ele se vincule ao indivíduo, a sua história individual que, em seguida, pelos relatos deste indivíduo, se torna ou não a história do grupo local.

Acreditamos que existam partes do território que estão diretamente associadas a um grupo local, pois foram descobertas e construídas por moradores desse grupo, mas também porque são utilizadas por eles no dia a dia. A Ilustração 6, abaixo, foi utilizada no início deste capítulo para mostrar as diversas moradias jarawara nos últimos setenta anos, mas aqui preenche-

mos com cores diferentes as aldeias, de acordo com o grupo local que lá morou.²⁴ Como dissemos, os grupos se modificam ligeiramente de uma aldeia para outra, mas, em termos gerais, os Jarawara mudavam de localidade sem mudar de corresidentes; por isso podemos associar os grupos de pessoas das aldeias atuais aos grupos das aldeias antigas. Pela Ilustração 6, abaixo, vemos que as aldeias que pertenceram a um determinado grupo local são todas próximas umas das outras, e que elas se localizam todas em uma determinada parte do território “total” aqui exposto (território onde os Jarawara construíram suas aldeias nos últimos setenta anos, aproximadamente). Falamos anteriormente que o movimento entre aldeias não tinha rupturas radicais e que, ao contrário, o ideal de residência da etnia é possuir e morar em diferentes aldeias ao mesmo tempo. Assim, vemos na Ilustração 6 que, se eles moravam em diversas aldeias ao mesmo tempo, isto não significava que eles utilizavam partes distintas do território; ao contrário, ao que parece, eles continuavam utilizando os mesmos locais – os que conheciam – e os explorando nos momentos adequados do ano, de acordo com as estações.

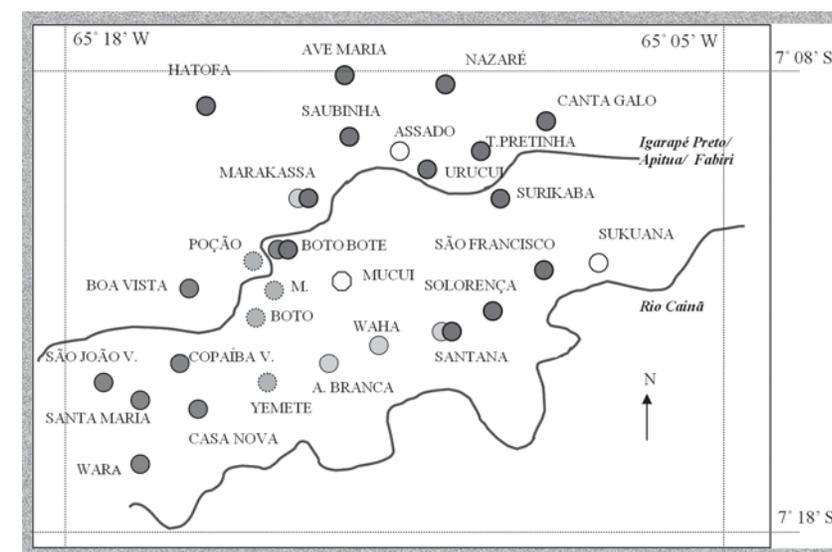


Ilustração 6: Aldeias habitadas pelos diferentes grupos locais ao longo dos anos.

²⁴ As aldeias que possuem duas cores são aquelas que tinham membros de dois grupos locais, e as aldeias em branco são aquelas sobre as quais não temos informações.

Esta afirmação pode ser vista com mais precisão na Ilustração 7.

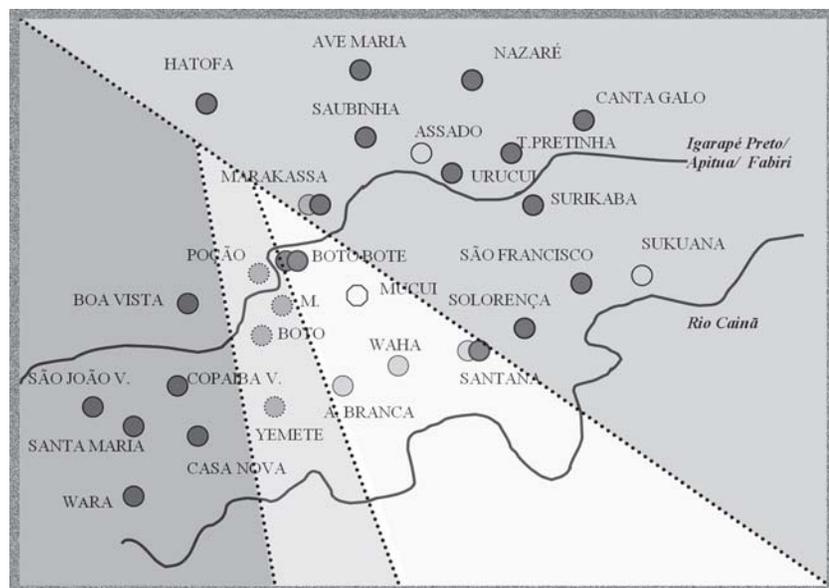


Ilustração 7: Possível divisão do território entre grupos locais Jarawara.

A Ilustração 7 é uma divisão hipotética do território utilizado pelos quatro grupos das aldeias atuais, de acordo com as aldeias em que eles moraram anteriormente. A hipótese que propomos é que as diferentes partes do território são utilizadas pelos diferentes grupos locais em diversos momentos, cada grupo utilizando sempre a “sua parte”: que inclui os seus lagos, os seus barreiros, a sua várzea etc. Ou seja, lugares descobertos e utilizados por seus membros. Isto significaria que, entre os Jarawara, existe uma apropriação teórica do espaço que resulta em espaços e recursos associados aos diferentes grupos locais. Cada grupo mora e utiliza apenas a parte que lhe é associada, e desta forma apenas conhece em profundidade esta parte do território. Trata-se, antes de mais nada, de uma área extensa, sem demarcações precisas; no entanto, os limites aproximados são respeitados por todos, podendo a presença de um estranho acarretar uma disputa associada ao território e ao direito de uso. Quando membros de outros grupos locais visitam a aldeia eles têm acesso aos “recursos naturais” apenas em companhia de uma pessoa pertencente ao grupo local.

Afirmamos no início deste capítulo que o grupo local jarawara é uma concentração de irmãos e irmãs “reais”, com alguns aliados. Juntando as informações, podemos dizer que o conhecimento e a utilização do espaço entre os Jarawara estão intrinsecamente conectados ao parentesco e à

genealogia do grupo. Como a base genealógica do grupo local é um conjunto de irmãos e irmãs “reais” e cada grupo local utiliza apenas uma parte do território, podemos dizer que cada extrato da genealogia, cada grupo de irmãos “reais”, está associado a uma parte do território, sobre a qual eles possuem todos os direitos de uso. Quanto aos aliados, que passam a fazer parte do grupo local pelo casamento, eles provavelmente possuem os mesmos direitos de uso do território que os outros membros do grupo, enquanto moram com eles. No entanto, se por algum motivo se afastarem e se dissociarem do grupo, eles deverão descobrir novos lugares ou retornar à aldeia de seus irmãos “reais”, ou seja, utilizar outra parte do território.

5 MAIS ALÉM

A METAFÍSICA DO ROÇADO

O capítulo final retomará as relações entre os Jarawara e os outros seres do cosmos. Mostraremos que para os Jarawara o vínculo entre o céu e a terra, ou entre a vida e a morte, é mediado pelos espíritos-de-plantas. Entre estes seres e os indivíduos jarawara se estabelece uma relação de familiarização (Fausto 2001), em que as posições de “pai” e “filho” (ou de “mestre” e “servidor”) são ambíguas e reversíveis. Em seguida, nos focaremos nas relações entre os humanos, suas presas (os queixadas) e seus predadores (os “bichos” *yama*). Demonstraremos que a meta-afinidade onipresente no mundo jarawara é impulsionada por eles mesmos quando transformados em Outros, ou seja, pelos mortos.

Plantar

Ao longo desta obra, mencionamos mais de uma vez a relação privilegiada que existe entre os Jarawara e os espíritos das plantas domesticadas – relação visível sobretudo nas ações do xamã. Demonstraremos agora os detalhes e as consequências desta relação na vida póstuma dos Jarawara. Começaremos pelo lado metafísico da plantação de um roçado.

Quando um indivíduo jarawara planta em seu roçado (ou nos quintais próximos das casas) uma planta ou árvore cuja espécie é domesticada – como a cana, o cará, a banana, o tingui, o tabaco etc. –, algum tempo de-

pois a planta (ou árvore) cresce e fica visível acima do solo. Neste período, quando ela ainda está baixinha, os Jarawara dizem que o espírito da planta¹ nasce e fica ao lado desta, esperando para ser buscado. Este espírito tem a aparência de um bebê humano e chora. Os Jarawara dizem que ele é filho da planta da qual provém; por exemplo, o espírito nenê que sai da bananeira (ou espírito-da-banana) é filho da bananeira. Mas também ele é “filho” da pessoa que plantou o vegetal.

Aqui, pensamos invariavelmente na descrição feita por Anne-Christine Taylor sobre a relação entre as mulheres jivaro e suas plantas, que a autora classifica como uma relação de consanguinidade plena (2000: 320). Taylor explica que quando uma mulher jivaro canta os *anent*² para suas plantas, ela dirige o canto tanto às plantas como a ela mesma, para estimular sua própria autorreprodução (*ibid.*). Nestes cantos horticultores, a mulher fala enquanto “mulher nunkui”. Nunkui é a mãe de todas as plantas do roçado e, ao mesmo tempo, sua própria progenitura; ela é um clone autorreprodutor, unissexuado (exclusivamente feminino). Para Taylor, esta propriedade faz dela uma figura privilegiada da consanguinidade e uma antítese da relação da predação. Mais do que isto, ela representa uma relação de não diferença, ou seja, uma não-relação (*ibid.*) – neste sentido, a consanguinidade plena seria uma não-relação.

No roçado jarawara observamos a autorreprodução descrita por Taylor na relação entre as plantas e seus filhos: os espíritos-de-plantas são, ao mesmo tempo, a planta e a sua progenitura. Sabemos que as bananeiras domesticadas, “utilizadas após seleção para a produção alimentar humana, são cultivares triplóides (logo, produzem frutos sem sementes formados por partenogênese). Estas propagam-se assexuadamente a partir de brotos ou rebentos que nascem das socas da planta”.³ Pensemos também na maneira como a mandioca é plantada: ramos (manivas) são retiradas da planta-mãe, colocadas no solo, e em seguida estas ramos tornam-se, elas mesmas, plantas-mãe. A autorreprodução da mandioca e da bananeira corresponde, em termos de “fiscalidade”, ao que os Jarawara descrevem para as plantas e seus filhos, os espíritos-de-plantas. Da mesma forma que a mandioca e a banana não possuem sementes – mas se multiplicam a partir de uma parte da planta-mãe que se torna, ela mesma, uma planta – o espírito-de-planta sai do corpo da planta e se torna uma entidade em si. No entanto, para os Jarawara esta autorreprodução metafísica não é exclusiva às espé-

¹ Exatamente o mesmo ocorre com as árvores, que podem ser plantadas nos roçados ou nos quintais. Seguiremos com a descrição para as plantas, mas ela é idêntica para as árvores.

² Os *anent* são cantos praticados pelas mulheres e pelos homens jivaro; são essencialmente representações de relações e se dirigem exclusivamente a Outros, afins (Taylor 2004: 53) – a única exceção sendo os *anent* das horticultoras, descritos aqui.

³ <http://pt.wikipedia.org/wiki/Bananeira>

cies de vegetais que se reproduzem de forma assexuada, como a mandioca⁴, mas ela está associada a todas as plantas e árvores significantes na ontologia deste povo.

Acreditamos que a relação de clonagem e de “consanguinidade plena” seja exclusiva à planta e ao seu filho, o espírito-de-planta, e que ela não inclui os indivíduos jarawara – ao contrário da relação entre as mulheres jivaro e as espécies em seus quintais (hortas). Falamos isto baseados primeiramente em uma afirmação sobre um xamã e um de seus espíritos-de-planta, que dizia: “este filho dele não é filho dele, mas a gente chama de filho dele esta planta dele (...)”. Aqui fica claro que é a planta que pertence à pessoa, “a planta dele”, mas o filho da planta não é o filho da pessoa: “não é filho dele”. Se a relação entre a planta e seu filho (o espírito) é uma relação de consanguinidade, já a relação entre o indivíduo jarawara e a espécie vegetal é uma relação baseada na domesticação: os Jarawara plantam unicamente espécies domesticadas e, conseqüentemente, estas são as espécies cujos espíritos se relacionam com eles na sua moradia póstuma, como veremos.

Evidentemente, a declaração que citamos acima menciona um xamã, e poderíamos pensar que a relação entre os xamãs e seus espíritos auxiliares é específica e exclusiva. No entanto, os espíritos auxiliares do xamã são os espíritos-das-plantas que ele cultivava. A única diferença entre o xamã e os outros indivíduos é que ele se mantém em contato com os seus espíritos-de-plantas durante a vida, enquanto os Jarawara não xamãs apenas encontram estes seres após a morte. Deste fato, acreditamos que a relação entre um xamã vivo e seus espíritos-de-planta é idêntica à relação entre um indivíduo (morto) e seus espíritos-de-planta. Por isso, em toda a análise que segue estas relações serão consideradas como equivalentes.

Relembremos que, para Fausto, a “predação familiarizante” é “o movimento de conversão de uma relação predatória em outra de controle e proteção, esquematizada como passagem da afinidade à consanguinidade” (Fausto 2001: 413). Segundo o autor, este movimento relacional se manifesta em quatro domínios do mundo ameríndio: na guerra, no xamanismo, na caça e nos rituais (*ibid.*, 33). Com relação aos dois primeiros, ele afirma que o controle que o matador estabelece com sua vítima é idêntico à relação entre o xamã e seus espíritos auxiliares:

⁴ Ao contrário de muitos povos da Terras Baixas, os Jarawara não dedicam um lugar exclusivo à mandioca (*fowa kabe*) e à mandioca brava (*fowa*) em sua cosmologia. Eles mencionam pouco estas espécies e não sabem exatamente se seus filhos, espíritos-da-mandioca, moram debaixo da terra ou no céu. Eles também não mencionam muito os espíritos-de-mandioca que são auxiliares dos xamãs. Foi-me dito que os espíritos-de-mandioca “bons” moram no céu, e os “maus” moram debaixo da terra e são canibais.

Ambos os laços são concebidos como uma adoção, como transformação de uma relação de predação (real ou virtual) em controle e proteção. Adoção, porém, necessariamente ambivalente, como o são o próprio xamanismo e a figura do xamã: não se sabe quem adotou quem (“não tema, eu sou seu filho”, diz o espírito), nem quem controla quem. (Fausto 2001: 417).

É exatamente esta relação ambígua que identificamos entre os xamã jarawara e os espíritos-de-plantas. Vejamos, por exemplo, um diálogo entre um xamã e um espírito auxiliar que desceu à Terra, chamado pelo próprio xamã: “o Kanabono (xamã) disse: “quem é você?”. “Você me conhece, você plantou pupunha, eu sou filho da pupunha, eu sou seu filho” – o espírito falou”. É importante salientar que nos Parakanã, estudados por Fausto, os espíritos auxiliares do xamã são, em sua grande parte, espíritos de animais (2001: 418); já entre os Jarawara os auxiliares do xamã são espíritos de plantas.

Fausto afirma que a passagem da afinidade à consanguinidade, em termos do parentesco, corresponde à passagem da presa a espírito auxiliar no xamanismo (*ibid.*, 540), o que significa que “a relação de predação cinagética entre humanos e não-humanos tem como contrapartida a relação de familiarização entre xamãs e espíritos animais (...)” (Fausto 2001: 540). Como foi dito, entre os Jarawara os espíritos auxiliares do xamã não são espíritos animais, mas sim espíritos vegetais. A citação acima é válida para os Jarawara se considerarmos o consumo de plantas como uma predação; o que é uma possibilidade, pois afinal os Jarawara comem as plantas do roçado, ou seja, a mãe de seus filhos adotivos, exatamente da mesma forma como eles consomem os animais que caçam, e criam os seus filhotes. Neste sentido, a relação relativa à horticultura teria como contrapartida a relação de familiarização entre xamãs e espíritos vegetais. Mas também os Jarawara se aproximam do esquema feito por Fausto devido a uma característica fundamental: alguns espíritos-de-plantas se transformam em queixadas, e o espírito de um falecido, com quem o xamã se comunica, é o “dono dos queixadas”.

Retomando a relação dos Jarawara com suas plantas: quando os Jarawara afirmam que o espírito-de-planta (que sai da planta cultivada por um indivíduo) é tanto filho da planta como filho do indivíduo, acreditamos que eles pronunciam dois significados distintos para filhos. O primeiro é aquele que se estabelece entre a planta e o espírito: o espírito é filho da planta ao mesmo tempo que ele é a planta, ou seja, ele é um clone, como sugerido por Taylor (2000), e existe aqui uma relação de consanguinidade (plena) entre estes dois seres. Para este tipo de relação utilizaremos o termo filho sem as aspas. Já para o indivíduo jarawara, o espírito-de-planta seria um filho adotivo. Como filho adotivo, seguindo o raciocínio de Fausto (2001), existiria entre o espírito-de-planta e o indivíduo jarawara uma relação de

familiarização (ou de predação familiarizante): os humanos comem as plantas, mas não consomem seus espíritos; estes, por sua vez, tornam-se seus “filhos” – há uma passagem de uma relação predatória a uma relação de controle e proteção (Fausto 2001: 413), os espíritos das plantas ingeridas, afins, tornam-se “consanguíneos”. Para este tipo de relação utilizaremos as aspas simples em filho: “filho”.

A relação de domesticação normalmente é identificada na Amazônia entre humanos e animais, ou entre o dono e animal de estimação (Fausto 2001: 415). Para os Jarawara, no entanto, ela se estabelece entre o agricultor e suas plantas. A domesticação das plantas ocupa uma posição central na cosmologia e ontologia deste povo Arawá, mas ela não exclui a complexa relação de predação que eles mantêm com os animais e outros seres do cosmos, como veremos mais tarde.

“Pais” no céu e na Terra

Depois de sair da planta na terra, enquanto bebê, o espírito-de-planta é levado ao céu por um outro espírito-de-planta, que desce exclusivamente para buscá-lo. No céu, na aldeia dos espíritos, um casal de espíritos adota o espírito-de-planta nenê, cria-o e o nomeia. Este casal normalmente é formado por espíritos-de-plantas, ou outros entes que moram no céu, como os espíritos-do-ferro, os Yimawa, ou os espíritos-do-céu, os Neme. Os Jarawara dizem que o casal que adota é também os pais do espírito-de-planta. Aqui eles falam claramente que se trata de parentes adotivos: “agora ele (o espírito-de-planta) fica grande, ele estava pensando que era a mãe dele, não é filho dela não, ela é a mãe de criação” – explica Okomobi. Ou seja, temos duas relações de familiarização sucessivas: a primeira é entre o agricultor jarawara e a planta, que faz com que o espírito-de-planta seja um filho adotivo da pessoa que plantou. A segunda é entre este espírito-de-planta e o casal de espíritos que o adota no céu. Pode também acontecer que a mulher-espírito no céu que adota o espírito-de-planta seja a sua irmã “de criação”. Isto é, que ambos os espíritos sejam “filhos” da mesma pessoa – filhos de plantas cultivadas pela mesma pessoa. Neste caso, a irmã de criação se torna mãe adotiva do espírito, e o marido dela, isto é, o cunhado do espírito, se torna seu pai. Aqui o “filho” se torna “neto” do indivíduo jarawara.

Retomemos nossa discussão sobre os casamentos; afirmamos que quando os membros da etnia Wayafi encontraram os Jarawara e passaram a viver com eles, se inseriram na rede genealógica jarawara de forma classificatória. No entanto, os Wayafi já traziam laços entre eles, os quais não se encaixavam com as classificações feitas pelos Jarawara. Quando os Wayafi e os Jarawara passaram a se casar, formou-se uma dupla maneira de enxergar a genealogia: uma que leva em conta os laços Wayafi anteriores e outra

que leva em conta as classificações e casamentos realizados nas aldeias jarawara. Examinando os laços entre os espíritos-de-plantas, os dados nos levam a pensar que esta rede genealógica dupla e intercalada reflete o ideal de parentesco jarawara. Isto significaria que a “rede dupla” que constatamos não foi apenas uma coincidência e consequência do encontro Jarawara/Wayafi, mas, ao contrário, que ela foi tecida de maneira que se tornasse e permanecesse dupla. Da mesma forma, a adoção dos espíritos na ontologia não é concebida de maneira singular, mas sim em sua duplicidade: um espírito-de-planta é adotado tanto por um jarawara na terra como por um espírito no céu, e isto lhe confere duas redes genealógicas simultâneas. Veremos como este ponto se faz ainda mais relevante quando considerarmos os xamãs e seus “filhos”, espíritos auxiliares.

Enterrar

Quando os Jarawara morrem, é a vez de o espírito deles ir para o céu. Existem dois fatores importantes no momento do enterro. O primeiro é que o corpo deve ser enterrado de forma que a cabeça do defunto esteja olhando para o “oeste” (*nakani*), “para ele ir para lá com o sol”.⁵ O segundo é que a pessoa deve ser enterrada ao lado de uma árvore ou planta que ela mesma tenha plantado em vida.⁶ Algumas horas depois do funeral, o espírito sai do corpo do morto e de sua cova. Ao ser enterrado ao lado de uma árvore (ou planta) e por ter seu espírito que sai de seu corpo, o morto jarawara nos lembra, sem dúvidas, os filhos das plantas (e árvores) – os espíritos-de-plantas ficam ao lado do vegetal e choram, pois são bebês, e são buscados pelos espíritos que moram no céu. A diferença é que o espírito do jarawara que sai não é uma criança e ele também não é o único ser que sai do corpo. Fora

⁵ Sobre o fato de o defunto dever olhar para o oeste, pensamos nos Zuruahá. Os Zuruahá afirmam que quando uma pessoa morre seu “espírito escapa do túmulo sob o chão e vai para o céu, andando na direção oeste; ao chegar onde o sol se põe, entra na terra e segue pelo céu subterrâneo até sair no leste onde o sol nasce (para os terráqueos), aportando assim em sua nova morada” (Fank & Porta 1996: 3). Poderíamos supor que algo do mesmo tipo ocorre com os mortos jarawara, isto é, eles seguem um caminho relacionado ao sol; pois quando falam dos caminhos do céu, os Jarawara mencionam apenas dois: o do *bato* (leste) e o do *nakani* (oeste). A primeira destinação póstuma dos mortos humanos é provavelmente o oeste (visto a maneira como os corpos são enterrados na terra), podendo no entanto, ao contrário dos Zuruahá, optar entre o leste e o oeste celeste para sua morada (que, ao que tudo indica, correspondem ao leste e oeste terrestre), dependendo de onde serão adotados. Os espíritos dos Jarawara, depois de saírem de suas covas, são levados voando para o céu, ao contrário dos espíritos Zuruahá, que andam.

⁶ Já entre os Zuruahá, “no momento que o corpo é baixado à cova, alguém dos parentes costuma derrubar uma árvore (...)” (Kroemer 1994: 73).

isto, o processo que ocorre com este espírito é bastante similar ao descrito para um espírito-de-planta, com exceção de alguns detalhes decisivos.

Ao sair de debaixo da terra, o espírito do morto é buscado por um ou mais espíritos-de-planta do céu, seus “filhos”. Antes de o espírito sair do corpo, sai um “bicho”. Normalmente diversos espíritos-de-planta descem à Terra para se ajudarem mutuamente, pois o espírito do morto jarawara é muito nervoso e agressivo e quer brigar e matar quem se aproximar. Por exemplo, em um relato de enterro contado por Wero, quando o espírito do morto saiu da cova, um espírito-de-planta disse para o outro (que veio junto, buscar o “pai” deles): “irmão, cuidado”. Os espíritos que vêm buscar conversam com o espírito do morto, “nós estamos te esperando, vem com a gente, nós vamos te levar”, e o convencem a ir com eles. O espírito é então levado nas costas de um de seus “filhos” – da mesma maneira que os xamãs em suas visitas esporádicas ao céu. Se as pessoas morrerem velhas, os Jarawara dizem que os espíritos delas já não são tão fortes e são mais facilmente “domados” para serem levados ao céu pelos seus “filhos”.

Quando chega no céu, o espírito é recebido pelas pessoas de lá (espíritos)⁷, ele é “curado”, alguém limpa ele para “ele ficar bonito”, ele rejuvenesce e depois fica isolado alguns dias, descansando e esperando para ser chicoteado. No dia previsto, os espíritos da aldeia em que ele foi recebido o levam para outra aldeia localizada no leste ou no oeste do céu. Nesta aldeia, onde os espíritos são conhecidos dos espíritos que o receberam (pois se não fossem eles os matariam e os comeriam), o espírito do jarawara é chicoteado da mesma maneira que a menina em seu ritual de menarca. O chicoteamento, dizem, é para que o espírito fique forte e preparado para brigar contra os inimigos, que são numerosos no céu: espíritos-de-plantas e espíritos-de-árvores não-domesticadas⁸, espíritos de gente, espírito de animais etc. Em seguida, o espírito do morto e seus “familiares” voltam para a aldeia destes e ficam morando por lá.

Existe mais de uma possibilidade de corresidentes póstumos. Em primeiro lugar, o espírito pode “comprar” um pai no céu, isto é, ser adotado tendo como contrapartida trabalhar para este “pai”. Neste caso, ele morará com os outros filhos e “filhos” (adotivos) deste espírito na aldeia do pai deles. Por exemplo, se o espírito (do morto) for morar com os espíritos-do-

⁷ Neste momento, o espírito do morto já não considera mais as pessoas do céu como espíritos, mas continuaremos relatando a sequência dos eventos do ponto de vista dos Jarawara vivos.

⁸ As plantas que não são domesticadas e plantadas pelos Jarawara, especialmente as espécies da várzea (como o buriti e a buritiana), também possuem espíritos que moram no céu, e brigam o tempo todo com os “filhos” dos Jarawara, isto é, os espíritos-de-plantas domesticadas. Assim, há uma guerra constante entre estes espíritos, mas não somente entre eles, pois diversos outros espíritos do céu são inimigos dos corresidentes dos espíritos dos jarawara mortos.

ferro, ele morará em uma casa de ferro e trabalhará fazendo faca, terçado, motor, machado etc. Ele então receberá um nome de espírito-do-ferro. Uma outra possibilidade, comum para as mulheres, é o espírito ir para uma aldeia do céu, se casar lá e ficar morando na aldeia do marido. Finalmente, o espírito pode ir direto para a aldeia onde mora um familiar jarawara que já tenha falecido, como uma irmã ou filho, e passar a morar com ele, mas esta situação ocorre exclusivamente com os xamãs e com seus filhos biológicos jarawara, como falaremos a seguir.

Tudo indica que o grupo local do céu tenha a mesma configuração que descrevemos para o grupo local na Terra.⁹ Como falamos, as aldeias jarawara são agrupamentos de filhos e filhas de um chefe. Estes irmãos e irmãs “reais” tendem a corresidir a vida inteira juntos, e quando se casam trazem para a aldeia os aliados. As mulheres que não são filhas dos chefes moram na aldeia do marido, e os homens que se casam com as filhas do chefe moram na aldeia da esposa. Como na Terra, as aldeias do céu são formadas por tipos de gente, e lá eles são: o pessoal do leste, o pessoal do oeste, o pessoal do ferro, o pessoal do céu etc., provavelmente grupos de filhos de um chefe reunidos (como os espíritos-do-ferro, por exemplo, todos filhos do ferro) e seus aliados.¹⁰ Os espíritos possuem nomes que fazem referência ao “tipo” que são, como veremos a seguir.

É interessante notar que o espírito do morto deve ser chicoteado antes de instalar-se definitivamente em sua aldeia póstuma. Em nossa opinião, como explicaremos a seguir, o chicoteamento é uma maneira de estimular uma transformação do ser. No caso do céu jarawara, o ritual do chicote é a etapa decisiva para que o espírito possa integrar uma aldeia, mesmo que como afim/aliado pela adoção ou pelo casamento. Pertencer a um grupo de parentes é fundamental no céu jarawara – assim como o é na Terra – pois se não pertencer a uma aldeia o espírito não sobreviverá à guerra violenta do céu, onde, fora do grupo local, todos são inimigos e canibais. A nomeação do espírito é a coroação do processo de “adesão” a uma aldeia: quando ele recebe o nome que o vincula aos seus novos familiares, um nome de espírito-do-ferro, por exemplo, o espírito do morto jarawara completa a sua integração a seu novo grupo de parentes. Importante salientar que, quando chegam no céu, são os jarawara os adotados, muitas vezes por espíritos-de-plantas, ou seja, pelo mesmo tipo de espírito que eles haviam adotado na Terra: sem dúvidas, há uma inversão de posições, o tipo de espírito que era “pai” se torna o tipo de espírito que é “filho” e vice-versa.

⁹ Lembremos que, no entanto, o céu é um lugar “melhor” do que a terra, onde todos são jovens, as plantas dos roçados são maiores e mais bonitas, os caçadores conseguem carregar todas as suas caças sem ajuda etc.

¹⁰ Com relação aos espíritos-de-plantas, no entanto, não podemos dizer que todos os espíritos-do-tingui, por exemplo, morem no mesmo lugar.

Famíliares

Os xamãs, contrariamente aos outros indivíduos jarawara, permanecem ao longo de sua vida em contato com seus espíritos-de-plantas, filhos das plantas que cultivam. Estes espíritos são de fato os seus espíritos auxiliares e descem à Terra quando chamados por eles, por diferentes razões. Os xamãs recorrem aos seus espíritos auxiliares sobretudo quando alguém está muito doente e teve a sua alma raptada por um “bicho”. Os espíritos podem igualmente vir à Terra devido a uma missão de briga e ser enviados pelo xamã para enfrentar os espíritos-de-plantas de outros xamãs ou os espíritos-de-plantas das plantas não domesticadas. Mas também os espíritos auxiliares do xamã descem à Terra simplesmente para manter contato com os seus “famíliares”; ao chegar, eles perguntam se todo mundo vai bem: “os meus irmãos vão bem?” – eles dizem, preocupados em saber se os filhos biológicos do xamã estão todos com saúde. Existem também espíritos que se relacionam com o xamã que não são exatamente seus espíritos auxiliares, mas sim os espíritos dos jarawara que faleceram. Muitas vezes estes espíritos descem à Terra para conversar com o xamã, ou o recebem no céu ou então levam o xamã em suas costas até o céu. Os espíritos dos falecidos, no entanto, não saem à busca das almas raptadas por outros seres. Normalmente trata-se de espíritos de pessoas genealógicamente próximas do xamã que morreram, sobretudo os seus filhos biológicos.

Devido ao contato com estes dois tipos de espíritos, o xamã tece uma rede genealógica que une os seus filhos biológicos jarawara aos seus filhos adotivos espíritos-de-plantas¹¹, rede genealógica que se faz importante quando o espírito de um de seus filhos ou “filhos” chega ao céu. Por exemplo, nos foi contada a história de um xamã que foi um dia a seu roçado e viu um nenê chorando; como nenhuma mulher da aldeia estava grávida, ele se perguntou de quem seria aquela criança. Ele viu que o bebê estava ao lado de uma bananeira e logo soube que ele era filho da bananeira. Ele então levou a criança para a aldeia, “este é o filho da bananeira” – disse. Em seguida, ele falou que ia chamar um espírito *inamati* do céu para levar a criança, para ela ser adotada. Ele pensou na sua filha biológica, que tinha morrido há

¹¹ A capacidade do xamã de tecer uma rede genealógica entre vivos e espíritos está também presente em outras sociedades amazônicas. Por exemplo, entre os Mamaindê (Nambiquara), o xamã se casa no céu com uma mulher-espírito, de quem se torna comensal: eles dizem que esta mulher espírito é irmã da esposa do xamã na Terra (Miller 2007: 255). Entre os Chimane, o xamã, assim como os seus consanguíneos e seus aliados terrestres, possui consanguíneos e aliados espíritos, pois existe uma rede genealógica única que une os humanos aos espíritos (Daillant 1998: 80; 84). Entre os Paumari, quando um xamã adota um espírito auxiliar, *vaso*, este é integrado à parentela e chamará a esposa do xamã de mãe e os filhos biológicos do xamã de irmãos (Bonilla 2007: 353).

alguns anos e estava morando com os espíritos no céu. Ele chamou um espírito auxiliar, um espírito-de-planta, que levou o bebê para a irmã mais velha dele. Chegando no céu, a irmã (filha do xamã) adotou o filho da bananeira – que era também “filho” do xamã, pois estava em seu roçado.

Nesta história vemos que os espíritos-de-plantas do xamã, seus “filhos”, são considerados irmãos dos filhos biológicos do xamã e também irmãos de todos os outros “filhos”, espíritos-de-plantas, cultivadas pelo xamã. Assim, todos os filhos do xamã, sejam eles os verdadeiros (jarawara) ou os adotivos (espíritos-de-plantas), são irmãos entre si. No entanto eles não se reconhecem, necessariamente, à primeira vista, e a primeira atitude ao ver um desconhecido é partir para a briga, como relata o canto *ayaka* abaixo, sobre uma conversa entre dois espíritos “irmãos”, em que um não reconheceu o outro à primeira vista:

O meu irmão mais novo falou: “por que você quer brigar comigo”. “Eu pensei que fosse outro espírito, inimigo, eu já conheço você”. “Quase que eu brigo com você”. “Irmão mais velho, você não vai fazer isso, brigar comigo”. “Eu já vou”. “Irmão mais velho eu conheço você. Acho que você não me conhece”. “Eu pensei que você fosse outro espírito, mas não é, é meu irmão”. “Por que você quer brigar comigo? Você mora lá, por que você veio? Para brigar comigo?”

No relato sobre o espírito-da-banana, ele estava no roçado do xamã e é por isso filho de uma bananeira cultivada pelo xamã e “filho” do xamã. O pajé o leva para casa e pede para um outro “filho” dele, um espírito-de-planta, descer para levar o “irmão” dele, espírito-da-banana, para a “irmã” deles criar. A “irmã” é a filha biológica do xamã que morreu e está agora morando no céu, ou seja, ela se transformou em habitante do céu. O “filho” do xamã é então adotado pela filha do xamã, que agora mora no céu (ou seja, foi, por sua vez, adotada por alguém e passou pelo chicoteamento). Quando esta mulher adota o seu “irmão”, o espírito-da-banana se torna ao mesmo tempo “filho” e “neto” do xamã Jarawara. Enquanto filho adotivo de sua irmã, ele será inserido em uma nova rede genealógica: aquela em que a “irmã” se inseriu, uma vez que foi adotada no céu. Aqui temos claramente uma construção dupla da rede genealógica devido à adoção, e ela inclui os espíritos dos jarawara falecidos e não somente os espíritos-de-plantas. No caso descrito, o espírito-de-planta é “irmão” e “filho” da mulher, e também “filho” e “neto” do xamã.

Ao contrário do que poderíamos imaginar, os outros jarawara que não são filhos do xamã não se inserem na rede genealógica do xamã de maneira classificatória, quando morrem. Por exemplo, se na Terra Ego é sobrinho cruzado do xamã (ZD) isto não quer dizer que no céu ele poderá encontrar o espírito da filha biológica do xamã e que ela será sua prima cruzada de

primeiro grau (MBD). Aliás, ele não encontrará sua prima e terá que se integrar a uma aldeia de outro tipo de gente. As relações entre o xamã e os espíritos se limitam à primeira geração descendente do xamã em linha direta, ou seja, seus filhos, sejam eles biológicos ou adotivos.

Os filhos do xamã quando morrem vão para o céu, da mesma maneira que os outros jarawara (levados por seus “filhos”, espíritos-de-plantas). Ao chegarem, passam pelo ritual de chicoteamento, ficam morando com seus novos familiares e recebem um nome. Às vezes, estes espíritos descem à Terra para visitar o xamã, que é o pai jarawara deles, ou recebem o xamã quando ele chega no céu. Por isso, os espíritos dos filhos biológicos falecidos do xamã têm acesso tanto aos seus novos familiares no céu, que o adotaram, como aos seus familiares na Terra: o seu pai, o xamã. Eles possuem, assim, algo parecido com o xamã e com seus espíritos auxiliares: uma locomoção entre a Terra e o céu (contanto que o seu pai xamã esteja ainda vivo). Parece que a grande diferença entre os filhos biológicos do xamã e os outros jarawara é que os segundos (não filhos de xamã), ao chegarem no céu, devem ser adotados ou se casar para se integrarem a uma nova parentela. No céu, o espírito do morto rompe com os seus familiares da Terra e começa uma vida marcada pela afinidade do casamento ou pela afinidade consanguinizada da adoção. Já um filho biológico do xamã será levado direto à casa de um espírito de um irmão biológico que tenha morrido e morará lá, com ele. Assim, a sua integração a uma aldeia no céu é mais rápida e mais fácil, e ele mantém uma dupla rede genealógica, pois permanece vinculado ao seu pai na Terra ao mesmo tempo que “ganha” novos familiares no céu. Graças a sua habilidade de se comunicar e de controlar os espíritos, o xamã faz com que seus filhos biológicos se encontrem *post-mortem*. Ou seja, o xamã consegue no céu o que um chefe deve conseguir na Terra: reunir todos os seus filhos na mesma aldeia.

Nomes

São os xamãs que dão nomes a todos os indivíduos jarawara. A maioria das pessoas recebe um nome quando é bebê mais dois ou três nomes diferentes ao longo de sua vida, os quais elas acumulam. Os nomes em português são dados muitas vezes pelo professor indígena e podem, igualmente, ser acumulados ou simplesmente trocados. Às vezes a pessoa gosta de um nome que ouviu e decide trocar o seu. Por exemplo, um jovem da aldeia Casa Nova se chamava José Ribamar; um dia ele foi para Manaus acompanhar uma pessoa doente e quando voltou avisou a todos que, a partir de então, seu nome seria Jurivaldo e não mais Ribamar. Ele disse que tinha conhecido um Jurivaldo em Manaus e tinha gostado do nome, por isso decidiu se chamar assim. Os outros passaram a chamá-lo de Jurivaldo, to-

dos se lembravam também de seu nome anterior, Ribamar, mas não o utilizavam. Com relação aos nomes jarawara, existem pequenas sessões xamânicas dedicadas ao aprendizado de novos nomes que, posteriormente, o xamã coloca nas crianças que nascem. Por meio dessas sessões, o xamã vai fazendo um reservatório de nomes conhecidos. Abaixo, temos a descrição de uma dessas sessões, relatada por um senhor jarawara, filho de um xamã:

Eu vi o espírito, o meu pai chamou. Meu pai assobiou para ele vir, ele escutou o assobio do meu pai, ele veio, ele pulou no chão, bateu pé no terceiro depois parou e falou com o papai. “Quem está me chamando?”. “Eu estou chamando você para o pessoal te ver, você não vai perto deles não, você não mexe com eles não, eu quero te mostrar para o pessoal ver”. O espírito voltou andando “de marcha ré”, ele não olhava para cima, só para baixo: se as pessoas virem os olhos dele, elas pegam doença. Ele tinha um chapéu branco grande, ele vestia uma camisa preta. Ele voltou de costas, sentou e sumiu. Espírito mesmo (*inamati amaka*). Veio outro espírito, “quem é tu” – papai falou. “Eu?” – o espírito falou. “Como é o seu nome?”. “Meu nome é Dyamawawe” (...).

As sessões de visitas dos espíritos raramente ocorrem da maneira descrita acima, em que os vivos podem ver os *inamati*, pois eles são perigosos para os não xamãs. Na maioria das vezes, as sessões ocorrem à noite; as pessoas ficam todas no interior de uma casa, deitadas nas redes, no escuro. O xamã fica no chão, do lado de fora da casa; ele cheira rapé e chama um espírito. O espírito chega, o xamã pergunta o nome dele, ele responde, e as pessoas conseguem ouvir a resposta de dentro da casa. Às vezes são as próprias pessoas deitadas nas redes que perguntam gritando para o espírito: “quem é você? Qual o seu nome?”. Se, por acaso, uma pessoa achar o nome do espírito bonito, ela pedirá depois para o xamã colocar aquele nome nela.¹² Na Tabela 13 temos uma pequena lista de nomes Jarawara e sua procedência.

¹² De maneira similar, entre os Paumari, quando uma mãe gosta de um nome de espírito alimentar que se apresenta na sessão de xamanismo ela pede o nome e dá em troca o nome da criança. A criança, no entanto, não perde o primeiro nome e fica assim com dois nomes (Bonilla 2007: 192, 206).

Homens	Mulheres
Dymadyairiri: espírito-do-tingui	Yimamani: espírito-do-ferro
Bibiri: espírito-da-pupunha	Yimawari: espírito-do-ferro
Totoba: espírito-da-pupunha	Narabi: espírito-da-pupunha
Ebotenawa: espírito-da-pupunha	Nemeya: espírito-do-céu
Konabono: espírito-do-tingui	Manira: espírito-da-banana
Dymanawidawi: espírito-do-tingui	Hinabori: espírito-da-pupunha
Kakai: espírito de gente, filho do xamã que morreu	Bonira: espírito-da-pupunha
Yimabono: espírito-do-ferro	<i>Makini</i> : espírito-da-banana
Ebiti: espírito de gente, criança que morreu	
Dymamakonawa: espírito-da-pupunha	
Warirari: espírito-do-babaçu	
Yimakoria: espírito de gente, irmão dele que morreu	
Hiyawari: espírito-do-tingui	
Efe Ainofawi: espírito-da-pupunha	
Boniwa Watiwini: espírito-do-jenipapo	
Mano Dyaborara: espírito-da-pupunha	
Dyimabaria: espírito-do-tingui	
Efe Warisawi: espírito-da-pupunha	

Tabela 13: Nomes jarawara.

Vemos na Tabela 13 que os nomes são de quatro tipos de espíritos diferentes: das plantas, do ferro, do céu e de gente. No caso dos espíritos de gente, os nomes são aqueles que eles receberam no céu, de seus pais adotivos. Kakai, por exemplo, é o nome que um filho falecido do xamã recebeu quando foi adotado no *post-mortem* – na Terra o nome dele era Bototoi. Nem todos estes espíritos de que os Jarawara “pegam” os nomes descem à Terra para conversar com o xamã, mas o pajé lhes conhece os nomes, pois os seus espíritos auxiliares visitam estes espíritos no céu e depois relatam o encontro para o seu mestre. O próprio xamã, em suas visitas periódicas ao céu, descobre também novos nomes. Os Jarawara afirmam que não existe nenhum tipo de ligação entre eles e a espécie à qual se referem os seus nomes, ou seja, uma pessoa que tem o nome de um espírito-do-tingui não possui nenhuma relação especial com o tingui. Ela apenas recebeu este nome, pois o xamã o achou bonito (ou ela mesma achou bonito).

No capítulo 1, vimos que os topônimos jarawara vieram de fora, dos Juma, inimigos canibais. Aqui percebemos que os nomes jarawara também vêm de fora, dos espíritos, dos mortos. Mas estes seres a quem os Jarawara “pegam” os nomes, os espíritos, não são exatamente inimigos, pois são os espíritos auxiliares do xamã – ou os conhecidos destes espíritos e do xamã.

Ou seja, são seres que passaram pelo processo de familiarização pelo pajé: afins consanguinizados do xamã. No entanto, se considerarmos, como o fez Taylor para os Jivaro (2000: 318), que a familiarização não é o inverso da predação, mas sim o seu limite inferior, então estes espíritos auxiliares do xamã (e espíritos que o xamã e seus auxiliares conhecem no céu) são para os Jarawara nada menos que seus afins potenciais, ou meta-afins. O que significa que os Jarawara possuem nomes de seus meta-afins.¹³ Esta informação confirma a nossa afirmação do capítulo 1, quando dissemos que o sistema onomástico jarawara é, sem dúvidas, “centrífugo” (Viveiros de Castro 1986).

EX-PARENTES CANIBAIS

Começaremos com a descrição da atividade de caça, enfatizando as relações de predação entre diferentes tipos de seres. Em seguida, nos concentraremos no destino póstumo e nas transformações pelas quais passam os jarawara, uma vez mortos. O objetivo aqui é examinar a dinâmica entre os entes e demonstrar que os espíritos dos jarawara falecidos são, ao mesmo tempo, a caça e os caçadores dos vivos.

Caçar e ser caçado

A caça entre os Jarawara é uma atividade exclusivamente masculina, praticada quase que cotidianamente, sobretudo pelos jovens. Como mencionamos anteriormente, sair para caçar é sinônimo de sair para caçar queixadas. Os queixadas são, sem dúvidas, os animais de consumo preferidos dos Jarawara e a caça de um deles é um grande orgulho para os caçadores. Os outros animais bastante apreciados são o veado, o caititu, a anta, todas as espécies de macacos e algumas aves como o mutum. A anta é o animal por excelência a ser caçado para uma festa, devido a sua quantidade abundante de carne – e é o único animal que os caçadores contam quantos mataram no decorrer de suas vidas. Todas as espécies de animais as quais os Jarawara apreciam caçar, ou seja, suas presas preferidas, possuem uma designação única: *bani*.

O principal método de caça hoje é a espingarda, mas o arco e flecha pode eventualmente ser utilizado – a maioria dos homens sabe fazer as fle-

¹³ Da mesma maneira, em sua análise sobre a onomástica Kulina, Gordon afirma que quando os Kulina recebem os nomes de seus avós eles não estão recebendo nomes de seus ancestrais – como o disse Lorrain (1994) – mas sim nomes de seus “cunhados” meta-afins (Gordon 2006: 113).

chas e o veneno que deve ser colocado nestas. Já a zarabatana, muito empregada no passado, está atualmente em desuso. Os Jarawara caçam também utilizando armadilhas, cachorros e às vezes procuram suas presas dentro de buracos. Em todos os casos, se um animal for atingido – seja por uma flecha, bala, armadilha ou por um ataque de um cachorro – mas não morrer, o caçador acabará de matá-lo a pauladas. É comum os Jarawara caçarem fêmeas e trazerem seus filhotes para a aldeia, para suas irmãs, filhas ou esposas criarem.

Um mito, já mencionado, conta que um homem saiu para caçar com seu filho e se deparou com dois homens Juma, que os mataram para comê-los. Depois do homicídio, os Juma “trataram” a carne de ambos, tiraram suas tripas e as enrolaram em diversas varetas colocadas à beira do caminho, para todos verem que eles estavam mortos e seriam devorados. Eles então levaram o homem e seu filho para sua aldeia, onde todos os Juma os comeram. O nome deste homem era Mayawari, ou “macaco zogue-zogue”. Acreditamos que este mito nos permite dizer que para os Jarawara a caça é concebida como uma atividade equivalente à guerra. Esta afirmação é confirmada por outra narrativa que conta que, após uma violenta invasão, um Juma vê uma mulher morta no chão e diz “acho que a minha caça/presa (*bani*) está morta, eu vou levá-la, alguém me passa a faca para eu tratar a carne?”. Aqui o Juma diz claramente que os inimigos são as presas. Outros mitos sobre os Juma, que contam as disputas entre este povo e os Jarawara, mencionam sempre detalhes que remetem à predação cinegética. Vejamos, por exemplo, o relato abaixo:

Um casal estava sozinho na aldeia pois todos os outros habitantes tinham ido a uma festa, este casal pegou um caminho, os Juma chegaram, os amarraram e os carregaram para a aldeia deles. O filho do casal quando voltou para casa e viu que seus pais não estavam, saiu para procurá-los. No caminho ele percebeu que tudo estava bagunçado e concluiu que os Juma tinham pegado os pais dele. Ele foi atrás do rastro. Muitas horas depois ele chegou no porto dos Juma e viu os Juma conversando, indo buscar farinha em um grande panela para comer os Jarawara. O filho ficou só olhando. Quando o único Juma que tinha ficado no porto foi tomar banho, ele viu os pais dele presos e gritou, o Juma tentou flechá-lo, mas ele flechou primeiro. Em seguida, ele desatou os pais, que estavam fracos, pois havia dois dias que eles não comiam. Eles foram andando devagar para ir embora. O filho matou todos os Juma e ficou esperando para ver se tinha sobrado alguém. Um jovem Juma veio e eles brigaram. Depois, ele chamou seus parentes para ajudá-lo e eles mataram todos os Juma.

Neste relato, vemos que os Juma iam atrás dos Jarawara para consumi-los. Eles se aproximavam da moradia dos Jarawara, capturavam suas víti-

mas, as amarravam, levavam para suas aldeias e em seguida as matavam e as comiam com farinha – exatamente da mesma forma que qualquer outra caça. Os Jarawara, por sua vez, replicavam os ataques e invadiam as moradias dos Juma, mas, ao contrário destes, não eram canibais. Os relatos sobre os Juma são referências importantes sobre as atividades guerreiras dos Jarawara, através deles podemos ter acesso aos ideais de guerra deste povo. Como sabemos, o céu e a terra jarawara são uma guerra generalizada, de todos contra todos. Uma boa maneira de visualizar mentalmente o que ocorre no mundo Jarawara são os mitos que relatam sobre as disputas entre eles e os Juma – inclusive estes mitos são utilizados pelos próprios Jarawara para explicar a violência, o conceito de inimigo, a guerra etc.

As narrativas sobre os Juma possuem todas uma fórmula similar: os Juma chegam perto da aldeia e sequestram ou matam uma ou duas pessoas para levar para casa e devorar. Ou então diversos Juma invadem a aldeia Jarawara e matam todo mundo para comer, alguém escapa, vai para outra aldeia Jarawara avisar os familiares dos mortos, estes decidem se vingar ou se esconder. Se eles optam pela vingança, um herói e seus companheiros invadem uma aldeia Juma e matam todo mundo, sem deixar um único Juma vivo. O traço comum entre as disputas e as invasões é que o Outro deve ser absolutamente eliminado, inclusive as crianças e as mulheres grávidas. Muitas vezes as invasões acontecem em dia de ritual, quando há muitas pessoas reunidas. Em seguida as aldeias são queimadas. Pode também ocorrer de os Juma levarem as jovens Jarawara para se casarem com elas, como em um mito em que um homem Juma vê uma bela Jarawara no chão, fingindo de morta, e diz: “se ela estivesse viva, eu casaria com ela”.

Nos mitos, outras formas de predação são também relacionadas à caça. Por exemplo, existem três relatos que falam sobre o abuso sexual de mulheres ou meninas quando um homem se encontra sozinho com estas na floresta. Nos três relatos, o homem em questão está na mata para caçar e, depois ou antes do ato sexual, ele caça uma das presas preferidas dos Jarawara: uma anta, um mutum ou um queixada. Da mesma maneira, existem relatos que contam sobre ataques xamânicos entre dois homens, e eles também estão sempre relacionados à caça: um xamã coloca feitiço no outro, vai caçar e volta com muitos animais, diversos tipos de presas. Em nossa opinião, os relatos sobre a guerra com os Juma, sobre o abuso de mulheres e sobre o feitiço, aqui mencionados, têm todos algo em comum: o fato de aproximarem os bons caçadores de uma outra forma de agressão. Ou seja, eles demonstram que ser caçador é, antes de mais nada, ser predador. Com relação à pesca, de forma geral ela não é uma predação como a caça, com exceção de algumas espécies de peixe que são significantes: o matrinxã e os peixes de grande porte, como o pirarucu, o tambaqui e o poraquê. A pesca só se torna uma predação quando ela é excessiva e repetitiva. Um mito, por exemplo, conta que as pessoas pescavam demais em um determi-

nado lugar, todos os dias, uma quantidade exorbitante de peixes, então um dia um “bicho” *yama maka* levou todas elas para o fundo do rio e cobriu a passagem com uma pedra para que elas não pudessem mais sair.

Por outro lado, um caçador (e também um pescador) pode facilmente tornar-se presa, aliás são os caçadores que mais se expõem aos predadores. Em um mito, um homem e seu cunhado saem para caçar tartaruga em um lago. O homem avisa ao seu cunhado que quando pegar uma tartaruga ele deve logo virá-la para não ser levado com ela. O cunhado vai devagar e segura uma tartaruga, esta corre levando-o junto. O homem grita: “solta ela”, mas o cunhado não dá ouvidos e continua segurando. A tartaruga cai dentro d’água com ele, levando-o para o fundo. O homem fica esperando na beira para ver se o cunhado boia. Ele então vê o sangue saindo de dentro d’água: “o “bicho” comeu o cunhado dele dentro d’água, a banha dele boiou” – conta o relato. Aqui percebemos que em uma caçada as posições de presa e predador não são nunca pré-estabelecidas, ao contrário, elas são reversíveis. O mesmo pode ser dito sobre uma pescaria, sobretudo aquelas que ocorrem perto da várzea.

Lembremos que os grandes predadores dos Jarawara, os “bichos” *yama* e *yama maka*, aparecem a estes sempre em forma de animais, sob aparência de presas. Mas quando o caçador jarawara toma a iniciativa de matá-los, a situação se inverte e quem é predado é o próprio caçador, levado por um “bicho” (tendo a sua alma raptada) ou morto por este. Explicamos estes acontecimentos no capítulo 2, pela teoria do animismo perspectivista de Viveiros de Castro, e dissemos que quando o caçador se comunica, da maneira que for, com um ser não-humano predador de humanos (ou seja, um “bicho” *yama*), imediatamente ele assume a posição de segunda pessoa na relação e o Outro se torna o sujeito da relação: ou seja, o jarawara assume a posição de presa e o *yama* assume a posição de sujeito (ou humano). É exatamente o que ocorre no mito contado acima, em que a tartaruga, ou o “bicho” *yama maka*, leva o cunhado para sua casa no fundo das águas, e lá o devora: o jarawara se tornou a presa.

Os perigos para os caçadores (e pescadores) estão em toda parte a partir do momento em que eles saem de suas aldeias. Em primeiro lugar, como descrito acima, o caçador jarawara pode achar que o seu predador é uma presa e tentar capturá-la, mas será ele mesmo transformado em presa e capturado. Em segundo lugar, pode haver “bichos” *yama* na floresta ou na várzea à procura de Jarawara. Este é o caso em diversos relatos, quando o caçador está voltando da caça e é surpreendido por um “bicho” *yama* que tenta, e às vezes consegue, capturá-lo ou matá-lo. Os métodos utilizados pelos “bichos” *yama* são os métodos clássicos de caça: armadilhas, pauladas, pedras, fazer a presa se aproximar por meio de imitação de vozes de seus próximos etc. A consequência última para um jarawara, quando ele é a presa, é morrer ingerido pelo Outro ou se casar e se tornar Outro.

Finalmente, existem também os *inamati*, os espíritos de gente, que podem ser perigosos para os Jarawara. Estes espíritos tentam se aproximar dos vivos, às vezes para capturá-los e comê-los, como no caso dos *inamati bote*, que moram no subsolo terrestre. Mas há também espíritos *inamati* dos Jarawara que morreram e que tentam chegar perto dos vivos, seus antigos parentes, para matar as saudades, tocando, assim, nas pessoas. Ao fazerem isto, sobretudo ao tocarem (ou mesmo ao olharem para) os vivos, eles os agridem causando doenças, febres. Existem igualmente aqueles *inamati* extremamente nervosos, que são as almas das pessoas que acabaram de ser enterradas. Estes, ao saírem da cova, vão atrás dos Jarawara e tentam se vingar, exprimir sua raiva, ou simplesmente buscam companhia. Por exemplo, nos foi contada a história de um homem que morreu e foi enterrado; a alma dele voltou para a aldeia e bateu nas costas de um xamã. O xamã ficou com muito sono: a sua alma tinha sido levada pela alma do morto, para ficar perto dela. Um dos “filhos” do xamã, um dos seus espíritos auxiliares, pegou a alma do falecido e a levou embora, para o céu, o xamã então melhorou.

Por último, existem os *inamati* que procuram parceiros para se casar. O caso típico deste tipo de acontecimento é relatado em um mito em que uma menina e sua “cunhada” saem para colher fruta na floresta, quando chega uma *inamati*. A “cunhada” diz para a menina que tinha alguém vindo, a menina acha que é (e vê) o irmão mais velho da “cunhada”, seu namorado. O *inamati* pede para a menina trazer as frutas para ele comer. A “cunhada” vê que é uma alma e fala para elas irem embora, elas saem correndo, mas o *inamati* vem atrás delas e as segue até a aldeia. No fim de tarde, quando a menina sai para brincar no pátio, o *inamati* chama ela, ela pensa que é o namorado e vai. A “cunhada” vê a menina indo embora e vai até sua casa para ver se seu irmão está lá; ele está, ela logo sabe que o espírito levou a menina. Ela sai para procurá-la mas não a acha e volta para casa. Na manhã seguinte a menina retorna à casa de sua mãe e vai dormir. Quando acorda, ela está muito dolorida nas coxas; chamam o xamã que tenta curá-la, mas não consegue, o espírito teve relações sexuais com ela a noite toda. Ela morre por causa do *inamati*, o espírito dela casa com o *inamati* e passa a morar com este e os seus.

Felizmente para os Jarawara, o mundo comporta ainda antes que predam seus predadores: os espíritos-de-plantas, sobretudo aqueles que são os auxiliares dos xamãs. No capítulo 2, descrevemos diversas situações em que a alma de uma pessoa foi raptada por um “bicho” *yama* ou *yama maka* e estava prestes a se tornar Outro, ou a ser devorada por um Outro, quando um espírito auxiliar do xamã chega para salvá-la, a pedido de seu mestre. Falamos também sobre situações em que os espíritos de mortos, *inamati*, voltam à aldeia para rever seus familiares – sendo estes espíritos um grande perigo para os vivos. São os espíritos auxiliares do xamã que conduzem

estes seres para suas habitações póstumas. Normalmente, são os espíritos-de-planta, os “filhos” da pessoa que falece, que a deveriam conduzir para sua moradia no céu, mas quando estes falham são os espíritos auxiliares do xamã (seus “filhos”), a seu pedido, que o fazem posteriormente ao “previsto”.

Existe evidentemente uma diferença entre os espíritos *inamati* e os “bichos” *yama*: os primeiros são espíritos de gente ou de plantas – mas apenas os espíritos de pessoas que faleceram, incomodam os vivos. Já os “bichos” *yama* são, como o nome já diz, “bichos”, “coisas”.¹⁴ Os perigos que estes dois tipos de seres impõem aos Jarawara também são diferentes: os *inamati* são perigosos porque são agressivos e carentes, mas eles não comem os Jarawara (com exceção do *inamati bote*, que mora no subsolo terrestre) apesar de poderem matá-los, isto é, levá-los com eles para o além. Já os “bichos” *yama* visam, em primeiro lugar, ao consumo dos Jarawara, e apenas eventualmente se casam com os humanos que raptam. Podemos dizer que os “bichos” saem para caçar Jarawara ou que os Jarawara são a caça destes seres.

Existe também uma diferença na maneira com que os espíritos-de-planta, auxiliares do xamã, se comportam perante os dois tipos de seres. Os *inamati* são conduzidos ao céu, onde são adotados; o mesmo não ocorre com os *yama* que se deparam com espíritos-de-plantas. No capítulo 2, vimos que quando os espíritos-de-plantas salvam a alma dos Jarawara de seus raptos eles matam os “bichos” *yama* ou *yama maka* e o levam até suas aldeias para consumi-los. Em outras palavras, os “bichos” são a caça dos espíritos-de-planta. Às vezes, como os Jarawara fazem com os animais, os espíritos-de-planta matam os “bichos” *yama* adultos e levam os seus filhos para criar no céu. Temos, portanto, uma cadeia hierárquica da predação entre os seres que povoam o cosmos jarawara:

espíritos-de-plantas > “bichos” *yama* > jarawara (humanos)
> animais > plantas

Esta cadeia funciona em caso de um encontro premeditado ou imprevisto entre dois tipos de seres. Por exemplo, se um jarawara se encontrar com um animal ele será o predador, mas se um jarawara se encontrar com um “bicho” *yama* ele será a presa. Já se um “bicho” *yama* se encontrar com um espírito-de-planta será a vez de o “bicho” ser a presa. Mas ao mesmo tempo esta cadeia mantém exceções, ou seja, seres excepcionalmente “fortes” ou “fracos” que predam aqueles que deveriam ser seus predadores ou que são predados por aqueles que deveriam ser suas presas,

¹⁴ Seria tentador dizer que os “bichos” são os espíritos-dos-animais, mas isto não corresponde ao que dizem os Jarawara. Os “bichos” para eles são literalmente “coisas” ou “coisas esdrúxulas”, algo próximo de um monstro.

respectivamente.¹⁵ O primeiro caso é exemplificado pela onça, que é um animal mas mata os jarawara; um exemplo do segundo caso foi mencionado no capítulo 1, em um mito em que um espírito-de-planta foi morto por um “bicho” *yama maka*. Vemos acima que a cadeia se fecha em si, se considerarmos que as plantas e os espíritos-de-plantas são clones. Na parte que segue, veremos que ela também se fecha de outras maneiras. Esta cadeia pressupõe diferentes tipos de seres, claramente distintos do ponto de vista dos Jarawara vivos. Após a morte dos humanos, no entanto, a distinção dos seres não é tão nítida assim, é o que veremos agora.

Tornar-se Outro

Um jarawara quando morre é enterrado ao lado de uma árvore ou planta que cultivou em vida, como descrevemos anteriormente. No dia do seu enterro ou alguns dias depois, o seu espírito sai do corpo e deve ser levado para o céu por seus “filhos”, espíritos-de-plantas, onde será chicoteado; em seguida, ele será adotado ou se casará. Caso os espíritos-de-planta não cheguem a tempo, o espírito do morto voltará para a aldeia, por um caminho que conhece, e irá direto para sua casa, ferindo desta maneira os seus parentes mais próximos, como filhos e esposos, se estes lá se encontrarem. O espírito do morto, se não levado para o céu, vagará pela Terra e tentará se aproximar de todos os seus parentes da época em que era vivo, até o momento em que um xamã chamará os seus espíritos auxiliares para o conduzirem ao céu, como já explicado. Descreveremos agora os outros seres que também saem do corpo de uma pessoa morta (mais precisamente de sua barriga, de seu fígado), pois um único cadáver jarawara expele três ou quatro tipos de seres diferentes, que terão destinações e destinos singulares.

O primeiro a sair do corpo, antes mesmo do espírito do morto, é um “bicho” *yama*. Este *yama* vai para a floresta ou então é capturado pelos espíritos-de-planta que o levam para o céu e que, provavelmente, o matam e comem. Depois do *yama* sai então o *inamati*, espírito da pessoa, que é dito ser o “dono do bicho”. Vejamos um extrato de um relato de enterro, que demonstra a ordem dos eventos:

(...) A gente dormiu. No outro dia, a gente levantou e ficou o dia todo na aldeia, no fim de tarde, escureceu, “lá vem o bicho, vovô” – nós dissemos. O bicho veio falando, a gente ouviu, a gente ficou quieto, era o bicho falando. O meu tio (que era xamã) foi lá ver o bicho. O bicho do Kairamu saiu da cova. O espírito veio do céu e pegou o bicho. Os espíritos-do-tingui (*kona*

¹⁵ Como demonstramos, dentro de cada uma das categorias existe uma hierarquia própria: os animais são classificados do mais “forte” ao mais “fraco”, as plantas também.

abono) e os espíritos-da-pupunha (*yawita abono*) pegaram o bicho e ficaram segurando. “Nós vamos levar você” – eles, os *inamati*, falaram. Os espíritos pegaram o bicho e levaram. “O dono do bicho ainda vai vir, vamos esperar o dono (*hiti*)” – eles disseram. “Quando ele vier, a gente pega ele e leva” – os espíritos que estavam esperando no meio do caminho falaram (...)”

Depois do “bicho”¹⁶ e de seu “dono”, sai então um animal – um *bani*, ou melhor, um espírito de animal como uma anta, um veado, um gavião ou outro. Os espíritos-de-animais nos quais se transformam os Jarawara vagam pela floresta e se casam com animais da floresta, tornando-se assim “animais mesmo”. Por exemplo, existe o caso de uma mulher que faleceu jovem, com aproximadamente 45 anos; ela foi enterrada e, depois de algum tempo, um espírito-de-anta saiu da cova. “Ela saiu bem magra da terra, o espírito-de-anta achou uma anta do mato, eles casaram, ela virou anta mesmo: espírito-de-anta virou anta.” – explicou-nos um senhor. Como era de esperar, pode acontecer que um jarawara cace um animal proveniente do espírito-de-animal que saiu de dentro de um morto jarawara. Se isto ocorrer, uma vez capturado e pronto para ser cozido a carne não assará e muito sangue sairá do corpo da presa. As pessoas saberão, então, que se trata de um “parente” morto e não o comerão.

Além destes três entes mencionados, algumas pessoas criam dentro de si um espírito-de-onça, que também é expelido de seus corpos quando elas morrem. Quando o espírito-de-onça sai da cova deve ser imediatamente levado para o céu, para ser criado por um xamã do céu ou pelo próprio espírito da pessoa que morreu (que vai igualmente para o céu). Se o espírito-de-onça não for levado ao céu ele vagará pela floresta e entrará na aldeia de seus “parentes” à noite, para comer as crianças. Potencialmente, qualquer pessoa pode criar um espírito-de-onça dentro de si, mas pelo que percebemos isto ocorre com mais frequência com os xamãs e com as pessoas que tomaram muito remédio antes de morrer, remédios fortes.

No capítulo 2 dissemos que os remédios correspondem ao *arabani* dos pajés. Acreditamos que são justamente o *arabani* e o remédio que se tornam espíritos-de-onça quando as pessoas morrem. O *arabani* do xamã, evidentemente, é mais forte que os remédios, e uma pessoa precisa tomar muito remédio para “criar” espírito-de-onça dentro de si, enquanto qualquer xamã o cria. Esta é a principal razão pela qual ninguém permanece na aldeia quando um xamã morre: mesmo nos dias atuais, a aldeia é desertada durante pelo menos três meses após o enterro de um pajé. Quanto mais poderoso for o xamã, mais *arabani* ele terá e mais forte será o espírito-de-onça que sairá

¹⁶ Tive uma grande preocupação em saber se era o “bicho” ou o espírito-do-bicho que saía de dentro do corpo, mas a pergunta não fazia sentido para os Jarawara, pois o “bicho” é, no fundo, um espírito, predador de humanos...

de dentro de seu corpo. As pessoas se afastam da aldeia, com medo deste espírito-de-onça do xamã, o qual muitas vezes é tão violento que os espíritos-de-planta têm dificuldades para levá-lo ao céu e os xamãs vivos têm medo de chegar perto para convencê-lo a ir embora. A grande apreensão dos Jarawara é que este espírito-de-onça retorne à aldeia e os devore. O espírito-de-onça e a onça, de uma maneira geral, estão mais próximos de um “bicho” *yama*, na cadeia hierárquica dos seres que mencionamos, do que dos animais, pois são predadores dos humanos. Por isso, muitas vezes nos pareceu redundante perguntar se era um espírito-de-onça ou uma onça que saía do corpo do morto, pois, essencialmente, não parece haver diferença entre estes seres, ambos são meta-afins, predadores de humanos.

Existe ainda uma última criatura que surge do corpo de um jarawara falecido: o queixada; mas aqui existe um processo de transformação. Esta transformação remete, sem dúvidas, ao mito dos queixadas, do qual já expusemos uma versão e aqui transcrevemos uma segunda versão:

O pessoal derrubou as árvores, para fazer roçado. Quando estava pronto, eles puseram fogo. O pessoal vai virar queixada. Um homem tinha ido na floresta, antes de sair ele falou: “vamos queimar nosso roçado, me esperem, eu vou buscar castanha para a gente estalar nos dentes”. O pessoal esqueceu dele. Eles saíram todos juntos para queimar o roçado e escutaram o barulho, a língua do fogo. Agora eles viraram queixada, ali mesmo. Eles viraram queixada. “Nós vamos falar como o barulho do fogo, hiiii hiiii” – eles disseram. Quando aquele homem que tinha ido buscar castanha estava voltando, ele ouviu o pessoal conversando. “Não me esperaram” – ele falou – “eu quero ver o pessoal”. Ele colocou a castanha no chão, deixou lá, no mato. Ele voltou para casa, pegou flecha, zarabatana, flecha com veneno e falou: “eu vou matar o pessoal, eles não me esperaram”, ele estava com raiva. Ele flechou o pessoal, acabou a flecha dele. Agora ele soprou a zarabatana. A flecha fez buraco nas costas do queixada, buraco que criou o cheiro, catin-ga, dos queixadas. Então ele ficou de pé parado, a esposa dele veio vindo (ela tinha virado queixada). Ele flechou a esposa dele. Ele pegou o filho, o filho dele estava chorando na língua dos queixadas. Ele amarrou a esposa, carregou, chegou na aldeia. Ele moqueou a esposa dele e comeu. O cérebro da esposa virou porquinho do mato. Ele partiu a cabeça dela por trás, em cima da nuca, tirou o cérebro, comeu, cuspiu. Mais tarde, ele vai virar animal. Ele pegou o filho do queixada (é o filho dele), ele quebrou o focinho e o filho voltou a ser gente. Agora ele e a irmã foram para o rio. Eles foram de canoa até o meio do rio para alagar a (fazer entrar água na) canoa. Ele tirou a irmã do chiqueiro, pintou ela e a levou para o meio do rio, de canoa, para afundar. O filho dele virou pássaro *fayo*, está voando, em cima, no céu. Ele caiu n’água, ele virou pirarucu. A irmã dele virou tambaqui, porque ele mandou: “vamos alagar a canoa no meio do rio, eu vou virar pirarucu, você vai virar tambaqui, o meu filho vai virar pássaro” – ele falou.

O mito vincula a transformação em queixada primeiramente ao som do roçado, ou mais precisamente ao ruído do fogo para queimar o roçado: as pessoas se transformaram porque decidiram falar com a língua do fogo. Parece-nos que elas iam se transformar de qualquer maneira, pois o homem que foi esquecido saiu para buscar castanha para todos estalarem no dente, como fazem os queixadas. Ou seja, há uma ênfase da maneira como se expressam os queixadas: com gritos, rangendo e batendo os dentes. Em seguida, este homem fica com muita raiva e mata todos os seus ex-parentes, agora queixadas. Ele mata e come a sua esposa, mas não o seu filho (que ele retransformou em gente): vemos aqui um consumo dos ex-parentes, especialmente dos afins. Finalmente, o mito está também relacionado ao ritual de menarca, pois a irmã do personagem principal está em reclusão e, em seguida, ela e seu irmão se transformam em peixe. Como a queima de roçado sempre ocorre no fim do verão e muitos rituais de menarca também, podemos pensar na característica comum entre estes dois eventos: uma grande quantidade de pessoas reunidas no mesmo lugar; por isso pensamos que existe uma forte conexão entre os queixadas e um aglomerado de gente.

Passemos agora à metamorfose do falecido em pecari. Ao sair da cova, o espírito do morto chama todos os seus “filhos”, espíritos-de-plantas, para virar queixada:

Gente morreu, enterra, gente tem muita planta, tem pupunha, macaxeira, mandioca, banana, cana, toda planta tem filho. Madeira, árvore, tem filho. Gente morreu, enterra, ele (o morto) chama os espíritos das plantas para virar queixada. O espírito do morto e os espíritos das plantas vão virar queixada.

Ao serem chamados, os espíritos-de-plantas descem numerosos à Terra e começam a conversar. De repente, outros espíritos-de-plantas, “filhos” dos indivíduos jarawara ainda vivos, chegam com raiva e batem nos “filhos” e no espírito do morto com bastões bem espessos – eles batem nas costas. Os espíritos que recebem as pancadas gritam, gritos de queixada, e começam a correr fazendo barulho, estalando e rangendo os dentes. O espírito do defunto diz para seus “filhos”: “vamos lá (*hima*), vamos virar queixada”. Eles então se transformam em um bando de queixadas e passam a vagar pela floresta (da Terra): “nós não vamos mais morar aqui não, nós vamos caminhar” – o espírito do morto fala para os seus “filhos”. A cena remete, sem dúvidas, ao mito: muitas pessoas (espíritos-de-plantas) reunidas, elas rangem os dentes, elas são atingidas nas costas, elas se tornam presas dos humanos.

O espírito do falecido, normalmente, se torna o “cabeça”/o chefe deste bando de queixadas (seus “filhos”, espíritos-de-plantas transformados); os Jarawara dizem que ele é o “dono dos queixadas”. Às vezes, o “dono do

queixada” sente saudades de seus “parentes” jarawara, ou melhor ex-parentes, e vem até as proximidades da aldeia trazendo os peccaris. Neste caso, os Jarawara os encontram, os caçam e os comem. Existe também a possibilidade de que o xamã da aldeia se comunique com o “dono dos queixadas”, e este diz para ele onde estão os peccaris; os caçadores vão até o lugar indicado e caçam abundantemente. Como no caso dos outros animais, se uma pessoa caçar um queixada que seja o espírito de um morto transformado (o “dono dos queixadas”), a carne do animal não assará: “gente morreu, vira queixada. A gente mata, traz para aldeia, trata, a gente conhece, muito sangue quer dizer que parente morreu agora, é queixada dele, é parente. Mesmo sangue nosso. Carne não assa, alma do pessoal a gente não come.” – explica Okomobi. Já os “filhos”, espíritos-de-planta dos mortos que viraram queixada, os Jarawara consomem sem problemas.

O xamã às vezes reconhece os “queixadas dos parentes” por algum aspecto de seu corpo como, por exemplo, o pelo¹⁷ ou a falta deste. Às vezes ele pode reconhecer igualmente um espírito-de-planta que foi transformado em queixada. Como sabemos, ele se mantém em contato com estes espíritos no céu e conhece muitos deles, especialmente aqueles que são “filhos” dos Jarawara, como é o caso aqui – pois se um espírito-de-planta se transforma em queixada, é justamente porque ele é “filho” de um jarawara.

Consumir um queixada que seja um antigo espírito-de-planta não é problema para os Jarawara e eles o fazem regularmente. Se os Jarawara consomem estes queixadas, talvez seja pelo fato de eles possuírem uma posição um tanto ambígua com relação aos humanos, sobretudo com relação ao xamã. De fato, quando um xamã morre todos os seus espíritos-de-plantas, ou seja, seus espíritos auxiliares, descem à terra. Eles são extremamente numerosos. Em seguida, como descrito, os espíritos-de-plantas de outros Jarawara os agredem com paus e eles se tornam queixadas. Neste momento, no entanto, ao contrário do que acontece com os dos não xamãs – que saem floresta afora com seu bando de queixadas – ao xamã está reservado um outro destino. Os queixadas, seus “filhos”, se voltam contra o espírito do xamã e o devoram – o que demonstra que, além de “caçador exemplar”, o xamã é também uma presa ideal. A seguinte cena foi vista por um pajé e contada em um canto *ayaka*. Trata-se de eventos ocorridos logo após a morte de seu sogro, também xamã. Aqui podemos ver mais uma vez a ambiguidade da relação entre os xamãs e seus espíritos auxiliares:

¹⁷ Entre os Paumari, diversas sombras (espíritos) saem de diferentes partes do cadáver de um morto. Da cabeça sai um espírito de onça e os cabelos do morto se transformam nos pelos deste jaguar (Bonilla 2007 : 152). Pode ser que entre os Jarawara haja também uma conexão entre o cabelo do morto e os pelos dos animais em que ele se transforma.

os “filhos”(espíritos-de-plantas) falaram “vamos virar queixada, comer nosso pai”. Estes filhos/espíritos viraram queixada e comeram o espírito do xamã. Foi os “filhos” dele, um matou, depois todos os outros vieram, brigando, puxando, eles estavam com a boca cheia de sangue, boca de queixada, comendo.

Ex-parentes

Sem dúvidas, para os Jarawara bater é um meio importante para a transformação do ser. Mencionamos que os “bichos” *yama* e os espíritos *inamati* que desejam raptar os Jarawara muitas vezes os agredem com pedras e paus, e isto inicia uma transformação do corpo da pessoa, acompanhada por um rapto de alma, que pode ser revertido por um xamã se descoberta a tempo. Em seguida, vimos que os espíritos dos mortos ao chegarem ao céu devem, antes de mais nada, ser chicoteados para poderem ser adotados. Finalmente, para que os espíritos dos mortos e das plantas se tornem queixadas é necessário que eles recebam pancadas em seus corpos. Aqui vemos com clareza como o ritual de menarca e o chicoteamento da menina refletem ideais importantes para os Jarawara: bater é desencadear uma transformação do ser. Transformação que, como foi dito, passa necessariamente pelo corpo.

No ritual, a menina torna-se mulher pelo chicoteamento. Mas, ao mesmo tempo, como no mito dos queixadas ela é agredida nas costas; tornar-se-ia ela, desta maneira, também um pouco queixada? No final do rito, antes do chicoteamento, as mulheres sobem do porto com varas na mão e fazem uma roda que encarcera um círculo de homens. As mulheres então avançam com suas varas e batem nos homens que, por sua vez, começam a agir como queixadas e saem correndo em direção à floresta. Os irmãos da menina retornam e a colocam no tronco para ser chicoteada. Quem baterá na menina são justamente os homens que fugiram para o mato, os quais as mulheres transformaram em queixadas com seus golpes de varetas. A menina é então chicoteada. Os Jarawara dizem que a pessoa que dá as pancadas transmitirá também suas qualidades (ou seus defeitos). Enfim, se considerarmos que são os homens-queixadas que batem na mulher, podemos dizer que ela recebe assim as qualidades dos queixadas: ou seja, ela se torna um pouco queixada.¹⁸ O que remete também ao mito, visto que a esposa do homem torna-se peccari.¹⁹

¹⁸ Depois de chicotearem, o pai da menina sopra rapé nos homens e as mulheres os queimam, provavelmente para que eles deixem de ser queixadas e voltem a ser humanos...

¹⁹ Ver também Gonçalves de Carvalho (2002: 171), que afirma que entre os Kanamari os queixadas de hoje são as mulheres de ontem.

Em termos genealógicos, os homens que devem chicotear a menina são os seus afins classificatórios. Podemos dizer que eles batem também com a intenção de que a menina se torne o que eles são: afins dos seus consanguíneos. É pelo chicoteamento que a menina se torna apta a se casar, ou seja, a assumir uma posição ambígua no sistema dravidiano onde ela consanguiniza seus afins e é consanguinizada por eles (Taylor 1998: 190). Do ponto de vista masculino, as mulheres são afins que produzem consanguíneos (ou consanguíneas que produzem afins), mas elas só o são depois de serem chicoteadas no ritual, quando se tornam também um pouco queixada. Sem dúvidas, as mulheres jarawara lembram as mulheres jivaro: ela são “meio-afim” presas (Taylor 2000: 317).

No ritual de menarca podemos mesmo dizer que a menina ao mesmo tempo que se torna presa começa a ser familiarizada: familiarização que se concretiza no momento em que ela se casa. Neste sentido, o casamento é uma forma de familiarização, e ele o é em outros aspectos do pensamento jarawara. No céu, muitas vezes o espírito do morto se casa (depois de ser chicoteado) e passa a viver e fazer parte de um grupo de parentes Outros: ele é aceito e integrado devido ao casamento. O mesmo ocorre na Terra, com os espíritos de mortos que se transformam em espíritos de animais: eles se casam com animais e os filhos deles são animais de verdade – ou seja, do ponto de vista dos animais eles são afins que produzem consanguíneos. A familiarização pelo casamento é uma alternativa importante para todos os espíritos que saem do corpo de um defunto jarawara. Lembramos que quando eles não se casam no céu, os espíritos dos mortos devem ser familiarizados por meio da adoção.²⁰

Ao saírem da cova, os espíritos do morto já são Outros para os vivos²¹, mas ao mesmo tempo eles são também Outros para todos os seres do cosmos, ou seja, eles são Outros solitários, sem parentes e sem aldeia, e ficar sozinho é extremamente desaconselhável no mundo jarawara, pois a predação se torna iminente. Parece-nos que quando o espírito do morto não recebe pancadas ele tem mais dificuldades para se inserir em um grupo de parentes Outro. Neste caso, ele é uma ameaça para os vivos. É o que ocorre quando ele se torna um “bicho” *yama* ou um espírito *inamati* que não é levado para o céu: ele fica na Terra atormentando a vida dos Jarawara, tentando casar-se com eles ou devorá-los. O que significa que bater (ou chicotear) é um meio para que um ser se transforme, um meio para que ele se desligue dos “seus” e esteja apto a assumir uma posição de um Outro.

²⁰ A adoção implica – como entre os Paumari (Bonilla 2007) – uma forma de serviço: os espíritos adotados trabalham para o seu “pai” do céu, e os espíritos-de-onça tornam-se espíritos auxiliares dos xamãs do céu.

²¹ Esta interpretação é recorrente entre os estudiosos das sociedades indígenas, sobretudo depois do trabalho de Manuela Carneiro da Cunha (1978).

Em suma, as alternativas *post-mortem* dos espíritos dos jarawara são: casar-se, ser adotado, ser devorado, devorar. No melhor dos casos ele passará pelo processo de familiarização: ele será um afim consanguinizado pelos espíritos que moram no céu (os espíritos-de-plantas e outros espíritos do céu). No pior dos casos, ele será diretamente inserido no sistema da predação como um meta-afim dos vivos, como presa (animal, queixada) ou como predador (“bicho” *yama*, espírito *inamati*) dos humanos. O morto jarawara é antes de tudo um Outro, mas um Outro que tem a estranha característica de ser um ex-parente, ou um ex-Mesmo.

Canibais

Os Jarawara parecem negar todo indício que faria deles, ou de seus espíritos-de-planta, canibais. Quando falam dos Juma, por exemplo, o Outro é canibal, mas eles, jamais. Quando falam dos espíritos auxiliares do xamã, dizem que eles não comem outros espíritos nem os *yama*. Mas nos mitos e nos relatos de xamã, os espíritos auxiliares constantemente consomem seus inimigos – sejam eles suas presas, os *yama*, ou espíritos que nem eles. Além disso, eles devoram também os xamãs, após se transformarem em queixadas. Da mesma maneira, no céu, os espíritos dos mortos jarawara passam a viver com outros tipos de gente que são canibais – segundo os xamãs, todos os espíritos do céu são canibais. O que significa que os espíritos dos jarawara que moram no céu são, inevitavelmente, canibais.

Quando os Jarawara afirmam vagamente que não comem os animais que são os espíritos dos mortos transformados, o discurso não é claro. Eles nos dizem que, no momento da transformação, se os espíritos baterem bem o queixada será gordo, do contrário ele será magro. Para os Jarawara, é quando o queixada (ou outro animal) é magro que ele não tem carne, só tem sangue, neste caso ele não assa e é incontestavelmente um espírito de gente transformado em pecari. O método para reconhecer os queixadas que são espíritos dos mortos não é muito preciso e pode não ser eficaz: caso eles tenham bem apanhado, eles serão gordos e não derramarão sangue, ou seja os Jarawara não conseguirão saber se se trata de um espírito de morto transformado em queixada e o consumirão... Portanto, todo queixada consumido é potencialmente um ex-parente. Além do que se por acaso eles comerem um queixada que comeu o espírito de um xamã, eles estariam indiretamente comendo o xamã.

Vimos que os nomes dos Jarawara são, em geral, nomes de espíritos-de-plantas, mas pode ocorrer que o nome de um vivo seja aquele que um espírito de um morto jarawara recebeu no céu. Neste caso, eles dizem: este nome é de “espírito de gente”. Da mesma maneira, um animal caçado na floresta pode também ser reconhecido como sendo um espírito de gente

que se transformou em queixada (ou em outro *bani*), e eles dizem, “é nosso parente”, e não o comem. Podemos pressupor que os espíritos de humanos que são raptados pelos “bichos” *yama* ou pelos *inamati* e se casam com estes, apesar de se terem transformado em Outros, podem sempre ser reconhecidos como espíritos de gente, como nos dois casos acima. Ou seja, um espírito de morto é um Outro, ao mesmo tempo que ele ainda é reconhecível como um espírito Jarawara. Isto nos leva a pensar que, mesmo quando os Jarawara se tornam Outros, eles continuam sendo parcialmente Jarawara.²² Estamos claramente diante daquilo que Erikson (1986) definiu como alteridade constituinte: os espíritos dos mortos são Outros sem deixar de ser espíritos de Jarawara. Retomemos à nossa cadeia hierárquica cósmica:

espírito-de-planta → “bichos” *yama* → jarawara (humanos) →
animais → plantas

Como vimos, as criaturas que saem da cova de um falecido são diversas, entre as quais: um espírito que viverá com os espíritos de plantas, um “bicho” *yama*, um espírito-de-animal que se torna animal (ou cujos filhos se tornam animais). Portanto, a grande especificidade da cadeia acima é que um jarawara morto é todos os Outros dos Jarawara de uma só vez e ao mesmo tempo. Assim, podemos dizer que: se os espíritos dos mortos são todos os Outros dos Jarawara; se os espíritos dos mortos nunca deixam completamente de ser espíritos Jarawara; então todos os Outros dos Jarawara são potencialmente espíritos de Jarawara: todos os Outros levam em si, potencialmente uma parte de Jarawara. Ou seja, todos os inimigos são também parcialmente Jarawara ou constituídos de Jarawara, o que significa, inversamente, que os Jarawara são constituídos de seus inimigos. Isto explica o porquê de os Jarawara se tornarem todos os seus Outros quando morrem, pois criam estes Outros dentro de si. No mundo Jarawara, a alteridade constituinte (Erikson 1986) faz com que, quando qualquer tipo de ser consuma o seu Outro, ele esteja consumindo também, e ao mesmo tempo, o seu Mesmo. Assim, a cadeia hierárquica da predação se fecha nela mesma pois ela é, em sua essência, uma cadeia endocanibal. Se o grande perigo do mundo aqui descrito é a predação generalizada, este perigo está sem dúvidas relacionado ao endocanibalismo: para os Jarawara, consumir o Mesmo é o grande problema existencial do qual eles não conseguem se libertar.

²² Esta ideia vai ao encontro da maneira como eles se dão nomes pessoais: os Jarawara acumulam nomes ao longo da vida em vez de trocá-los, como vimos anteriormente.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Vimos, neste trabalho, que o mundo Jarawara é um mundo perigoso. A Terra é dividida em locais que são moradias de diferentes tipos de seres, sendo todos eles (seres humanos e não-humanos) potencialmente inimigos e uma ameaça aos indivíduos jarawara. As aldeias dos humanos são seguras (Overing) para seus habitantes, enquanto lugares geograficamente delimitados. Dentro delas, pode-se contar com a proteção agressiva de um *xamã* que, com a ajuda de seus espíritos auxiliares, consegue manter o *status quo* cósmico da aldeia e de seus moradores. Os grupos locais jarawara são agrupamentos de filhos e filhas de um chefe, reunidos em torno deste, ao qual se unem afins aliados. Os irmãos e irmãs “reais”, filhos de chefes, tendem a morar juntos a vida inteira, mas as configurações das aldeias podem sofrer modificações ao longo dos anos devido a discordâncias ou disputas políticas entre homens destes grupos de germanos e seus aliados. É muito provável que estes agrupamentos de parentes “reais” possuam partes do território que lhes são associadas: existiria uma apropriação teórica do espaço que faria com que os grupos utilizassem e se movimentassem exclusivamente em suas áreas.

O céu jarawara é muito parecido com a Terra, com cidades, aldeias, florestas, rios e diversos tipos de seres. O céu é claramente definido como um antro de violência, onde existe uma guerra canibal de todos contra todos. Quando os espíritos dos jarawara mortos (e também os espíritos-de-plantas) devem se integrar à vida celeste, eles o fazem por meio do casamento ou da adoção. Ambos estes laços podem ser entendidos como relações de familiarização, o que demonstra que o *post-mortem* é também marcado pela afinidade – diferentemente de muitas sociedades indígenas. Além dos

espíritos que se dirigem ao céu, os corpos dos mortos expõem diversos entes. A singular característica dos mortos jarawara é que eles se transformam em todos os Outros dos vivos jarawara – espíritos-de-plantas, espíritos-de-animais, animais, espíritos *inamati* e “bichos” *yama* – sem nunca deixarem de ser Jarawara, o que aponta para alteridade constituinte (Erikson) entre mortos e vivos. O mundo jarawara é perigoso, pois ele é um mundo de predação generalizada (Viveiros de Castro). O grande mal-estar dos Jarawara, no entanto, não está relacionado à agressão do Outro, e sim à ingestão de Si. Os Jarawara vivem, assim, um paradoxo, pois eles e todos os Outros são perigosos predadores, mas eles são também potencialmente todos os Outros.

Sobre os subgrupos nomeados

Gostaríamos de finalizar este trabalho falando sobre os subgrupos nomeados Arawá. Este tema vem intrigando os estudiosos que trabalham na região do Juruá-Purus, desde que foi observado por exploradores no fim do século XIX e início do XX. Na verdade, os primeiros viajantes criaram uma grande confusão com relação aos nomes dos grupos e seus limites sociais. Hoje, sabemos que o “problema” estava diretamente associado à divisão das etnias do Juruá-Purus em subgrupos e às autodenominações relacionadas a estes. Com exceção de Tastevin, os exploradores falaram pouco sobre estas instituições, mas o suficiente para que compreendêssemos que os povos da família linguística Arawá, e também os povos da família linguística Katukina, estavam divididos em subgrupos nomeados com nomes de plantas ou de animais, associados a locais geográficos específicos.

Entre os Kulina, os subgrupos são chamados de *madihá*, que é também a autodenominação da etnia. Para formar os nomes dos subgrupos, o sufixo *-madihá*, é acrescentado a um nome de um animal ou de uma planta. Existem por exemplo, os *Dzuihimadihá*, “gente macaco”, que moram perto do rio Juruá (Viveiros de Castro 1979: 19). Atribuem-se aos membros de cada grupo as características do animal epônimo. Assim, por exemplo, os *Makámadihá*, “gente cobra”, são vistos como valentes e matadores (*ibid*).¹ Entre os Deni (Chaves 2002: 73) e, segundo Rangel, entre os Jamamadi (1984: 84), os subgrupos são nomeados com o sufixo *-deni*. Kroemer afirma que a população Zuruahá é dividida em sete subgrupos, os *-dawa* (1994: 32, 128-129). Uma situação análoga se verifica entre os Kanamari, que utilizam para essas unidades sociais o sufixo *-dyapa* (Gonçalves 2002: 31; Reensink 1993: 24, Costa 2007: 22).

¹ Ver também Reensink (1993:33) e Gonçalves (2002:106, 277).

No passado, um subgrupo era idealmente uma forma social, endogâmica e autárquica. Cada subgrupo tinha um xamã e um chefe.² Alguns autores acreditam que os subgrupos eram unidades políticas que guerreavam entre si (Lorrain 1994: 137). Outros afirmam que existia entre eles um mecanismo de distanciamento que funcionava por meio de ataques xamânicos, e um mecanismo de aproximação que se estabelecia por meio de festas e rituais.³ Todos os membros de um subgrupo se consideravam parentes, e eles se distinguiam dos membros de outros subgrupos tanto pela maneira de falar – pelo sotaque ou entonação (Rangel 1994: 81; Gonçalves de Carvalho 2002: 99) – como por uma possível diferenciação física: rosto redondo ou pontudo, pele manchada, clara, escura etc. (Kroemer 1994: 61). Em um estudo recente, Costa (2007: 39) afirma que os subgrupos Kanamari eram divididos em diversas aldeias, todas localizadas na beira de um mesmo igarapé (*river basin*). Já entre os Jamamadi, todos os membros de um mesmo subgrupo se concentravam em uma só maloca: no começo do século XX, o viajante Steere viu uma destas habitações que tinha sido o domicílio de 130 pessoas (1901: 370).

Fatores históricos ocasionaram uma grande diminuição demográfica das populações indígenas do Juruá-Purus. Isso fez com que os membros dos diversos subgrupos de uma mesma etnia se concentrassem e se misturassem em poucas aldeias. O caso mais radical é o dos Zuruahá, em que todos os subgrupos se encontram hoje em uma só aldeia – a única aldeia do grupo (Kroemer 1994: 30) – e utilizam como etnônimo o nome de um subgrupo extinto (Dal Poz 2000: 93). Entre os Kulina, a concentração de pequenos grupos locais em uma grande e única aldeia resultou na união da categoria de subgrupo com a categoria de grupo residencial (Pollock 2002: 44). Reensink afirma que entre os Kanamari as aldeias atuais são associadas a algum Djapa predominante e que a endogamia continua a ser um ideal (1993: 45-46). Já entre os Paumari, os grupos locais com nomes de espécies vegetais e animais não são mais mencionados (Bonilla 2007: 301). Os Jarawara, assim como os Paumari, também não falam mais nestas unidades sociais do passado, mesmo quando questionados a respeito.

Dixon afirma que as línguas jarawara, jamamadi e banawá-yafi são dialetos de uma mesma língua, a qual ele chama de “Madi language” (2004: 8). Porém, o coletivizador *-deni*, do qual fala Rangel, não é utilizado na língua jarawara. Para se referir a um grupo de pessoas, os Jarawara dizem *mati* (ou *madi*), e traduzem este termo por “pessoal”. No entanto, quando falam de animais eles usam o plural *me* (ou *mee*) para se referir ao grupo,

² Chaves (2002: 76); Gonçalves (2002: 208); Kroemer (1994: 127); Rangel (1994: 136); Viveiros de Castro (1979: 79).

³ Rangel (1994: 142), Reensink (1993: 36), Dal Poz (2000: 117), Gonçalves de Carvalho (2002: 102).

por exemplo eles dizem *hiyama me*, os queixadas. Quando se trata dos espíritos-de-plantas, eles podem utilizar tanto o termo *mati* como *me*, no sentido de “pessoal”: *kona abono mati* ou *kona abono me*, “o pessoal espíritos-de-tingui”. Com relação aos habitantes do céu, em geral os xamãs se referem a eles diretamente por seus nomes individuais, mas podem também dizer, por exemplo, *neme wiwina mati* – “o pessoal que mora no céu”.

Voltemos à maneira como os Jarawara organizam sua sociedade. Eles moram em aldeias, que são agrupamentos dos filhos em torno do pai – também chefe da aldeia – com os aliados deste homem e de seus filhos. Em cada um destes grupos locais existe idealmente um xamã, e na falta deste, um pastor. O casamento ocorre preferencialmente entre membros de uma mesma aldeia, mas pode eventualmente ser exogâmico de aldeia; neste caso, a residência é virilocal. Fora das aldeias, existem outros tipos de seres que moram em lugares específicos da floresta, dos rios ou abaixo da terra, e são potencialmente perigosos à vida do indivíduo jarawara. As aldeias jarawara parecem seguir os mesmos princípios de organização que os subgrupos do passado, mas sem nomes de espécies animais ou vegetais. Esta afirmação vai também ao encontro de uma informação passada por Dixon, que diz existirem algumas diferenças dialeticais entre as diversas aldeias jarawara (2004: 11), o que, sem dúvidas, remete à maneira distinta de falar de cada subgrupo, mencionada anteriormente. Como sugerido no capítulo 1, é muito provável que no passado os nomes dos subgrupos se referissem a especificidades locais ou geográficas do território ocupado e habitado.

Todas as aldeias jarawara atuais se encontram nas proximidades de um mesmo igarapé: Igarapé Preto (ou Fabiri). Se seguirmos as informações fornecidas pela descrição de Costa (2007: 39) – que afirma que os subgrupos Kanamari eram compostos por diversas aldeias localizadas em um mesmo igarapé – poderemos pensar que todas as aldeias jarawara são parte de um único subgrupo. Assim, fica difícil dizer se cada aldeia jarawara atual corresponderia a um subgrupo do passado ou se todas as aldeias jarawara formariam um único subgrupo. As descrições dos Jarawara sobre os “seres” e suas moradias, e também a ideia de que as aldeias geograficamente demarcadas são lugares seguros (Overing), levam a crer que nesta etnia um subgrupo corresponderia a uma aldeia e, até mais precisamente, aos filhos de um mesmo pai, o chefe.⁴ Infelizmente, nunca teremos uma resposta exata da parte dos Jarawara com relação a este tema, pois, como mencionado, eles jamais falam de subgrupos nomeados do passado, além do que o nome da etnia não é mencionado em nenhum documento histórico do século XIX e início do século XX.

⁴ O que vai ao encontro da continuação da afirmação de Dixon, que diz que às vezes as entonações na língua jarawara variam, mesmo entre “different family groups” da mesma aldeia (2004: 11).

Quando nos voltamos para o céu Jarawara, conseguimos ver com mais clareza os ideais da organização social do grupo. O céu é formado por diferentes tipos de gente, que moram em lugares específicos (“pessoal do leste”, “pessoal do oeste”, “Lábrea”), que possuem funções específicas (“pessoal do ferro”, trabalham com artefatos de ferro, “pessoal do céu”, seguram o céu), ou que são todos filhos de plantas (“pessoal do tingui”).⁵ Os entes celestes, que são canibais, brigam permanentemente entre si: os inimigos sendo todos aqueles que não pertencem a uma mesma aldeia. Mas existem também aldeias de aliados no céu, onde ocorrem as festas, como o chicoteamento dos espíritos dos mortos. No céu, as aldeias possuem xamãs (que cuidam dos espíritos-de-onças) e um chefe, que normalmente é o pai “biológico” ou adotivo de grande parte dos habitantes da aldeia. Os indivíduos pertencem ao grupo de seu pai, e aqueles que não são filhos “biológicos” do chefe pertencem ao grupo em que foram familiarizados, sem deixar de ser o “tipo de gente/espírito” que eram antes.

Assim, no céu jarawara encontramos uma forma de organização praticamente idêntica à que foi descrita para os subgrupos nomeados do tipo *madihá*: grupos localizados espacialmente, com nomes de plantas e artefatos; nomes que correspondem a diferentes “tipos de gente”. No entanto, lá em cima não existem nomes de grupo que façam referência aos animais. O único domínio em que vemos grupos locais com nome de animais são os mitos. Como mencionado no capítulo 1, diversas narrativas míticas incluem nomes de animais e descrevem de que maneira um grupo de pessoas se transformou em uma determinada espécie; nestes relatos há sempre uma descrição que enriquece o conhecimento sobre a espécie e a diferencia dos humanos atuais (Descola). Nos mitos, fala-se, por exemplo, do “pessoal da lontra” (*sabira me*), referindo-se aos hábitos deste tipo de gente (“deste pessoal”) que hoje são lontras. As diferentes naturezas das espécies estão diretamente relacionadas a suas “fiscalidades” (Descola): fatores ligados ao “corpo”, como o regime alimentar, o modo de reprodução e o temperamento, por exemplo.

Bonilla, em seu estudo sobre os Paumari, chegou à conclusão de que nesta etnia o tema do subgrupo está diretamente relacionado ao perspectivismo ameríndio, assim como descrito por Viveiros de Castro (Bonilla 2005: 50). Entre os Paumari existe um “perspectivismo generalizado” (*ibid.*),

⁵ Como mencionamos no capítulo 5, todos os espíritos-de-plantas de uma mesma planta não moram necessariamente em uma mesma aldeia, pois quando chegam ao céu eles são adotados – e não necessariamente por um espírito da mesma espécie. No entanto, quando descrevem ações destes espíritos, sobretudo as brigas canibais, muitas vezes os Jarawara falam em um grupo de espíritos-de-tingui (“pessoal do tingui”), por exemplo, que chegou para lutar contra o “pessoal do cipó do mato”, ou seja, grupos formados por uma mesma espécie que disputam com grupos de outras espécies.

em que todos os tipos de seres (animais, plantas e objetos) possuem uma forma humana e social (que é a mesma forma do “mestre” da espécie). Quando os Paumari dizem um nome de planta, animal ou objeto, seguido pelo termo *kapamoarihi*, eles estão se referindo justamente à forma humana destes entes; formas humanas que vivem em aldeias, casam-se, praticam rituais etc. (Bonilla 2007: 53-54). Assim, a concepção do mundo social Paumari é formada por um conjunto de subgrupos nomeados e localizados (*ibid.*, 313), grupos estes que se referem a todos os tipos de seres e objetos e se estendem à integridade do cosmos.

Em nossa opinião, a autora tem razão de associar os subgrupos nomeados ao perspectivismo. Entre os Jarawara, todavia, não podemos falar em “perspectivismo generalizado”, pois os únicos seres que parecem importantes para eles são aqueles que entram na cadeia da predação, e os únicos objetos aos quais eles fazem referência são aqueles feitos de metal, utilizados justamente como meio de predação. Os Jarawara, como foi dito, também não possuem um termo que corresponda exatamente ao paumari *kapamoarihi*, que a autora chama de “forma humana”. Os Jarawara falam sobretudo em espíritos de plantas e animais (ou outro) que, como explicamos no início deste trabalho, são a alma destes seres, ou a capacidade de “ocupação enunciativa de sujeito” (Viveiros de Castro 2002: 372).

O que chamamos de espírito⁶ teria, essencialmente, o mesmo significado daquilo que Bonilla chama de “forma humana”. Porém, não existe na língua jarawara um termo único, como o *kapamoarihi* entre os Paumari, para designar os grupos destes seres. Os termos jarawara mais próximos seriam dois: *me* e *madi* (*mati*), como mencionado, que demonstram mais a pluralidade do que a humanidade dos seres. No entanto, sempre que falam de outro tipos de entes os Jarawara dizem que eles moram em tal lugar, com o “pessoal deles”, com os “parentes deles”. Por isso, acreditamos que Bonilla propôs uma alternativa importante para a compreensão dos subgrupos da família linguística Arawá nos dias atuais. Em nossa opinião, a sua hipótese é também válida para os Jarawara, contanto que não incluamos todos os seres/objetos, mas apenas aqueles que participam da predação generalizada do mundo⁷, pois estes são os únicos tipos de seres sobre que falam os Jarawara.

Finalmente, Gordon acredita que esta “subgrupização potencial”, descrita por Bonilla, seja uma “onomástica potencial”, que equivale à afinidade potencial (Gordon 2006: 120). Para este autor, na “imaginação conceitual arawá” a Cultura é o polo dado – como precisa o animismo perspecti-

⁶ Pois os Jarawara o fazem, eles dizem “alma” para traduzir o termo *abono*, e “espírito” ou “alma” para traduzir *inamati*.

⁷ Ou seja, excluirmos os insetos, alguns animais como o rato, as inúmeras plantas que eles conhecem mas não falam em seus espíritos, e praticamente todos os objetos.

vista⁸ – e por isto “os nomes dos subgrupos são índices de diferenciação das espécies, num universo onde todas elas estão virtualmente relacionadas. (...) Os nomes são significantes não porque descrevem alguma coisa, mas porque contrastam uns com os outros (...)” (Gordon 2006: 121). Se isto é verdade para os Jarawara, mais uma vez não podemos esquecer que a predação generalizada e a guerra são os temas centrais nas relações que eles mantêm com os seus Outros. O que significa que se os nomes dos grupos contrastam uns com os outros, isto acontece de acordo com a cadeia hierárquica da predação e, desta forma, eles são também nomes inimigos, nomes perigosos e nomes canibais. Mas também, entre os Jarawara, o lugar onde mora um determinado tipo de ser é tão essencial quanto o seu nome, no que se refere ao cosmos. Se os nomes “fazem a socialidade Arawá” (Gordon 2006: 121), no caso jarawara, os lugares também a fazem. Lugares, evidentemente, tão infinitos quanto os nomes de grupos.

Seguindo a lógica de Gordon – que afirma que a “onomástica potencial” é a afinidade potencial – e acrescentando os lugares, ou seja, supondo que “onomástica potencial” seja também uma topografia potencial, podemos dizer que entre os Jarawara todo nome de grupo é um espaço que é de Outro (sujeito potencial). Mas, também, todo nome é um nome inimigo e um espaço inimigo. Eles vivem, assim, em um cosmos em que nomes e lugares se multiplicam incessantemente – ou seja, em que inimigos, sejam quais forem seus nomes, estão em toda parte.

⁸ Viveiros de Castro (1996b, 2002).

ANEXOS

Anexo 1 – Nomes científicos das espécies citadas

Animais, aves, répteis e insetos

Anta: *Tapirus terrestris*

Arara: gênero da família *Psittacidae*

Caititu: *Tayassu tajacu*

Cobra sucuri: gênero da família *Boidae*

Cotia: *Dasyprocta aguti*

Gavião: espécies de aves pertencentes às famílias *Accipitridae* e *Falconidae*

Grilo: insetos da família dos *Gryllidae* ou *Grilídeos*

Jacu: ave da família dos *Cracídeo*

Macaco barrigudo: *Lagothrix lagotricha*

Macaco de cheiro: *Saimiri vanzolini*

Macaco-guariba: *Alouatta fusca*

Macaco-prego: *Cebus apella* L.

Macaco preto: *Chiropotes satanas*

Macaco zogue-zogue: *Callicebus moloch*

Morcego: animais mamíferos da ordem *Chiroptera*

Mutum: aves galiformes da família dos *Cracídeo*

Onça: *Panthera onca*

Quatipuru (“macaco-quati”): *Sciurus (Guerlinguetus) aestuans*

Queixada ou pecari: *Tyassu pecari*

Tamanduá-bandeira: *Myrmecophaga tridactyla*

Tartaruga: pertencentes à classe dos répteis e compreendem a ordem dos Quelônios

Veado mateiro: *Mazama americana*

Veado roxo: *Mazama rondoni*

Vespa: insetos pertencentes à ordem dos himenópteros, subordens *Apocrita* ou *Symphyla*

Peixes

Cangati: *Trachycorystes galeatus*

Matrinxã: *Brycon sp*

Piau: *Leporinus piau*

Poraquê: *Electrophorus electricus*

Árvores, plantas e frutos

Abacaxi ou ananás: família das *bromeliáceas*, subfamília *Bromelioideae*

Algodão: fibra branca ou esbranquiçada obtida dos frutos de algumas espécies do gênero *Gossypium*, família *Malvaceae*

Arara-tucupi: *Parkia pendula*

Árvore de cajuí: *Anacardium giganteum*

Bananeira: gêneros da família das *Musaceae*

Breu: gênero *Protium*

Buriti: plantas dos gêneros *Mauritia*, *Mauritiella*, *Trithrinax* e *Astrocaryum*, da família das *arecáceas*

Buritirana: *Mauritia flexuosa*

Cará: planta do grupo das *olerícolas*

Castanha-de-cutia: *Couepia edulis*

Joari: *Astrocaryum jauari* Mart., família *Arecaceae*

Macaxeira: *Manihoc Utilissima*

Mandioca: *Manihoc Esculenta*

Milho: planta da família *Gramineae* e da espécie *Zea mays*

Muru-muru: *Astrocaryum murumuru*

Pequiá: *Aspidosperma desmanthum*

Pupunha: fruto da pupunheira, planta da família *Arecaceae*

Tabaco: plantas do gênero *Nicotiana*

Taboca: *Gradua weberbaueri*.

Taioba: planta da família *Araceae*

Tingui: *Mascagnia glabrata* St. Hill. (*Malpighiaceae*) ou *Mascagnia rigida* Loef. (*Malpighiaceae*)

Tucumã: *Astrocaryum vulgare* Mart.

Uxi: *Endopleura uchi*

Ora, *omi*, *tokowisa*, *wakaro*, *waho*: nomes jarawara de espécies não identificadas.

Sabono: nome jarawara para uma espécie de cipó (Vogel 2006: 148).

Anexo 2 – Algumas fotos



No barco na época da cheia, voltando para a aldeia.



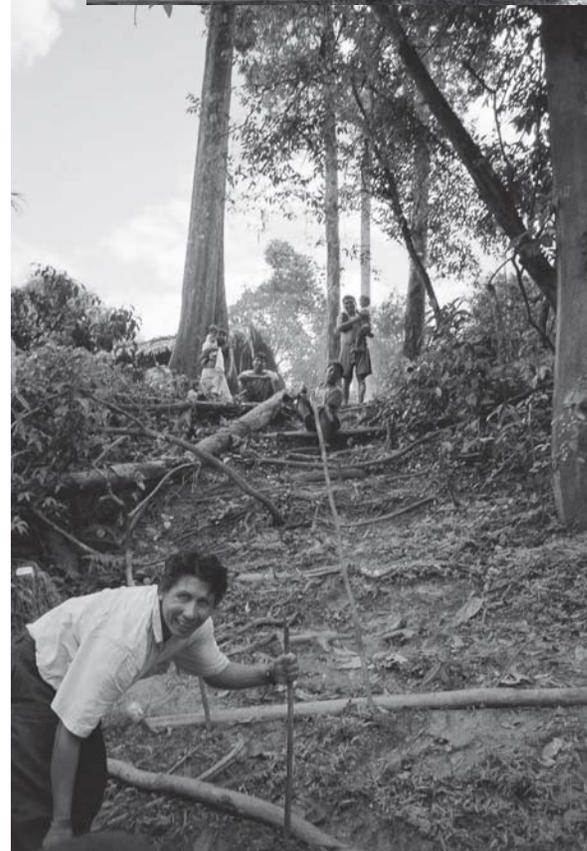
Pai e filho tiram a pele do queixada (*hiyama*) após caçada bem-sucedida.



Moças da aldeia Casa Nova.



Eu e elas – *yarafana*.



Descer do barco e subir ladeira para o acampamento de uma noite na beira do lago Kerebe.



Árvores imersas na água na época de cheia do rio Purus.



Contador de mitos (*hiyarabote*).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALBERT, B. (1985), *Temps du Sang, Temps des Cendre*: Représentation de la Maladie, Système Rituel et Espace Politique chez les Yanomami du Sud-est (Amazonie Brésilienne), tese de Doutorado em Antropologia Social, Universidade Paris X, pp. 104-137 e pp. 189-235.
- ALTMAN, L. (1994), *Madiha: um povo entre a floresta e o rio. Trilhas de produção simbólica Kulina*, dissertação de Mestrado, Instituto Metodista de Ensino Superior, São Bernado do Campo.
- BARNARD, A. & GOOD, A. (1984), *Research Practices in the Study of Kinship*, London, Academic Press Inc.
- BONILLA, O. (2003), “Organização social, organização local e identidade dos Paumari no Médio-Purus”, relatório de pesquisa etnográfica para a Funai, mimeo.
- _____. (2005), “O bom patrão e o inimigo voraz: predação e comércio na cosmologia Paumari”, *Mana* 11 (1), pp. 41-66.
- _____. (2007), *Des Proies si Desirables*: Soumission et Prédation pour les Paumari d’Amazonie Brésilienne, tese de Doutorado em Antropologia Social, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris.
- BUENO VENCI, A. C. (2008), *Os Irantxe e Myky do Mato Grosso*: um estudo do parentesco, dissertação de Mestrado em Antropologia Social, USP, São Paulo, mimeo.
- CARNEIRO DA CUNHA, M. (1978), *Os mortos e os outros*: uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó, São Paulo, Editora Hucitec, capítulo VII e conclusão.
- CASTELLO BRANCO, J.M.B. (1950), “O gentio acreano”, *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, vol. 207, abril/junho, Rio de Janeiro, Imprensa Nacional.
- CASTELNAU, F. (1851), “Expédition dans Les Parties Centrales de l’Amérique du Sud, de Rio de Janeiro à Lima, et de Lima au Pará: exécuté par ordre du gouvernement français pendant les années 1843 à 1847. Histoire du Voyage”, Tome Cinquième, Paris, Bertrand.

- CHANDLESS, W. (1866), "Chandless's Notes on the River Purús", *The Journal of The Royal Geographical Society*, London, 36.
- _____. (1869), "Notes of a Journey up the River Jurua", *Journal of the Royal Geographical Society*, London, 39, pp. 296-311.
- CHAVES, R. P. R. (2002), "Relatório de identificação e delimitação da Terra Indígena Deni", Brasília, Funai, Ministério da Justiça, mimeo.
- CLASTRES, P. (1974), *La Société contre l'État: recherches d'anthropologie politique*, Paris, Les éditions de minuit.
- COSTA, L. A. (2007), *As faces do jaguar: parentesco, história e mitologia entre os Kanamari da Amazônia Ocidental*, tese de Doutorado em Antropologia Social, PPGAS-MN/ UFRJ.
- COUTINHO, J. M. (1862), *Relatório da exploração do rio Purús*, Rio de Janeiro, Typographia de João Ignacio da Silva, 96 p.
- CUNHA, E. (1966), *O rio Purus (Obra completa)*, vol. I, Rio de Janeiro, Companhia José Aguilar Editora.
- _____. (1975), *À margem da História*, São Paulo/ Brasília, Cultrix/ INL.
- _____. (1986), *Um paraíso perdido (ensaios, estudos e pronunciamentos sobre a Amazônia)*, Rio de Janeiro, José Olympio, Fundação de Desenvolvimento de Recursos Humanos da Cultura e do Desporto do Governo do Estado do Acre.
- DAILLANT, I. (1998), "Ils sont comme nous, mais... Relations de Parenté et de Genre entre Chimane et 'gens de dedans'", in: *Anthropologie et Sociétés*, vol. 22, n. 2, pp. 75-97.
- _____. (2000), "L'Alliance Dravidienne au Singulier", in: *L'Homme*, 154-155, pp. 159-182.
- DAL POZ, J. (2000), "Crônica de uma morte anunciada", *Revista de Antropologia*, vol. 43, n. 1, pp. 89-144.
- _____. (2004), *Dádivas e dívidas na Amazônia: parentesco, economia e ritual nos Cinta Larga*, Tese de Doutorado em Antropologia Social, Unicamp, Campinas, pp. 53-158.
- _____. & SILVA, M. (2008), "MaqPar: a Homemade Tool for the Study of Kinship Networks", *paper* apresentado na conferência *Kinship and Computing: Survey and Perspectives*, Musée du quai Branly, Paris, 24 de outubro, mimeo.
- _____. & _____. (2009), *Pequeno guia de referência da máquina do parentesco*, São Paulo, mimeo.
- DESCOLA, P. (1986), *La nature domestique: symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, Paris, Maison des Sciences de l'Homme.
- _____. (1992), "Societies of Nature and the nature of Society", in: Kuper, A. (ed.), *Conceptualizing Society*, Londres, Routledge, pp. 107-126.
- _____. (1996), "Constructing Natures: Symbolic Ecology and Social Practice", in: P. Descola & G. Pálsson (eds), *Nature and Society: Anthropological Perspectives*, Londres, Routledge, pp. 82-102.
- _____. (2005), *Par-delà Nature et Culture*, Paris, Gallimard.
- DIXON, R. M. W. (1999), "Arawá", in: R. M. W. Dixon e A. Y. Aikhenvald (eds), *The Amazonian Languages*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 292-306.
- _____. (2004), *The Jarawara Language of Southern Amazonia*, New York, Oxford University Press.
- DREYFUS, S. (1993), "Systèmes Dravidiens à Filiation Cognatique en Amazonie", in: *L'Homme XXXIIIe* (126-128), pp.121-140.
- DUMONT, L. (1975) [1953], "Le Vocabulaire de Parenté Dravidien comme Expression

- du Mariage", in: *Dravidien et Kariera – l'alliance de Mariage dans l'Inde du Sud et en Australie*, EHESS/ Textes de sciences sociales 14, Mouton, pp. 85-100.
- EHRENREICH, P. (1929), "Viagem nos rios Amazonas e Purús.", *Revista do Museu Paulista*, tomo XVI, pp. 279-312.
- _____. (1948), "Contribuições para a etnologia do Brasil", *Revista do Museu Paulista*, N.S., II, pp.7-35.
- ERIKSON, P. (1986), "Altérité, Tatouage et Anthropophagie chez les Pano: la Belliqueuse quête du soi", *Journal de la Société des Américanistes*, LXXII, pp. 185-209.
- FANK, S. & PORTA, E. (1996), *A vida econômica dos Sorowaha*, OPAN/ CIMI, Cuiabá, mimeo.
- FAUSTO, C. (2001), *Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*, São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, pp. 335-418 e pp. 533-544.
- FREEMAN, J. D. (1968), "On the Concept of Kindred", in: Bohannan, F. & Middleton, J. (eds.), *Kinship and Social Organization*, New York, American Sourcebooks in Anthropology.
- GALVÃO, E. (1960), "Áreas culturais indígenas do Brasil: 1900-1959", *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, N. S. (Antropologia 8).
- GORDON, F. (2006), *Os Kulina do sudoeste amazônico: história e socialidade*, dissertação de Mestrado em Antropologia Social, UFRJ – Museu Nacional, Rio de Janeiro, mimeo.
- GONÇALVES DE CARVALHO, M. R. (2002), *Kanamari da Amazônia Ocidental: história, mitologia, ritual e xamanismo*, Salvador, Casa de Palavras.
- GOW, P. (1991), *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia*, New York, Oxford University Press.
- HAMBERGER, K., HOUSEMAN, M. & GRANGE, C. (2008), "La Parenté Radiographiée: un Nouveau Logiciel pour le Traitement et l'Analyse des Structures Matrimoniales", mimeo.
- HENLEY, P. (1996), "South Indian Models in the Amazonian Lowlands", in: *Manchester Papers in Social Anthropology* n. 1, University of Manchester, 80.
- HORNBERG, A. (1988), *Dualism and Hierarchy in Lowland South America: Trajectories of Indigenous Social Organization*, UPPSALA University, Borgströms Tryckeri, Sweden, pp. 266-275.
- IHERING, H. von. (1904), "O rio Jurua", *Revista do Museu Paulista*, n. 1, São Paulo, Museu Paulista, pp. 385-460.
- INGOLD, T. (1995), "Humanidade e animalidade", *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, n. 28, pp. 39-53.
- _____. (1996), "Hunting and Gathering as Ways of Perceiving the Environment", in: Ellen, R. & Fukui, K. (eds), *Redefining Nature: Ecology, Culture and Domestication*, Berg, Oxford/ Herndon, pp. 117-155.
- _____. (2000), *The Perception of the Environment: Essays in Livelihood, Dwelling and Skill*, London/ New York, Routledge.
- _____. (2006), "Rethinking the Animate, Re-Animating Thought" in: *Ethnos* 71: I, março 2006, pp. 9-20.
- KROEMER, G. (1985), *Cuxiuará, o Purus dos indígenas*, São Paulo, Loyola.
- _____. (1989), *A caminho das malocas Zuruahá*, São Paulo, Loyola.
- _____. (1994), *Kumahã Made, o povo do veneno, sociedade e cultura do povo Zuruahá*, Belém, Edições Mensageiro.
- KOOP, G. & LINGENFELTER, S. G. (1983), *Os Deni do Brasil ocidental*, EUA, Summer Institute of Linguistics.

- LATOUR, B. (2005) [1991]; *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*, Rio de Janeiro, Ed. 34.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1967), *Les Structures Élémentaires de la Parenté*, Paris, Mouton.
- _____. (1974), *Le Totémisme aujourd'hui*, Paris, PUF.
- LORRAIN, C. (1994), *Making Ancestors: the Symbolism, Economics and Politics of Gender among the Kulina of Southwest Amazonia (Brazil)*, tese de Doutorado em Antropologia Social, Cambridge, University of Cambridge.
- MAIZZA, F. (2006), “Jarawara: as dificuldades da vigilância territorial”, in: B. Ricardo & F. Ricardo (orgs.), *Povos indígenas no Brasil 2001/2005*, São Paulo, Instituto Socioambiental.
- METRAUX, A. (1948), “Tribes of the Juruá-Purus basins”, in: J. Steward (ed.), *Handbook of South American Indians*, vol. III (The Tropical Forest Tribes), Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin 143, Washington D. C.
- MILLER, J. (2007), *As coisas: os enfeites corporais e a noção de pessoa entre os Mamaindê (Nambiquara)*, tese de Doutorado em Antropologia Social, PPGAS-MN/UFRJ, capítulo 3.
- NOBLE, G. K. (1965), “Proto-Arawakan and its Descendants”, *International Journal of American Linguistics*, vol. 31, n. 3, part II, Publication thirty-eight of the Indian University Research Center in Anthropology, Folklore and Linguistics, Bloomington, Indian University.
- ODMARK, M.A. & LANDIN, R. (1985), “On Paumari Social Organization”, in: W. R. Merrifield (ed.), *South American Kinship, eight systems from Brazil and Colombia*, The International Museum of Cultures, Dallas, Texas, pp. 93-111.
- OVERING, J. (1975), *The Piaroa: a People of the Orinoco Basin*, Oxford, Oxford University Press, introdução e conclusão.
- _____. (1977), “Social Time and Social Space in Lowland South American Societies”, Actes du XLII Congrès International des Américanistes (Paris).
- _____. (1983), “Elementary Structures of Reciprocity: a Comparative Note on Guianese, Central Brazilian, and North-West Amazon Socio-political thought”, in: *Antropologia* 59-62, 1983-1984, pp. 331-348.
- _____. (1984), “Dualisms as an Expression of Difference and Danger: Marriage Exchange and Reciprocity among the Piaroa of Venezuela”, in: K. M. Kensinger (ed.), *Marriage Practices in Lowland South America*, University of Illinois Press, Urbana and Chicago.
- PEGGION, Edmundo A. (2000). “Juma: a tragédia de um povo”, in: C. A. Ricardo (org.), *Povos indígenas no Brasil 1996/2000*, São Paulo, Instituto Socioambiental, pp. 449-450.
- PRANCE, G. T. (1978), “The Poisons and Narcotics of the Dení, Paumarí, Jamamadí and Jarawara Indians of the Purus River Region”, in: *Revista brasileira Bot.* 1, pp. 71-82.
- POLLOCK, D. K. (1985), *Personhood and Illness among the Culina of Western Brazil*, tese de Doutorado, New York, The University of Rochester.
- _____. (1985b), “Looking for a Sister: Culina Siblingship and Affinity”, in: J. Shapiro (ed.), *Sibling Relationships in Lowland South America*, Working Papers on South American Indians n. 7, Bennington, Vermont: Bennington College. pp. 8-15.
- _____. (1992), “Culina Shamanism. Gender, Power and Knowledge”, in: J. M. Langdon & G. Baer (eds), *Portals of Power. Shamanism in South America*, University of New Mexico Press, pp. 25-40.

- _____. (1994), “Etnomedicina Kulina”, in: R. V. Santos & C. E. A. Coimbra Jr. (orgs.), *Saúde e povos indígenas*, Editora Fiocruz, Rio de Janeiro, pp. 143-160.
- _____. (2002), “Partible Paternity and Multiple Maternity among the Kulina”, in: S. Beckerman and P. Valentine (eds), *Cultures of Multiple Fathers. The theory and practice of partible paternity in lowland South America*, Gainesville, University Press of Florida, pp. 42-61.
- RANGEL, L. V. (1994), *Os Jamamadi e as armadilhas do tempo histórico*, tese de Doutorado em Antropologia, São Paulo, PUC, São Paulo.
- REESINK, E. B. (1993), *Imago Mundi Kanamari*, tese de Doutorado em Antropologia Social, Rio de Janeiro, PPGAS/ Museu Nacional.
- RIVAL, L. (1997), “The Huaorani and their Trees: Managing and Imagining the Ecuadorian rainforest”, in: K. Seeland (ed), *Nature is Culture: indigenous knowledge and socio-cultural aspects of trees and forests in non-European cultures*, Intermediate Technology Publications, London, pp. 67-78.
- _____. (1998), “Domestication as a Historical Process: Wild Gardens and Cultivated Forests in the Ecuadorian Amazon”, in: W. Balée (ed), *Advances in Historical Ecology*, Columbia University Press, New York, pp. 232-250.
- RIVET, P. & TASTEVIN, C. (1921), “Les tribus indiennes des bassin du Purus, du Juruá e des régions limitrophes”, *La Géographie*, XXXV, n. 5, pp. 470-479.
- _____. & _____. (1938), “Les Langues Arawak du Purus et du Juruá (Groupe Arauá)”, *Journal de la Société des Américanistes*, N. S., vol. 30.
- RODRIGUES, A. (1986), *Línguas brasileiras: para o conhecimento das línguas indígenas*, São Paulo, Edições Loyola.
- SALGADO, S. S. (1853), “Relatório sobre a exploração do rio Purus”, anexo do relatório à Assembléia Legislativa do Amazonas do 1 de outubro de 1853, vol. I, Ministério da Agricultura.
- SCHULTZ, H. & CHIARA, V. (1955), “Informações sobre os índios do alto Purus”, *Revista do Museu Paulista*, N.S., vol. IX, pp. 181-200.
- SCHRÖDER, P. (2002), “Levantamento etnoecológico do Complexo Médio Purus II – Resumo”, relatório para o Projeto Integrado de Proteção às Populações e Terras Indígenas da Amazônia Legal (PPTAL), mimeo.
- SILVA, M. F. (1995), “Sistemas dravidianos na Amazônia: o caso waimiri-atroari”, in: E. Viveiros de Castro (org), *Antropologia do parentesco: estudos ameríndios*, Rio de Janeiro, Editora UFRJ, pp. 25- 60.
- _____. (2004), “Parentesco e organização social na Amazônia: um rápido esboço”, in: Separatas del Tomo 61-2 (julio-diciembre) del anuário de estudios americanos, Sevilla.
- STEERE, J. B. (1901), *Narrative of a Visit to Indian Tribes of the Purus River, Brazil*, Washington, Smithsonian Institution, Ann Arbor Michigan, pp. 363-396.
- SZTUTMAN, R. (2005), *O profeta e o principal. A ação política ameríndia e seus personagens*, tese de Doutorado em Antropologia Social, USP, São Paulo.
- TAYLOR, A-C. (1983), “The Marriage Alliance and its Structural Variations in Jivaroan societies”, in: *Social Science Information (SAGE, London, Beverly Hills and New Delhi)*, 22, 3 (1983), pp. 331-353.
- _____. (1998), “Jivaro Kinship : “Simple” and “Complex” Formulas: A Dravidian Transformation Group”, in: M. Godelier. T. Trautmann & F. Tjon Sie Fat (eds), *Transformation of Kinship*, Smithsonian Institution Press, pp. 187-213.

- _____. (2000), “Le Sexe de la Proie: Représentations Jivaro du Lien de Parente”, in: *L’Homme* 154-155, pp. 309-334.
- _____. (2004), “Wives, Pets, and Affines: Marriage among the Jivaro”, in: L. Rival & N. Whitehead (eds), *Beyond the Visible and the Material: the Amerindianization of Society in the Work of Peter Rivière*, Oxford, New York, Oxford University Press, pp. 45-55.
- TOZZI, A. M. G. de Azevedo (1998), “A identidade do timbó-verdadeiro: *Deguelia utilis* (A.C.Sm.) A.M.G.Azevedo (Leguminosae-Papilionoideae)”, *Rev.Bras.Biol.*, 58 (3), pp. 511-516.
- VENCIO, E. (1996), *Cartas entre os Jarawara: um estudo da apropriação da escrita*, dissertação de Mestrado em linguística, Unicamp.
- VERNEAU, D. R. (1921), “Contribution a l’Étude Ethnographique des Indiens de l’Amazonie. (D’après les documents recueillis par le P. Tastevin)”, *L’anthropologie*, 31, Paris, Massons et Cie Éditeurs, pp. 255-278.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. (1979), “Os Kulina do Alto Purus-Acre, relatório de viagem realizada em jav-fev. de 1978”, relatório para a Funai, mimeo.
- _____. (1993), “Alguns aspectos da afinidade no dravidiano amazônico”, in: E. Viveiros de Castro & M. Carneiro da Cunha (orgs.), *Amazônia: etnologia e História indígena*, São Paulo, NHI/USP/FAPESP, pp. 149-210.
- _____. (1996), “Ambos os três: sobre algumas distinções tipológicas e seu significado estrutural na teoria do parentesco”, in: *Anuário Antropológico/95*, Tempo Brasileiro, pp. 9-91.
- _____. (1996b), “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”, *Mana* 2(2), pp. 115-144.
- _____. (2002), “Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena”, in: *A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia*, São Paulo, Cosac & Naif, pp. 347-399.
- _____. (2002b) “O problema da afinidade na Amazônia”, in: *A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia*, São Paulo, Cosac & Naif, pp.89-180.
- VOGEL, A. (1989), *Gender and Gender agreement in Jaruára (Arauan)*, M.A. thesis, University of Texas at Arlington.
- _____. (2003), *Jarawara Verb Classes*, tese de Doutorado em Filosofia, University of Pittsburgh.
- _____. (2006), *Dicionário Jarawara-Português*, Sociedade Internacional de Linguística, Cuiabá, mimeo, edição online.
- WILKENS DE MATTOS, J. (1855), “Roteiro da primeira viagem do vapor ‘Monarca’ em 1854”, relatório de 11 de março de 1855, Ministério da Agricultura, vol. I, pp. 374-375.
- YALMAN, N. (1962), “The Structure of the Sinhalese Kindred: a re-examination of the Dravidian Terminology”, *American anthropologist*, vol. 64, n. 1, part 1, pp. 548-575.

Sites internet citados, em ordem alfabética:

Funai: <http://www.funai.gov.br/ppptal/index.htm>

ISA – Instituto Socioambiental: <http://pib.socioambiental.org/caracterizacao.php>

Jocum Brasil: <http://www.jocum.org.br>

Jocum Porto Velho: <http://www.jocum.com.br>

MaqPar: <http://maqpar.zip.net>

Pajek: <http://vlado.fmf.uni-lj.si/pub/networks/pajek>

SIL International: <http://www.sil.org/sil>

Wikipédia: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Bananeira>

SOBRE A AUTORA

Fabiana Maizza é doutora em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo. Sua formação acadêmica se situa entre o Brasil e a França: formou-se em Ciências Sociais na USP, fez mestrado na Universidade Paris Descartes e na Universidade Paris X Nanterre, retornou a São Paulo para seu doutorado, durante o qual passou um ano no Erea – Centre d’Enseignement et de Recherche en Ethnologie Amérindienne (CNRS, Paris) para seu “estágio doutoral”. Essas idas e vindas proporcionam um sólida base acadêmica e um diálogo efetivo com pesquisadores de ambos os países. No entanto, é sua estada na Amazônia e seu encontro com a etnia Jarawara que a firmam definitivamente como antropóloga.



ESTA OBRA COSMOGRAFIA DE UM MUNDO PERIGOSO FOI
COMPOSTA EM TIMES, IMPRESSA EM *OFFSET*, PELA PROL
GRÁFICA, SOBRE PAPEL PÓLEN SOFT 80 G, PARA A
NANKIN EDITORIAL E EDUSP EM MARÇO DE 2012, ANO
DO CENTENÁRIO DE NASCIMENTO DE JORGE AMADO E
NELSON RODRIGUES E NOVENTA ANOS DA SEMANA DE
ARTE MODERNA