

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

Nicole Soares Pinto

Do poder do sangue e da chicha: os Wajuru do Guaporé (Rondônia)

Curitiba/PR
2009

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

Universidade Federal do Paraná
Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes
Departamento de Antropologia Social
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social- PPGAS

Do poder do sangue e da chicha: os Wajuru do Guaporé (Rondônia)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial para a obtenção do grau de mestre em Antropologia.

Orientadora: Prof^a Dr^a. Edilene Coffaci de Lima

Curitiba/PR
2009

Pinto, Nicole Soares

Do poder do sangue e da chicha : os Wajuru do Guaporé (Rondônia) /
Nicole Soares Pinto. – Curitiba, 2009.
207f. : il. algumas color.

Orientadora: Profª Drª Edilene Coffaci de Lima

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Paraná, Setor
de Ciências Humanas, Letras e Artes, Curso de Pós-Graduação em
Antropologia.

Inclui referências e anexos

1. Antropologia social. 2. Índios da América do Sul - Brasil. 3. Índios
Tupari. 4. Índios Wajuru. 5. Etnologia. I. Lima, Edilene Coffaci de, 1967-
II. Universidade Federal do Paraná. Setor de Ciências Humanas, Letras
e Artes. Programa de Pós-Graduação em Estudos Linguísticos. III.
Título.

CDD 981.00498

Um deus, pensei, só deve dizer uma palavra e nessa palavra a plenitude. Nenhuma voz articulada por ele pode ser inferior ao universo ou menos que a soma do tempo. Sombras ou simulacros desta voz que equivale a uma linguagem e a todas as coisas que uma linguagem pode abranger são as ambiciosas e pobres vozes humanas.

Jorge Luís Borges

*Para Olivia e Marcus,
porque me ensinaram a olhar nos olhos.*

*Para Jeruiká e Pacoreiru,
porque me pegaram pela mão.*

Resumo

O presente estudo é um esforço etnográfico de aproximação da dinâmica social Wajuru, grupo do tronco lingüístico Tupi, família Tupari, residente na Terra Indígena Rio Guaporé, estado de Rondônia. Dentre os múltiplos aspectos desta dinâmica, busco compreender principalmente aqueles concernentes ao campo do parentesco. Parto da idéia de que é preciso investigar, desde a visão nativa, a maneira de constituição dos parentes, e este é o esforço último do trabalho. Primeiramente exploro algumas dessas relações no tempo, para em seguida eleger o espaço de convivência cotidiana como objeto de reflexão. Desde há muito os Wajuru convivem com outros tantos grupos indígenas (Djeromitxi, Makurap, Tupari e outros), coletivos que mantêm trocas regulares, de cônjuges, sangue, capacidades agentivas de todo tipo. Definindo-se mutuamente através de relações com a alteridade, a composição de tais grupos depende mesmo destas trocas, meio pelo qual se configuram. Proponho que as chichadas, festas regadas a bebida fermentada, são um momento privilegiado para entendermos algumas dessas relações. Tal configuração multi-étnica terá assim repercussões na busca por constituir o sentido das relações de parentesco entre os Wajuru.

Abstract

This study is an ethnographic effort to approach the Wajuru's social dynamic, a Tupi-Tupari linguistic group, residing in Rio Guaporé Indigenous Land, state of Rondônia. Among the many aspects of this process, I am seeking to understand especially those concerning to the field of kinship. I start from the idea that we must investigate from the native view the way of establishing relatives and this is the last effort of the work. First of all I am exploring some of these relationships in the time and then choosing the area of the daily living as an object of reflection. Since long time the Wajuru live together with so many other indigenous groups (Djeromitxi, Makurap, Tupari and others), groups that maintains regular exchange of spouses, blood and all kinds of agentive capacities. Defining each other through relationships with otherness, the composition of such groups depends on these same exchanges, reason why they configure themselves. I propose that chichadas, feasts with lots of fermented beverage, is a privileged moment to understand some of these relationships. This multi-ethnic setting will have an impact on searching the sense of kinship between the Wajuru.

Agradecimentos

À CAPES, que me ofereceu uma bolsa de estudos durante o curso de mestrado, desde março de 2008.

Se as imprecisões são de minha inteira responsabilidade, os acertos do trabalho são sobretudo fruto da generosidade de outras pessoas.

À todos os professores do PPGAS/UFPR, em particular Maria Inês Smiljanic Borges, Ricardo Cid Fernandes, Miguel Carid Naveira e Laura Perez Gil. Todos esses, à sua maneira, contribuíram enormemente para a realização da dissertação. Maria Inês sempre teve muito carinho com meu trabalho e a ela sou grata pelos comentários precisos e pertinentes na banca de qualificação e alhures. Também pude contar com sua gentileza para a realização de meu estágio docência, período em que minha admiração por sua competência cresceu ainda mais. Ricardo, agradeço o diálogo e o exemplo de alguém que sabe “situar” o fazer antropológico. A Miguel igualmente agradeço a colaboração na banca de qualificação. Só posso dizer que sua inteligência, sagacidade e dedicação são mais do que inspiradores, nos fazem enxergar a grandeza da antropologia e um caminho sempre a ser trilhado. Laura, cuja sutileza de seus comentários me fizeram enxergar a riqueza do contexto de campo em que me inseri.

À Christine Chaves, antropóloga de “marca maior”, pela confiança e por ter permitido que eu conhecesse a antropologia de perto. A ela devo muito do que aprendi.

A todos os meus colegas de turma no mestrado. Em nossas aulas pude perceber a importância de um espaço que prima pelo diálogo e pela disposição em aprendermos juntos. Acho que construímos muito mais do que o trabalho de cada um pode expressar. Construímos em cada um de nós a certeza de que nada se faz sozinho. Paulo Homem de Góes, colega de trabalho, etnólogo promissor. Minha admiração pela nobreza de seu caráter e por sua grandeza intelectual, quero sempre poder contar com sua generosidade. Andressa Lewandowski, parceira de todas as horas, comentadora cuja inteligência e sensibilidade vai muito além daquilo que posso dizer aqui. A ela devo muito, e há muito

tempo. Continuamos juntas! Aline Iubel, aquela que faz o tempo parar, aquela que faz da antropologia um meio de enxergar a vida, aquela que faz tudo isso muito bem. Vanessa Durando, sua beleza é infinita. Etnógrafa da melhor qualidade. Agradeço que tenha surgido em minha vida. Daya, Carol, Conceição e Gês, outras amigas que tive a sorte de poder escutar.

No primeiro semestre de 2008 tive o privilégio de cursar a disciplina “Organização Social e Parentesco” no PPGAS/UNB, ministrada por Marcela Coelho de Souza. A ela agradeço não só a cordialidade em me aceitar como aluna, mas o carinho, o diálogo e a generosidade. Seu curso e tudo o mais que eu pude aprender pelas conversas e textos são inestimáveis. Só posso dizer de minha imensa felicidade por tê-la encontrado.

À Carmen Lucia da Silva, por ter me despertado para antropologia e para todo o resto. Aprendi muito, muito mais do que posso expressar. Sem ela este trabalho não teria sequer sido possível. Sou eternamente grata. Admiro sua beleza, inteligência e a habilidade em (re)conhecer as pessoas. Quero estar perto dela.

À Márcia Rossato, quem sempre torceu e me incentivou nos fazeres antropológicos.

A Gilberto Azanha, Maria Elisa Ladeira, Helena e Aluísio, grandes responsáveis pela minha curiosidade sobre o mundo indígena, ainda que não saibam completamente disso. Minha opção pela etnologia surgiu da admiração pelo trabalho de Gilberto e Maria Elisa. Aluísio foi imprescindível em alguns momentos para que tudo isso pudesse existir. Helena, companheira de batalhas, das que vieram e das que virão.

A Ivan Pacca e Olga Maria, duas pessoas que fizeram do período em Brasília um dos melhores de minha vida. Só posso dizer de querer seguir junto a eles.

A Carlos Macedo, agradeço pela confiança.

Agradeço igualmente aos funcionários da FUNAI Guajará Mirim, que viabilizaram minha entrada na aldeia. Ao pessoal do CIMI da prelazia de Guajará Mirim, em especial Gilles e Petronila, por terem me acolhido quando eu mais precisava.

Na aldeia, professora Gilza, cuja hospitalidade embeleza ainda mais aquele pedaço do Guaporé. Agradeço por ter me mostrado o quão verdadeiras e batalhadoras podem ser as pessoas. Gaúcho, chefe de Posto, também pude contar com sua generosidade.

Vivian, Marina, Carol, Tata, Manu, Karine, Maria Carolina, Xanxe, Manu, Holy, Alessandra, Aninha, Michel. Meus amigos que me escutaram tantas vezes.

A Tomás agradeço a paciência, o companheirismo, os diálogos, e por ter me feito feliz em todos os momentos.

À minha avó Laurinda, quem rezou durante cinco meses para que a neta voltasse bem. Marcelo, quem sempre me ajudou.

A Olivia, Marcus e Guilherme. Por tudo que me ensinaram, todo o meu amor, meu carinho e a minha alma. Sou parte de vocês e vocês são parte de mim. E isso não pode mudar. Se cheguei até aqui foi por conta disso.

A Dilce, suas filhas e parentas, e todas as pessoas com quem convivi na aldeia. Aos Wajuru e suas esposas, por terem confiado, cuidado de mim e me deixado participar de suas vidas, mesmo não sabendo de onde eu vinha. Agradeço por terem me mostrado a grandeza, beleza e vicissitudes de um outro mundo, de infinitos mundos, ainda que eu só consiga enxergá-los por uma frestinha minúscula.

Agradeço finalmente a Edilene Coffaci de Lima, minha orientadora, pela constante interlocução e principalmente por ter apostado no trabalho e construído junto comigo. Agradeço o companheirismo, a prontidão e dedicação como professora e orientadora. Sua competência e envolvimento me trouxeram grande segurança neste período. Com ela aprendi o sabor e a importância da acuidade que devemos dispensar na composição de uma etnografia, “caminho” que para mim apenas se iniciou. Sua capacidade para enxergar o quão belas podem ser as matérias sobre as quais nos debruçamos fazem-me querer seguir aprendendo junto a ela.

Sumário

Introdução.....	13
Capítulos	20
Capítulo I: Da maloca à terra indígena: histórias e percursos Wajuru nos idos do século XX.....	23
Fontes historiográficas e de etno-história.....	23
Tempos antigos: americanos e índios brabos.....	43
Tempos de meio: o caso Carmelo e a aproximação definitiva com os brancos.....	55
Capítulo II: Teoria da destruição: a morte e suas implicações.....	70
A história aparentada, povos no plural.....	71
Como contar uma história.....	82
Revisitando Carmelo, xamãs e matadores	94
Capítulo III: A potência do sangue: processos e parentes.....	103
Cotidiano.....	104
Questões sobre a concepção e sangue.....	117
O próprio e o outro: notas sobre o casamento.....	130
Capítulo IV: O mistério da chicha: uma sociologia da embriaguez.....	142
As chichadas: uma descrição.....	144
Corpos de quê? Do que é feita a chicha?.....	161
Substâncias agentes.....	164
O cocho e a jibóia: a fermentação e embriaguez.....	180
Considerações finais: Do poder do sangue e da chicha.....	196
Referências bibliográficas.....	201
Anexos.....	206

Anexo I-Croqui da aldeia Ricardo Franco

Anexo II- Genealograma

Anexo III- História Wajuru do Começo do Mundo, por Paquinha Wajuru

Introdução

Neste trabalho dedico-me a tratar sobre as conceitualizações próprias ao campo do parentesco entre os Wajuru. Povo de língua Tupi, família Tupari, os Wajuru, ou Ajuru, outrora denominados Wayoró, foram localizados nas fontes históricas (Lévi-Strauss, 1948; Caspar, 1953a; Price, 1981; Maldi, 1991, entre outros) nos afluentes da margem direita do médio rio Guaporé. Hoje a maioria da população, cerca de 90 pessoas, está na Terra Indígena Rio Guaporé, que se localiza no baixo rio Guaporé, quase encontro com o rio Mamoré. Ali vivem também muitos outros povos (Makurap, Djeromitxi, Tupari, Arikapo, Aruá, Massacá, Canoé, Cujubim e indivíduos de sub-grupos Wari'), sendo que a população geral da T.I. ultrapassa 600 pessoas.

O médio Guaporé, localizado na Amazônia meridional, mais especificamente desenhando trechos da atual divisa de Rondônia e Bolívia, é uma bela, inefável região que abriga desde a floresta ombrófila densa até formações com savana e imensos pantanais, acolhendo uma fauna e flora expressivas. Os Wajuru foram localizados na região de sua margem direita, no Rio Colorado e seu afluente Terebitó, cujos cursos são paralelos nas partes altas (Maldi, 1991: 240). Integram, juntamente com os Tupari, Makurap, Arikapo, Jaboti, Aruá, Sacarabiat, Koatiara, entre outros, o que Denise Maldi denominou o “Complexo Cultural do Marico¹”. Ao que tudo indica, os afluentes da margem direita do Médio Guaporé abrigaram, durante tempos imemoriais, grupos indígenas Tupi-Tupari e de língua isolada Jaboti. Sempre mencionados em conjunto seja pela historiografia, seja pela etnologia, tais grupos ora foram definidos como parte de uma área cultural (Galvão, 1960), ora como um complexo cultural (Maldi, 1991). A ausência da mandioca brava e da farinha na alimentação, bem como o consumo de chicha de milho na alimentação regular e da chicha fermentada em cerimônias são, segundo Maldi (op.cit.), “traços culturais” que deviam ser considerados característicos não só dos grupos supracitados, mas também de todas as sociedades do Guaporé,

¹ Maricos são cestas/bolsas de fibras de tucum, tecidas em pontos miúdos ou médios, de vários tamanhos. Sua confecção é exclusivamente feminina, apesar de serem utilizados por homens e mulheres para transportarem produtos da roça e da coleta, o que é uma atividade majoritariamente feminina. A alça é cuidadosamente ajeitada na testa, a fim de que o peso seja distribuído pelas costas. Segundo Maldi (1991: 211) tais artefatos seriam não só são característicos, como também exclusivos dos grupos dos afluentes da margem direita do Médio Guaporé, que hoje habitam a T.I. Guaporé e a T.I. Rio Branco, ambas localizadas no Estado de Rondônia.

estendendo-se até os Wari, grupo de língua Txapacura. Para esta autora, o consumo ritual da chicha de milho merece uma atenção especial: aliada e justaposta aos casamentos interétnicos, configura-se como principal meio de integração entre essas sociedades. Adverte Maldí que sua importância só pode ser devidamente observada quando iluminada pela segmentação territorial proporcionada pela definição e nomenclatura grupal: a existência do que a autora nomeia de “subgrupos” territorialmente definidos e nominados, cuja origem remonta às épocas míticas. Seria uma característica comum também a seus vizinhos mais próximos, os povos Mojo e Bauro, do lado boliviano, e os Wari’, do lado brasileiro.

Os trabalhos etnográficos e de caráter etno-histórico sobre os grupos indígenas da região dos afluentes do médio Guaporé são poucos. Segundo Júlio César Melatti², “Não parece haver nenhum trabalho etnográfico de fôlego sobre os índios do Guaporé nos dias de hoje[...]. Os tuparis continuam a ser os únicos índios da área a disporem de uma substancial etnografia publicada”, cujo etnógrafo foi o alemão Franz Caspar. Com efeito, tal “silêncio” é reproduzido não só nas fontes de referência sobre etno-história, como no livro *História dos Índios no Brasil* (Carneiro da Cunha [org.], 1992), mas também na literatura dos povos tupi e, mais precisamente, na literatura dos povos indígenas de Rondônia, como em Vilaça (1992 e 2006) e Dal Poz Neto (2004). Desta maneira, Aparecida Vilaça (2006: 229), pesquisadora junto aos Wari’, pouco fala desses grupos além de uma citação sobre seu contato com os seringueiros na década de 1930 e 1940.

Não obstante, muito tempo após a publicação do *Handbook of South American Indians* (Steward, Vol.3, 1948), onde Claude Lévi-Strauss ficou responsável pela breve caracterização das sociedades da margem direita do Guaporé (“Tribes of the right bank of the Guaporé River”), e dos trabalhos de Franz Caspar publicados originalmente na década de 1950 (Caspar, 1953a; 1953b; 1955; 1956; 1957; 1958) sobre os Tupari, pouquíssimo se falou dessa região, salvo o trabalho historiográfico sobre o “complexo do marico” de Maldí (1991). Contudo, os trabalhos de Betty Mindlin (1997; 2001), mesmo passando ao largo de realizar uma etnografia e se limitando, com isso, a uma compilação das narrativas míticas, parece-me ser um dos únicos que voltou seu olhar à

²(in: Índios da América do Sul. Capítulo 25. Guaporé. <http://www.geocities.com/rainforest/jungle/6885/ias-g/txguapore.htm>)

atualidade desses grupos. Além disso, a autora (Mindlin, 1993) também realizou um trabalho que focalizou a mitologia junto aos Tupari.

Fiz cerca de cinco meses de campo para a pesquisa de que este trabalho é fruto direto. Meu primeiro contato com os Wajuru surgiu por uma oportunidade oferecida por Carmen Lucia da Silva, quem orientava meu trabalho na área de etnologia no Museu de Arqueologia e Etnologia da UFPR, onde fui bolsista. No mês de maio de 2006, Carmen assessorou o Museu Goeldi numa pesquisa na área antropológica que iria integrar outra de maior fôlego no âmbito da lingüística, empreendida por pesquisadores desta instituição e que tinha como objeto a língua Wajuru, entre outras. Na época eu era graduanda e Carmen me convidou para conhecer os Wajuru como sua assistente de pesquisa. Esta oportunidade se colocou aos meus olhos como um possível projeto de mestrado, pois já na ocasião pude saber que os Wajuru eram pouco conhecidos na literatura em geral, e isso já era suficientemente instigante para mim.

Em abril de 2006, orientadas por Didier Demolin, professor de lingüística da USP e pesquisador do Museu Goeldi, nos dirigimos até Pimenteiras D'Oeste (RO) onde nossa intenção era encontrar Casimiro Wajuru. Casimiro é um homem velho que hoje vive sozinho, por opção, num sítio, sendo eventualmente assistido por sua neta Luzia, casada com um ribeirinho da região. Nessa viagem, de pouco mais de duas semanas, descemos o Guaporé até Porto Rolim de Moura do Guaporé, que fica às margens do Mequéns, um afluente da margem direita do rio Guaporé, onde esperávamos encontrar a filha de Casimiro e mais outras suas parentes Wajuru. São mulheres que vivem fora da área indígena, pois que, à época da ida de seus pais à T.I. Rio Guaporé, já eram casadas com antigos seringueiros da região e por ali permaneceram. Neste local, essas mulheres mantêm uma proximidade grande, seja por suas relações de parentesco, seja pelo compadrio, convivendo numa área onde suas casas estão muito próximas, e onde emergiu uma liderança política feminina, Valda Wajuru. Passei ali um curto período, cerca de duas semanas, em 2007, quando já aluna no PPGAS/UFPR, apresentei a elas minha intenção de voltar posteriormente (em 2008), para pesquisar junto ao povo Wajuru. Na ocasião, também expus minha igual intenção de estender a pesquisa à T.I. Rio Guaporé.

Em agosto de 2008 retornei a Pimenteiras D'Oeste, onde passei duas semanas no intuito de conversar com Casimiro. Depois segui novamente para Porto Rolim de Moura, permanecendo ali por pouco mais de um mês, na casa de Dilce, filha de Casimiro. Neste período pude conversar com tais mulheres sobre suas histórias pessoais e de seus parentes Wajuru, bem como conversei com seus maridos, outros ribeirinhos e antigos seringalistas, sobretudo a respeito da história da região³. Foram conversas que me prepararam para minha estadia junto aos Wajuru da T.I. Rio Guaporé.

Na T.I. permaneci por três meses ininterruptos, do final de outubro de 2008 ao final de janeiro de 2009, convivendo, tal como os Wajuru dali, num rico contexto “multi-étnico”. Ali, convivem povos denominados Wajuru, Makurap, Djeromitxi [Jaboti], Arikapo, Tupari, Aruá, Cujubim, Kanoé e Massacá, além de alguns indivíduos provenientes dos sub-grupos Wari’, eventualmente casados com pessoas desses outros povos. Nesses deslocamentos estive sempre acompanhada por um Wajuru. Dilce me acompanhou de Porto Rolim de Moura até Guajará Mirim. Mesmo quando permaneci nesta cidade, esperando pela autorização de minha entrada em área, freqüentava a casa de Clarisse Wajuru e de seu marido André Djeromitxi. Apesar de serem moradores da T.I. Rio Guaporé, Clarisse e André estavam temporariamente residindo em Guajará Mirim por conta do trabalho dele como coordenador da educação indígena na Secretaria de Educação do Estado de Rondônia (SEDUC). Quando da minha ida à aldeia, peguei carona com o cunhado de Clarisse, Armando Djeromitxi, sua esposa, Regina Makurap; José Augusto Canoé e seu filho; e com o irmão de Clarisse, Adão Wajuru, esposo de Miriam Makurap, cacique do povo Wajuru e meu anfitrião durante o tempo que permaneci na área indígena.

Esses encontros prévios já me sinalizavam para a dificuldade que eu teria se por acaso minha intenção fosse “isolar” os Wajuru, muito por conta desse contexto multi-étnico. Ou melhor, sinalizam a necessidade de não vê-los como uma unidade fechada e de perceber em que contextos essa unidade se esboçava, ou se ela de fato se esboçava. Colocava-se para mim a importância de compreender o contexto em que eles vivem e as diferenciações que o compõe: as descontinuidades que se impõem num espaço de

³ Apesar do contexto local ser bastante “rico” do ponto de vista etnográfico, no que diz respeito principalmente à convivência inter-étnica, e eu, sem dúvida, me interessaria em demasia por descrever tais relações, reservo para um momento posterior a possibilidade de algum trabalho sobre a situação de tais mulheres.

convívio muito próximo de diversos povos, como e porque continuam sendo “povos”, no plural. Como pude saber ao longo da pesquisa, se muitos desses grupos têm uma história de convívio e casamentos entrelaçada, temas mitológicos em comum, é importante dizer que as especificidades históricas não estão apagadas, nem as relações de proximidade e distância entre eles. Um exemplo disso é a configuração dos Arikapo, “grupo” cujos representantes ali na T.I. Rio Guaporé são somente mulheres mais velhas, cuja investigação sobre suas relações de parentesco revelou a filiação uterina como modo de pertencimento de tais mulheres, contrastante com a ideologia patrilinear que vigora entre os Wajuru e em todos os outros povos, ou quase todos.

Mesmo sabendo que não iria somente conviver com os Wajuru, decidi continuar a dizer a quem me perguntasse, no intuito de estabelecer relações para poder de fato iniciar minha pesquisa no local que mais me interessava, que eu estava ali para pesquisar junto aos Wajuru, sua história. Parecia-me um bom começo. Escusado dizer, no entanto, que outras pessoas desses outros diversos povos me ensinaram tanto quanto os Wajuru sobre seu modo de vida e seus pensamentos. Assim, não seria demais aventar que, caso eu tivesse mais tempo de campo, provavelmente esse trabalho poderia se chamar “notas sobre a história e parentesco dos povos originários da margem direita do Médio Guaporé, residentes atualmente na T.I. Rio Guaporé”.

Minha opção de trabalho foi permanecer o mais próximo possível dos Wajuru e das pessoas com quem eles ali convivem. Assim, não penso ser por acaso a impressão que eu tive por diversas vezes de estar muito distante dos Cujubim, de não conhecer quase nada sobre eles, apesar de eles estarem muito próximos de mim no que diz respeito ao local de moradia. Ao passo que me sentia mais familiarizada com os Djeromitxi e Makurap, e em alguma medida com os Arikapo e Tupari. Excetuando os Tupari, esses são o que podemos chamar “parceiros de trocas tradicionais” ou afins efetivos tradicionais dos Wajuru. Todas as pessoas desses grupos enfatizavam que já se conheciam desde há muito tempo, ao passo que os Cujubim, Kanoé e Massacá só vieram a ser conhecidos no contexto de transferência desses grupos para T.I., empreendida pelo SPI a partir da década de 1940. Sobre os Aruá, os Wajuru dizem que já tinham conhecimento de sua existência antes da transferência, entretanto moravam bastante distante deles na região dos afluentes do médio rio Guaporé.

Wajuru, Makurap, Tupari são línguas classificadas na família Tupari do tronco Tupi (Rodrigues, 1986). Jaboti e Arikapo são consideradas línguas isoladas (id:ibd.), apesar de estudos recentes indicarem seu possível pertencimento ao tronco Gê.⁴ A língua Aruá, por sua vez, é classificada como Tupi-Mondé (id:ibd.). Como salienta Bacelar, (2003)⁵, a língua Kanoê “tem sido classificada como “isolada” (vide Rodrigues, 1986 e Adelaar, 1991), embora Greenberg (1990: 34, 49,55) busque relacioná-la ao Kunsá, e Price (1978) suponha ser uma das línguas da família Nambiquara”. Não é incomum que no âmbito das casas também se fale, além do português, a língua materna da mãe ou do pai do marido. Assim, mesmo se comunicando largamente em português, os casais mais novos têm diversas possibilidades lingüísticas. No entanto, é reconhecido que as mulheres são as que mais têm seu escopo lingüístico “alargado”, pois não raro entendem mais de duas ou três línguas.

Até onde eu pude saber, hoje há cerca de 10 falantes da língua Wajuru, em sua maioria são pessoas mais velhas. Entre esses, é comum aqueles que falam mais de uma língua indígena. Os jovens, em grande parte, são falantes passivos da língua homônima e dominam completamente o português. Há aqueles que compreendem mais de uma língua indígena, mas falam somente o português, o que eu arriscaria dizer ser a realidade da maioria dos jovens do local. Por ocuparem uma região de fronteira internacional, não é incomum aqueles que também manejam bem o castelhano. Para dar um exemplo desta “miscelânea” lingüística, entre os filhos de Pororoca Wajuru e Pacoreiru Kurupfu (“sub-grupo” Djerotmixi/Jaboti), o mais velho é falante de Wajuru, Jaboti e português, além de entender o Makurap e o Tupari; os outros são falantes de Djeromitxi e manejam o Wajuru, além do domínio completo do português. Por razões de inteligibilidade mútua entre os grupos, o português foi adotado como língua franca, e ocupa hoje o lugar antes ocupado pelo Makurap que, na região do médio rio Guaporé, tomou tal contorno. Assim, minha pesquisa foi realizada quase que inteiramente em português. Apesar disso, incansavelmente incentivada pelos “velhos”, aprendi poucas palavras e frases em Wajuru e não era incomum que eu pelo menos tivesse uma idéia do que estava sendo dito pelos antigos. Em muitas ocasiões, palavras em Wajuru

⁴ Denny Moore (2009, comunicação pessoal). Snethlage (1937 *apud* Lévi-Strauss 1948) já apontara as semelhanças da língua Jaboti e Arikapo com os dialetos Gê.

⁵ Bacelar, Laércio Nora. 2003. Kanoé. In: Povos Indígenas no Brasil. Instituto Socioambiental (ISA) Consultado em: <http://www.socioambiental.org.br>. Último acesso: 26/08/2009.

entrecortam frases em português, e eu tive que aprendê-las, ou ainda me eram ditas no intuito de revelar algum sentido que o português não dava conta, ou quando eram por mim instados a traduzir do português para o Wajuru.

Os Wajuru, sendo os terceiros em população demográfica da T.I., pouco mais de noventa pessoas, atrás dos Makurap e Djeromitxi, ocupam os principais cargos da política indígena local: a presidência da Associação Indígena que representa a totalidade dos povos situados na T.I. Rio Guaporé e a posição de cacique da T.I. Mas nem sempre foi assim. Em 1985 Maria Auxiliadora Leão, antropóloga responsável pela revisão de limites da T.I. Rio Guaporé, observava serem os Djeromitxi quem ocupavam os lugares de proeminência política, sendo e os principais responsáveis pelas relações com a “sociedade envolvente” (FUNAI, 1985: 03). Hoje, pode-se dizer que a liderança Djeromitxi é exercida principalmente no âmbito da educação indígena, bem como é nesta esfera que os Makurap encontram maior expressão política. Adão Wajuru é atualmente presidente da Associação da Terra Indígena Rio Guaporé, a única existente à época de minha pesquisa. Já na ocasião havia uma movimentação Djeromitxi de organização de uma associação própria a esse povo, *para que o recurso fosse direto à Baía das Onças*, território reconhecidamente Djeromitxi, *não precisando passar pelo Posto*, o que significa, pela associação presidida por um Wajuru. Certa vez Adão contou-me sobre uma observação de representantes do CIMI de que ele havia chegado ali em Ricardo Franco, quando era ainda menino, *já mandando*. Atualmente, Aldair Wajuru é cacique geral da Terra Indígena, cargo anteriormente ocupado por seu tio paterno Sérgio Wajuru. Cada povo, no entanto, tem suas lideranças - por vezes professores indígenas - e um *cacique* que os representa em ocasiões como reuniões com a FUNAI sobre segurança territorial, e no Conselho Regional de Saúde Indígena ou na festa de formatura dos alunos do ensino fundamental (único oferecido).

Durante meu trabalho de campo pude ouvir variações do etnônimo do grupo aqui nomeado Wajuru. Wayurú, Ayurú, Wajuru ou Ajuru são os termos que hoje este povo assume para se auto-identificar. Pude notar que os dois primeiros eram frequentemente empregados para as pessoas antigas, aquelas que nasceram antes do contato mais intensivo com *o branco*. O segundo e o terceiro termo (algo como o termo em português do segundo) me parecem mais descritivo da atualidade, de uma vida onde

o branco se tornou presença constante e irrevogável. Onde, finalmente, eles seriam diferentes daqueles que nasceram no “tempo da maloca”, aquele em que a presença do branco se não inexistente, era sobretudo parca. Ao longo deste trabalho adotarei o termo Wajuru para me referir ao conjunto de indivíduos que esta multiplicidade de etnônimos, ainda que tímida, pretende abarcar. Quando o assunto tratar das “diferenças internas” como, por exemplo, entre antigos e jovens, e as distinções etnônimicas tornarem-se importantes, indicações neste sentido serão feitas. Tendo em vista facilitar a leitura, ao longo do trabalho adotarei em itálicos termos e expressões nativas, sejam em português ou em língua indígena. As aspas serão utilizadas para as citações, para expressões ou palavras que se queira chamar a atenção, ou para uma certa inadaquação do vocabulário utilizado.

Capítulos

No primeiro capítulo, intitulado “Da maloca à terra indígena: histórias e percursos Wajuru nos idos do século XX”, tem lugar uma abordagem etno-histórica. Num primeiro momento, o foco é ampliado para que se possa situar, de um lado, o contexto inter-étnico da região do médio rio Guaporé, a partir de uma compilação das fontes historiográficas disponíveis sobre os povos desta região. Não faço mais que acompanhar o teor de tais fontes, cujas menções e descrições sobre os Wajuru sempre os imbuíram neste contexto inter-étnico. De outro lado, persigo um pouco do que se passou no estado de Rondônia no séc. XX. Em seguida, parto para os dados etnográficos, provenientes de minha pesquisa, através da descrição e posicionamento de alguns eventos/relações que marcam um fluxo temporal em cujo intercurso se operou a mudança da “maloca à Terra Indígena”.

Este primeiro capítulo salienta a especificidade histórica Wajuru, e tenta iluminar processos que tiveram lugar nos afluentes da margem direita do médio rio Guaporé. Ele visa contextualizar historicamente o campo em que me inseri e que é pouco conhecido na literatura etnológica em geral, bem como aponta processos que têm ressonâncias na atualidade desses povos. Assim, depois de ter incursionado pelos percursos históricos, no segundo capítulo “Teoria da destruição: a morte e suas implicações” procuro trazer, como mesmo aponta o título, as diversas implicações que a idéia de morte engendra. Sua extensão semântica e as distâncias (separação de domínios

do *socius* que são produzidos justamente por tal extensão) é o foco principal, efetuando um corte, por assim dizer, transversal, na multiplicidade de temas que o capítulo apresenta. Um breve enfoque no etnônimo e nas diferenças que ele encarna e engloba se fez importante para iniciarmos as discussões, pois esclarece como uma idéia específica de passado vinculado à lógica mítica é produtora de distinções intra e inter-grupais. Os processos históricos são produtores de distinções que podem ser alcançadas por quem convive com esses povos no contexto da T.I., e a organização social atual digere e realimenta tais distinções, mesmo num contexto de adensamento das relações, como é o caso da convivência muito próxima de diversos povos num mesmo território. Posteriormente, trago à tona uma certa noção nativa do passado. É pelo contar histórias dos tempos passados que esta noção se realiza e se podem entrever algumas das transformações das quais os Wajuru atuais dizem ser frutos. E, por fim, a premência da morte na produção de novas identidades e pessoas, bem como os perigos associados a ela.

As fronteiras para a delimitação de identidade nos grupos amazônicos, em sua maioria, antes de iluminarem uma entidade discreta e substancial, indicam principalmente seu valor pronominal e remetem, no plano da análise, a uma certa sociologia dos etnônimos. Calavia Sáez (2000:25) entende que este seria um modo de dizer serem estas fronteiras “produto da história ou mais concretamente dos historiadores ou mitógrafos nativos”. Pelo que já se pode entender do mencionado até aqui, minha intenção não é prescindir da descrição das relações Wajuru com os povos vizinhos: é mesmo a partir delas que se pode visualizar os Wajuru. É neste fundo bastante específico de alteridades múltiplas que uma figura também específica de identidade pode emergir.. Destarte, no terceiro capítulo, intitulado “A potência do sangue: processos e parentes”, busco explorar as distinções entre os povos focalizando o modo de moradia e organização do cotidiano, a patrifiliação e os casamentos. O parentesco enquanto processo a ser constituído pela vivência dos sujeitos, adjetivado mesmo nas descrições nativas como *quanto mais o tempo passa, mais parente vai ficando*, é o fio condutor do capítulo. Esses processos podem ser visualizados sobretudo nos modos de cuidado (resguardos e conselhos) e respeito mútuos. Neste mesmo sentido, proponho que antes de esboçar um modo de organização linhageira de idioma jural, a nomeada patrifiliação diz respeito a um modo de distinção entre grupos que se deixa enunciar em contextos muito marcados, como no âmbito das escolhas

matrimoniais. Sem ter conexão com uma noção de ancestralidade (apesar de apresentarem heróis mitológicos específicos a cada povo), e inexistirem direitos ou prerrogativas cerimoniais marcadas, se liga antes a uma teoria da concepção que tem na noção de sangue (paterno) o objeto de produção do “recrutamento grupal” e continuidade entre corpos de parentes.

No quarto capítulo, “O Mistério da chicha: uma sociologia da embriaguez”, me interessei principalmente em entender as chichadas como um espaço central na vida social dos povos com os quais convivi, guiada pelo sentido da embriaguez como possibilidade de comunicação entre diferentes pessoas/perspectivas. Isto porque as chichadas condensam as principais relações e acontecimentos, apresentando um microcosmos da vida aldeã e cosmológica dos povos ali residentes. De um lado, se nos perguntarmos “do que é feita a chicha?” seremos conduzidos a noções de humanidade e personitude que se estendem para além da divisão ontológica moderna entre natureza e cultura enquanto domínios estanques e incomunicáveis. Isto porque a macaxeira é fruto de uma série de transformações a partir do corpo de um ser mitológico. Assim, reciprocamente, plantar maniva pode ser traduzido como *enterrar gente*. De outro lado, o modo de produção e distribuição da chicha acionam relações que nos dão um mapa da sociologia na T.I. Rio Guaporé, objetivando e revelando relações que, de outra forma, permaneceriam obscuras.

O processo de fermentação da chicha parece ser o índice para o nível de alcance de tal comunicação. Quanto mais *braba/azeda* for a chicha, mais pessoas se reunirão ao seu redor. Ao mesmo tempo, quanto mais *doce/mansa*, mais doméstico será seu consumo. O ideal é que toda chicha se torne azeda, e as mulheres trabalham intensamente para isto: em três meses ali na T.I. Rio Guaporé eu participei de 33 chichadas, ou seja, em um terço do tempo eu estive presente em festas regadas a chicha azeda. O processo de produção e fermentação, no entanto, guarda *um mistério*. A massa produzida pelas mulheres faz a macaxeira ficar mole, e a fermentação é realizada no interior do *cocho*, prenhe de uma série de associações: entre o cocho e o corpo da jibóia, o arco-íris e o caminho dos mortos. Que tipo de transformações teria lugar então entre aqueles que bebem uma substância que é o resultado de corpos de gente/ macaxeira, mascada pelas mulheres e depois de fermentada/ transformada no interior do corpo da jibóia?

I - Da maloca à terra indígena: histórias e percursos Wajuru nos idos do século XX

Meu objetivo neste primeiro capítulo é acompanhar alguns dos encontros e andanças empreendidos pelos Wajuru durante o século XX, o que me guiará para uma certa reconstrução do passado. Para tal, meus dados primários são fruto de uma pesquisa sobre a bibliografia historiográfica da região (de caráter esparso e relativamente exíguo) e dados etnográficos, que se configuram na oscilação, e por vezes não realizam a distinção, entre a história oral e a mitologia.

A região do médio rio Guaporé foi palco de intensas trocas inter-étnicas, e seus locais figuram hoje na memória de sujeitos que realizaram percursos tão serpentinados quanto o curso de seus rios. As andanças e histórias Wajuru acenam para a pregnância de descrições que iluminem a intrincada rede de relacionamentos entre “sujeitos coletivos” que se diferenciam e se (re)compõem no momento mesmo da realização da troca. Sendo composta por linhas de movimento e territorialização, a história de encontros dos Wajuru com seus outros prefiguram espaços sintetizados na proeminência de nomeados operadores relacionais⁶, que serão destacados não só no presente capítulo, mas em todo trabalho: as festas regadas a chicha, o (des)entendimento lingüístico dos afins, a entrega e o inevitável roubo de mulheres, o devir imanente ao sangue alheio. Tratam-se sobretudo de identificações e pontos de referência sobre um fluxo permanente.

Fontes historiográficas e de etno-história

Lévi-Strauss, em um capítulo do *Handbook of South American Indians* (1948, v.3: 371-178) tece um comentário que se tornou conhecido: “Diferentemente da maioria dos rios sul-americanos, o rio Guaporé não constitui um eixo de uma cultura homogênea, é antes uma fronteira do que um elo”. Em sua margem direita, abrigaria “tribos” das famílias txapacura, tupi, karib e nambikwara, de feições amazônicas e, em sua margem esquerda, a área cultural Mojo-Chiquitos, que se estende até os Andes. Na

⁶ Ver Luciani (2001) para a noção de “operador relacional” em ambientes (tal como a Amazônia e a Melanésia) que pressupõem a passagem do divisor canônico entre Eu e Outro.

margem direita, por sua vez, em seu médio e baixo curso, duas áreas devem ser distinguidas: a primeira compreendida pelos rios Guaporé, Branco e Mamoré, ocupada por tribos Txapacura. A segunda pela bacia do Rio Branco, Mequéns e Corumbiara, ocupada por tribos Tupi e de língua isolada Jaboti (FUNAI, 1985). Lévi-Strauss observa, em 1948, ser a história desses povos uma das menos conhecidas dos índios brasileiros.

Um amplo panorama histórico da ocupação e colonização da região da margem direita do Guaporé pode ser visualizado pelas descrições de Maldi (1991):

O fato de ter sido o Guaporé uma baliza natural na fronteira entre as duas Américas coloniais e alvo direto do Tratado de Madri (1750) conferiu à região um tipo de ocupação fortemente identificada para a defesa e a posse dos territórios de dois reinos tradicionalmente rivais [Espanha e Portugal] [...]. Ao final do Séc. XVIII, quando os movimentos de independência nas Américas começaram a tomar corpo e os limites coloniais perderam a importância, a região esvaziou-se com notável rapidez. A partir da segunda metade do Séc. XIX, voltou a ser intensamente ocupada, desta vez pela demanda da borracha. [...] Os contingentes indígenas da margem direita, na sua maioria, ainda se mantinham isolados, habitando áreas menos acessíveis. [...] A partir da terceira década do Séc. XX o contato se intensificou, sobretudo quando, no contexto da II Guerra, a demanda por borracha aumentou. Os povos Tupi e outros que então habitavam territórios situados entre os afluentes da margem direita do médio Guaporé, na parte alta dos rios Mequéns, Colorado, São Simão, Branco e São Miguel, são então duramente atingidos. Tiveram suas aldeias invadidas, sofreram epidemias e foram obrigados a abandonar seus territórios, instalando-se em alguns dos principais barracões (Maldi, 1991: 211-213-214).

Assim, os povos dos afluentes da margem direita do Guaporé localizados, sobretudo, nas margens do Rio Branco, Terebitó e Colorado, permaneceram “desconhecidos” até o começo do século XX. Em 1914 temos notícias sobre as explorações do major inglês, mais tarde elevado a coronel, P.H. Fawcett na região. Fawcett era encarregado do Governo Boliviano, responsável pelos trabalhos de medição em vários rios do nordeste da Bolívia (Caspar, 1955 a). Na época de sua viagem já havia sido instalado um seringal no Rio Colorado e, ao norte do seringal, ele atingira a “tribo” dos Maxubi. Tais Maxubi, eram cerca de 2000 a 3000 pessoas, num total de 50 casas, cada uma delas abrigando 50 a 100 moradores. Caspar (ibid.), por meio de comparação

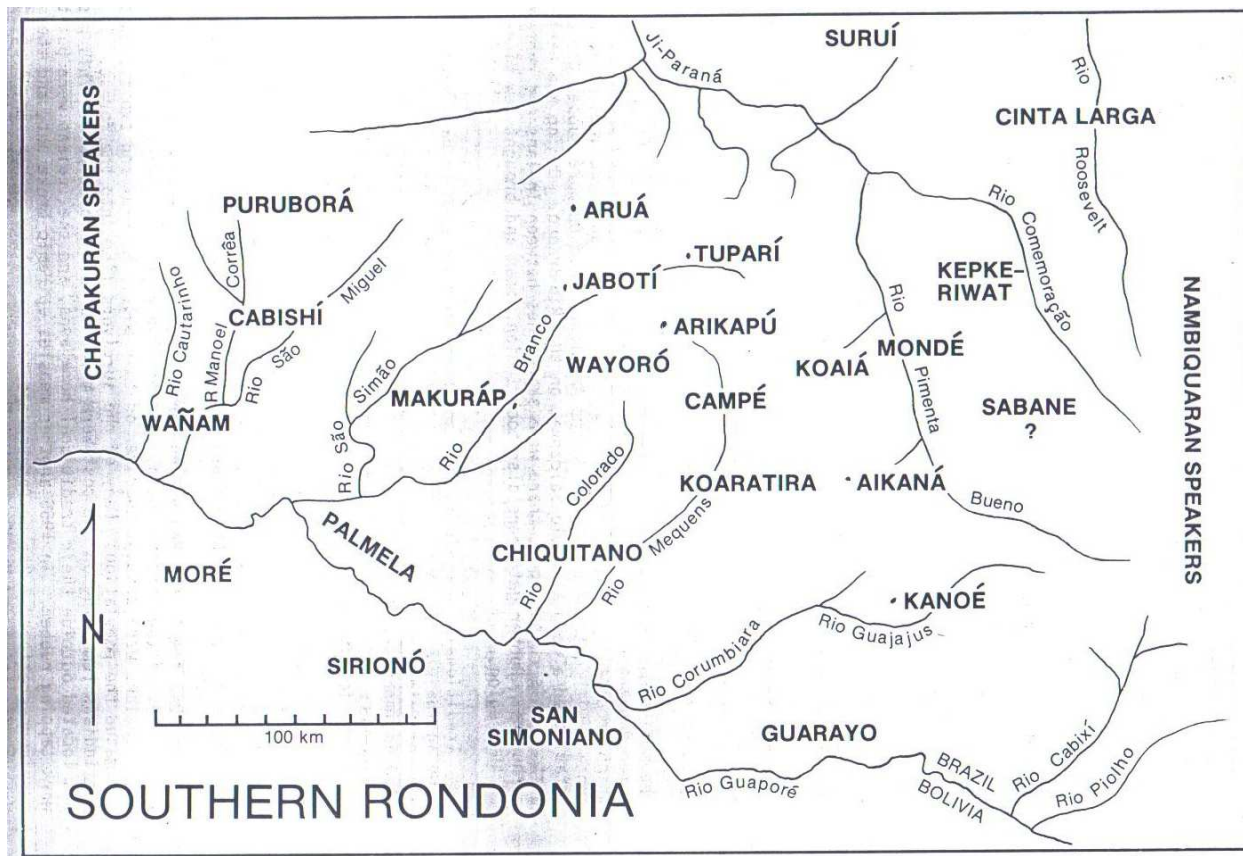
de listas de palavras, chega à conclusão de que os Macuxi de Fawcett eram os depois conhecidos como Arikapo.

Conforme Price (1981:35), é somente na terceira década do séc. XX que alguns pesquisadores esboçaram mapas que versavam sobre o território tradicional desses grupos, nas cabeceiras do Rio Branco, Colorado, Terebito e Mequéns: “Stethlage (1936, 1937), Becker-Donner (1955, 1962), Caspar (1955) e Rondon (1952)”. De fato, a maioria dos primeiros relatos sobre os grupos da área foram produzidos por alemães ou norte-americanos:

During the twentieth century, southern Rondônia was visited by Nordenskiöld and Fawcett, both in 1914; Stehlage in 1934, Sekelj in 1948, Caspar in 1948 and 1955 and Becker-Donner in 1954 and 1956. In 1967 and 1968, Bontkes and Campbell explores the area as part of a Rondônia-wide survey undertaken by the Summer Institute of Linguistics (Price, 1981: 36).

Antes disso, o que se passou nas áreas adjacentes durante o século XIX é muito pouco documentado, condizente com o arrefecimento do povoamento não indígena na região. Segundo Maldi (1991: 234): “O processo de conquista e colonização da região, oscilando entre ocupações intensivas e períodos de ostracismo, deixou um saldo paradoxal: sociedades inteiras desaparecidas e sociedades cujo destino se ignora completamente”.

No mapa original de Snethlage (*apud* Maldi, 1991:230), observa-se que os Makurap, os Jaboti, os Wajuru e os Arikapo estavam situados entre a margem esquerda do alto Rio Branco e as cabeceiras do Colorado; os Tupari além da margem direita do Rio Branco e os Aruá muito próximos do seringal São Luís, o que ele observa ser uma “situação artificial”, decorrente do contato; e os Amniapé e os Guaratejara, chamados “Mequéns” no século XVIII, estavam situados nas cabeceiras do Rio Mequéns. No *Handbook of South Americans Indians* (1948) a localização não se altera muito: os Wajuru estariam no Rio Colorado, os Aruá e Makurap ao longo do Rio Branco e Colorado, os Tupari ao sul do Machado, os Yabuti (Jaboti) e Arikapo no Rio Branco, os Aminiapá, Guaratejára e Cabishiana no Rio Mequéns.



Mapa: PRICE, David. 1981. *The indians of southern Rondônia. In the path of Polonoroeste: endangered peoples of western Brazil. Occasional Paper. Cambridge: Cultural Survival, Inc. Fonte não citada.*

É latente que a historiografia sobre a região amazônica seja conduzida em torno da exploração econômica da área e/ou dos projetos desenvolvimentistas ancorados na ideologia estatal. A nós, então, fica reservada a impressão que, de fato, tais primeiros brancos que apareceram na região de interflúvio dos afluentes do Médio Guaporé viriam em busca da borracha. De um ponto de vista mais amplo, a historiografia em geral nos fala de um comércio lento e uma demanda ainda tímida da borracha, que começou a ser explorada na Amazônia na segunda metade do séc. XIX, sobretudo a partir de 1880. Era o início de um período de exploração que se intensificou até o primeiro decênio do século XX, período quando foram enviados cerca de cem mil trabalhadores (Moreira, 1998: 38) - na sua maioria nordestinos - às regiões amazônicas de exploração seringalista. O ano de 1912 marca o início de uma drástica redução na produção, em consequência da concorrência asiática e, trinta anos mais tarde, um notável incremento em decorrência da II Guerra.

Em 1912, último ano em que o Brasil foi o maior exportador mundial de borracha, era concluída a última etapa da Ferrovia Madeira-Mamoré, ligando Guajará-Mirim a Porto Velho. Através dela deveria ser escoada a borracha produzida na Bolívia e nos vales dos rios Mamoré e Guaporé. No ano seguinte, instalou-se naquela cidade um escritório da casa aviadora americana Guaporé Rubber Company, subsidiária da The Mamoré Rail Company, que atuou na região até 1930, aviando os seringalistas do vale do Mamoré (MENEZES, 1981). A vertiginosa queda de preço do produto no mercado internacional tornou desvantajoso o seu transporte pela ferrovia devido o valor das tarifas, impedindo o escoamento da produção (FERREIRA, 1987). Esse mesmo autor registra a ocorrência, em setembro de 1913, de uma revolta envolvendo seringueiros e seringalistas decididos a destruir a ferrovia se a empresa não embarcasse a borracha para transportá-la para Porto Velho. Chegaram a ocorrer algumas ações isoladas danificando a estrada e o bloqueamento dos telégrafos (Wawzyniak, 2000: 29).

Entretanto, no que se refere à região sul de Rondônia um fato interessante e que não deve passar despercebido: os seringalistas chegam no período de decadência da borracha. Somente em 1912 “a German founded a rubber camp on the rio Colorado, which brought the Wayoró, Makurap and later Jaboti and Aruá into sustained contact with outsiders” (Price, 1981:36). Era o seringal Pernambuco, sua instalação e, em seguida, a do seringal São Luís, entre 1910 e 1920, no alto rio Branco, catalisaram o processo de contato com os povos indígenas nas regiões das cabeceiras dos rios (Maldi, 1991)⁷. Tais empresas seringalistas teriam drasticamente incorporado as populações indígenas da região à sua força de trabalho e já em 1927 a companhia norte-americana Guaporé Rubber Company estabelece um seringal em Paulo Saldanha, no Rio Branco (Price, 1981:36).

No que se refere à ocupação desencadeada pela borracha ao longo de todo o rio Guaporé, Maldí advoga que ela pode ser muito bem delimitada:

[D]o Forte Príncipe da Beira, passando pelo foz, até atingir o Mamoré [rio abaixo], uma concessionária da Madeira Mamoré Railway Co., responsável pelo projeto de construção da lendária ferrovia, monopolizou uma extensão de terras de cerca de 250 quilômetros. Do Forte Príncipe da Beira até Vila Bela – a antiga capital da

⁷ No que concerne ao seringal Pernambuco, Price (1986) e minha pesquisa revelaram informações que diferem daquelas apresentadas por Maldí (1991), como podemos perceber neste trecho: “No final do século XIX, seringalistas bolivianos fundaram, próximo a foz do rio Colorado, o seringal Pernambuco”(id:229).

capitania - [rio acima] a ocupação foi feita por seringalistas bolivianos, e, posteriormente, seringalistas brasileiros” (Maldi, 1991: 213).⁸

Especificamente sobre o processo de contato com os povos indígenas, Maldí afirma que as primeiras relações foram estabelecidas com tais seringalistas nas duas primeiras décadas do século XX, e afirma que nem todos foram feitos concomitantemente⁹ :

Provavelmente os primeiros contatos foram estabelecidos com os Jabuti, cujas aldeias estavam situadas abaixo das cabeceiras do rio Branco. Os encontros iniciais foram hostis: houve rapto de índias e, possivelmente, mortes. A sociedade mais próxima dos Jabuti era a Arikapú, que logo estabeleceu contato com seringueiros. Os Macurap, situados nas cabeceiras do rio Branco e em ambas as margens do alto rio Colorado, devem ter sido a sociedade seguinte, *num processo concomitante com os Wayoró, do alto rio Colorado, mais próximos das cabeceiras* (Maldi, 1991: 229, grifo meu).

Caspar (1955b), no lugar, estima que os Tupari tiveram seu primeiro contato com “o branco” um pouco mais tarde, em 1927. No ano de 1934, o etnólogo Emil Heinrich Snethlage esteve no Guaporé, passou uma semana entre os Tupari e visitou todos esses povos.

Por ocasião da sua visita, o seringal São Luís já contava com índios trabalhando regularmente. Segundo o seu testemunho, a maioria das mulheres estava transformada em prostitutas, a chicha havia sido substituída pela pinga e alguns

⁸ Em minha pesquisa com ribeirinhos da região, Vitor Quintão, seringalista da região, hoje com 96 anos, morador de Guajará Mirim, calcula que o seringal Pernambuco tenha sido “aberto” na segunda década do séc. XX pelo alemão Ernesto Keller. Ramiro Sacarabiat, genro de Antônio Côco Wajuru e morador de Porto Rolim de Moura do Guaporé, relatou que no seringal Pernambuco só trabalhariam bolivianos índios chamados Kamba. Outro dado interessante da pesquisa seria a expulsão, relatada por Ramiro, de Ernesto Keller, empreendida, segundo ele, pelo Capitão Alípio do Exército Brasileiro. O fato teria ocorrido em 1943, por conta de uma revolução entre Paraguai e Bolívia, incluindo a Alemanha, quando os alemães foram expulsos da região, pois esses já estavam desejosos de erguer sua bandeira em solo brasileiro. Foi só depois disso que os americanos da Guaporé Rubber Company teriam desembarcado para entrar nos afluentes do médio Guaporé- o que é um dado discrepante em relação à ocupação que Maldí traçou para o Guaporé, visto ser a Guaporé Rubber Company uma empresa do grupo Madeira Mamoré Railway Co. Posteriormente, segundo Ramiro, os americanos da Guaporé Rubber Company trouxeram os nordestinos que se chamavam arigó para trabalharem nas colocações de seringa. O termo arigó, que significa uma ave migratória, foi utilizado pelos próprios migrantes que foram para a Amazônia durante a Segunda Guerra Mundial como soldados da borracha para se auto-referirem, ou seja, para se identificarem como migrantes. (Guillen, Isabel C. Martins. 2001. Seca e migração no Nordeste: reflexões sobre o processo de banalização de sua dimensão histórica. Fundação Joaquim Nabuco. N.111. fonte: <http://www.fundaj.gov.br/tpd/111.html>, ultimo acesso em 23/07/2009)

⁹ Em parcial concordância com que os Wajuru relataram-me na pesquisa e como veremos adiante.

homens recebiam castigos físicos. *Ainda assim, os índios continuavam sendo atraídos para lá* (Maldi, 1991: 230, grifo meu).

Segundo Maldi (op.cit.), as relações com todos esses seringalistas seriam marcadas pelo sistema de aviamento, em que os índios eram convertidos em eternos devedores, precisando vender sua força de trabalho em troca de mercadorias a preços exorbitantes nos chamados “barracões”. Mas, como acima entrevemos nas descrições de Maldi, apesar de tais infelicidades do contato, parece que tais “índios” de fato procuravam relações com seringueiros e seringalistas. Neste mesmo sentido, durante suas visitas, Stethlage constata um ponto que chama atenção, tanto por permitir matizar as afirmações de que os índios foram sumariamente incorporados à mão-de-obra dos seringais, quanto pela situação dos Wajuru à época e suas relações com os grupos da região. É novamente Maldi quem nos traz tais descrições:

[O] contato com os Wayurú estava sendo mantido de forma intermitente. O pesquisador visitou suas aldeias, então situadas cerca de 10 km acima das cabeceiras do rio Colorado. Os vizinhos mais próximos, os Arikapo, estabeleciam com eles uma “fronteira de caça”, por um lado e, por outro, uma “fronteira de caça” com os Tupari, que estavam situados além das cabeceiras do Rio Branco (Maldi, 1993:230).¹⁰

Além disso, Caspar (1955 a: 118) observa que à época da visita de Stethlage¹¹ todas as tribos da região de encontravam “num rápido processo de assimilação cultural”: dos Makurap “as outras tribos recebem e assimilam muitos elementos materiais e mesmo espirituais”. O que nos permite aventar uma proximidade grande desses povos, circulação contínua de saberes e trocas que se estabeleciam entre eles desde há muito.

¹⁰ Sem esclarecer o que seria “uma fronteira de caça”, esta informação também surpreende por terem os Wajuru me apontado estarem os Tupari muito distante deles na região do Médio Guaporé.

¹¹ Em Caspar (1953:149) um relato do cacique Tupari Waito, que conheceu os brancos quando era ainda criança, deixa entrever que Stethlage de fato estabeleceu relações com os Wajuru, e visitou os Tupari por intermédio deles, dos Jabuti e Arikapo, o que ilumina também a circulação desses povos conjuntamente para estabelecer os contatos: “Quando já tinha me casado e minha filha Maéroka já estava no mundo, apareceu aqui um outro Tárüpa [o modo como os Tupari referiam-se aos não-índios e que pode ser glossado como “espírito mal”], foi o Toto Alemão (O Dr. Alemão era o Dr. E. Heinrich Snethlage). Veio com muitos homens Jabuti, Wayoró e Arikapu e com mais três Tárüpa. Um deles era negro e se chamava Nicolau. O Toto Alemão trouxe muitos presentes: facas, machados, pentes, colares, roupas e outras coisas mais. Era um homem muito bom, muito grande, maior do que você e de todos daqui. O negro Nicolau ria e dançava muito com nossas mulheres. Porém, o Toto Alemão estava doente. Tossia muita. Nossas mulheres recomeçaram a tossir e muitas morreram. Quando ele partiu, nós o acompanhamos até a cabana dos brancos. Trabalhamos lá e recebemos mais machados, facas e também calças e camisas.”

Concomitantemente ao incremento da exploração seringueira na região do médio Guaporé, em 1930 é criado pelo SPI, no baixo curso deste rio, o Posto Indígena de Atração Ricardo Franco, que mais tarde veio se tornar a Área Indígena Rio Guaporé. A primeira demarcação desta área data de 1935, e teve a aprovação do Marechal Rondon. Sua história não se difere dos demais postos do SPI, criado com o objetivo de “civilizar” os índios. Colônia agrícola, teve seu “apogeu” na década de quarenta quando os funcionários do SPI compulsoriamente transferiram para este Posto parte dos povos do Rio Mequéns, Colorado, Corumbiara e afluentes (FUNAI, 1985). A bibliografia indica que na década de 1940 houve a transferência pelo SPI de cerca de metade do contingente indígena da região do médio rio Guaporé para uma colônia de trabalho mais perto de Guajará Mirim e, mais tarde, para o Posto Indígena Ricardo Franco (Price, 1981:36). Têm-se registros que os Wajuru que até então habitavam no interior da mata entre o Colorado e o Rio Branco foram transferidos para o Posto entre as décadas de 40 e 50: “Em 1947 foram transferidos para o Posto Ricardo Franco 70 Makurap, recém-contatados no P.I. Pedro de Toledo (Rio Apidiá) e 70 Ajuru e Jaboti” (SPI: Reg. 554/1947 e Reg. 559/1947 *apud* FUNAI, 1985:26).

No que concerne aos censos realizados no Posto naquela época, Maria Auxiliadora Leão (FUNAI, 1985) diz ser muito difícil precisar números, pois não eram estabelecidos critérios permanentes, dado que em um ano têm-se referências a partir de famílias e em outro por indivíduos, ao mesmo tempo em que se pode ter dados somente a partir da frequência escolar. De qualquer maneira, julgo ser interessante apresentá-los para termos uma idéia da política de amontoamento num espaço circunscrito de grupos por vezes desconhecidos ou talvez rivais. “Em 1947 habitavam o Posto Indígena de atração Ricardo Franco as etnias Guaé (?), Acarié(?), Arikapo, Tauman (?), Baquete(?), Cassupá, Aruá, Canoé e Mequéns num total de 80 índios” (FUNAI, 1985). Em transferência também em 1947 são computados 71 índios sendo 12 Mondé, 29 Cassupá, 20 Canoé, 15 Mequéns, dois Pacaa Novas e um Makurap do P.I. Ministro Pedro de Toledo para o P.I. Ricardo Franco. Chama a atenção da antropóloga ser a maioria índios novos de sexo masculino, de 12 a 20 anos, o que indica que a transferência “além de compulsória, separava as famílias que deveriam ter permanecido no local”(id). Em 1949 o único dado existente é o da frequência escolar,

[O] que mostra que aos índios recém-contatados era ensinado imediatamente o português, higiene e valores morais da sociedade nacional. Frequentavam a escola crianças de 04 a 14 anos das tribos Massacá, Coroca (?), Jaboti, Corumbiara, Capichanã e Arara.[...] *Em 1953 tem-se a primeira referência aos Ajuru*. Os sucintos relatórios de 1953 referem-se a 63 índios no P.I., e em 1957 51 índios, sem menção aos grupos (FUNAI, 1985: 7-8; grifo meu).

Ainda segundo Maria Auxiliadora (FUNAI, 1985), os maus tratos aos índios são fartamente documentados desde 1948, quando funcionários violentam e prostituem as índias, introduzem na área colonos brancos e inserem os diferentes grupos na extração da seringa. Em 1954 os índios se revoltam expulsando o chefe do Posto Indígena Ricardo Franco que, ao que é indicado, também não ficou isento de algumas calamidades que se perpetravam na região de interflúvios: “O sarampo por diversas vezes dizimou grande parte dos índios e as invasões são prática comum a partir de 1959, principalmente no Igarapé São Francisco, Baía das Onças, Coca e Rica, tradicionalmente habitada pelos indígenas” (FUNAI, 1985). O decréscimo populacional é grande e talvez esta seja uma pista importante: apesar dos relatórios do SPI registrarem a transferência de “70 Ajuru” em 1947, nenhuma das pessoas que convivi durante a pesquisa diz ser descendente de alguém que tenha sido transferido naquela época. Como veremos, os Wajuru com quem convivi chegam ao Posto Indígena na década de 70 e 80, muito depois, portanto. Além disso, entendem essa mudança não como uma transferência compulsória, mas como algo empreendido por eles: *eles acham um lugar bom para se viver*. Entretanto, são relatados transferências empreendidas por *americanos* que teriam retirado os Wajuru das cabeceiras do Terebitó de avião, no intuito de levá-los para os Estados Unidos. Sem que eu consiga acessar nenhum registro escrito onde me apoiar para aventar a “veracidade” dos fatos – se fosse esse o caso. Calculo, apesar disso, a partir das referências dos relatos (nascimentos e mortes) que tenha sido no contexto da II Guerra que a relação dos Wajuru com tais *americanos* tenha se dado.

Abrindo mais o escopo de visão e voltando às referências de caráter historiográfico, Benchimol (1977 *apud* Wawzyniak, 2000: 30) estima que entre 1941 e 1945 chegaram à Amazônia aproximadamente 150 mil pessoas, entre adultos e crianças. Isto porque:

O *débâcle* do preço da borracha no mercado internacional fez sentir seus efeitos na região amazônica, obrigando muitos patrões a abandonarem a atividade por não conseguirem saldar suas dívidas junto às casas aviadoras. Em Rondônia, a maioria dos seringais permaneceram abandonados até a década de 40, quando, através dos Acordos de Washington, os antigos seringalistas passaram a obter financiamentos do Banco de Crédito da Borracha, criado com tal finalidade em 1942. No contexto da Segunda Guerra Mundial, tais financiamentos visavam estimular a retomada da produção para atender o mercado aliado privado da matéria-prima, naquele momento considerada estratégica, em razão da invasão dos seringais asiáticos pelos japoneses. Novamente foram recrutados, pelo Ministério da Guerra, trabalhadores nordestinos para serem enviados aos seringais para que extraíssem látex para a produção de borracha. Eram os Soldados da Borracha (Wawzyniak, 2000: 30).

Muitos destes nordestinos estabeleceram relações de aliança de casamento com as índias da região de Rondônia, e os Wajuru, como veremos adiante, não apresentam exceções a esse padrão. Wawzyniak (2000), ao etnografar processos de transformações vividos por seringueiros do rio Ouro Preto (município de Guajará-Mirim, Rondônia), no contexto de criação de uma Reserva Extrativista, registra ali a presença de descendentes de índias Makurap e Tupari, frutos de casamentos dessas com os “Soldados da Borracha”. Segundo o autor (2000), estes “procuraram, ao chegar à região na década de quarenta, mulheres índias ou bolivianas como parceiras ocasionais, passando-as adiante depois de algum tempo” (:59). Tais uniões, ou aquelas mais duradouras, teriam se dado por rapto ou compra, mas também porque parecia haver interesse delas em viver com “civilizados”, dada a facilidade com que se entregavam. No trabalho de Wawzyniak, também é registrado o fato desses grupos - Makurap ou Tupari - terem sido integrados ao sistema de trabalho ligado à exploração de borracha, a ponto de serem conhecidos como “índios do barracão”(id.).

Em 1948, Franz Caspar, etnólogo alemão, dirigiu-se à Rondônia. Na prelazia de Guajará Mirim, conversa com Monsenhor Rey, filho de camponeses da França Central e missionário da Ordem Terceira de São Francisco. Ilustre figura que: “em todo vicariato era tido como o maior mateiro e o maior conhecedor do território do Guaporé brasileiro” (Caspar,1953a:14). À insistência de Caspar em travar conhecimento com “índios selvagens”, Monsenhor Rey adiantou-lhe o seguinte:

O único lugar onde o senhor, com seus escassos meios, ainda pode encontrar índios puros, é no Rio Branco. A alguns dias de distância acima da embocadura, existe um “barracão”, um depósito de borracha, chamado São Luis. Trabalha aí um administrador alemão, moço como o senhor. Gostará muito de sua visita e ajudá-lo-á a penetrar na floresta virgem. Sem tal auxílio, é difícil entrar em contato com índios selvagens. Por aqui perto também há índios. Mas são inimigos dos brancos [estava provavelmente se referindo aos Wari]. Como poderia o senhor se aproximar deles? Não titubeariam em lhe fazer um buraco na pele. Não seria o primeiro, aliás (id: 14,15).

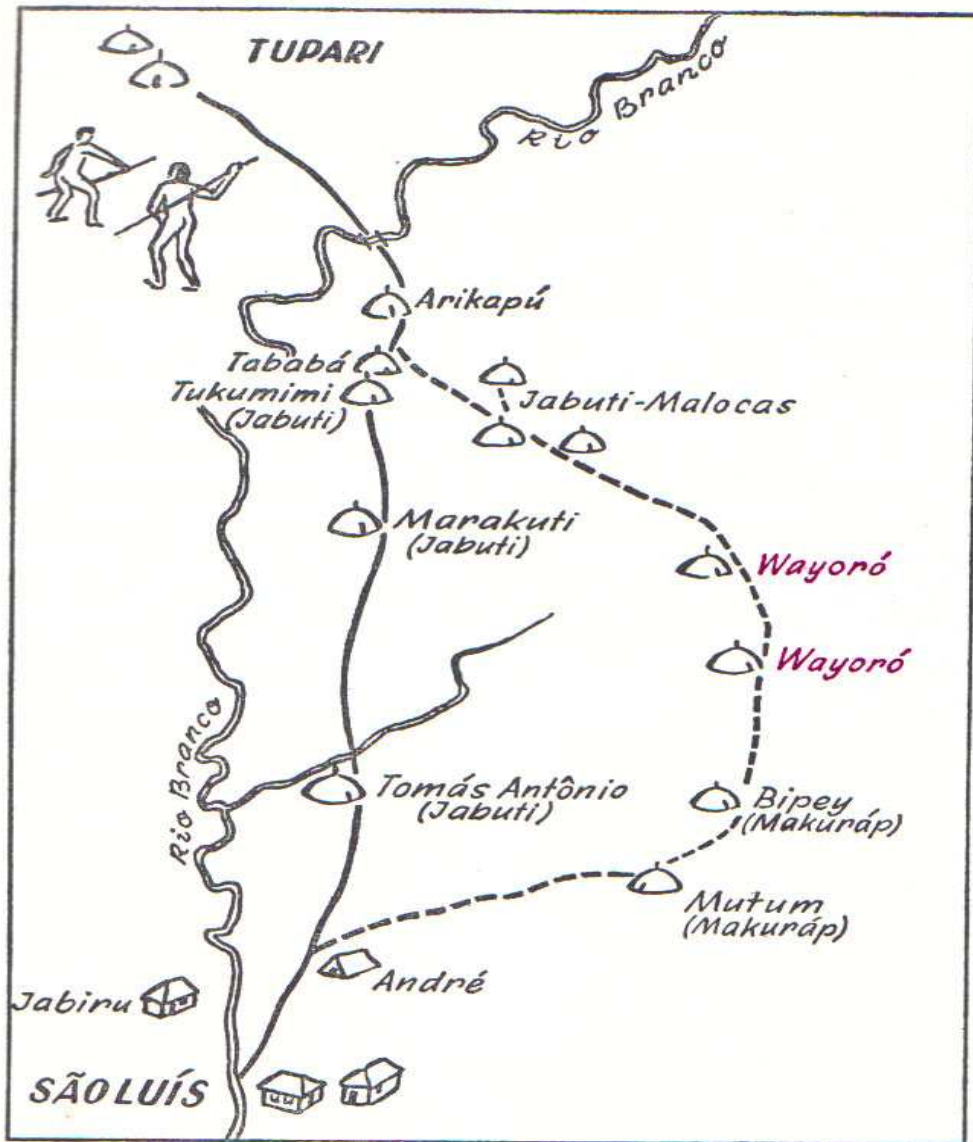
Segundo Maldi (1991: 234) no início da segunda metade do séc. XX todos os seringais da região dos rios Branco, Colorado, São Luís, Laranjal e Paulo Saldanha foram adquiridos por João Rivoredo, agente do SPI, o qual se tornou o único proprietário de todos eles. A João Rivoredo são atribuídas terríveis condutas: dissolução de todas as aldeias indígenas na região e submissão dos índios a condições precárias de saúde, fonte de muitas baixas na população. Fruto maduro da atuação do órgão ao qual fazia parte, cuja política visava, além da transferência para os Postos Indígenas, a atração dos gentios para fora de suas malocas e a arregimentação nos seringais desses contingentes indígenas. Em 1946 cria-se a 9ª Inspeção Regional do SPI, “atuante” na região, o que não impede que os índios continuassem trabalhando nos seringais em condições servis e as calamidades perpetrando-se nas regiões de interflúvios. O barão da Borracha, residente em Guajará Mirim, segundo Caspar, recebeu-o com grande amabilidade, dizendo a ele, no entanto, que índios que ainda não haviam tocado na civilização iam ocasionalmente ao São Luis. Viviam mais para o interior, na serra. Citando Rivoredo:

[T]rabalham temporariamente nas roças do barracão, depois tornam a desaparecer nas selvas. Assim, por exemplo, os Tupari. São ainda canibais, mas não molestam os brancos. Talvez ainda nos encontraremos no Rio Branco. Agora preciso fazer uma viagem de inspeção. Fui nomeado chefe de polícia ambulante das redondezas (Caspar, 1953a: 16).

Franz Caspar, sem dar ouvidos aos boatos de “selvageria”, segue então ao seringal São Luís com o intuito de chegar até os Tupari, onde passou alguns meses,

legando preciosos relatos sobre seu modo de vida em geral¹². O etnólogo alemão observou que os Makurap assumiram uma posição hegemônica entre os grupos da região e a sua língua se transformou no "idioma intertribal", língua franca da região. Suas canções – música instrumental e vocal - também eram muito valorizadas e entoadas frequentemente pelos outros grupos (Caspar, 1953a). Além disso, as aldeias Jaboti formavam um *continuum* próximo no curso da margem direita do Rio Branco; não muito distante dos Jaboti havia apenas uma aldeia Arikapo e, na região visitada por Caspar, havia duas aldeias Makurap e duas aldeias Wajuru (id:6).

¹² Foi também em Guajará Mirim, conversando com comerciantes insidiosos em convencê-lo sobre a insensatez de sua empresa, que Caspar logrou saber sobre o infeliz destino de um certo Tenente Fernandes. Tal fato nos indica a presença e o conhecimento de “americanos” sobre a área: “há alguns anos, o tenente foi raptado pelos “Bocas Negras” [localizados à nordeste de Guajará Mirim, bem distante, portanto, dos afluentes do médio rio Guaporé] numa caçada. Desapareceu, simplesmente. Seu irmão, também oficial, organizou grandes expedições para o salvar. Aviões sobrevoaram toda a região, os ‘americanos’ vieram até com um helicóptero. Nada acharam senão choças abandonadas. Quando esses selvagens prendem um branco, ele está para sempre perdido. Se não o devoram, retêm-no prisioneiro. É obrigado a trabalhar, caçar, pescar para eles, dão-lhe uma mulher e é obrigado a ter filhos. Nunca mais sai de lá” (idem).



Legenda: Esboço do itinerário da marcha de Franz Caspar em 1948 do Barracão São Luís para os Tupari. A linha tracejada assinala uma segunda rota, não percorrida pelo autor (Caspar, 1953a:06).

Caspar observa que, não obstante os casamentos entre esses povos “seems to be an old usage”, eles também teriam interesse em estabelecer relações de alianças com os não-índios, agora bastante presentes na região: “nowadays there is hardly any tribesman who would not like to have a foreigner, especially a good-tempered, industrious white-man, as a son-in-law or brother-in-law” (1956: 243). O autor nos diz também ser essa propensão à aliança com o homem branco responsável pelo incremento da frequência dos casamentos “between friendly tribes”. Segundo sua interpretação, os Makurap, Jabuti e Aruá, por sua localização nas partes navegáveis no Rio Branco, foram os primeiros a serem “atingidos” pela necessidade de mulheres por parte dos

seringueiros, o que os fez buscarem mulheres para eles próprios se casarem entre os Arikapo e Wajuru. Em 1934, Snethlage já encontrara duas mulheres Tupari casadas entre os Arikapo. “This catenary intertribal supply of women caused at first by the rubber workers”, continua Caspar, “demand finally obliged some Arikapo, Wayoró and even Makurap men to look for wife men among the Tupari” (idem). Aqui, interessa-nos reter principalmente a idéia de que os não-índios teriam entrado num “sistema de trocas” multi-étnico previamente estabelecido, mas que sua entrada propiciou uma certa aceleração e incremento dessas trocas. Além disso, é interessante o fato da distinção, passível de ter sido feita por Stethlage, da identificação/origem Tupari das duas mulheres residentes entre os Arikapo, o que ilumina a propensão em ressaltar a diferença nos casos de casamentos entre os povos, e não em anulá-la.

Em 1955 Franz Caspar retorna à área e estima que somente na sede do seringal São Luís mais de 400 índios de diversos grupos tenham falecido, dizimados pelas epidemias de sarampo¹³. Na mesma década de 50, os Tupari, que a época de sua primeira visita, mantinham-se relativamente afastados dos barracões e do trabalho nas colocações, visto conceberem os brancos como espíritos maléficos portadores de doenças, também foram incorporados à força de trabalho dos seringais. Principalmente no seringal São Luís, distante sete dias de viagem a pé de sua maloca, pelo interior das matas. No que concerne mais especificamente aos Wajuru, a única referência está em Maldi (1991):

Após a instalação do seringal Pernambuco no Colorado, os seringueiros alcançaram as suas aldeias. Por algum tempo, os índios iam ao seringal buscar brindes, até que uma violenta epidemia de sarampo alastrou-se. A dizimação foi tão grande que os Ajuru deixaram definitivamente suas aldeias, instalando-se no seringal (Maldi: 1991, 240, *grifo meu*).

Adianto que, ao contrário do que afirma Maldi (1991), minha pesquisa não revelou nenhuma relação mais duradoura dos Wajuru com o seringal Pernambuco. Têm-se relatos de idas até o barracão, mas todos eram unânimes em afirmar que nenhum deles chegou a trabalhar ou mesmo se estabelecer por lá, um local onde só

¹³ Alguns dos sobreviventes, ao que tudo indica, dispersaram-se, e Becker Donner registra, em 1956, um reduto Wajuru, Makurap, Aruá, Koatiara e Mondé no Ribeirão, na estrada de ferro Madeira- Mamoré, no meio do território dos Wari’, no baixo Guaporé e Mamoré (Becker Donner, 1962: 126 apud Price, 1981: 36).

havia, como dizem, *bolivianos*. O sarampo, por sua vez, é lembrado com grande pesar, mas inexistiu uma relação de causalidade direta entre a epidemia e o tempo em que *saíram da maloca* e foram *viver no meio dos brancos*, cortando seringa. Voltarei a esse ponto mais adiante.

Depois dos relatos de Caspar sobre suas duas viagens à região, em 1948 e 1955, até a década de 1990, não há mais registros etnográficos sobre os grupos da região disponíveis na bibliografia, com exceção do relatório da antropóloga Maria Auxiliadora de Sá Leão, produzido com vistas a demarcação da A.I. Rio Guaporé (FUNAI, 1985). Entretanto, é sabido que em 1970 ocorre também a transferência de índios dos seringais da região do Rio Branco e Colorado para o Posto Indígena Guaporé. A FUNAI toma conhecimento, através de relatório do sertanista Sidney Possuelo, de índios Makurap no Rio Branco. São transferidos 34 deles. Num primeiro momento constroem sua aldeia em Sagarana, num local denominado Queimada (FUNAI, 1985: 09). Tal política de transferência é também congruente com uma outra adotada a partir de 1966 pelo governo Castelo Branco para a Amazônia Legal: os incentivos fiscais para grandes empresas agropecuárias, mineradoras e madeireiras (Moreira, 1998: 39). Era preciso desocupar as áreas a fim de que as terras fossem passíveis de ser exploradas por tais interesses, configurando assim, em muitos lugares do país, uma situação de distribuição de certidões negativas. Tais corporações, mas não só elas, também colonizadores e colonos individuais de interesses dos mais diversos, foram atraídos pela abertura da BR-364 - anunciada por Juscelino Kubitschek em fevereiro de 1960, mas construída ao longo dos (muitos) anos seguintes. As promessas de enriquecimento foram além da exploração madeireira, depois que pesquisas realizadas pela RADAM confirmaram que Rondônia oferecia terras férteis e significativas reservas minerais (Clay, 1981:10). “The 1951 discovery of gold and diamonds in central Rondonia’s Serra dos Parecis led a rush of garimpeiros (prospectors) to pour into the area. [...] Multinacional mining companies had been operating in the area since 1960s” (id:10-11).

De acordo com o relatório de Maria Auxiliadora de Sá Leão (FUNAI, 1985), a área do Posto Indígena de atração Ricardo Franco, criado em 1930 pelo SPI, foi requerida ao Governo do Território em 1958, devido às primeiras invasões da Baía da Coca, Rica e no Igarapé São Francisco. Em 1962, o chefe da 9ª IR dá conhecimento público do memorial descritivo, visto as inúmeras propostas do governo de

transferência do PI Ricardo Franco para outro local. A reserva de terras anunciada pelo SPI não impediu, no entanto, diversas invasões, sendo inúmeros os relatórios que mostram os avanços às terras indígenas. O mais grave, porém, foi o “desconhecimento” do Órgão Tutor sobre a questão em pauta. Em 1972, não respeitando os povos habitantes da área indígena, o Presidente da FUNAI extingue o Posto Indígena Ricardo Franco, que é reativado em 1973. Dois anos depois, envia à área uma equipe denominada FUNAI/ RADAM com a finalidade de delimitar a área visando à demarcação. A equipe ignora as propostas anteriores e sem qualquer justificativa diminui o território reservado, expropriando os índios de parte essencial das terras produtivas para caça, pesca e coleta. Sua proposta culminou na demarcação de 87.625 ha em 1976 através do decreto 76.999, mas revista em 1985 a pedido dos indígenas ali residentes, com vistas à inclusão de áreas de castanhais e seringais que haviam sido deixados de fora pela primeira identificação. O que ocorreu a despeito do descontentamento e reivindicação indígenas, calcados na plena utilização indígena e da não presença de invasores (FUNAI, 1985).

A área proposta por esse novo estudo realizado em 1985, sob coordenação da antropóloga Maria Auxiliadora de Sá Leão, foi homologada apenas em 1996, transformando-se na T.I. Rio Guaporé, localizada no município de Guajará Mirim e compreendendo 115.788 ha. Ali se encontram atualmente famílias Wajuru, juntamente com os grupos Makurap, Arikapo, Jaboti, Aruá, Tupari, Cujubim, Massacá, Canoê, estes dois últimos grupos, como já ressaltado anteriormente, sendo conhecidos pelos Wajuru e pelos demais somente depois que chegaram ali.

No relatório de 1985, Maria Auxiliadora afirma estar o extrativismo da seringa e da castanha incorporado na economia desses povos. Além disso,

A manutenção da língua, da identidade diferenciada e de aspectos relevantes de sua organização sócio-política mostram e reafirmam a resistência desses povos, que foram transferidos compulsoriamente pelo SPI para o PI Ricardo Franco, semi-escravizados pela agência oficial na década de quarenta e esfacelados em sua organização, pois criminosamente colocados no mesmo espaço povos antes inimigos, com práticas e línguas diversas. A dizimação, o contato indiscriminado e a inserção obrigatória na sociedade envolvente como mão de obra, não impediu que estes se

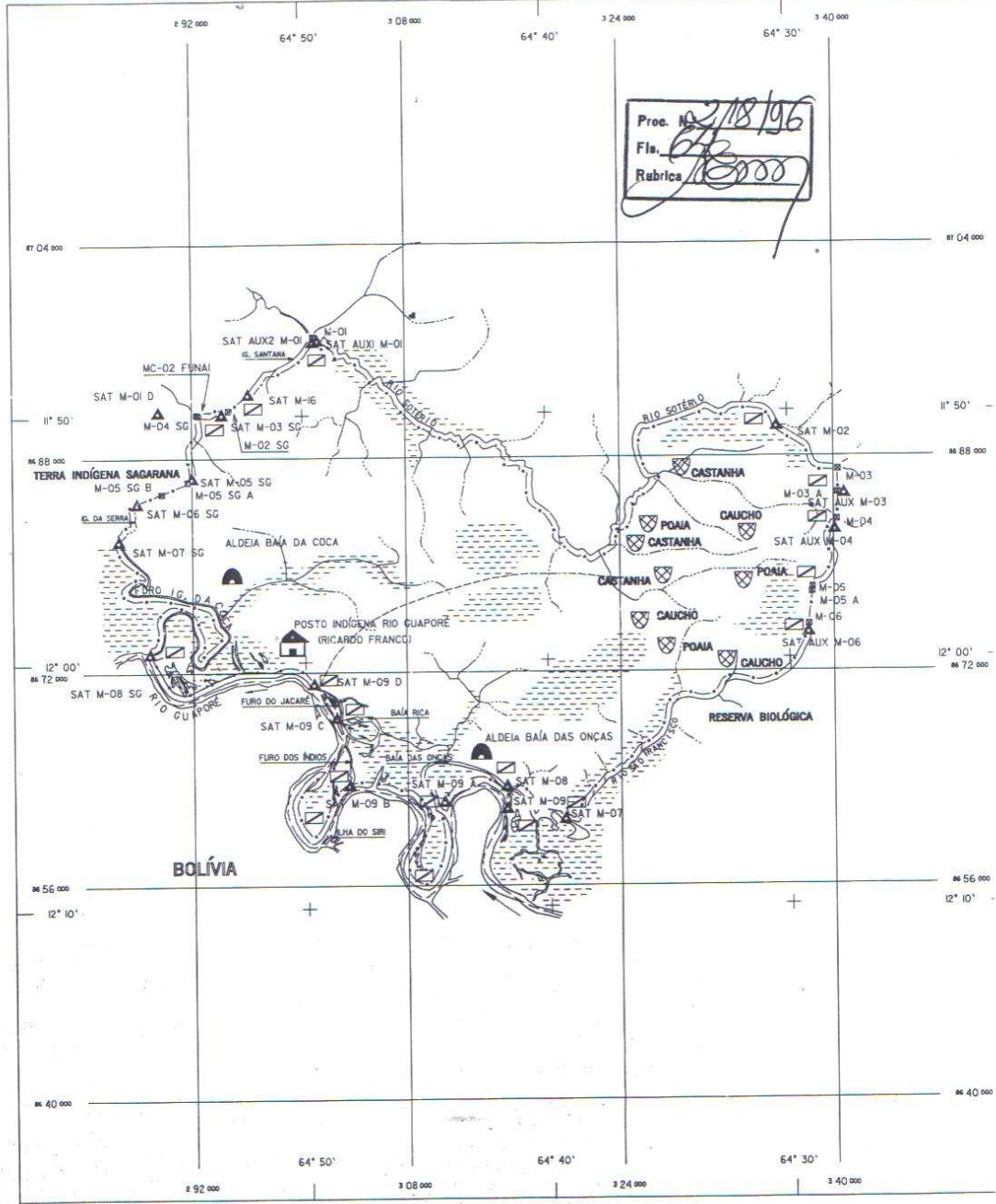
reestruturassem através de diversos mecanismos se reorganizassem política, social e economicamente (FUNAI, 1985:06).

Como exemplo destes mecanismos de organização social, Maria Auxiliadora retrata que “Percebe-se pela disposição das casas, que não rompeu-se totalmente com a residência por famílias extensas e são fortes os laços de parentescos e as alianças formadas através do casamento intertribal” (FUNAI, 1985:24).

Em 1980, a sede do barracão São Luís se transformou no Posto Indígena Rio Branco que, mais tarde, em 1986, tornou-se T.I. Rio Branco, por organização dos próprios índios, em sua maioria Tupari.

No Rio Branco, onde foi instalado o posto indígena Rio Branco alguns seringais permaneceram [na década de 70]. O antigo proprietário - João Rivoredo - vendeu a Milton Santos - legendário seringalista, famoso pelos massacres a aldeias Pakaa-Novas que comandou- os estabelecimentos daquele rio, a despeito da inequívoca presença indígena. Cansados de esperar uma resolução inicial, em 1985 os Tupari expulsaram os últimos seringueiros. (Maldi, 1991: 234).

A T.I. Rio Branco se localiza no município de Costa Marques e compreende 236.137 há. Em minha pesquisa junto aos Wajuru da T.I. Rio Guaporé, fui informada de que ali não reside nenhum Wajuru, homem ou mulher, apesar de existirem relações de cognção com indivíduos de outros grupos ali presentes.

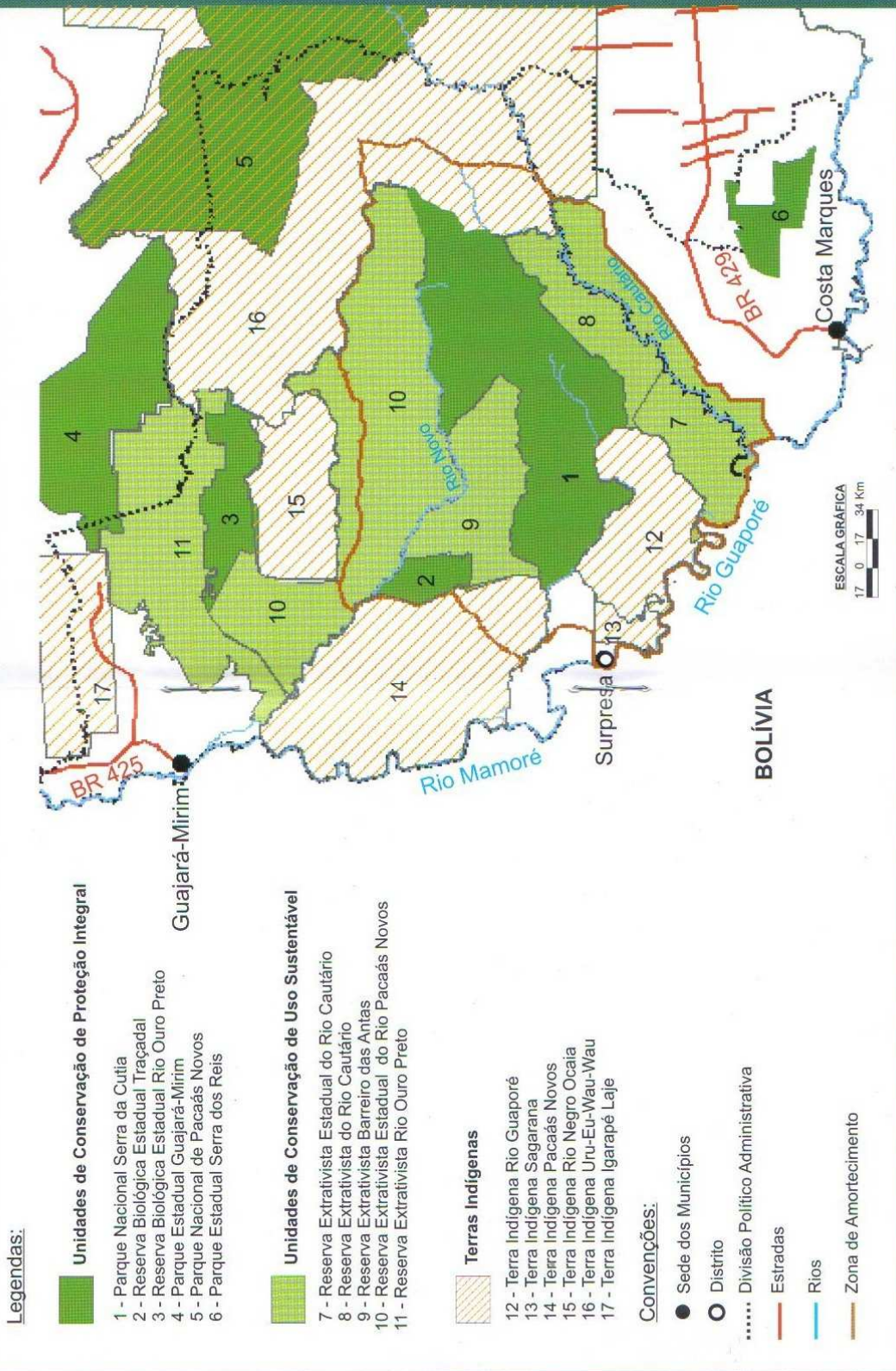


SINAIS CONVENCIONAIS

- = ALDEIA INDÍGENA E POSTO INDÍGENA
- = PESCA E PLACA INDICATIVA
- = PONTO DE SATÉLITE E MARCO DE DIVISA
- = DIREÇÃO DE CORRENTE
- = CURSO D'ÁGUA PERMANENTE
- = CURSO D'ÁGUA INTERMITENTE
- = ALAGADO
- = LAGO OU LAGOA PERMANENTE
- = LIMITE INTERNACIONAL
- = LIMITE DE TERRA INDÍGENA DEMARCADA
- = CAMINHO

 MINISTÉRIO DA JUSTIÇA FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO - FUNAI DIRETORIA DE ASSUNTOS FUNDIÁRIOS - DAF			
DENOMINAÇÃO: TERRA INDÍGENA RIO GUAPORÉ		PLANTA DE: DEMARCAÇÃO	
MUNICÍPIO: GUAJARÁ - MIRIM		ÁREA: 118.788,0842 ha	PERÍMETRO: 222.976,174 m
UF: RONDÔNIA		ESCALA: 1:400.000	DATA: 24/07/88
PROCESSO N.º: FUNAI/BSB/0072/92		EXECUTANTE: 4ª DL	
DESENHO: Sede de Processamento de Dados - 4ª DL	TÉCNICO RESPONSÁVEL: RODOLFO PUTIGNON REVENDES FILHO - 550/0047 - CREA 3763-0/80 Ror	VISTO: 	DECRETO N.º: 140/MJ, de 29 ABR 93
CHEFE DO DDM			

Fonte: FUNAI, 1985



Fonte: folheto Parque Nacional Serra da Cotia/ IBAMA

A bibliografia disponível, em larga medida, nos permite entrever a relação de proximidade desses povos, possivelmente acentuada a partir das instalações dos seringais na região, bem como os efeitos devastadores do sarampo e o processo de transferência para o Posto Indígena Ricardo Franco. Não obstante, a mesma bibliografia também sinaliza para a continuidade de alguns processos de organização social empreendidos por eles no âmbito do P.I. Rio Guaporé. De todo modo, pouco se pode saber, por exemplo, sobre a natureza dos primeiros contatos do ponto de vista dos indígenas, sobre os sentidos das relações que ali se estabeleceram entre eles e os seringueiros/seringalistas, sobre, enfim, o que se passou por ali em momentos em que a experiência destes povos não esteve diretamente relacionada aos processos de exploração mais intensivos de nossa sociedade. O que pode ser demonstrado inclusive pelos “saltos” e vazios entre as datas nas fontes historiográficas e de caráter etno-histórico, o que nos impede de formar uma idéia de um curso de acontecimentos coerente. Um notável exemplo deste desconhecimento seria que, já em 1970, o grande indigenista e antropólogo Darcy Ribeiro, tendo por base documentos do SPI, enquadrava os Wajuru, Makurap e Jaboti na coluna “extintos” em seu quadro de situação de contato interétnico das populações indígenas brasileiras (Ribeiro, 1996: 263-266).

O agenciamento historiográfico organiza a experiência sobre a qual se debruça de acordo com codificações que pressupõe termos próprios a esse tipo de conhecimento, como classe de datas ou objetos bem delimitados e pressupostos como “unidades”¹⁴. Se este tipo de agenciamento muitas vezes é estranho ao trabalho de memória que o antropólogo realiza em campo, ele nos fornece, entretanto, certos pontos de referência para um pretense entendimento dos acontecimentos passados. Neste sentido, ao apresentar agora uma reflexão pautada em dados etnográficos, um critério contínuo (a ordem cronológica), aqui bem representado pelas fontes historiográficas, em alguns momentos sofre uma espécie de inflexão, propiciada pela multiplicidade das fontes.

¹⁴Como diz Lévi-Strauss: “[P]elo fato de a história aspirar à significação, ela está condenada a escolher regiões, épocas, grupos de homens e indivíduos dentro desses grupos e a fazê-los surgir, como figuras descontínuas num contínuo suficientemente bom para servir de pano de fundo” (1989: 286). O conhecimento historiográfico, mesmo atribuindo ao seu objeto uma realidade contínua, firma-se num caráter descontínuo e classificatório. Seus caracteres distintivos dizem respeito ao código que utiliza para analisar seu objeto, obrigação comum a todo conhecimento. “Esse código consiste em uma cronologia. Não há história sem datas” (ibid:286). Para Lévi-Strauss, o código do historiador é, assim, uma classe de datas.

Na medida do possível, busco esclarecer as tensões e embates produzidos por tal inflexão.

Tempos Antigos: americanos e índios brabos

Como pude ouvir, as histórias dos tempos antigos falam ser território Wajuru as cabeceiras do Terebito, afluente do Colorado. Mais especificamente, o Igarapé Preto, ao pé de uma serra que antigamente era a maloca dos espíritos de seus parentes mortos, antes de uma mulher amaldiçoá-los, quando esses ficaram muito brabos e resolveram ir morar no céu. Para a tristeza dos vivos, excetuando-se os xamãs, que nunca mais puderam conversar com os seus mortos: a partir disso, Wajuru quando morre vai para o céu. Ao pé desta serra existia o *Campo Grande*: um campo da natureza que *aconteceu* com a morte de Wakowereb, o demiurgo mais novo, que ali foi queimado. Isto depois que, no começo do mundo, os irmãos demiurgos roubaram o fogo de Kuppenkarantô - um *diabo* que era um urubu/gente, dono do fogo e canibal, que derrubava o céu para poder comer a humanidade-, pois o irmão mais novo, *mais teimoso, não tirou o fogo direito*, teve um incêndio no mundo, e ele se queimou. Depois disso, todas as vezes que os Wajuru tinham que atravessar esse campo, deviam ficar muito atentos para, perto de uma pedra que parecia uma mãe segurando o filho, se vissem uma criança chorando, não acudir-la, pois o fogo incendiaria seu caminho, tal como aconteceu na narrativa mitológica primordial.

Conta-se que nos tempos antigos todos os índios eram brabos e, como me explicou Casimiro, se amansavam recíproca e temporariamente nas festas de chicha. As andanças entre malocas tinham objetivos claros: beber chicha, cantar, dançar, fazer trocas de *artesanatos* e, ocasionalmente, de mulheres. Eram nas *chichadas* que aconteciam os *namoros* entre homens e mulheres de povos diferentes que, assim como a entrega de mulheres que marca o casamento, eram produzidas e produtoras de parentesco cognático entre os grupos locais dos diferentes povos. Tais encontros, até onde pude saber, eram marcados pela utilização da terminologia de consanguinidade entre povos diferentes, pois receber e ser recebido numa festa pressupõe e produz um certo aparentamento que traz a alteridade contida em si mesmo: pessoas de povos

diferentes são *parentes outros*.¹⁵ O que traz o respeito pressuposto para se viver bem entre *brabos*, dado que o amansamento recíproco pode durar o tempo mesmo de se beber toda a chicha disponível.

Por diversas vezes ouvi dos outros povos ali presentes na T.I. Rio Guaporé que os Wajuru *eram e ainda são os mais violentos* dentre eles. De uma mulher Djeromitxi pude escutar uma passagem interessante, ela me dizia que seu pai sempre lhe contava serem os Wajuru *matadores*, dado que *gostavam de matar seus cunhados*, maridos de suas irmãs. Quandú Wajuru, atual cacique geral da Terra Indígena Rio Guaporé, certa vez me objetou: *Isso aí vem de muito tempo, isso aí: o povo Wajuru que era brabo. Eram os mais brabos de todos, que até agora eles pegam esse nome de brabo. Os mais antigos não alisavam ninguém não, eram violentos em tudo, até no trabalho.* E continuou: *Mas sofrer, eles sofreram muito.* Os Wajuru homens, por sua vez, nunca me negaram tal adjetivação calcada, por assim dizer, num suposto *ethos* guerreiro. Pelo contrário, sempre que possível vinham me contar sobre o que os outros dizem a seu respeito, e sobre o fato de *terem cansado de ouvir* serem os Wajuru *o povo mais péssimo, os mais violentos*. Tais observações vinham sempre acompanhadas ao incansável cuidado de emendar que, não obstante, são eles os que melhor *recebem* as pessoas. E eu mesma pude contar com sua afável e infatigável hospitalidade. Mesmo entre aqueles reconhecidamente inimigos, ou com os brancos, o idioma da comensalidade e da troca, seja de mulheres ou de objetos, permeia as descrições que pude ouvir acerca de suas relações intergrupais no *tempo da maloca*.

O discurso Wajuru propaga assim uma conexão entre violência e hospitalidade, ou guerra e reciprocidade, e ecoa muito propriamente numa pregnante discussão sobre a natureza da guerra ameríndia. Lévi-Strauss ([1942] 1976) equaciona a guerra a uma expressão da troca, esta tomada enquanto princípio transcendental e não uma forma empírica. O autor visualiza a atividade guerreira “não traindo necessariamente um desequilíbrio nas relações entre os grupos”, mas “estabelecendo entre elas o vínculo inconsciente da troca, talvez involuntária, mas em todo caso inevitável, dos auxílios recíprocos essenciais à manutenção da cultura” (id: 327). Neste sentido, as práticas guerreiras têm sido, na economia do campo disciplinar, concebidas como dispositivos

¹⁵ Categoria que explorarei o sentido, bem como sua manifestação atual, no decorrer do trabalho.

de estruturação das formações sociais ameríndias: “a guerra é um tema importante porque é fatorialmente recorrente, simbolicamente prenhe e sociologicamente estruturante na região” (Fausto 1999: 262). Isso porque é através da guerra que se é introduzido nessas formações sociais aspectos essenciais na formação das pessoas e das identidades, como as descrições etnográficas Wajuru bem nos apontam e que veremos no decorrer do capítulo e no que o segue.

Devo salientar que tal *ethos* guerreiro Wajuru, até onde posso saber, não diz respeito a referências às excursões coletivas empreendidas em tempos de guerra. Jamais tive notícias a tal modo de organização, ainda que inimizades antigas entre povos específicos sejam ainda hoje ressaltadas. O *ethos* guerreiro Wajuru me parece ser algo sustentado por descrições de fatos e eventos onde estava em jogo uma agência masculina senão individual, raramente envolvia grupos formados para o enfrentamento, uma “guerra de bandos”. Mas tal característica não deixou de marcar relações não pacíficas entre povos indígenas distintos. Do ponto de vista Wajuru, são os Jaboti e Tupari os que mais encarnavam *nos tempos antigos* a figura de alteridade marcada pela reciprocidade não pacífica: aconteciam matanças entre eles. Mas os Wajuru e Jaboti se assemelham no que diz respeito ao tratamento dado às vítimas: essas não são enterradas, pois são deixadas para os urubus comerem. Se diferem, no entanto, dos Tupari, para quem suas vítimas tinham um destino certo: os ritos canibais¹⁶. Numa conversa que tive com Durafogo e Mariazinha Wajuru, pude saber que a fama canibal Tupari lhes rendeu algumas graves conseqüências, por parte do grande seringalista João Rivoredo.

¹⁶ Apesar dos Tupari serem reconhecidos por todos os povos como os únicos canibais da região, é notório que o único relato registrado por Caspar acerca de um discurso Tupari sobre esta prática envolver uma mulher Wajuru. Reproduzo o trecho pela beleza de sua exposição:

“Aproveitei o momento para investigar a verdade sobre um boato que há muito me preocupava. -É verdade que seu pai matava e comia gente? Interrompi Padi, num tom de voz o mais indiferente possível.

O jovem pajé começou a contar: seu pai, Amekoare, na juventude, realmente, matara e assara um mulher. Foi assim: uma mulher da tribo vizinha, Wayoró, tinha o mau costume de xingar os Tupari: não trabalhavam e por isso não tinham nada de seu! Um dia, Amekoare teve oportunidade de fazer calar essa má língua. Matou a mulher com uma maça e a esquartejou. A cabeça e as vísceras jogou na floresta, a carne, porém, ele e os companheiros carregaram nas costas para casa. Ali, os homens rodearam com sua presa singular a praça e erigiram enormes grelhas para assar a carne. Na manhã seguinte, os pajés realizaram um grande sessão de rapé e as mulheres fizeram uma bebida de água e pimenta, pois não tinham mais milho e aipim para fabricar chicha. Dançaram e cantaram a noite toda e no terceiro dia, a carne estava bem assada. Ameokare a distribuiu entre os homens e as mulheres. Todos comeram à vontade e beberam a água apimentada.

-Você também comeu dessa carne?

-Não, nesse tempo eu não era nascido. Todos os presentes já morreram” (Caspar, 1953a: 181).

Mariazinha: Ele [Durafogo] está contando que os Tupari só comiam gente. Ele está contando que Rivoredo, que trabalhava com os índios, fazia os índios de escravos, ele chegou na aldeia dos Tupari. Esses Tupari velhos, eles só comiam gente, fígado, tripa. O Rivoredo chegou lá e mandou ele olhar o que eles estavam comendo, se era anta. Ele falou que era gente moquenhado, ele foi voltou lá e contou pro Rivoredo:

-Eles não estão comendo caça não, estão comendo gente.

Aí o Rivoredo mandou pegar ele, esse velho, bem velho que comia gente. Aí os novos também já iam acostumando comer gente também. Aí pegou aquele Tupari velho que gostava de matar gente pra comer. Rivoredo mandou pegar ele, esse velho, e pregou, com prego a mão desse índio velho Tupari. Assim que ele tá contando.

Durafogo: Pequeninho, grande Tupari velho. Agora morreu, [eram] brabo muito.

Mas esses povos eram *brabos* diferentes entre si. Caso que em podemos visualizar um *continuum* estabelecido pelo ponto de vista Wajuru: dispõe-se num pólo os Makurap, aqueles que vivem, segundo explicaram-me os velhos Casimiro e Antônio Côco, *no meio dos Wajuru* e num outro pólo os Tupari, os que estão mais longe e que são canibais. O intervalo sendo composto pelos Jaboti/Djeromitxi, com quem os Wajuru, faziam guerras mas também casavam-se com suas mulheres; e Arikapo, em relação a quem não pude saber de relações marcadas pela belicosidade e cujas mulheres deram filhos aos Wajuru.

Índios e brancos: os yankees em Rondônia?

No que concerne ao processo de contato com os *brancos*, esses povos também tiveram papéis importantes no processo de contato de outros mais afastados das margens dos rios, e diversos no que compete ao seu ímpeto guerreiro ou pacífico em relação aos novos exploradores. Muitos Wajuru, conforme me explicou Antônio Côco, moravam nas malocas do Igarapé Preto quando viram pela(s) primeira(s) vez(es) *o branco*. Acompanhados de Arikapo conhecidos e pelo pai de Pororoca Wajuru, tais brancos (uma expedição de 03 exploradores) foram recebidos nas malocas Wajuru tal como se deve receber/amansar humanos/parentes outros: deram-lhes chicha para beber, milho, cará e amendoim, tatu, carnes de caça. Receberam como se já se conhecessem, “amansaram-lhes”. Os Wajuru, como reiteraram-me algumas vezes, *não se assustaram, logo se acostumaram, já sabiam que eram gente*, mas diferentes deles, dado que a língua era diferente, bem como a comida. Esses brancos ficaram então conhecidos e

nominados pelos Wajuru, como também pude saber de Antônio Côco, como “Tabô”, pois chegavam, abraçavam e diziam: ‘Tá bom?’ Tabô. Os Arikapo também não estavam brabos e era deles que, no início, os Wajuru iriam se servir de alguns machados. Tais exploradores, conforme me explicou Adão, filho do velho Antônio, teriam na ocasião entrado por Paulo Saldanha, um afluente do Rio Branco, outros *homens brancos* depois iriam *marcar* a área Makurap.

Convidados a acompanhá-los na exploração da região, alguns Wajuru seguiram para a maloca Jaboti, juntamente com os Arikapo. *Brabos* como eram, os Jaboti queriam guerrear com *os brancos*¹⁷. Para os *Wajuru verdadeiros*, uma clara demonstração da incapacidade Jaboti em reconhecer a humanidade dos novos “possíveis e inevitáveis” aliados: convidados a se aliarem aos Jaboti na empreitada de guerra aos “desconhecidos”, os Wajuru se recusaram. Como me disse Antônio Côco: *Wajuru aprendeu não mata não, só trazer só machado, facão*. Mas não só os Jaboti resistiram aos primeiros contatos, assim também os *Kündiriat*, “sub-grupo” Wajuru, que são lembrados como o povo que demoraram a ser amansados, diferentemente dos *Wajuru verdadeiros*. São três os “sub-grupos” Wajuru: *Guayurú* (tribo da pedra/ Wajuru verdadeiros), *Kündir iat* (tribo do mato), *Waküñan iat* (tribo cotia). Os três falam a mesma língua e, por isso, são considerados Wajuru. Mas são referidos como ocupando territórios diferentes, nas cercanias do Campo Grande/Igarapé Preto¹⁸.

No que diz respeito ao seringal Pernambuco, têm-se poucos relatos Wajuru de idas até lá, e fica difícil precisar se os primeiros brancos alcançaram suas malocas antes ou depois da instalação deste seringal, ou se os Wajuru alcançaram o Pernambuco antes de algum branco alcançá-los em suas malocas. Para os Wajuru, o Pernambuco era um local onde trabalhavam somente *bolivianos*, escravizados por um seringalista alemão (de nome Ernesto Keller). Avisado por outros índios da afluência de mercadorias no seringal Pernambuco, Sínamu, cacique Wajuru à época, teria visitado o barracão em algumas ocasiões. Ali deixou Atxü Esperança, uma filha sua, menina Arikapo criada *no*

¹⁷ Maldí registra concepções similares em pesquisa de campo realizada em 1989 no P.I. Rio Guaporé: “Ao contrário dos informantes de outras sociedades, que negaram qualquer reação hostil à chegada dos primeiros brancos, os Jabuti afirmaram que os atacaram com determinação. A primeira idéia a respeito desses estrangeiros foi de horror: seu aspecto pareceu-lhes animalesco, anti-humano, porque “tinham barba”. Os que se aproximaram foram inicialmente mortos. Imediatamente os brancos reagiram e começaram os ataques. Essas agressões foram particularmente intensas a partir de 1930” (Maldí, 1991: 241).

¹⁸ O modo de pertencimento grupal e as diferenças entre eles serão abordados no próximo capítulo.

*poder*¹⁹ dos Wajuru, em troca de algumas dessas mercadorias. Na época menina, contou-me sua neta Mariazinha, Esperança achou que os brancos fediam e demorou muito a se acostumar. Passadas duas luas de sua entrega por seu pai, Sinamú voltou ao Pernambuco, e mesmo sem a anuência dele, Esperança fugiu, alcançando-o já no caminho de volta à maloca Wajuru, no Igarapé Preto.

Tais primeiros contatos, via Arikapo, ou eventuais idas ao Pernambuco, são muito intermitentes e não ocupam uma posição privilegiada nos relatos sobre o passado vivido pelos Wajuru, não obstante existirem indícios de muitas perdas populacionais. Mais importante são suas relações com os *americanos*, pois seriam prenes da especificidade de seu passado. É interessante notar que as diferentes histórias de contato com os brancos reitera em larga medida a distância entre os povos. Concebida sob a égide da dialética brabos/mansos, a maneira como esses povos mantém suas relações com os *brancos* parece ressoar bastante nas relações que entretém entre si. Enquanto os Jaboti, Makurap e Tupari, conforme me explicou Julieta Wajuru, *foram amansados* pelo seringalista Rivoredo, os Wajuru têm em sua história a presença indelével dos *americanos*. As relações com tais americanos é referida como algo exclusivo a eles. Assim me contou Durafogo: *americano só quer Wajuru, não quer Arikapo, não quer Tupari, não quer Aruá. Só quer Wajuru mesmo*. Até onde sei, a presença de americanos entre os Wajuru não foi registrada por nenhum autor. No entanto, as referências de caráter historiográfico e a pesquisa de campo revelaram que tal referência aos americanos podem encobrir uma pluralidade de casos. Segundo referências da história mais geral de Rondônia, poderiam ser tanto os seringueiros da Guaporé Rubber Company, ou exploradores de minérios, quanto missionários do Summer Institute of Linguistics ou outros grupos de evangelizadores estrangeiros (pois alguns Wajuru dizem que eles *só rezavam*), sem que eu possa estabelecer algo consistente em relação às datas em que os fatos tiveram lugar.

À época da chegada de tais *americanos*, os Wajuru parecem já estar bastante reduzidos, bem como os *Wakuñan iat*, que pareciam contar somente com Opeitxá (Durafogo), e os *Kündiriat*. Caspar apresenta um relato Tupari sobre as reduções demográficas:

¹⁹ Exploraremos o sentido desta formulação adiante.

Os Tárüpa [brancos] também visitaram os Jabuti, Wayoró, Aruá e Arikapo e os levaram para trabalhar nas suas plantações e florestas de borracha. Também eles receberam facas, camisas e calças. Mas também começaram a tossir, sentir dores de cabeça e febre. A maior parte morreu, poucos sobraram (Caspar, 1953a:148).

Sem que eu possa adensar as informações sobre os eventos de decréscimo populacional entre os Wajuru, posso dizer, por outro lado, que a drástica redução populacional os agrupou num só local no Igarapé Preto. Caso em que podemos falar de um grupo Wajuru, pois que esse agrupamento teve como mote a unidade lingüística entre os povos/ “sub-grupos” Wajuru, aliada a relações de afinidade inter-étnicas já estabelecidas²⁰. Neste agrupamento mantiveram relações algo duradouras com os americanos, que teriam vindo lhes *tirar* duas coisas: a língua e o ouro. Chegaram por terra, mas arregimentaram a mão-de-obra Wajuru na derrubada e roçada para a construção de uma pista de pouso, que em alguns relatos aparece como construída por debaixo da terra. O fato de terem aprendido a língua Wajuru faz com que estes os aparentassem. Conforme me explicou Mariazinha, aprenderam tão bem a falar Wajuru, que os americanos pareciam *parentes próprios* deles. Além disso, não só de homens era composto esse grupo de americanos, mas de mulheres também:

Mariazinha: Ele [Durafogo] conta que os americanos andavam com ele de avião, ele conta que ele se criou no meio dos americanos. Ele conta, mas mistura tudo. Ele falou que naqueles tempos os americanos aprenderam a falar a língua Ajuru e quando eles voltavam pra lá, pra aldeia, eles não conversavam mais em português

²⁰ Neste agrupamento congregavam-se, até onde pude ter notícia, Simanu Atxénimã (Wajuru verdadeiro), Gurip Lorenzo Pororoca (Wajuru verdadeiro), Opera Djapukuá Antônio Cocô (Wajuru verdadeiro), Okot Casimiro (Wajuru verdadeiro); Oterê Bonifácio (Wajuru verdadeiro), Opeitxá Benedito Durafogo (Waküñaniat), Saul (Kündiriat), Mitoné Mariano (Kündiriat), Apikô Joaquim (Kündiriat), suas esposas (mulheres Wajuru, Makurap, Arikapo e Kürüpfü) e filhos. Biakanin Carmelo, considerado cacique Makurap à época, vivia próximo a eles, devido às suas relações de afinidade efetiva. Desses homens, somente Antônio, Durafogo e Casimiro estão vivos e eu pude pesquisar algo que se poderia descrever como a “memória” dos eventos vividos. Por outro lado, fui em grande parte ajudada pelos filhos e filhas dos demais, onde esses me contavam o que seus pais, ou outros parentes de gerações ascendentes, lhes contavam. Sinamú, o mais antigo deles, faleceu ainda na região do Médio Guaporé. Antônio, Pororoca e Durafogo seguiram tempos depois, mas em momentos diferentes, para a T.I. Rio Guaporé com seus parentes. Os filhos e esposa de Bonifácio, depois que este faleceu na região do Médio Guaporé, também seguiram para a T.I. Casimiro, depois que, num caso quase único, foi deixado por sua esposa, e ela seguiu com os filhos não casados para a T.I., hoje reside sozinho num sítio no município de Pimenteiras D’Oeste. Saul e Mariano dispersaram-se antes dos demais e morreram na região do rio Pakaas Novas (território Wari’), aparentemente sem deixar filhos ou esposas. Joaquim também dispersou-se antes, indo primeiramente trabalhar nas colocações do Rio Mequéns, depois seguiu para a região Wari’, casando-se com uma índia Urunao’ (sub-grupo Wari’). Sua filha Maria mora hoje em território Wari’ e é casada com Herme Makurap.

com eles, conversavam na língua. “Tu chegou?”. “Já cheguei”. Ele estava falando que os americanos aprenderam tanto a língua Ajuru que pareciam próprio parente conversando com a gente. Quando chegava perguntava, falava cheguei, tu chegou. Parece que eram os próprios parentes da gente que moravam na aldeia, que só falavam na língua, não falavam em português. Mas as americanas que não tinham aprendido, estavam aprendendo, essas falavam em português, mas aqueles que já tinham aprendido já não conversavam mais em português. Isso que ele tava explicando, parecia os parente da gente.

[...]Esse vovô Antonio conta, que os americanos para lá fizeram campo de aviação bem grande, por debaixo da terra, bem fundão, para eles poder levarem ouro, levaram muito ouro. Ouro, ouro, ouro mesmo. Levava assim de mala, caixa. Levava assim de avião, muito ouro.

Nicole: E tiraram de onde?

Mariazinha: De lá mesmo. Não sei se era no Terebitto ou no Colorado, o lugar que eles tavam. Não sei se levaram ele. Diz que os americanos enterraram duas malas, só de ouro. E esse é que o pessoal sempre conta e vovô Antonio diz que ainda tem lembrança. Agora que não sei se ainda tá naquele lugar, ou hoje em dia já é cidade, ninguém sabe onde é. Mas o vovô Antônio diz que ainda tem lembrança. Mas eles levaram muito ouro, não levaram assim de pouquinho não. Era de mala, de caixa. Era muito ouro. Assim vovô conta, que eu escutei ele contando, ele sabe de muitas histórias.

Além de falar Wajuru, o que os fez parecer *parentes próprios* deles, os americanos queriam também levá-los, e alguns Wajuru, pelo que pude saber de Durafogo e Casimiro, se divertiam demais nos passeios de avião. Segundo Mariazinha, foi um seringalista da região, Vitor Quintão, também aparentado pelos Wajuru, quem teria impedido que os americanos *carregassem* mais Wajuru.

Maria: Era o Vitor Quintão que mandava lá, e os americanos estavam levando muito índios e o Vitor Quintão não queria mais.

Nicole: Então eles carregaram os índios?

Maria: Carregaram.

Nicole: de avião?

Maria: De avião. Ele chama Vitor Quintão de pai, que era padrinho dele.

Durafogo: Eu fui muito Guajará, eu fui muito Porto Velho, não tem Ajuru. Só Guaporé tem Ajuru.

Segundo pude saber de Adão, *o americano disse que a intenção deles era levar os Wajuru pros Estados Unidos, de avião ia transportar direto de lá, só que o exército brasileiro soube e tiraram eles*. O que impediu que mais Wajuru fossem levados, pois os americanos já haviam *carregado* muitos deles.

Diz o velho Antônio Côco que dali onde o fogo queimava, no Campo Grande, os americanos retiraram uma enorme quantidade de ouro, além de fósforos, isqueiros e lanternas: *cavaram tudo, tiraram tudo*. Levavam tudo isso por avião para o país deles, eram muitas e muitas malas.

Antônio: Tiraram, daqui do, de lá, do Campo Grande, Ajuru queimar muito esse com de lá, andar, primeiro deixaram, anda aí, se queima tudinho, aí outro anda queima, queima, queima, ih, queima muito, aí parou aqui. Ai pararam também. Agora fora lá, terra dele pra olhar. Aí mataram parente, foi lá, tiraram tudinho, isqueiro, cavaram aqui, tiraram tudinho. Mostrou pra mim. Esse americano. E levaram, com avião mesmo, não deixaram. Primeiro procuraram, não acharam, me chamaram, Durafogo, Casimiro, já tirou de lá ouro todinho, não deixou nada.

Desta forma, os americanos não só apreenderam a falar a língua Wajuru, se transformando em seus parentes, como também os próprios objetos dos civilizados têm uma origem indígena, exatamente o fogo conquistado pelos demiurgos Wajuru no começo dos tempos. Paquinha disse-me que encontraram uma pedra bonita, depois que retiraram o fogo do Dono do fogo, *Kupekarantô*. O irmão mais velho respondeu o irmão mais novo dizendo: *Essa pedra é bonita, mas não é pra voce olhar pra trás*:

O mais teimoso, quando o irmão falou, diz que ele olhou pra trás. O bicho já ia levantando. Aí andaram mais. E já tinha jogado água, tinha apagado o fogo. O irmão jogou o que ele tinha tirado. Diz que ele foi e falou:

-Rapaz.

Aí andaram, andaram, andaram, encontraram mais uma pedra, bonita assim. E lá eles sentaram. Só ia de costas, nunca olhavam pra trás. Aí ele falou:

-Rapaz, não olha não de novo.

Aí quando ele foi olhar o Kupekarantô já ia incendiando. E o irmão mais velho:

-Rapaz, eu não falei que não era pra você olhar pra trás.

E fogo, eles saíram, correram.

O irmão mais novo foi queimado e depois trazido à vida novamente pelo irmão mais velho. *Aí essa queimada virou esse campo da natureza, por isso que existe campo da natureza, não existia não. Com essa queimada, com a morte dele, aí aconteceu o campo da natureza.*

É interessante notar a similaridade deste trecho da narrativa mítica do começo do mundo Wajuru, com o relato de Mariazinha sobre as histórias vividas por sua mãe Paulina, esposa de Casimiro.

Mamãe conta muitas histórias, ela passou num campo, junto com papai, num campo, diz que tinha uma pedra, parecia uma mulher com nenê no colo. Uma pedra, mas era feito gente. Aí diz que eles andavam, andavam, andavam, andavam, e lá mais na frente, pra chegar nessa mulher, encontrava uma criança menor do que ele [aponta filho], no meio do campo, e chorando, mas só que ninguém podia tocar, né? Papai fala que quando chega assim, e criança chorando lá, chorando mesmo, se acabando. Diz que minha mãe falou: “de quem é essa criança chorando? Que mãe deixou aqui?” Aí papai: “Não, ninguém pode triscar nesse daí”, que papai era antigo, sabia, “Não pode, vamos passar rápido”. Por um bom pedaço vinha fogo assim, atrás deles, fogo mesmo, eles corriam. Um bom pedaço, aí terminava. Mamãe conta esta história, que ela andou muito nesses pedaços. Cada coisa feia que acontecia. Ela conta essa história. Ela contava pra gente.

Do corpo do demiurgo mais novo emanavam as labaredas que queimou o Campo Grande, local de onde os americanos, conforme me explicou Antônio Côco, retiraram ouro, e seus equipamentos de produção de fogo e luz: fósforos, isqueiros e lanternas. Por outro lado, tais relações com americanos são infletidas por um esquema mais geral de gradações de alteridade produzidas através do tratamento dado às vítimas. Aos americanos também são atribuídos por Casimiro e Tereza, filha mais velha de Antônio Côco, o fato de comerem os urubus brancos, chefe dos urubus²¹. Localizados, desta maneira, numa cadeia de relações “canibais” como o último termo desta relação: pois se os Wajuru, assim como os Jaboti, não comem suas vítimas para deixarem aos urubus comerem, os Tupari sendo aqueles que comem diretamente suas vítimas, os americanos, por sua vez, são os que comem os urubus. Associação tão mais notável por ser o Dono do Fogo um urubu/gente, personagem mítico dos tempos primordiais, de

²¹ Imagino ser referência ao Urubu-rei.

quem os demiurgos roubaram o fogo. O que nos sugere serem a lógica mítica e a lógica histórica modos de agenciamentos que não podem ser distinguidos com clareza. Pelo contrário, a primeira parece mesmo o modo próprio a este povo de se produzir a história.

Para os Wajuru mais novos, aqueles que nasceram já *no meio dos brancos*, e não *no tempo da maloca*, a história de contato com os brancos é largamente entendida através das relações com os americanos, aqueles que chegaram para explorar ouro, aprenderam sua língua e levaram muitos deles em seus aviões. Adão, hoje com cerca de trinta anos, me contou que quando era pequeno voltou com uma pessoa que se dizia funcionário da FUNAI Cacoal (RO) para o local da *maloca*, procurar o ouro enterrado pelos americanos. Segundo Adão, ele mesmo pegou febre, sarampo, quando chegaram ao local da *maloca*, que ainda estava do mesmo jeito deixado pelos índios. Associando os americanos às mortes epidêmicas, no mesmo golpe Adão sugere que o tempo não teria passado: *a maloca estava do mesmo jeito*.

Mesmo atualmente, parecem ser os americanos protótipos da alteridade não índia. É saliente a grande atenção dispensada pelos Wajuru, através de noticiários televisivos ou radiofônicos, à política internacional estadunidense. O que não encontra correlato com a situação de outros países. Em aberto desacordo com a belicosidade empreendida durante o governo George Bush, Ricardo Queixada expressou-me a vontade que seu pai Pororoca, grande pajé, estivesse vivo pois isso possibilitaria que este matasse Bush de lá mesmo. Com isso, seriam evitados os enormes sofrimentos causados aos parentes dos mortos, inocentes, vítimas do caráter duvidoso do presidente dos Estados Unidos. Quando da eleição de Barack Obama, Adão Wajuru se comprazia com o fato de ser o primeiro presidente negro de um país que ele sabia ser racista e a mim dirigia muitas perguntas sobre a repercussão deste ineditismo. Embriagado durante um jogo de futebol num povoado fora da Terra Indígena, dizia ele ser o próprio Barack Obama. Talvez numa “associação perspectiva”, marcada pela embriaguez, das posições inerentes ao cargo político de cacique/presidente de seu povo ocupado por Adão e por Barack Obama: como se sua atuação como indígena nas esferas da política ocidental, um certo descompasso de cunho “desafiador”, encontrasse paralelo com o ineditismo da eleição de um negro como presidente da grande potência mundial. Também quiçá um modo de marcar distância entre os indivíduos de outros grupos com que convive,

através da associação dos Wajuru com os americanos. Seja como for, essas duas passagens nos chamam a atenção para uma certa “participação do passado no presente” e a centralidade dos americanos como mote para se pensar as relações históricas Wajuru. Se foram aparentados pelos Wajuru através de sua disposição em aprender a língua indígena, seus objetos também aparecem como de origem Wajuru. Além disso, parecem figurar como a principal figura de alteridade não índia em sua história. Seriam eles índios não amansados?

Na história Wajuru a dialética brabos/mansos parece nunca ser resolvida, sem conseguir propor sua síntese conjuntiva. O amansamento, quando visto como ações reiteradas empreendidas pelos *brancos*, compreende, além de matanças sofridas pelos Wajuru, a descida deles para o trabalho nos seringais. Sair da maloca e descer o rio para colocações de seringa é entendido como uma ação que marca a divisão entre o tempo em que eram *brabos* e o tempo em que já estavam amansados. Mas a relatividade desses termos pode mesmo ser entrevista tanto em sua reiteração em diferentes eventos históricos, quanto por serem hoje os Wajuru considerados os mais “brabos” entre os “mansos”. Assim, se os Wajuru professam estarem mansos quando viram *o branco* pela primeira vez e os terem recebido de forma pacífica, as relações posteriores com os americanos também marcam o tempo em que eles se amansaram e desceram para os seringais. Assim também puderam estar brabos em diferentes ocasiões marcadas por investidas “guerreiras”. A resolução dialética das categorias brabo/mansos, desta forma, não pode ser localizada a partir de um evento que marque a irreversibilidade do amansamento.

Vitor Quintão, hoje com 96 anos, seringalista da região com quem conversei, responsável pela abertura de várias colocações na área das cabeceiras do Colorado e Terebito, e ex-patrão de alguns Wajuru, disse-me ser o índio da região *manso por natureza*. Sua enunciação foi sustentada em grande parte por não apresentarem *os cablocos*, como na região são referidos os índios, resistência maior às investidas dos seringalistas. No entanto, relatos de experiências pessoais com alguns deles, principalmente com Casimiro Wajuru, levaram Vitor Quintão a enunciações que atestavam ser o índio *brabo também por natureza*. Assim, ele também parece não propor para a região que bem conheceu uma linha rígida que separe os índios brabos dos mansos.

Já Rosa Gomes, hoje com cerca de 80 anos, filha de seringalistas e antiga moradora, entre as décadas de 1950 e 1970, de uma importante colocação chamada Serrito - também, como veremos, posteriormente ocupada pelos Wajuru- disse-me haver na região índios bastante “mansos” que visitavam seu avô, dono do Serrito, para fazer festas. Tais índios desciam das cabeceiras do Rio Branco e Colorado, e já estavam em contato com o trabalho na seringa. No entanto, Rosa enfatizava, nessa época haviam ainda índios “brabos”, quer dizer, aqueles que recusavam inserirem-se nas relações de produção seringalistas, deixando tal propensão bastante clara em suas investidas guerreiras contra os seringueiros da região. Eles estavam ao pé da serra que existe nas cabeceiras do Terebitó. Infelizmente, disse-me Rosa, um seringalista teve que mandar matar toda a maloca desses “brabos”, pois eles resistiam sistematicamente aos presentes sempre deixados na mata, além de serem responsáveis por assassinatos de seringueiros. Nunca pude descobrir se os Wajuru com quem convivi seriam descendentes dos sobreviventes dessa matança, o que parece bastante razoável de supor pela localização geográfica descrita por Rosa. Todavia, como veremos no próximo capítulo, no pensamento Wajuru sobre o passado, existem muitas referências a matanças coletivas empreendidas por onças do céu ou por onças com penas.

Tempos de meio: o caso Carmelo e a aproximação definitiva com os brancos

Conforme me explicou Mariazinha sobre as relações de seus ascendentes com os americanos, *eles já estavam saindo da maloca, tinha aldeia mas eles vinham*. Os americanos, ao que tudo indica, marcam a época em que os Wajuru estão saindo da maloca e entrando nos seringais, tempo em que receberam compadres e nomes cristãos para seus filhos. Embora não seja certo afirmar que anteriormente eles não estivessem vinculados a extração da seringa, nem que, como notar-se-á, posteriormente tivessem perdido a referência territorial no Igarapé Preto. Se o passado é também um lugar, a história Wajuru não prescindiu de um suporte territorial, ainda que fugidio, elaborado por seus membros: o Igarapé Preto foi reconfigurado em diversas ocasiões. A teia do

parentesco, no entanto, esticada até seus limites em alguns momentos, permitiu certos movimentos de concentração e dispersão, sístole e diástole. Mas essa teia esteve em constante re-ordenamento e produção, como lhe é mesmo próprio. Nestes movimentos, as relações de afinidade são as que esticam e mantêm o fio nos momentos de dispersão e a consanguinidade reorganiza os momentos de concentração.

Após a saída dos americanos, os Wajuru tiveram um bom motivo para abandonar por um tempo a cabeceira do Igarapé Preto e ir, definitivamente, morar *no meio dos brancos*: o assassinato coletivo de Carmelo Makurap, empreendido por seus cunhados e um genro Wajuru. Ao contrário do *ethos* guerreiro sustentado pelos Wajuru, por Aguinaldo Makurap, sobrinho de Carmelo, pude saber que os Makurap pensaram em se vingar dos Wajuru, mas dissuadiram-se da idéia a fim de evitar uma matança generalizada. Aguinaldo estabeleceu que a morte de seu tio aconteceu *na traição*.

Carmelo era xamã Makurap e chefe/cacique de um assentamento territorial próximo aos Wajuru no Igarapé Preto, ainda quando os americanos estavam por lá. No entanto, foi através da filha de Carmelo, Paulina, que pude saber que à época do assassinato de seu pai os americanos já haviam saído do local. Foi também por ela que eu pude saber ser Carmelo quem *formou* Pororoca Wajuru como pajé, e Pororoca foi o único Wajuru não envolvido em sua morte. É notória a dispersão ocorrida depois da morte de Carmelo, e ela ilumina a não exclusividade da incidência de fatores exógenos – como epidemias ou invasões territoriais - na produção dos movimentos de dispersão. O que se deixa transparecer é que após a morte de Carmelo os Wajuru tornaram-se como que interditos entre si, quer dizer, como se o assassinato coletivo tivesse trazido uma implosão da socialidade atual. Mas também potencializou a socialidade futura, garantindo a reprodução das formas sociais: matando Carmelo conseguiram mulheres, as esposas e filha de Carmelo, Paulina.

Apesar da formulação Wajuru, da qual nos ocuparemos adiante, sobre um tempo antigo endogâmico e um exogâmico atual - que marca a diferença transformacional entre os Wajuru antigos e atuais-, é difícil precisar um momento em que a exogamia foi inaugurada. No caso da morte de Carmelo, cujos pertences pessoais (como flechas e arma de fogo) não foram apropriados pelos matadores, a vítima também cedeu esposas,

permitindo a geração de filhos no interior do grupo. Nesta ocasião, que calculo, pelo nascimento de Paulina, ter acontecido no início da década de 1950, os Wajuru já mantinham relações de afinidade com os Jaboti (Kürüpfü e Djeromitxi) e Makurap. A partir da morte de Carmelo casaram-se com mulheres Arikapo, uma delas criada *no poder* de Sinamú Wajuru e, pela atividade da amamentação como produtora de cognatos, irmã de algum deles. Também Paulina, à época muito menina, foi mantida *no poder* de Durafogo, para posteriormente ser entregue em casamento à Casimiro. Casimiro, assim, após a morte de sua primeira esposa, de cunhado de Carmelo, passa a genro de um sogro já morto.

Já em 1948 Caspar relata que há pouco tempo um pajé Wajuru teria ido até os Tupari em busca de uma esposa, pois a sua morreria e os Wajuru na época tinham menos mulheres que homens. De um lado, o pajé Wajuru não quis permanecer entre os Tupari, de outro, nenhum pai Tupari consentiu que a filha partisse. “O pretendente voltou a sua tribo, furioso até a raiz dos cabelos e, para se vingar, mandou um feitiço que caiu em Toraú, e até hoje nenhum curandeiro conseguira despachá-lo” (Caspar, 1953a:195). Tais andanças pelas malocas de grupos outros em busca de mulheres são ainda hoje lembradas. É o caso de Pororoca: mesmo já casado com uma mulher *Küpdiriát*, em suas andanças, por sua condição de pajé e guerreiro muito famoso, foi-lhe *entregue* uma mulher *Kürüpfü*, Pacoreiru. Ela ainda hoje lembra de sua viagem até a maloca Wajuru, a dificuldade lingüística inicial e seus desentendimentos com a primeira mulher de Pororoca. Voltou fugida para sua aldeia, e Pororoca foi atrás para recuperar a mulher que viria ser a única esposa até a sua morte. A preferência pela esposa *Kürüpfü* em detrimento da esposa *Küpdiriát* se colocou nos termos reprodutivos: a primeira esposa era *ruim*, não lhe dava filhos. Mas também ilumina uma predisposição à exogamia entre grupos lingüísticos, mesmo em casos onde uma mulher Wajuru esteja disponível.

A morte de Carmelo marca um momento de dispersão, quando os Wajuru seguem para outros lugares, para trabalharem em colocações de seringa. Foram guiados em parte pelas relações de afinidade com outros povos que já estavam estabelecidas, como os Jaboti (*Kürüpfü* e *Djeromitxi*). Cada homem segue com sua esposa e filhos para lugares distintos. Reconfiguram-se então diversos assentamentos territoriais, que se mantêm, todo o tempo, em comunicação, através das festas de chicha. As mudanças de assentamentos territoriais, sempre constantes, são marcadas principalmente pela morte de um parente, normalmente um filho, mesmo que ainda criança. Os grupos locais são formados por um homem, sua esposa e filhos, que em grande parte se inserem em outros grupos locais formados por seringueiros, cujas relações estavam previamente estabelecidas com afins efetivos dos Wajuru. É o caso de Pororoca e Bonifacio: já casados com mulheres *Kürüpfü* e *Djeromitxi*, se deslocam para o Rio Branco e Colorado, respectivamente. O primeiro trabalha então nos seringais de Rivoredo, acompanhando o irmão e o sobrinho de sua esposa, considerados ambos como seus cunhados. O segundo para um patrão de menor envergadura, cujo irmão de sua esposa vem auxiliá-lo intermitentemente nos trabalhos com a seringa, transitando entre o barracão de Rivoredo e a colocação onde estava Bonifácio. Antônio segue para o

Serrito, local onde estava Casimiro, mas logo se muda de lá, indo trabalhar numa colocação chamada Ururóz, onde aparentemente só estavam seringueiros não-índios.

Pessoas para quem eles trabalhavam seja na exploração da seringa, seja abrindo estradas, como mateiros, na exploração da poalha²², ou na caça de jacarés, foram sistematicamente aparentadas, seja pelo parentesco consanguíneo, pelo compadrio ou pelo casamento de suas filhas. Mas somente aqueles que detinham a posse sobre certo território, sobre colocações, foram assimilados a parentes consanguíneos. A relação padrão-pai estabelecidas pelos Wajuru com uma multiplicidade de brancos seringalistas na região do médio Guaporé lembra aquela da maestria, assinalada por Fausto (2008) como definindo a relação de um sujeito com seu recurso e que teria como esquema de base, entre outros, a filiação. O aparentamento dos padrões pelos Wajuru e o respeito a ele devido como pais obedece principalmente ao idioma do cuidado e provimento: é recorrentemente realçado o fato deles receberem roupas e objetos ocidentais. Esta classificação das relações se ancora sobremaneira no fato de alguns Wajuru terem *se criado* em locais concebidos como domínio desses padrões. Isso independe, por exemplo, se durante sua vida os indivíduos Wajuru se estabeleceram em diversos lugares. Salienta, no lugar, relações estabelecidas em contextos onde o que estava em jogo era a manutenção de uma assentamento territorial e as implicações de cuidado e proteção que o responsável por esta manutenção devia observar: um modo sagaz de se reclamar a generosidade alheia.

A noção analítica de dono-mestre como mediador entre o recurso e o coletivo ao qual pertence (id:330), no caso Wajuru, reverbera não só nas relações entre pai-padrão/filho-homem Wajuru, como também naquelas estabelecidas com outros grupos indígenas. Como me referi acima, Esperança Arikapo, criada pelos Wajuru no contexto do médio Guaporé, é referida por algum deles como germana. Conforme pude saber dos mais velhos, a mãe de Esperança, Arikapo *braba*, andou até a maloca Wajuru, pariu e foi embora. Paulina, filha de Esperança, me disse ainda que os Wajuru eram o *dono da pessoa* de sua mãe, ou enfatizava o fato de que *x* indivíduo foi o *dono da pessoa* dela pois teria sido criada *no poder* dos Wajuru. Tal expressão sugere algo como a agência de uma singularidade que contém em si outras singularidades, como que ocupando uma

²² Segundo pude saber com os ribeirinhos da região, a poalha é uma espécie de raiz com propriedades medicinais, vendidas pelos seringalistas para os laboratórios farmacêuticos.

posição apta abarcar outras posições e, com isso, podendo transformá-las. A expressão *criado(a) no poder* de alguém é somente utilizada para relações de filiação entre um pai e filhos de outros grupos étnicos, quando esses passam a observar as redes de parentesco do primeiro. Uma espécie de transformação que concorre com a observação das redes de parentesco do genitor. A filiação adotiva assim, não implica uma relação dada, mas constituída pela dinâmica da *criação*, o que se traduz na constituição de seu corpo realizado pela alimentação e marcada no rito de menarca. Essa dinâmica transfere direitos sobre a filha adotada, principalmente no que concerne às escolhas para seu casamento. É significativo que Esperança, filha adotiva de Sínamu Wajuru e entregue por este em casamento a Carmelo, tenha sido retomada pelos Wajuru após a morte do cacique Makurap. Assim também a relação de proximidade que os Wajuru estabelecem com suas criações (de galinhas, patos, que eles comem, cachorros e aves “amansadas”, como papagaios e galegas, interditos à comensalidade): o signo do apego, cuidado e carinho e do perigo vital em caso de afastamento, que em grande medida remete ao idioma do parentesco²³. Observa-se, assim, uma certa recursividade da noção de dono/pai – também agenciada pela noção presente de espíritos mestres dos animais - como categoria que marca as relações de proximidade entre distantes, como homens e mulheres de outros grupos indígenas ou entre patrões e homens índios. E que parece ser importante para entendermos parte dos processos históricos estabelecidos pelos Wajuru.

A definição da relação de maestria é implicada pela assimetria - não só controle, mas cuidado (id:333)- e transpassa vários planos (entre humanos e não-humanos). No caso dos contatos com os patrões dos Wajuru, nota-se que pôde se dar num contexto entre distantes onde, se a distância era hierárquica, também era minimamente franqueável. Fato é que os Wajuru se mantiveram à margem de processos mais exaustivos de contato com os modos ocidentais de produção de relações, o que eles sabiam certamente acarretaria sua submissão. Quando “entram” nos seringais ou quando

²³ Descola (1998: 36) estabelece uma homologia estrutural entre caça : animais de estimação : inimigos : crianças cativas : afins : consangüíneos. Para o autor, “o animal de caça apresenta-se assim na Amazônia, seja como um *alter ego* em posição de exterioridade quando é caçado, seja como demasiado idêntico a si para ser comido quando domesticado” (id.). No caso Wajuru, penso que a consangüinidade como idioma de proximidade e cuidados, bem como de interdito alimentar, pode sim englobar a domesticação dos animais da floresta. No entanto, eles demonstram igual apego às suas criações de patos e galinhas, direcionados para a alimentação da família, mas que necessitam dos mesmos cuidados intensos por parte de seus donos. Por apresentar essa dimensão de interioridade, as criações quando transformadas em alimentos não são objeto de cura por partes dos xamãs. O inverso se dá com os animais caçados que, em certos contextos, precisam ser curados pelos xamãs no intuito de prevenir ações malignas de seus espíritos/donos contra aqueles que os comem (principalmente mulheres e crianças).

já estão no meio dos brancos, mantém-se principalmente nas colocações, circulando pelas áreas de interflúvios. Essas circulações, no entanto, não impedem que o Igarapé Preto se mantenha algo como um centro de referência, e os relatos de acontecimentos importantes – nascimentos, casamentos ou mortes - no intercurso entre a maloca e a Terra Indígena são em grande parte referenciados como tendo ali acontecido. Assim, se o centro de produção da seringa na região foram os seringais de Rivoredo no Rio Branco, os Wajuru permaneceram na periferia deste sistema e multiplicaram seus padrões. Dificilmente poderíamos adjetivá-los como “índios do barracão” como comenta Wawzyniak (2000:59) sobre o modo como os Tupari e Makurapi eram conhecidos na região.

A multiplicação dos padrões que, na realidade, seriam melhor descritos como sub-padrões, parece mesmo ter proporcionado o aparentamento de alguns deles, certamente bem menos rigorosos e poderosos do que Rivoredo. Se o local é também uma sede de perspectivas no sistema de aviamento dos seringais (Carneiro da Cunha, 1999) podemos dizer que a opção em permanecer nas regiões de interflúvio caminha colada a uma certa manipulação da hierarquia das relações. Assim, é notória a associação dos tempos da seringa com a escravidão somente por parte dos filhos de Pororoca, exatamente o único que, por conta das suas relações de afinidade com os Jaboti, trabalhou no seringal São Luís. Foi também Pororoca quem antes saiu da região do Médio Guaporé, por intermédio de seu cunhado Kubãhi Kürüpfü (Jaboti) quem, no início da década de setenta, *achou* um bom lugar para eles: a R.I. Sagarana, na época uma colônia agrícola administrada por missionários do Conselho Indigenista Missionário (CIMI). Por conta de adversidades com algum Makurap, Pororoca seguiu com a família para a T.I. Rio Guaporé, que faz divisa com Sagarana.

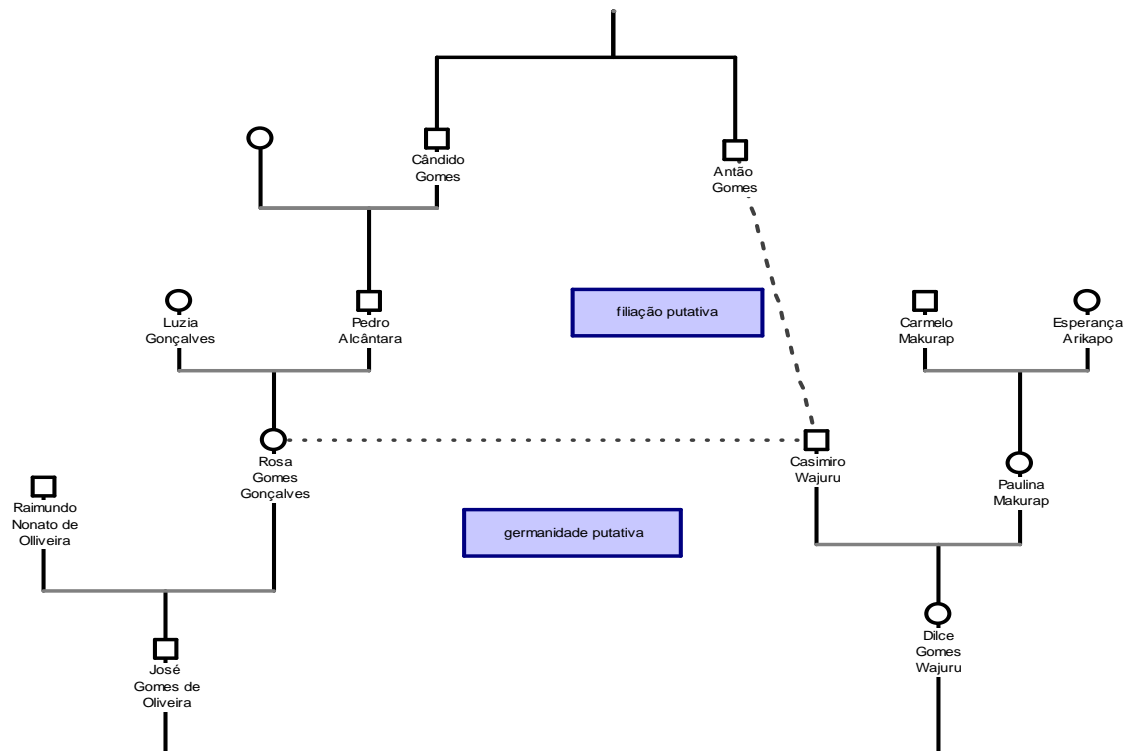
Antonio Côco, Durafo e Casimiro mantiveram-se no eixo dos assentamentos ao longo do Terebita e Colorado antes de irem, os dois primeiros, à T.I. Rio Guaporé. O Serrito, assentamento aberto no início da década de 1940 por Antão Gomes, homem migrante do atual Mato Grosso do Sul, merece especial atenção. Antão é lembrado como aquele que *criou* muitos índios na região, inclusive foi aparentado como pai por Casimiro e Antônio Côco Wajuru. O Serrito, no curso baixo do Terebita e Colorado, parece ser o ponto de encontro de grupos indígenas que vinham das cabeceiras desses rios fazer festa de chicha, além de ali residirem alguns indivíduos (tenho notícias de

Wajuru e Makurap) desses grupos e até mesmo famílias. No final da década de 1950 Antão abandona o local, e o Serrito fica vazio até o início da década de 70, quando Casimiro reabre-o. Ali passa a viver com sua família extensa, agregando inclusive um genro seu, seringueiro filho de um “Soldado da Borracha”. Seu agora sogro Durafogo Wackuñaniat também permanece no local. Casimiro era considerado *cacique* do Serrito, visto ser quem recebia os seringueiros que subiam para as cabeceiras, com chicha e comida, signo de domínio de um assentamento territorial, sublinhe-se, indígena. Os Wajuru, no Serrito, conforme pude saber de Dilce e Mariazinha, filhas de Casimiro, empreendiam trocas de produtos de sua roça e criação por objetos manufaturados trazidos por esses seringueiros.

Mulheres Wajuru, aptas a se casarem antes da ida de seus pais a T.I. Rio Guaporé na década de 1980, eram freqüentemente entregues a seringueiros brancos e os assentamentos, mesmo sendo concebidos como *lugar dos brancos*, podem agregar um homem Wajuru, sua esposa, seus filhos, suas filhas casadas e seus genros seringueiros. O que contrasta muito propriamente com a recusa de Pororoca Wajuru em entregar sua filha pequena a seringueiros, ainda que em clara indisposição com a vontade de seu cunhado Kürüpfü. Pororoca teria *sovinado* a sua filha. A entrega de mulheres Wajuru, já entrevista nos primeiros contatos com o seringal Pernambuco, é fato bastante recorrente para aqueles que ficaram nas regiões do Terebito e Serrito. Seja por ocasião do casamento de uma filha, seja pela entrega de meninas para serem criadas por *civilizados* ou, no caso da morte da esposa de Casimiro, a distribuição que este realizou de seus filhos pequenos para serem criados por indivíduos não-índios. Num dado momento de sua história os Wajuru parecem mesmo tratar os *civilizados* como seus afins preferenciais. Roberto Djeromitxi ainda hoje se queixa do fato de, após ter cedido sua irmã para Bonifácio Wajuru, ter seu casamento prometido com Tereza, filha de Antônio Côco Wajuru, escamoteado. Ela teria sido entregue a ele que, pouco tempo depois, saiu para cortar seringa numa colocação um pouco distante. Surpreendeu-se pois no seu retorno, já que Tereza havia sido entregue por seu pai a um seringueiro branco da região. Este seringueiro, após o casamento, morou junto a Antônio Coco na colocação Ururóz, assim como outros genros de Antônio, também seringueiros na região, e somente um de origem indígena materna. Sinalizando, desta forma, novamente para um distância perfeitamente franqueável com os *civilizados* e iluminada sobretudo por sua

opção em manterem-se nas colocações e não próximos aos barracões, onde certamente conviveriam com os outros grupos indígenas.

No caso de Casimiro, a entrega de sua filha mais velha a José, um seringueiro da região, ao que tudo indica, não se fez de forma meramente arbitrária. Seu genro era pois considerado como seu sobrinho. Isto garantiu a Casimiro o controle parcial sobre sua mão-de-obra, pois José morava juntamente com o sogro num local onde este era considerado *cacique*.



O Serrito ficava entre as cabeceiras do Terebitó e Porto Rolim de Moura do Guaporé, povoado ribeirinho que era o centro de escoamento da seringa produzida nas colocações ao longo dos rios Mequéns, Colorado e Terebitó. Segundo me explicou Mariazinha, Porto Rolim de Moura era concebido pelos Wajuru como uma grande cidade, local *dos brancos*. Entretanto, eram frequentemente (uma ou duas vezes ao ano) atraídos para lá, quando transportavam sua própria produção. O povoado, à beira do rio Mequéns, parece ter sido largamente ocupado pelos seringueiros da região quando a produção da borracha arrefeceu, mais ou menos na década de 70. O que não foi

diferente para os genros e compadres de Antônio e Casimiro, que igualmente se estabeleceram em Porto Rolim de Moura. Os Wajuru, visitando tais parentes *brancos*, também transitavam pelo povoado e encaminharam algumas de suas crianças para lá estudarem, como foi o caso dos filhos de Antônio Côco com Chiquinha Arikapo. Durafogo e Casimiro, juntamente com suas famílias, chegaram até mesmo a se estabelecer em Porto Rolim, na ocasião de morte do filho de Durafogo que morava no Serrito. Esse tempo é lembrado por Mariazinha como de grande escassez e privação, em contraste com o domínio do território que empreendiam no Serrito e nas colocações de interflúvio. Passado um ano da morte do filho de Durafogo, período que marca o fim do luto e dos perigos associados ao espírito do morto presentes nos locais onde morava e transitava (como sua roça, que foi destruída com a morte do filho de Durafogo), eles finalmente puderam voltar ao Serrito.

Antônio Côco e Durafogo, junto às suas famílias, saem da região do Médio Guaporé para a T.I. somente na década de 80, quando a área em que moravam (Ururóz e Serrito, respectivamente), começa a ser invadida por empreiteiras da empresa Camargo Corrêa, e os Wajuru são dali expulsos. Sua ida à T.I., por intermédio de avisos de que lá estaria Pororoca, é concebida como a tentativa de se achar um bom lugar para viver, onde pudessem fazer sua roça e moradia. Relatos desta expulsão, a mim feitos por Mariazinha, sugerem que a área que ocupavam teria ficado relativamente “isolada” até aquele momento, dado que só na ocasião eles conheceram caminhões e moto-serras, máquinas surpreendentes pelos barulhos que produziam:

Mariazinha: Nós saímos de lá de Rolim para podermos vir pra cá...Nós saímos lá do Serrito, né?Depois que aconteceu isso tudo foi em oitenta e dois, que eu me lembro, né? Eu não tenho estudo mas eu decorei muita coisa...que eu já entendia, eu escutei os brancos, os guerep conversando, né? Contando o ano, eles contavam. Foi em 82, quando chegou essa invasão por lá pela Fortuna [fazendo próxima ao Serrito].

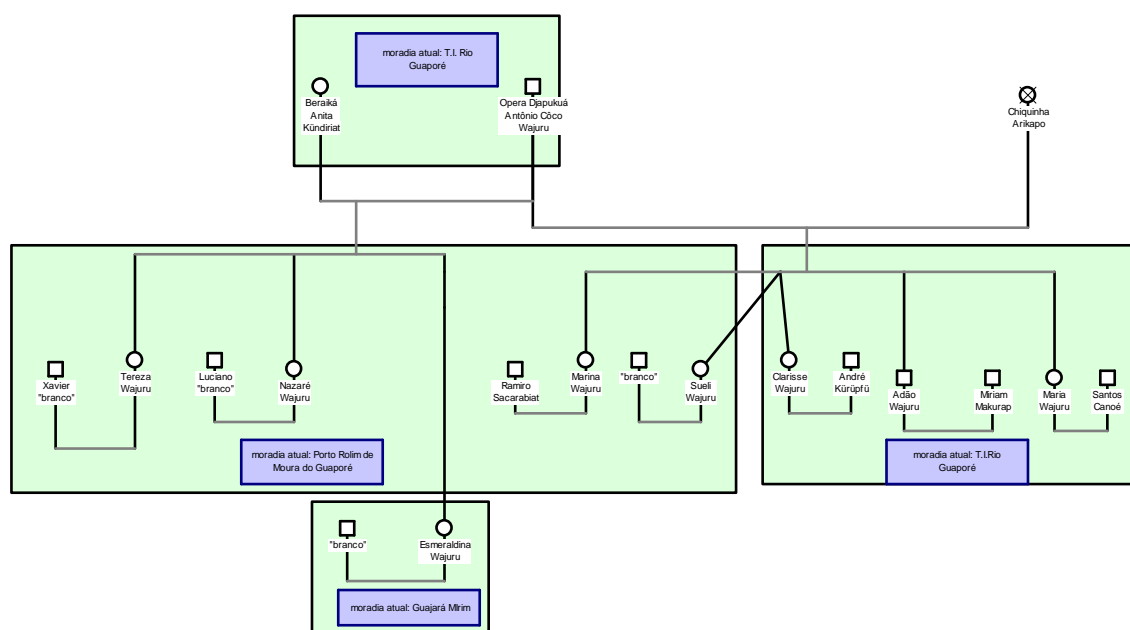
Nicole: Quantos eram?

M: Vixi, era muita gente, muita, muita gente, chegaram um monte por lá, acho que era mais era catarinense, sei lá...sei que só era gente assim branco e loiro, uns bigodão, guerep dirá dcuñã acará. Eu me lembro que toda noite escutava zoadá de moto-serra, mas eu nunca tinha escutado, nunca tinha visto moto-serra, nunca, nunca essas coisas do branco não. O que eu escutava assim era zoadá de avião, que sempre passava por lá, ou zoadá de motor de rabeta e voadeira, que os seringueiros entravam por lá. Depois disso era de noite mesmo, já escutava zoadá de motor, aí que esse

Xavier com Patico mesmo chegavam e conversavam com vovô, contavam mesmo que tinha muito civilizado. “Tem muito civilizado aí na Fortuna, fazendo estrada, pra descer avião, derrubando muita madeira, fazendo campo de aviação aí, chegou trator, já chegou caminhão”. “Mas por onde que tão trazendo tudo isso?” Mas eu não sei por onde foi que entraram, por onde foi que vararam a estrada pra poder chegar até Fortuna. Não sei não. Uma vez vovô falou pra gente ir ver guerep lá, aí fui eu, vovô e vovó, e nós fomos, que papai e mamãe tavam pra Rolim de Moura, só fomos nós mesmos. Chegamos lá, barracão alto do seu Elias, tinha muito civilizado lá. Muito rancho, como trigo, leite, arroz, charque, muito muito muito, o assoalho cheio de mercadoria, panela, terçado, foice, de tudo os materiais lá. Tinha muito civilizado, muita gente, me admirei, nunca tinha visto tanta gente assim. Gente de caminhão, trator aterrando campo de aviação, que lá é uma terra fofa, assim mole, que é barrenta, ainda mais época de chuva, quanto mais ele aterrava amolecia aquela terra, assim ruim, e não dava pro caminhão passar e nem pro avião aterrar, porque era fofo. Aí me admirei, nunca tinha visto assim como caminhão, trator, nunca tinha visto não, me admirei, ali que eu fiquei admirada, eu queria voltar lá, várias vezes. Eu pensei que era assim, pessoal que veio fazer casa junto com a gente, tranqüilo. Criança não pensa. Aí esse finado Xavier, eu chamava ele de tio, começava a contar pro vovô que os brancos estavam invadindo nossa terra, nós tínhamos que sair. Vovô falou: “Não, eu não vou sair não. Eu não vou sair daqui não”. Xavier falava assim: “Tem que sair porque eles tão pedindo, eu já vou sair”. Foi quando já morava lá, Patico com Anita, Xavier com Terezinha, que é minha tia também, chamo ela de tia. E já foram saindo pra Rolim de Moura, levando as coisas deles, galinha, pato, e já foram saindo, ainda mais por terra, né? Não dava de tirar tudo as coisas. E essa minha tia Terezinha, quando ela saiu de lá ela chorava com pena da roça dela, macaxeira, arroz, feijão, banana, tudo ela ficou com pena, ela chorava quando veio de lá. “E agora? Pra Rolim de Moura? Não tem como fazer roça lá, vamos passar fome”. Eles foram os primeiros a sair de lá, que eu ainda cheguei a ver, né? Tiraram nós de lá, mas aí já foi destruindo tudo, um lugar grande, só gente mesmo, trator, caminhão, avião já pousava, tinha um movimento que só lá na Fortuna. Aí quando nós fomos, tinha um, acho que era o gerente, alto, forte, loiro, barbudo, andando pra lá e pra cá, olhando. E vovô tinha muita amizade, chama de amigo, dava a mão, dando as horas pra ele, até que eles não foram com ignorância também, receberam o vovô tranqüilo, chamaram o vovô lá para dentro, começaram a dar roupa, um monte de roupa, foi dando roupa, deu panela. Aí o gerente falou: “Chama a menina pra escolher roupa pra ela”. Ainda eu ganhei de presente, duas panelas, roupa também que me deram, eu gostei, nunca tinha visto tanta coisa assim. Aí nós viemos pro Serrito.

A entrega de objetos manufaturados aos índios parece ter sido uma estratégia que funcionou somente em alguma medida, pois meios bem mais violentos foram utilizados por parte dos capangas dessa empresa. Casimiro Wajuru resiste em sair dali, mas as ameaças são tão veementes que ele acaba deixando o lugar, mas segue sozinho, visto que sua esposa o havia abandonado e estabelecido moradia juntamente com filhos pequenos na T.I. Rio Guaporé. Somente nesta ocasião eles tomam conhecimento da existência do órgão oficial indigenista, que o que faz é encaminhá-los à T.I..

As filhas de Antônio já casadas à época de sua ida à T.I. Rio Guaporé permanecem com seus maridos em Porto Rolim de Moura do Guaporé, encarando uma diferença específica (sua indianidade) entre diferentes: negros e seringueiros nordestinos. Seus filhos não casados estabelecem outras relações de casamento no contexto da T.I. Dinâmica representada no genealograma a seguir:



A fragmentação das experiências individuais nos impede de postular uma única história Wajuru, bem como nos agarrar a um ponto de vista que venha representar

alguma totalidade social se “deslocando” no tempo. O que se lembra é fruto das relações concretas – casamentos, comensalidade, apadrinhamento, morte de parentes - empreendidas principalmente no âmbito das famílias nucleares ou extensas que, como vimos, dispersaram-se em diversos momentos. O que temos como uma história Wajuru é uma série de “totalizações parciais” cujos conteúdos diversos ser-me-ia impossível de elucidar. Não obstante, meu esforço centrou-se na tentativa de visualizar redes descentradas que se expandiram e se contraíram, e as razões que marcam esses movimentos. O que foi possibilitado por uma certa idéia de encadeamento do passado que se situasse como ponto de convergência entre o que entendemos como história (uma cronologia específica, entre outros) e as elucidações de meus interlocutores Wajuru sobre seu passado, ou as relações que constituem uma reserva simbólica eficaz para constituir um passado (Gallois, 2007). Tentei elucidar a possibilidade desta comunicação pela escolha, não de tudo arbitrária, pois eram-me apontados recorrentemente em campo, de alguns eventos e relações, tais como os que marcam a misteriosa presença dos americanos, a morte de Carmelo Makurap e os contatos com seringueiros que tiveram lugar nas colocações de seringa na região do Médio Guaporé.

Anteriormente, através de compilação que julgo ser praticamente exaustiva das fontes historiográficas sobre a região do Médio Guaporé, tentei elucidar, de saída, como a possibilidade de uma história Wajuru não pode prescindir das relações inter-étnicas largamente empreendidas ali. Uma história “em rede” que, como bem explicita Gallois (2007), para os processos Waiãpi de construção de diferenças, “não se limitam à construção de identidades no confronto colonial, mas se transformam dinamicamente nos contextos de redes de relações”. Tais redes, ou “as relações que unem determinados indivíduos ou famílias de um grupo a outros indivíduos de outro grupo, visando trocas reservadas, só podem ser mapeadas na forma de uma rede, quando se tem acesso à perspectiva de cada um” (id). Escolhi a perspectiva Wajuru, múltipla em si mesma. Todavia, espero não ter escamoteado o fato de que tal perspectiva depende das outras, pois contém em si essas outras. Assim, por exemplo, o *ethos* histórico guerreiro Wajuru é uma enunciação que só faz sentido tendo a perspectiva Makurap como ponto de contraste.

Penso sobretudo que, para esse caso específico do fazer antropológico, a questão seria como acompanhar indivíduos ou grupos num ambiente em que a emergência de

uma única identidade é tão mais problemática que um compartilhamento de perspectivas sobre um passado ou das possibilidades de eventos do passado. Ainda mais quando não se está em jogo uma ordem necessariamente cronológica ou causal desses eventos. Como nos diz P. Menget: “parece artificial postular que os acontecimentos do contato (a “novidade”) acarretem sistematicamente [para os indígenas] a aquisição de um modo de raciocínio em que *sequência* é assimilada a *conseqüência*” (1999:156; grifo do autor). A “participação do passado no presente”, tema que nos ocuparemos no próximo capítulo, cuja produção entre os Wajuru com quem convivi é desenrolada pelo contar histórias, dá-nos a todo o momento a impressão que tudo acontece agora. A idéia de tempo cumulativo, se existe, co-existe com outros agenciamentos temporais. O passado é recriado através das performances dos narradores, seus gestos e vozes específicas a cada personagem, mítico ou não, como no caso dos acontecimentos que seguem a narrativa mítica e que teriam sido vividos por ascendentes ainda vivos. As histórias vividas por seus antepassados e as possibilidades de acontecimentos expressos nelas formam as possibilidades também do presente. Assim também os mortos participam da vida atual. Se, de um lado, a eles são atribuídos acontecimentos que põem em risco a vida de seus parentes vivos, de outro, seus feitos passados são infatigavelmente lembrados. Corroborando somente em parte com o que A.C. Taylor nomeou de “remembering to forget” (*apud* Menget, 1999:162).

II- Teoria da destruição: a morte e suas implicações

“Na hora sem sombra [o meio dia], abre-se um alçapão no alto e um carcereiro que os anos foram apagando maneja uma roldana de ferro e desce até nós, na ponta de uma corda, cântaros com água e pedaços de carne.

A luz entra na abóboda; nesse instante consigo ver o jaguar”.

Jorge Luís Borges, do conto A escrita de Deus

No capítulo anterior empreendemos uma visada sobre a história dos povos do médio rio Guaporé durante o século XX, com particular ênfase nas relações inter-étnicas, seja através das fontes disponíveis, seja pelos dados etnográficos. A vida nos barracões, vimos, trouxe um certo incremento dos casamentos entre grupos e a impressão é que houve somente a intensificação de processos já existentes, mas que antes eram configurados entre assentamentos territoriais claramente definidos. Veremos agora que ainda hoje tais locais do médio rio Guaporé configuram uma geografia mitológica e “participam” da vida cotidiana daqueles que moram na T.I. Rio Guaporé, através das histórias narradas. Sendo concebidas como histórias dos parentes antigos de cada grupo, reiteram as diferenças entre eles visto que produzem um passado diferenciado e fornecem uma lógica das diferenças, como a discussão sobre a multiplicidade encoberta pelos etnônimos revelará. A produção dos parentes passados e atuais, iluminada em distinções como *Wajurus sem mistura / Wajuru misturados com outras gentes* ou corpos correta ou incorretamente construídos, fornece o idioma para a idéia de transformação da qual as pessoas atuais são fruto.

Anteriormente, quando o foco passou a ser os percursos empreendidos pelos indivíduos Wajuru “da maloca a Terra Indígena”, algumas questões foram levantadas. Em primeiro lugar, a distinvidade de sua história a partir de suas relações com os americanos como um notável exemplo dos processos de extensão e reconfiguração mitológica empreendidos frente a matérias - contingências e eventos - que somos acostumados a ver como históricas. Assim, tais relações foram muito propriamente incorporadas na lógica mítica: do local onde emanava fogo os americanos retiraram seus elementos de produção de luz. Bem como foram significadas a partir de um gradiente de alteridade formulado em termos das relações de predação, que marca distinções entre os grupos do médio Guaporé a partir do destino dos corpos dos mortos: os Wajuru e

Djeromitxi deixam suas vítimas para os urubus comerem, os Tupari comem eles mesmos suas vítimas, enquanto os americanos comem os urubus. Em segundo lugar, procuramos apreender a lógica constituinte dos assentamentos territoriais e a maneira como se deram as relações com seringueiros da região. O primeiro momento de dispersão que conseguimos remontar foi marcado pela morte de Carmelo Makurap. Este evento se mostrou importante para compreendermos algumas dinâmicas passadas entre grupos e as escolhas dos indivíduos Wajuru. Através dele podemos mapear relações de afinidade inter-grupais, o local onde se concentravam e a lógica que guiou a dispersão: cada homem segue com sua esposa e filhos para assentamentos territoriais distintos. Exploramos, posteriormente, algumas das relações entre os Wajuru e os seringueiros, tal como a filiação adotiva e as relações de afinidade, pela entrega de mulheres índias. Finalmente, vimos que, por pressões externas realizadas por empreiteiras de grande porte, Antônio, Durafogo e Casimiro saem da região somente na década de 80 e seguem, os dois primeiros, para a atual T.I. Rio Guaporé, quando reencontram Pororoça, que por lá já havia chegado, e, por sua vez, fora guiado pelas suas relações de afinidade com indivíduos Kürüpfü/Djeromitxi.

Meu objetivo no presente capítulo é esclarecer alguns dos termos²⁴ Wajuru de sua história. Como veremos a idéia de morte é recursivamente utilizada para tal. Assim, num primeiro momento apresento as formulações acerca dos modos de distintividade entre os povos com os quais os Wajuru convivem desde o *tempo da maloca*. Em seguida, procuro trazer algumas considerações sobre um meio privilegiado para a produção destas distinções: as histórias contadas sobre os tempos antigos. Tais histórias, como espero esclarecer, tiveram um papel importante em meu trabalho de campo, e eu não poderia deixar de atentar para o que elas implicam na vida social. Ao final do capítulo, revisito o assassinato de Carmelo, como um evento que nos deixa entrever alguns dos significados associados ao *ethos* guerreiro Wajuru e sua relação com a morte.

A história aparentada, povos no plural

²⁴ Emprego uma alusão ao título de um inspirador artigo de Eduardo Viveiros de Castro (2001) “A história em outros termos e Os termos da outra história”. Ali o autor apresenta, no que concerne à história de contato entre os grupos ameríndios e a civilização ocidental, uma maneira (muito necessária) de pensarmos quais os termos indígenas para pensarem sua própria história.

Até aqui, os Wajuru, bem como os demais povos do “complexo do marico”, vêm sendo descritos, cada um, como um único povo. Entretanto, Maldi (1991:244) já notara a existência do que nomeia “sub-grupos” em cada um desses povos. Segundo a autora, a “sociedade” Wajuru era dividida em 4 unidades sociais que não mais existiriam, mas que conformavam conjuntos de aldeias patrilocais. Os subgrupos eram: Kup diriat, que significa “pau” ou “mato”; Kup goviat, “urucum”; Üpeg iat, “urubu”; e Üagá iat, “sapo”. A autora nota que as classificações comportam denominações para o mesmo sufixo, *iat*, que provavelmente significa “gente”. Os dois primeiros “sub-grupos”, conforme sugeriu Maldi (id.), ficavam mais próximos entre si, enquanto os últimos se mantinham mais distantes (id). Em minha pesquisa não tive notícias dos “subgrupos sapo ou urubu” como Wajuru. O povo do urucum, por sua vez, foi-me relatado ora como sendo Jaboti ora como sendo Makurap, contando somente com uma última representante. Este povo é lembrado por algumas pessoas, não sem algum desprezo, como praticantes de um certo tipo de canibalismo: eles comiam as placentas (companheiros) de seus bebês. Por estes motivos, penso, fica difícil definir sua existência sociológica atual.

Os Wajuru com quem convivi, no entanto, contaram-me que no passado estavam divididos, isto é, seriam eles mesmos a junção histórica de três povos distintos: 1) os Guayurú, *povo da pedra*, que são concebidos como *Wajuru verdadeiros ou Wajuru próprios*, ou ainda pelo termo *Wānun mian*²⁵; 2) o povo dos Cotia, *Waküñaniat*; 3) e o povo do mato, *Kündiriat*. Professam uma unidade desses coletivos sob o ponto de vista lingüístico, bem como se colocam ao ponto de vista dos outros povos segundo esse critério. Todavia, uma descontinuidade se coloca sob o ponto de vista da origem territorial e dos modos de vivência. Wajuru poderia assim ser descrito como uma singularidade que professa menos uma identidade recursiva que uma entidade internamente múltipla²⁶. Pois é sob o ponto de vista dos *Guayurú (Wajuru próprios/verdadeiros)* e de seus descendentes em linha direta que essa distinção toma forma, dado que é sempre se afirmando como ou descendente de *Wajuru verdadeiro* que

²⁵ *Wānun* também significa pedra. Infelizmente, não tenho como afirmar com certeza sobre a tradução de *mian*. Abaixo, proponho que seja um sufixo que indica coletividade.

²⁶ Fausto (2008, 353, nota 03) emprega o termo singularidade para designar, segundo o autor, “uma entidade internamente múltipla e não-idêntica a si mesma”. Ainda segundo Fausto (id.), “Na antropologia, o conceito tem ressonâncias, como apontou Viveiros de Castro (2007), com as propostas de Strathern (1988, 1992) e Wagner (1991) de redefinir a relação parte/todo, particular/coletivo em diferentes escalas, desde a microconstituição da pessoa até a macroconstituição do social”.

alguém professa a alteridade interna ou uma cisão da unidade proposta pelo critério lingüístico. O sufixo *iat* ilumina mais propriamente a referência a outras coletividades que o sujeito se destaca no momento de enunciação, quer dizer, aquelas das quais se distingue quando as enuncia: *Wajuru iat*, se bem possível de ser professado por alguém que se afirma *Wajuru*, carrega consigo sempre algo de “estranho” ou risível. Ao passo que *Waküñaniat* e *Kündiriat* são perfeitamente utilizados sem nenhuma reserva.

Iat se liga mais propriamente às categorias específicas de alteridade, como espíritos e afins: assim a coletividade de espíritos, distinguidos entre aqueles do céu (*awariat*), das águas (*ügupuiat*) ou da mata (*wāinkoiat*), que estão “divididos” segundo a natureza da morte. Conforme me explicou Marizinha, *awariat* são aqueles espíritos, parentes, que morreram por doença, e que moram no céu, são o *povo do céu*; *ügupuiat* são aqueles que morreram n’água (*ügu*, *água*) e vivem lá, são o *povo da água*; e *wāinkoiat* são os espíritos que morreram por homicídio, *wāinko* sendo a alma que virou *bicho*, espírito malino e que vaga pela floresta.

Por outro lado, *iat* também pode ser utilizado como sufixo de referência à coletividade de pessoas ligadas à Ego por relações de afinidade. Assim, por exemplo, para Ego feminino, o termo de referência para HZ *umenpit ipoit* (que pode ser traduzido como tia dos meus filhos, *cunhada*), também se aplica a HZD (*cunhadinha*). Em referência às pluralidade de suas cunhadas (HZ + HDZ), Ego feminino utiliza-se do termo *umenpit ipoit iat*. Para Ego masculino, *utakti* (W) também se aplica para WZ, e em referência a sua esposa e às irmãs dela conjuntamente Ego pode se utilizar do termo *utakti iat*. O sufixo *mian* opera com a mesma lógica, também pode se ligar à coletividade dos afins, mas tenho notícia somente para Alter masculino que siga esta nominalização. Assim, para *meñun* (DH) pode ser adicionado o sufixo *mian* como referência ao coletivo dos genros de um casal.

Até onde posso entender, o sufixo *iat* (e *mian*, em alguma medida) opera como um “coletivizador”. E remete àquela variabilidade de escopo permitida pelos pronomes, que informa, como bem aponta Viveiros de Castro (2002 a), as categorias indígenas de identidade coletiva, mas que também a marcam contrastiva e contextualmente, “desde a parentela imediata de um Ego até todos os humanos, ou todos os seres dotados de consciência”(371). *Iat*, assim, se presta às designações coletivas “de tipo ‘gente’

significam ‘pessoas’, não ‘membros da espécie humana’; e elas são pronomes pessoais, registrando o ponto de vista do sujeito que está falando” (:372).

Sobre os *Guayurú (Wajuru verdadeiros)* ou *Wānun mian* (povo da pedra), pude saber que referem-se àquelas pessoas que viviam próximas a uma serra de pedra, de referência cosmológica não trivial, pois abrigava os espíritos de seus mortos. Como me disse certa vez Mariazinha: *Nós somos lá das pedras*. Foi ela também quem me explicou sobre a serra de pedra.

Essa pedra era a casa do espírito, que antigamente quando morriam, não iam pro céu, ficavam ali, que era uma casa assim de pedra, aí as pessoas que morriam iam pra lá. E se você quisesse conversar com os parentes que morriam, você ia lá, você via, ele aparecia pra você, como se estivesse normal. Mas que ele não aparecia assim todo tempo, mas você ia lá e conversava com eles. Era assim, só que lá, por causa que, não é só antigamente, como até hoje tem, foi uma mulher e amaldiçoou, né? Falou que as pessoas que morrem não desapareciam de uma vez, porque que ficava ali? Disse. Porque que morria e não ia embora de vez? Ninguém vê. Aí diz que ficaram com vergonha e saíram dali, foram embora mesmo pro céu. Que hoje em dia a gente morre e não encontra mais, nunca mais, aí ficou assim. E quem ficou lá tomando de conta dessa oca, diz que foi uma onça bem grande, grande mesmo, que ficou morando lá. [...] Que era na aldeia dos Ajuru. Diz que era muito bonita a casa, mamãe conta, ainda ela chegou a ver, que não existia mais, mas ela andando por lá quando era criança ela chegou a ver. Era um gramado bonito, assim em frente, parece um campo da natureza assim, lugar mais bonito. Mamãe ainda chegou a ver, ela andou por lá, pergunta pra ela que ela conta essa história. Ela falou que chegou a ver lá ainda, a casa dos espíritos, que foram embora, se mudaram de lá, por causa disso. Que nem os brancos fala, amaldiçoou, foram embora, foram direto pro céu. Mas antigamente morriam, ficavam ali. E antigamente, como mamãe dizia, era bom, que nem ela diz que se algum dos meus filhos morresse, ela ia lá, conversava, matava saudade. Mas hoje em dia não, sente saudade, quer ver a pessoa, mas nunca mais vê. Ela conta essa história.

A referência sobre território dos Guayurú também se refere à pedra mitológica onde, em seu interior, um avô realizou o processo de formação de seu neto como pajé. Tal processo marca o momento em que os pajés Wajuru deixaram de matar pessoas de

seu próprio povo para passar a curá-los. Assim contou-me Neruirí, atentando para o fato de que esta é uma narrativa de seu povo:

Havia um pajé forte mesmo. Esse pajé estava matando muita gente. O pessoal já estava aperreado. Resolveram que iam matar esse pajé. Ele fugiu com seu neto. Foram longe, até uma pedra, encantada. O velho começou a formar o neto. Só os dois conseguiam entrar naquela pedra. De lá de fora o velho ia formando o neto, que ficava lá dentro da pedra. Ficaram muito tempo por lá, até que o pessoal os achou. Mataram o velho.

-Pronto, agora ninguém mais morre na nossa aldeia.

Passou um tempo, começou a morrer gente de novo.

-Eita, que está acontecendo? Quem está matando nosso povo?

Foram tomar rapé. Assopraram num lado do nariz do menino. Puff. Assopraram no outro lado. Puff. Não demorou nadinha o menino começou a vomitar aquelas bolas de sangue. Bem como Sérgio te disse naquele dia [Sérgio Paquinha, na presença de seu irmão Neruirí, havia me contado que os matadores gospem bolas de sangue após o homicídio].

-Olha, é ele quem está matando nosso povo.

-Vamos matar esse menino que está matando nosso povo.

Um falou: “Não, ele não vai morrer não”.

-Vai sim.

-Não vai não.

Sopra mais, sopraram mais uma, mais um monte. Mas o menino era pajé formado mesmo, agüentou todas.

-Esse menino vai curar muito o nosso povo. Vai salvar todo mundo. Não vai mais matar a gente. Vai nos rezar e curar.

E assim foi.

Enquanto os Guayurú são assim referenciados como o povo das pedras, tendo como substrato o território que ocupavam, os *Cotia*, *Wakiñaniat*, por sua vez, são identificados a um povo preguiçoso, que não *trabalhavam*. Conforme me explicou Mariazinha: *eram Ajuru, mas só comiam côco, por isso eram tribo do cotia, tinham o lugar deles. Não gostavam de fazer roça, só viviam assim mexendo nas coisas dos outros, viviam pegando macaxeira, milho na roça dos outros, mas escondido. Eles são como cotias. Durafogo Opeitxá, pajé Wajuru muito velho, seria o único sobrevivente deste povo, e durante as chichadas todos os mais velhos fazem questão de chamá-lo de*

Cotia, numa clara demonstração de pilhéria. Assim também Durafogo é amplamente reputado como um homem que nunca gostou de trabalhar.

Kündiriat seria um povo que só vivia no mato, andando de um lado para o outro, não construíam maloca, não faziam roça, seriam, por tais motivos, de uma “civilização inferior” aos *Wajuru próprios*. É sempre um Outro que é deste povo, principalmente aqueles que já morreram, ou pessoas bem mais velhas de quem Ego não é descendente em linha direta. Nunca ouvi alguém identificar um outro presente como *Kündir iat* e, no início de minha pesquisa, dois irmãos Wajuru me afirmaram inclusive desconhecer tal grupo. Um, no contexto em que eu lhe perguntava, segundo informações de outras pessoas, se sua sogra faria parte deste grupo. Caso em que ele tomou os Wari’ - grupo de língua Txapacura que entretêm relações com os moradores da T.I. Guaporé - como exemplo de um Outro específico e distante porque contraponto aos conhecimentos sobre cultivo de alimentos, produção de sal e construção de moradias que seriam inerentes aos Wajuru, sua “civilização”. Outro, numa conversa em que ele demonstrou claro desconforto com minhas perguntas.

Para explicitar tais distinções internas e a unidade lingüística colocada a partir do ponto de vista externo, os Wajuru sempre recorrem à sua perspectiva sobre outro povos, onde vigorariam as mesmas distinções. Assim, também as perspectivas desses povos: entre os Djeromitxi, conhecidos na bibliografia como Jaboti, os mesmos critérios de distinção vigoram. São eles a junção de cerca de quatro povos idênticos linguisticamente, mas de origem territorial e modos distintos de vivência. Alguns indivíduos seriam de fato os Djeromitxi (bacaba), outros Kürüpfü (buriti), e mais dois outros povos que não tenho informações precisas sobre sua designação. Assim também os Makurap, cuja auto-denominação comporta muitos povos/coletivos, em sua maioria homônimos a animais. Mas que, até onde pude entender, não há a idéia de um ancestral divino em forma de animal. Os povos Makurap são vistos e se vêm como um único grupo a partir de sua unidade lingüística, apesar do notável conhecimento tanto dos Wajuru quanto dos Djeromitxi sobre a multiplicidade dos povos Makurap.

Durante minhas tentativas de elucidar as linhas de fissuras e identificação que dizem respeito aos povos e que têm suas manifestações no etnônimo, quero dizer, na multiplicidade de povos que um tal etnônimo como Wajuru, Makurap ou Jaboti pode

encobrir, as traduções indígenas operavam invariavelmente à partir das noções de territorialidade e identidade lingüística. As conexões, por vezes, eram realizadas a partir dos conhecimentos que eles julgavam partilhados com a etnógrafa, e os exemplos eram dados à partir do estados brasileiros. Assim me explicou Mariazinha:

Por exemplo assim, que fala aqui em Rondônia, o lugar, cada lugar. Acho que é assim, nós lá, onde mora, a aldeia, mais próximo de um lugar, assim um rio, serra, né, acho que deve ser assim igualmente. Vovô [Duarafogo] é wakuñan, acho que lá na terra dele lá devia ter muita cotia, não sei [risos]. E lá na minha aldeia, onde moravam meus avós, onde foi criado, wañun, acho que morava perto da pedra, né. Acho que deve ser assim.

Certa vez Sérgio Paquinha Wajuru me questionou se as pessoas que nascem em Goiás e em Minas Gerais falavam a mesma língua. Ora, parece-me que essa pergunta têm como pressuposição de sentido a implicação mútua de dois tipos de descontinuidades, caso em que a descontinuidade territorial estabelece uma descontinuidade lingüística. Ou, por outra via, que a territorialização implica uma identificação lingüística e que tal identificação é o critério, para o ponto de vista de outra territorialização, da formação de unidades sociológicas, tal como os etnônimos manifestam internamente.

Da mesma maneira, conforme me explicou Armando Djeromitxi, *as divisões Jaboti na verdade não existem: é como os brasileiros, todos falam a mesma língua, mas existe o mineiro, o paulista e assim por diante*. Os Djeromitxi e os Kurüpfü eram grupos grandes, mas um ser, espírito, comeu todos os Djeromitxi, restando somente um casal de irmãos. Eles então foram até os Kurüpfü, o irmão casou com uma mulher Djeromitxi e a irmã casou com um homem Djeromitxi. Eles voltaram para seu lugar e foram aumentando. Antes do contato com os brancos, os Djeromitxi começaram a *dominar* os Kurüpfü e depois do contato *dominaram* completamente, tanto que, segundo Armando, ele mesmo já nasceu falando Djeromitxi. Foi de Armando igualmente que pude saber serem os locais do médio rio Guaporé *sagrados para cada povo*, bem como ele demonstrou, naquela ocasião, seu conhecimento não só sobre os locais ocupados pelos grupo do qual faz “parte”, mas também de outros. Falando sobre uma serra no território dos Wajuru, Armando observou que não sabe se ela existe ainda ou se era encantada, sendo visível somente aos índios. Antes os Wajuru quando morriam, disse-me ele, não

iam para o céu. Por lá existe uma serra bem grande mesmo, em forma de casa, com janelas, onde os espíritos ficavam e os Wajuru vivos só se aproximavam desta serra para fazer rituais. Um dia um índio foi sozinho até lá fazer *o ritual*. Os espíritos ficaram *aperreados* e subiram para o céu. *Agora, Wajuru quando morre vai para o céu*. Já o território dos Arikapo era uma serra gêmea, uma maior e outra menor, assim como os dedos da mão, indicador e médio. A maior é o homem e a menor é mulher. Essa serra, pensa Armando, *parece que ainda existe*. O *lugar sagrado* dos Djeromitxi, por sua vez, é uma árvore de pedra, que dá para ver as machadadas. Armando acha que neste local hoje está situada a cidade de Alta Floresta, em Rondônia.

A multiplicidade de povos/coletivos encobertos pelos etnônimos, assim como a possibilidade de enunciação desses, são produzidas por distinções (lingüísticas e territoriais) concebidas como primordiais, pois são ancoradas nas narrativas de estrutura mitológica que versam sobre o começo dos tempos. Como me explicou Paulina, *é o nome do tribo mesmo, quando descobriu já veio com esses nome*. O registro mitológico Wajuru, com temas bastante similares aos compartilhados por diversos povos vizinhos, aciona e suporta tais diferenças: depois que os humanos, descobertos pelos irmãos demiurgos, saíram de debaixo da terra, dois eventos, que podem ou não serem descritos conjuntamente por um narrador, marcam as descontinuidades sociológicas. O primeiro, quando todos estavam *sentados*, o irmão mais novo, *aquele mais teimoso*, começou a falar diversas línguas e foi ensinando a cada um uma língua diferente, inclusive a língua dos *brancos* – localizados no início dos tempos. Passou-se então uma grande confusão e desentendimento entre eles. Assim contou-me Paulina:

Esse que descobriu já foi conversando com as tribos, já dando esse nome. Já ia conversando, dando nome logo. Porque tem tribo de Ajuru, tem tribo de Tupari. Esse que descobriu já foi conversando assim, com outras línguas, outros já falavam outras línguas. Por isso que eram os dois irmãos que descobriram. O irmão mais velho falava: “não é assim, tem que conversar devagar”. Ele não obedecia, o irmão mais novo não obedecia. Aí quando o irmão mais velho estava conversando devagar o irmão mais novo já foi estragando tudo. Foi assim que saíram essas palavras.

O segundo evento deu-se, segundo Paquinha, depois que este irmão (o mais novo) pensou na morte e ela começou a existir. A emergência da morte marca o momento em que as pessoas começam a *andar* sobre a terra, orientadas pelos irmãos

descobridores. A partir daí cada grupo ficou em um tal lugar, todos se territorializaram. Desde então essas pessoas não mais *se misturaram*, formaram *tribos*.

Saiu tanta gente que naquele lugar onde eles estavam já não cabia mais. Era criança, menino, velho, homem, mulher, tudo. Ficaram lá, ficaram lá conversando. Enquanto eles estavam conversando, assim, ajeitando como ia ser, como eles iam fazer aqui na terra, diz que eles viram um galho de pau cair, esse galho a gente chama de embaúba agora, até agora a gente chama, aí foi, um deles já espantado, disse assim:

-Rapaz, caiu um galho aí, será que a gente vai morrer?

Já pensou na morte, não ia acontecer a morte não, só no que eles falaram já... eles já: “Puxa vida!” Aí um falava, outro, mas..quando falaram de morte saíram, “Rapaz, vamos embora. Cada qual procurando seu rumo”. Aí os dois descobridores saíram na frente. Eles andavam um bom pedaço e deixavam um grupo, andava ali e deixava outro e aquelas pessoas já não se misturavam mais. Aquilo ali já era um grupo de índio, era uma tribo já. Aí começou a morte, quando eles viram o pau caindo aí aconteceu a morte. Que eles ficaram: “Poxa vida!” Ele foi deixando, aí começou essa tribo que tem agora. Foram embora, começaram andar. Aí diz que, os dois, depois que deixou essas pessoas todinhas continuou os dois andando, no mundo.

Guayurú, Kundir iat e Wakuñan iat, seriam, então, pela identidade lingüística, “o mesmo” do ponto de vista do primeiro evento, imediatamente subsequente a uma transformação entre viver no mundo subterrâneo e estar sobre a terra; e seriam *tribos* diferentes do ponto de vista do evento transcorrido a partir de uma transformação encarnada na “metáfora” da morte e nas distâncias que ela inaugura. Assim como é o tema da morte, presente nas formulações sobre a serra de pedra e a pedra dentro da qual o xamã formou seu filho mais novo, o que agencia a distintividade territorial dos *Guayurú*, como são referidos aqueles que seriam *Wajuru verdadeiros*. No primeiro caso, ela bem atesta as saudades de que hoje os *Wajuru* sentem daqueles que partiram definitivamente para o céu. Se a divisão das *tribos* se dá num plano horizontal, a divisão entre mortos e vivos se dá então neste plano vertical. No segundo, a morte nos diz sobre as distinções internas aos vivos, xamãs e não-xamãs, matadores ou vítimas.

Diz-se ainda que, conforme me explicou Paulina, caso *Wakowereb*, o demiurgo *mais novo e mais teimoso*, não tivesse dado a língua dos brancos, esses não seriam tanta gente e os *Wajuru* seriam hoje a grande maioria da população na Terra. Por conta dessa

“trapalhada” os Wajuru são hoje muito poucos e não deixam de observar um certo ressentimento nesta condição. O mito do começo do mundo sugere assim uma solução de continuidade entre os humanos no que diz respeito a sua origem, e uma descontinuidade a partir de eventos encetados no transcorrer dos tempos primevos. Essa descontinuidade é produzida por signos diferenciais que se ligam a atos de fala e aos movimentos sobre a terra empreendidos pela humanidade original. Observa-se, no entanto, que o estoque virtual de uma humanidade marcada pela indistinção sociológica não se despotencializou: nem todos os humanos saíram debaixo da terra. Antes do buraco se fechar, segundo contaram-me Paulina e Paquinha em momentos diferentes, *a mulher mais bonita de todas*, grávida na ocasião, esqueceu sua linha de algodão, voltou para pegá-la e por lá ficou. Com indelével capacidade enunciativa, foi ela quem disse que os humanos aqui em cima iriam ver noite e dia, coisas bonitas, e aconselhou-os a não brigarem entre si. Até hoje existe gente debaixo da terra.

A história do começo do mundo, de uma extensão semântica eu diria inesgotável²⁷, também expressa o fato da humanidade ter quase acabado por três vezes com a derrubada do céu por um ser canibal – quem também é o dono do fogo e de quem ele é roubado. Os irmãos demiurgos são os únicos com capacidades agentivas de sobreviver aos inúmeros eventos de morte coletiva que compõem a narrativa mítica. É também através de sua agência que a realidade sociológica é ordenada, através das “paradas” por eles realizadas em sua “andança” pelo mundo: são descontinuidades realizadas num plano contínuo. Essa narrativa coloca as condições de produção da vida social, da “cultura”: a vida sobre a terra, a origem da morte, a existência dos grupos, a domesticação do fogo, entre outros. E também expressa um tempo onde as *tribos* não se misturavam, onde se mantinham como realidades sociológicas descontínuas.

Tal formulação remete a uma outra distinção corrente, a qual professa um ideal de transformação ancorado no idioma do parentesco, da qual os atuais Wajuru seriam frutos. Esta distinção se dá entre os *Guayurú* (Wajuru verdadeiros/próprios), *Kündiriat* ou *Wakuñaniat*, do *tempo da maloca*, *sem mistura*, endogâmicos, portanto, e os que são simplesmente Wajuru, filhos sobretudo de *Wajuru próprios*, mas misturados com outras gentes. Ou seja, são frutos de casamentos exogâmicos, onde a filiação é decidida pela

²⁷ Já vimos, no capítulo anterior, como a presença dos americanos foi também agenciada por esta história. Ver transcrição no anexo III.

linha paterna. Caso em que a linha de fissura interna à unidade lingüística, produzida pela multiplicidade de povos e ancorada da territorialidade primordial, não tem mais um grande rendimento e a ideologia patrifiliativa torna-se saliente. Esta última classificação, se não é professada como “atual”, deixa-se agarrar pelo contexto eminentemente exogâmico em que hoje vivem não só os Wajuru, mas os outros povos provenientes do médio Guaporé.

No caso Wajuru, o modo de pertencimento vinculado a patrifiliação replica a pressuposição de uma presença “quase virtual” da alteridade interna. De um lado, os *Wakuñaniat*, enfatiza-se, contam somente como Durafogo, cujo único filho foi morto por uma onça ainda nas regiões dos afluentes da margem direita do médio rio Guaporé. Com isso, a partir da morte de Durafogo, os *Wakuñaniat*, dizem, deixarão de existir. De outro lado, os *Kundiriat*, se sua existência passada é atestada por muitos, é também contestada e fica muito difícil saber quem seriam hoje seus descendentes vivos. Assim, penso ser possível dizer que os Wajuru atuais se vêem como a mistura de *Wajuru verdadeiros* com outras gentes, classificadas segundo os etnônimos que englobam as multiplicidades internas, mas não provindas da multiplicidade interna propriamente Wajuru. Essa *mistura* teve como seu produto histórico, até onde posso entender, a patrifiliação como critério de pertencimento étnico. No caso Makurap, por exemplo, a patrifiliação torna-se premente sobretudo porque a multiplicidade interna permite o casamento entre um homem Makurap e uma mulher Makurap desde que de povos Makurap distintos. No caso Wajuru, ao contrário, a patrifiliação cola-se a um discurso de baixa densidade demográfica e recorta os cônjuges preferidos para “fora” da singularidade Wajuru - como se fosse mesmo função dela²⁸. Mesmo sendo “logicamente” possível, atualmente são inexistentes os casamentos entre um homem e uma mulher Wajuru (há somente um caso, de um casal de velhos) e a preferência por cônjuges de outros grupos se impõe.

A condição da vida social atual de baixa densidade demográfica Wajuru, se é concebida a partir de um passado primordial *onde as tribos não se misturavam*, é também calcada no entendimento de que os filhos de *Wajuru próprios* são outros que

²⁸ O que aqui estou chamando de patrifiliação, adianto, ancora-se sobretudo numa teoria da concepção e gestação do feto, e liga-se mais propriamente ao simbolismo associado ao sangue do pai. Compartilhada pela maioria dos povos dali, permite fazer a “comunicação” entre o modos de pertencimento grupal e se faz importante no contexto da abundante exogamia atual. Adiante tratarei destes temas.

aqueles dos tempos passados: são *misturados*²⁹. Como Adão me objetou certa vez: *antigamente os Wajuru se casavam com os primos porque as tribos não se misturavam*. É o inter-casamento de Wajuru próprios com outras gentes: Makurap, Djeromitxi, Arikapo e, mais recentemente, Tupari, Canoé e Cujubim, ou seja, é a mistura desses diversos povos concebidos como antigamente endógamos, o que produz o entendimento das possibilidades da vida social atual.

Como contar uma história

Calavia Sáez, versando sobre a copiosa atividade do narrar entre os Yaminawa, nos diz que “a principal ação dos mitos é a objetivação, é escolher, dentre a virtual infinidade do não-dito, algo que dizer” (2006: 376). Esta escolha tem um papel eminentemente ativo, pois que representa a extração de conteúdos a partir do que se coloca numa dada situação como objeto do pensamento - tal como fazem os antropólogos por meio de suas perguntas. No contexto Wajuru atual não se dá algo muito diferente. “Contar histórias” faz parte do cotidiano daquelas pessoas e eu pude ouvir inúmeras delas. As *histórias* têm como característica sua acessibilidade imediata: o motivo para contá-las é suscitado por algum assunto que por ventura esteja lhes interessando num dado momento, no intuito de saber-se mais sobre aquilo que está sendo conversado. Seja no silêncio da noite, em alguma refeição, ou numa grande chichada, é muito freqüente alguém invocar uma *história* contada pelos pais ou avós para versar sobre o assunto em questão, caso em pode ocorrer uma espécie de “recorte” operado por aquele que conhece as *histórias*. Assim, basta, no momento, contar somente um fragmento de uma narrativa que o narrador sabe ser maior, ou, se é uma boa ocasião, longas *histórias* são contadas.

Equalizam-se na categoria *história* tanto narrativas de estrutura mítica, que são histórias de tempos passados e longínquos, vividos pelos antepassados mortos ou por algum ascendente mais velho ainda vivo, quanto narrativas de acontecimentos passados vividos em primeira pessoa, e que podem ter acontecido ontem, por exemplo. É pelas marcas narrativas que se distinguem se a *história* trata dos tempos de antigamente, que é concebido como o *tempo da maloca*, ou se trata-se de uma experiência vivida em primeira pessoa: no início de cada *história* deixa-se claro a que ela se refere. No

²⁹ Ver, para concepções muito próximas a estas, o caso Piro retratado por Gow (1991; 2001:68)

primeiro caso, essas *histórias* são vistas como o produto da tradição oral de cada povo, narra-se o narrado sobre um passado vivido específico. A “origem” da *história* é uma marca narrativa recorrente: assim, o contar *histórias* também delineia uma distância entre os povos, que é concebida como uma diferença circunscrita pelas experiências relativas a cada um deles. Mas acontece também que, um bom narrador, recorrentemente homens ou mulheres que já são avós, é aquele que pela sua experiência de encontro com os outros povos pôde ouvir histórias de vários deles, e assim pode contar tais *histórias*. Caso em que a diferença de origem não é tornada obtusa, pelo contrário, é realçada. Esses povos— concebidos, como vimos, como unidades lingüísticas - trocam, então, também *histórias*, pois as narrações são parte de seus modos relacionais.

Neruíri Wajuru, filho mais velho de Pororoca (grande xamã Wajuru) e Pacoreiru Djeromitxi, também uma narradora excepcional, em sua casa, durante as chichadas, ou num passeio pela mata, vinha até mim para contar histórias durante horas e mais horas. Sempre com o cuidado de informar a que povo a história correspondia. Ele também pedia-me para que eu contasse as minhas: esse era nosso modo de relação. Todas elas diziam respeito a algo que ele julgava importante de eu saber e isso ele deixava muito claro. Diversas pessoas igualmente vinham me avisar que haviam lembrado de outras *histórias* que eu até aquele momento não havia ainda escutado, ou, se achavam a ocasião propícia, contavam-me trechos de narrativas para explicitar algo que eles gostariam que eu soubesse de antemão. Alguns vinham trazer-me CDs gravados pela equipe de lingüistas do Museu Goeldi, que continham suas *histórias*. Muitos dos contextos da pesquisa foram feitos em situações onde eu ouvia junto às famílias esses CDs. Era uma oportunidade de escutar as *palavras* de um parente já morto. Não sem muita emoção, ouvíamos as histórias e exegeses eram produzidas, explicitações dos conteúdos das narrativas.

É pelo ato de narrar que o passado participa ativamente no presente, e quando são ativadas as lembranças dos territórios de origem desses povos. As histórias desenham uma geografia dos lugares percorridos pelos antepassados. As descrições das regiões dos afluentes da margem direita do médio rio Guaporé compõem uma geografia mitológica, sítios concebidos como *encantados*, acessam um tal plano de virtualidade que dispõem os povos, as experiências dos antepassados, os seres míticos e os localiza.

Apesar de estarem muito distantes desses lugares concebidos como *encantados*, e muitos me disseram nunca ter chegado a vê-los, a tradição oral continua se referenciando neles. São as palavras ouvidas de outros que compõem essa geografia mitológica: sua existência prescinde de um suporte material acessível aos olhos.

Ouvir se configura como a própria experiência, é tomar conhecimento daquilo que é importante que se saiba. Apesar disso, ninguém supõe que seu conhecimento sobre as *histórias* comporte o acúmulo total de conhecimentos que se possa ter sobre as coisas ou, numa expressão bastante imprecisa, sobre a origem e natureza das coisas do mundo. Apesar de se ter uma vaga idéia sobre um “repertório” de *histórias* dos grupos, tal repertório não representa algo como uma totalidade epistemológica, o que importa é aquilo que a experiência pessoal lhe trouxe, ou seja, o que a pessoa pôde ouvir durante sua vida. É preciso dizer, neste sentido, que o modo como as *histórias* são transmitidas, até onde posso saber, não se deixa facilmente agarrar por uma disposição étnica dos povos. Ainda que exista uma marcação clara sobre a origem das *histórias*, quer dizer, que elas sejam concebidas como uma *história* deste ou daquele povo, um narrador mais experiente saberá contar histórias de povos distintos. Neruirí, por exemplo, conforme ele mesmo me lembrou naquele dia e nos dias posteriores, numa noite contou-me uma *história* Tupari; uma *história* do povo de sua mãe, Djeromitxi; e duas *histórias* do povo de seu pai, Wajuru. Da mesma forma, aqueles que as escutam recorrentemente reconhecem temas similares e díspares entre as histórias dos diferentes povos. Assim, penso, o que se tem é uma mitologia “em rede”, com pontos se cruzando ou tomando direções opostas, se complementando, mas não necessariamente excluindo-se. Pude ouvir diversas vezes que para tal povo é de uma forma, mas para aquele outro é de outra, para os brancos “é assim e para os índios, assado”. A diferença parece mesmo uma qualidade do mundo ao redor.

Isso não impede, entretanto, que às vezes a “rede mitológica” entre em curto-circuito. Numa ocasião, enquanto bebíamos chicha, Paquinha Wajuru disse-me que as diferenças de tamanho entre os índios eram fruto de uma trapalhada do demiurgo mais novo, *aquele mais teimoso que tinha*. Conforme me explicou, não existia gente alta, nem baixa, tudo era igual, como os dedos da mão do irmão mais novo. Antes, *diz que nosso dedo era tudo igual*. Mas, *conforme ele foi medindo os dedos, esse é mais curto, este é mais alto, já foi existindo gente alta, gente baixa*. O irmão mais velho já ficou com raiva, *falou pra ele que era tudo pra ser igual, conforme ele fez*. Um homem

Canoé que estava próximo logo zombou daquilo que Paquinha falava, dizendo publicamente que era mentira. A reação de Paquinha não foi das mais amistosas. Ele retrucou dizendo que seu interlocutor, mais novo que ele, não sabia de nada. Paquinha alegava veementemente que teria escutado aquilo de seu pai- e isto então deveria atestar a veracidade de sua afirmação. A reação contrária foi a de afirmar de que teria escutado coisas diversas de seu avô sem, no entanto, explicitá-las. Para encerrar provisoriamente o assunto, Paquinha disse-me que iria pedir para sua mãe me contar a história (já que seu pai era falecido) e assim eu saberia a verdade. Nos dias seguintes, muito desgostoso, ele não deixou de me lembrar o ocorrido. Afirmava não serem os Canoé *índios*, seriam eles todos *misturados com brancos* e, assim, não saberiam como as coisas de fato são. Se o homem Canoé, para atestar sua sabedoria, fez tal como Paquinha e recorreu àquilo que pôde escutar de seus ascendentes, Paquinha, ultrajado como estava, recorreu a outro tipo de distinção: aquela que marca uma divisão entre índios e brancos, os que sabem e os que não sabem como são realmente as coisas. E não era desta condição de ignorância que estava ele exatamente tentando me afastar?

No tempo da maloca

Além de acessar pressupostos cosmológicos, implicando um discurso de ordem lógica, as narrativas míticas, por serem concebidas como o passado vivido pelos antepassados, articulam um importante aspecto da experiência da atualidade desses povos: as transformações temporais de que a experiência atual é fruto. Os filhos, filhas, netos e netas desses velhos, situam em seu passado o plano de virtualidade, aquele da diferença infinita e transparência absoluta entre a dimensão humana e animal, quando essas dimensões ainda não se ocultavam reciprocamente (Viveiros de Castro, 2002b:419). Era no *tempo da maloca* que tudo acontecia: *naquele tempo tudo o que aparecia a gente não sabia se era gente próprio, gente assim, como diz o branco, tudo era encantado*, disse-me Paulina repetidas vezes. Neste tempo específico, a chicha era mais azeda, mulheres davam luz a cobras, queixadas eram gente, céus caíam, a água era uma cobra enrolada (assim como uma torneira), o fogo tinha dono, a morte apareceu. Era quando também tudo o que se falava acontecia, não se morria de doença, somente envenenado, e onde *tudo era família*.

No tempo da maloca sabia-se perfeitamente como construir os corpos de parentes e, com isso, mantinham-se por muito mais tempo jovens e belos, por exemplo,

por observarem corretamente a iniciação das meninas, no caso das mulheres, ou por não transgredirem as observações acerca da *chicha lava-mãos*³⁰, no caso dos homens. Sabiam também que a condição para o casamento era a maturação de seus corpos: antigamente os Wajuru homens só se casavam quando estavam *bem formados*, ou seja, quando já haviam aprendido técnicas cinegéticas e agrícolas que pudessem fazer deles *trabalhadores*. Eles também atendiam a uma condição premente da reprodução como condição para a formação correta dos corpos de seus filhos: a observação de uma certa passagem no tempo, seja entre o casamento e a vinda do primeiro rebento, seja entre o nascimento de seus filhos, as mulheres não tinham filhos *cedo*, não os tinham um em seguida do outro num curto espaço de tempo.

Mas essa localização dos acontecimentos míticos *no tempo da maloca*, que para nós poderia remeter a uma história passada porque cumulativa e irreversível, não comporta uma tal visão para os historiadores nativos. Principalmente porque se deixa agarrar por novos espaços-tempos. Muito do que lá (na maloca) aconteceu, ainda agora existe: como cobras venenosas, insetos peçonhentos e irritantes, pessoas preguiçosas e fofoqueiras, para citar só alguns exemplos. Também porque o que agora existe é fruto da agência desses seres mitológicos, o espaço que humanos se locomovem, a menstruação feminina, etc. Como também exegeses acerca de alguns de seus hábitos atuais, tais como as dietas e resguardos pós-nascimento, são referenciadas discursiva e praticamente nesse plano de virtualidade³¹. Ou questões que se colocam hoje como prementes para seu pensamento são ancoradas nele, como a diferença lingüística e física entre os diferentes humanos que convivem desde os tempos iniciais (antes da maloca) e que continuam convivendo (na Terra Indígena).

³⁰ Chicha lava-mãos ocorre em duas ocasiões: marca o fim do resguardo da iniciação feminina, após sua menarca; e cerca de uma mês após o nascimento do bebê. Ambos estariam associados ao fim de “escoamento” de sangue e de seu potencial de poluição, e “lavariam as mãos” da iniciada ou do bebê. Somente mulheres e velhos podem beber desta chicha, pois os rapazes correm o risco de ficarem panemas. Durante minha estada em campo pude presenciar a ocorrência da *chicha lava mãos* somente para o segundo caso. Os pais alegavam, com um certo pesar, que hoje as meninas *fogem* do resguardo e das práticas rituais que marcam a menarca. No quarto capítulo são explorados os significados associados a tais eventos.

³¹ Neste sentido, uma tal teoria Wajuru da especificidade de, friso, algumas de suas ações se aproximaria da formulação que Rodrigues (2007: 33) empreende, através da análise da mitologia associada às práticas sociais Javáe, do mito como contendo uma teoria nativa da práxis. Penso que se poderia afirmar que entre os Wajuru, tal como entre os Javaé, essa relação de contigüidade iluminaria “como os humanos exercem a agência histórica e responsabilizam-se pela criação das formas sociais atuais” (ibid:idem), se bem entendi o ponto de Rodrigues. Seria exatamente porque a teoria da ação social está, em parte, *contida* no mito que ela pode formular os termos de uma agência propriamente histórica para os sujeitos que lhes prestam atenção- história como a percepção de mudança no e pelo processo de criação de formas sociais, sejam essas formas sociais, penso, corpos ou configurações sociológicas.

Também porque eles são aparentados, no sentido de se fazerem parentes contínua e/ou cotidianamente com pessoas que são do *tempo da maloca*: seus velhos, seus vovôs. Aparentamento que se estabelece notadamente por meio das palavras: a produção de um conhecimento para se viver de acordo com preceitos bastante desejados de sociabilidade. Respeitando outros parentes, observando resguardos e abstinências, uma certa polidez no tratar, onde as palavras são signos de relações. Palavras deixadas por seus mortos, que se constituem como a única espécie de “herança” que alguém pode reivindicar e que lançam as bases para formas desejadas de sociabilidade e possíveis de socialidade. Na qual portanto, a herança são as relações e seus termos³². *Guardar as palavras* dos parentes mortos pressupõe essa herança de um conhecimento sobre o passado e uma idéia de continuidade, de um fluxo de relações que devem ser mantidas. O não esquecimento do que se pôde ouvir é algo perseguido, e seu insucesso é frequentemente lamentado. Através da rememoração do que lhes foi contado por seus parentes mortos, os Wajuru produzem uma idéia do passado e de continuidade entre mesmos, ao lembrarem-se dos processos de aparentamento empreendidos pelos que são, por conta desta lembrança, seus parentes. Aparentamento cotidiano formalizado através dos conselhos dados entre parentes vivos e que marca, não obstante, a distância entre velhos e novos, avôs e netos, ou ainda, entre aqueles que são *do tempo da maloca* e aqueles que *já nasceram no meio dos brancos*.

A dimensão de temporalidade contida nas histórias, quando os jovens sabem onde viviam seus antepassados e com quem, de quais redes de parentesco eles próprios são frutos, traduz, além disso, uma concepção de que o mundo vivido atual seria um momento reiterado de um movimento histórico recorrente: os Wajuru quase *se acabaram* em diversos momentos e voltaram a aumentar. Nesta frase, que tantas vezes escutei em campo, se a adição do pronome reflexivo deixa entrever uma certa agência do findar-se, ela também pressupõe continuidade e ruptura num fluxo que é concebido como condição de enunciação de um *nós* Wajuru³³. Aqui, é novamente a idéia de morte responsável por rupturas: seja pelas epidemias de sarampo, seja pela ação de onças com

³² Objetos que foram utilizados pelos mortos não mais têm serventia e em muitos casos são destruídos.

³³ Sem poder aprofundar o tema, noto novamente que esta descrição é também recorrente entre os atuais Djeromitxi, que professam que os Kürüpfü quase foram todos mortos por um ser canibal que lhes comia o fígado, e foi então que os Djeromitxi começaram a *dominar* os Kürüpfü, e esses então passaram a se identificar como Djeromitxi.

penas, ou numa ocasião em que uma maloca inteira foi dizimada por onças que eram espíritos do céu. São os sobreviventes que ficaram para contar a(s) história(s) e também para *aumentar o povo* novamente, através do nascimento de seus filhos. Produzir filhos e narrar dão vazão a idéia de continuidade como produto de eventos marcados pela ruptura, encetados por essas mortes coletivas descritas em suas histórias. Ao mesmo tempo, a ruptura provocada pela morte, através de sua narração, produz a idéia de sociabilidade novamente, uma outra sociabilidade provinda da produção de seus filhos. Essa é a idéia tal como expressa numa concepção recorrente de que os Wajuru verdadeiros *se acabaram, restaram somente seus filhos*, que deram origem a novos filhos que, por sua vez, *se misturaram*.

Havia duas malocas Wajuru. Uma assim [ao lado esquerdo] e outra assim [ao lado direito]. Era maloca grande, [tinha] muita gente. Os espíritos vieram para matar, comer os Wajuru. Os espíritos eram onça. Na maloca tem um esteio no meio, lá se amarra milho, lá em cima. Um menino subiu no esteio, fugindo das onças, e ficou lá em cima só olhando. Ele viu que as onças faziam tudo, cozinhavam cará, milho, torravam amendoim. Os homens moqueavam tatu, anta; as mulheres faziam chicha; as crianças carregavam água. Mataram tudinho os Wajuru, então viram o menino. Uma onça falou: “Bóra matar aquele também”. Mas outra disse: “Não, esse vai ficar pra história! Ele vai contar a história”. Então o menino desceu e foi chamar seus parentes da outra maloca. Eles vieram. Viram assim um monte de ossos jogados. Os Wajuru morreram quase tudo.

Neruirí me ensinou esta história no dia anterior à minha partida. Ele ficou ao meu lado me corrigindo, até que eu, finalmente, consegui contar do modo correto. Ele insistiu, na ocasião, tratar-se de uma história muito importante e eu não conseguiria expressar aqui a densidade de suas observações. Gostaria de reter da narrativa, no momento, além da idéia de que alguém sobrevive para poder contar a história e da quase morte total dos Wajuru, a perspectiva (superior) do menino sobrevivente que pôde observar os hábitos das onças e que corresponde exatamente ao modo como os humanos atuais julgam ser os hábitos ideais de seus antepassados e seus próprios. E eu não poderia melhor descrever as atividades cotidianas que pude me entreter e presenciar. A narrativa, assim, pressupõe uma noção de humanidade não como um aspecto dado, mas como posições intercambiáveis: uma matriz geral do Sujeito, tanto humano quanto animal, aptos a ocupar um ponto de vista de referência, a posição enunciativa. Um

aspecto do pensamento ameríndio largamente discutido sob a formulação de “perspectivismo” (Viveiros de Castro 2002a; Lima 1996). A narrativa formula, sobretudo sob a perspectiva do predador, alcançada pela perspectiva do menino sobrevivente, uma continuidade entre humanos (Wajuru) antepassados e atuais.

Quando a morte se aproxima

Entre outras coisas, a morte, como acontecimento na vida de um parente, marca a impossibilidade deste em continuar a contar *histórias*. Assim pude ouvir de Paquinha: *depois que papai morreu ele nunca mais contou histórias. Histórias* de outros parentes que já morreram, lembranças de tempos vividos por outros parentes. Os parentes mortos são relembrados a todo o tempo, seja pelas experiências vividas por eles, seja pelas *histórias* que eles contavam de outros parentes. O fato da pessoa, quando doente, não mais falar, é um prenúncio certo de sua morte próxima. Na concepção Wajuru há uma separação dos componentes da pessoa, na e através da morte, entre seu espírito e corpo - este dividido entre ossos, carne e sangue³⁴ - e, enquanto seu espírito, que é concebido como *suas palavras*, já está andando no caminho dos mortos (*Djapé*), seu corpo ainda continua na Terra. Quando vencidas as inúmeras provações a que o espírito deve passar para chegar ao céu e ser recebido por seus parentes que lá estão, o corpo pode ser enterrado pelos parentes que aqui estão. Contar *histórias*, lembrar parentes já mortos, é concebido como demonstração de vitalidade, força, saúde e, principalmente, vontade de permanecer entre os parentes vivos e de marcar, com isso, certa distância em relação aos mortos.

Mas não deixa, por isso, de trazer em si alguma tristeza. As perguntas que mais se me dirigiam diziam respeito à dúvida se eu teria ou não mãe, depois que lhes era esclarecido que eu não tinha filhos. A surpresa de eu estar ali sozinha, sem estar acompanhada de nenhum parente remetia mesmo à questão se de fato eu os teria, se por

³⁴ Paulina me explicou que no céu as pessoas não tem ossos, só carne. Além disso, o sangue daquele que morre se transforma, segundo minha interlocutora, em bichos. Nunca pude saber se tal transformação estaria associada a qualquer tipo de morte, quer dizer, sem que se opere a distinção entre aqueles que morreram vítimas de homicídio, doença ou afogamento. Além disso, como os espíritos malignos, *wāinkos*, que vagam pela floresta também são referidos como *bichos*, não disponho de maiores informações etnográficas que possam confirmar ou afastar qualquer hipótese de que essa transformação do sangue do morto apontada por Paulina se refira aos *wāinkos* ou aos animais da floresta. De qualquer maneira, a transformação das vítimas de homicídio em *wāinkos* é algo bastante saliente no material que disponho. A partibilidade do corpo da vítima, iluminada principalmente pelos significados associados ao sangue nos ritos de homicídio, serão abordados ao final deste capítulo.

acaso não estariam todos mortos, tão mais veemente do que a surpresa de eu ter somente um irmão. Muitos deles quiseram falar com minha mãe ao telefone, ficavam muito satisfeitos ao constatarem que a minha voz era muito parecida com a dela e sempre comentavam o fato a quem ainda não havia falado com ela. Kubãhi Djeromitxi, pela primeira vez que me encontrou, muito “espontaneamente” contou-me uma longa história sobre quando se perdeu de seu pai numa caminhada dentro da floresta, o quanto foi triste ficar sozinho num lugar desconhecido e quão triste ficaram seus parentes, pensando que ele estivesse morto. O quanto, depois disso, ele sempre se cuidou para não se afastar dele, não andando mais sozinho por aí. Assim como eu mesma estaria fazendo, e assim como eles próprios fazem quando da morte de alguém: sair andando por aí, mudando-se de casa. Paquinha não deixava de relatar a tristeza de sua mãe quando perdeu um filho e em seguida um neto: ela saiu por aí, sem rumo, ficava andando de um lado pro outro, parecia mesmo que não tinha casa. Também Adão, seu irmão classificatório que, na ocasião da morte de uma filha, mudou-se para a casa da frente, ficando Paquinha residindo na casa dele, durante um ano, quando Adão voltou a ocupar a antiga moradia. A morte, ao que parece, opera des-territorializações, andanças, novos arranjos territoriais, tal como na história do começo do mundo: depois que ela existiu, saíram todos andando pelo mundo. Assim também depois da morte de Carmelo, quando os Wajuru se separaram.

Histórias como estas, de separação de parentes, abundavam nas conversas que tive. Seja uma separação temporária, seja o que julgam ser um afastamento, na ocasião da morte de alguém. Surpreendia-me a frequência com que muitos chegavam até a mim para contar sobre a morte de algum parente próximo, ou alguém distante temporal ou espacialmente, a maneira e a ocasião em que tinham ocorrido, em detalhes minuciosos. De fato, esses relatos foram sempre os primeiros que eu escutava quando me aproximava de alguém - mesmo quando o rumo da conversa me indicava outros temas -, e eles foram se multiplicando no decorrer da pesquisa. Numa ocasião curiosa, Quando Wajuru pediu-me para conversar e gravar com sua *sobrinha* Marlene Wajuru, que havia chegado da Baía das Onças, onde foi residir após seu casamento. Ele me avisou de que ela queria falar comigo para contar sobre a morte de seu pai. Foi a primeira vez que eu via Marlene, e ela não sabia do que se tratava. Comentei sobre o que Quando havia me dito e ela então me contou, sem nenhuma reserva aparente, sobre a ocasião em que seu pai e sua irmã morreram simultaneamente vitimados por um raio. Assim como Marlene

não demonstrou nenhuma reserva em contar-me acerca da morte de seu pai e irmã, também se multiplicaram as observações sobre o medo da proximidade da morte, na ocasião da morte recente de algum parente, principalmente de seus filhos. Por outro lado, fui percebendo que, em várias ocasiões, quando se falava de alguém já falecido, seus feitos, sua personalidade etc., as pessoas flexionavam o verbo no tempo presente. Os mortos, ao que tudo indica, não estão tão afastados assim.

Numa ocasião na casa de Paulina, pela manhã, estava ainda *para fazer ano* da morte de seu filho, afogado, período que, até onde posso saber, marca um distanciamento definitivo entre aqueles que morreram e aqueles que continuam vivos. Paulina me disse que sonhou com seu filho, acordou chorando, e chorou durante muitas horas. A morte por afogamento, não necessariamente é vista como algo “natural”, pelo contrário, segundo me explicou Paulina, *não foi coisa boa* que matou seu filho: *Meu filho não morreu de doença, ele morreu lutando n’água. Ele está por aí, agora que vai completar ano...* No mesmo dia, conversávamos sobre diversas coisas e Paulina dirigiu o rumo da conversa para seu sofrimento com a morte deste filho seu. Contava-me do processo de sedução que ela mesma estava sofrendo pelos maus espíritos, *wãinkos*, bichos/almas que são transformações de quem morreu por homicídio. Ao mesmo tempo, seu filho, afogado, também teria morrido pela ação dos *wãinkos*, e Paulina sugeria que ele também estaria passando pelos processos de assemelhamento aos *wãinkos*. Desta forma, penso, o homicídio como fato premente na constituição dos *wãinkos* deve ser entendido mais largamente. O relato a seguir, extenso e bastante detalhado, nos traz uma idéia da tristeza e dos perigos associados à morte de um parente próximo:

Paulina: Eu fiquei ruim também com essa arrumação, eu fiquei com crise também, com espírito mal, eu dei trabalho um pouco aí. Sei lá, eu queria sumir também. Aí meu Deus, eu pensava muitas coisas, ainda penso. Tem dia que eu tô bem, tem dia que tô triste, é assim, não tem um dia bom. Me animo um pouquinho, o povo vai beber chicha. Mas quando eu tô em casa, eu vou pro porto, lavo roupa lá onde mesmo ele se acabou, naquele porto, não tem jeito, né? Como eu tô vendo ele, eu vejo tudo, não some da minha vista não. Eu vejo meu filho. Fico falando assim, no meu coração: se eu não tivesse minha mãe, se minha mãe fosse uma velha de saúde, ainda vou sair, eu falo. Ainda vou sair. Porque minha filha mora lá. “Agüento muito abuso de vocês”, eu falo pros meninos também. “Eu não agüento mais com vocês, eu vou me acabar por lá, não quero me acabar na frente de vocês não”, eu falo mesmo. “Eu agüento por causa da minha mãe, por causa da vó de vocês”. Fosse

uma velha de saúde, gorda, se ela não sofresse, eu não tinha pena de deixar dela não. Só de desgosto, eu não conto minha dor, não conto que eu tô doente. Eu sinto doença por aqui assim, desde que aquele dia que eu estava contando pra senhora, que eu nem contei direito, aquele dia que eu fiquei com espírito mal, depois que passou tudo isso eu fiquei com esse pescoço assim, dói só aqui. Primeiro doía nos meus braços, depois foi subindo, subindo, ficou a dor aqui. Só essa parte. Espírito mal a gente fica vendo bicho em pé, a gente quer correr, eu fiquei com isso.

Nicole: Quer ir pro mato, ficar no mato, vira bicho também?

Paulina: Vira bicho, é isso que dá. Eu dei muito trabalho. Aí ele [seu marido] mandou véio Paturi me rezar, me rezar, me rezar. Só que quando eu ando muito assim, me dá aquela tonteira, parece que eu vou cair, aí fico em pé, aí passa, é assim. Quando eu ando muito assim ligeiro, aí dá aquela tontura. Quando a gente tá com wãinko, wãinko tá dentro da gente, ele quer levar a gente, vai comer a gente. Come a gente, a gente assim no mato. E quando não come, a gente fica um tempo com ele, a gente cresce a unha, cresce, fica tudo igual ele, né? Dente, venta, tudo, cabelão. Se não tivesse pajé de repente eu não ia ficar boa. A gente não toma nem com onça, nem...porque a gente é bicho, né? Não vê nada, só com eles mesmo. Primeiro eu sonhei, né? Eles falaram que ele mataram meu filho e agora nós vamos matar você, disse. Aí eu falei: “Porque que vocês querem me matar? Vocês já não mataram meu filho?” eu falei. “Mataram meu filho, que vocês querem fazer comigo? Que vocês quiseram fazer vocês já não fizeram?” eu falei pra eles, era um macho e uma, falando comigo. Aí nós fomos tomar chicha na casa do pai dela, da minha nora aí. Aí nós brincando, eu alegre. Bóra embora. Tinha trazido um pedaço de carne de gado, pra cozinhar e fazer sopa. “Vou fazer sopa pra amanhã” Tinha uma queixada, comemos cozido. Fomo deitar. Quando eu fiquei deitada aí veio uma pessoa e me apertou, quando me apertou assim eu já comecei a gritar. E o homem se assustou, ele tava me brigando também, mais tarde ele ficou bom, ai foi foi foi, depois eu não vi mais nada. Cada mãozada na parede, começaram a pegar. Mas como que a gente tem tanta força quando tá com isso, né? “E agora?” Foram chamar Maria, me levaram parecendo na canoa, se segurando, lá pro velho me rezar também, lá pro velho me rezar [Durafogo]. Aí eu pensei, fiquei todo espantado, fiquei assim, semana, outra semana já me deu de novo. “Eu não vou ficar bom mais não”, falei. De novo, e aperreado, pessoal aperreado. E outra vez, de novo, eu já tava já, nem sei como eu tava, tava com o corpo já maneiro [leve]! Começou a me levar, pro pai dele me rezar. “Porque você tá procurando de me tratar? Eu quero sumir!” Falava pra ele [seu marido]. Eu não me sinto muito bem, quando eu pego sol quente, assim, parece que eu ando cansada. Me dá aquela tontura, quando eu ando, quando piso muito assim no chão, parece que já quer me derrubar, fica assim me empurrando. Assim mesmo eu trabalho, faço muitas coisas, mas eles não me deixam não, vixi Maria. Quiserem me levar, me levam, mas não me maltrata. Eu sofri muito, muito.

Problema de pressão, eu deixava meus filhos pequeno, vivia mais era na cidade, me tratando.[...]Eu faço minhas coisas, pra lá e pra cá, mas não posso dizer que eu tô bem: eu levanto cedo, varro minha casa, faço meu cafezinho, se tiver alguma coisa pra cozinhar eu cozinho. Eu não sinto fome, sinto não. Meu estômago pode estar roncando mas na minha boca não quer comer não. Eu não como, não sinto fome. Às vezes ele [seu marido] briga comigo. Quando você quiser come, eu falo pra ele, quando eu quero como.

Nicole: Wãinko volta sempre?

Paulina: Volta, volta, eu não tô contando?

Sem que eu pretenda esgotar a riqueza dos detalhes que nos são oferecidos por Paulina, alguns deles chamam bastante atenção. Gostaria principalmente de destacar o fato de que os perigos de assédios dos *wãinkos* incidem sobre o seu corpo. Através de sua percepção corporal a mãe enlutada pode perceber sua interação com o plano virtual no qual vivem tais espíritos malignos. E o corpo aparece aqui como o suporte para tal interação. Os *wãinkos* se alojam dentro de seu corpo, por assim dizer, re-configuram sua constituição pela parte interna, aquela cuja opacidade da parte externa do corpo impede que os outros viventes a enxerguem. Corpo agenciado internamente, traduzido em seu aligeração, e cujo destino prenunciado é ser canibalizado no mato pelos *wãinkos* ou, como eles, virar canibal, crescer unha, dente, venta, cabelão. Um estado corporal identificado com a capacidade de se ver os espíritos malignos e falar com eles, ascender à sua perspectiva. Mas ao mesmo tempo assegurar a sua própria, revogando seu destino malfadado. Sair de onde está, andar por aí, desterritorializar-se, para impedir a territorialização advinda da perspectiva maligna. Premência que, não sem ambigüidade, assegura Paulina onde ela está, pelo apego a sua mãe ainda viva. O argumento do parentesco é o que assevera Paulina, mesmo sendo afetada pelos *wãinkos* e conviver com tal afetação. Processos aflitivos que não se furtam em deixar sua marca indelével: até hoje Paulina está tonta, cansada, quase não consegue se manter em pé. Se a morte participa ativamente na constituição dos vivos, daqueles que aqui estão, isto é, “recorta”, afasta os coletivos humanos, ela não opera somente disjunções, mas traz em si o risco de conjugar, ainda que de modo efêmero, domínios que devem se manter afastados. A custo de operar outras disjunções. E que cabe aos xamãs operarem tal afastamento. Mas não seria porque a morte participa de sua própria constituição?

Revisitando Carmelo, xamãs e matadores

Vimos no capítulo anterior que a morte de Carmelo Makurap marca um momento importante dos percursos empreendidos pelos Wajuru. Matando Carmelo, conseguiram esposas, com as quais formaram as famílias que, com exceção da de Pororoca, são aquelas que chegaram à T.I. Depois da morte de Carmelo, vimos, os Wajuru se dispersaram do Igarapé Preto. Se a exogamia de caráter lingüístico entre os grupos indígenas já existia antes do homicídio de Carmelo, este, entretanto, parece inaugurar o momento em que ela se impõem definitivamente, inclusive abarcando as relações com os brancos seringueiros da região. Exogamia empreendida pela pulverização dos grupos familiares na dissolução definitiva da maloca, e sua posterior re-alocação no contexto da T.I. Não obstante, ao tratar da morte de Carmelo Makurap eu omiti um detalhe importante: além de marcar um ethos violento Wajuru até hoje enunciado, ela nos deixa entrever significados associados aos ritos de homicídio, principalmente acerca da produção de identidades, como o xamanismo. Alguns Wajuru se formaram xamãs no *poder do sangue* de Carmelo.

Atualmente os mais reconhecidos pajés na T.I. Rio Guaporé são Wajuru. Ao mesmo tempo, é difícil dizer quais dos antigos Wajuru já mortos não o eram. Como pude saber principalmente das mulheres, as *formações* dos xamãs se deram em contextos pós-homicídio. Tais contextos parecem hoje sustentar a distintividade Wajuru como os mais violentos entre os povos do lugar, bem como se conectar à de Quandú quando ele me dizia que os Wajuru *até hoje pegam o nome de brabo, mas de sofrer, eles sofreram muito*. Os ritos de formação dos pajés são largamente adjetivados como um período de grande sofrimento, conforme pude saber não poucas vezes dos filhos dos xamãs Wajuru. Durante sua formação, explicou-me Adão, aquele que se tornará xamã vai para *o mato* e lá permanece durante um mês. É acompanhado por um outro xamã já formado, quem o auxiliará nas viagens que empreenderá. O neófito não pode comer nenhum tipo de caça ou peixe, somente nambu, com exceção do nambu preto, que também são rezados pelos outros xamãs para que ele coma. Toma chicha doce de milho, come amendoim e milho torrado. No mais, o neófito só toma rapé. Depois de um mês ele está formado. Todo esse período é visto como de grande sofrimento.

Bastante sustentado pelo evento de morte de Carmelo Makurap, parece haver, de um lado, o ideal de que antigamente todos os Wajuru eram matadores e, de outro, uma certa ubiqüidade do xamanismo, quando referido aos contextos passados. Numa conversa que tive com Julieta Wajuru, ela me explicava que nos *tempos antigos* depois de alguma morte, a maloca inteira, principalmente os homens, deviam tomar rapé, exceto as crianças. Todos aqueles que participaram do homicídio vomitam então bolas de sangue. Aqueles que desejam se formarem pajé continuam a tomar rapé para reconstituírem seu corpo *no poder do sangue* da vítima. Foi desta forma que Julieta me contou a “história” de formação da maioria dos pajés que agora estão ali na T.I. Rio Guaporé. Apontando, para alguns casos, a morte de Carmelo Makurap, e, para outros, a morte das primeiras esposas dos atuais pajés³⁵. A noção de *poder do sangue*, assim, indica uma certa agência vinculada a esta substância, em contextos onde se pode levar a cabo uma transformação no estatuto de seres por modificações corporais, tal como naquele de formação do xamã. Desta forma, indica o fato de uma substância (parte destacável do corpo de outrem) assumir em determinados contextos um valor puramente relacional, pois ocupa a posição de operador de uma relação entre sujeitos que se transformam por meio desta relação (Luciani, 2001)³⁶.

Na primeira conversa que tive com Paulina, ela se apressou em me contar os detalhes da morte de seu pai, Carmelo Makurap. Conforme me explicou, um atual xamã Wajuru matou primeiro sua esposa, irmã de Carmelo, depois desta ter lhe dito que este estava doente pois seu cunhado o tinha envenenado. O marido furioso levantou-se da rede e atirou na esposa, acertando nela e no bebê que esta segurava no colo (mas que não era filho dele), ficando *bom* logo em seguida. Chamou seus parentes para matarem Carmelo e, assim, evitar as retaliações posteriores. A morte de Carmelo, que ainda nem

³⁵ Registro, ainda que de passagem, que o “homicídio” de suas esposas como condição para o incremento do capital ontológico do sujeito não é prerrogativa exclusiva aos Wajuru. Assim também tive notícias de outros xamãs Djeromitxi, um deles ainda vivo, que teriam procedido da mesma maneira.

³⁶ Da mesma forma, a idéia de que o sangue provindo da menstruação feminina *é muito forte, tem poder*. Inúmeros interditos incidem sobre a mulher menstruada com vistas a controlar certas transformações – principalmente associadas a despotencialização de capacidade produtiva de seu marido, de seu cachorro caçador, sua roça ou árvores frutíferas- que podem ter lugar caso tais interditos não sejam observados. A idéia de poder exercido por certas substâncias também vincula-se à chicha. Ao *poder da chicha* são atribuídas modificações de atitudes por partes dos sujeitos que estão sob seu efeito embriagante: ela age sobre as pessoas. Assim, por exemplo, manifestações de violência aberta – concebida como uma dimensão da masculinidade- são quase sempre referidas aos contextos das chichadas.

Sob este prisma, ao sangue e a chicha são atribuídas potências formadoras dos corpos de parentes: o primeiro como participação predominantemente masculina durante a gestação e marcador de distinções grupais, a segunda como atividade feminina no decorrer da vida dos sujeitos e marcadora de distintividades humanas frente a outros coletivos. Tais assuntos serão tratados nos próximos capítulos.

sabia da morte de sua irmã foi, desta forma, conforme me contou Paulina, *na traição*. Primeiro mataram sua tia, *para poderem*, segundo ela me disse, matar seu pai. Vinculando a morte de Carmelo a estas outras, nas contas de Paulina naquele dia foram três mortes empreendidas pelos Wajuru: a morte de Carmelo, da irmã dele e da criança que estava em seu colo. Somente estas duas últimas vítimas foram enterradas, enquanto o corpo de Carmelo foi *deixado para os urubus comerem*.

A escassez de mulheres Wajuru (sua morte) é um tema bastante recorrente no seu pensamento sobre o passado. Essa escassez, se é atribuída a seres como onças com penas que dizimaram grande parte da população feminina, em larga medida é atribuída à própria agência xamânica dos homens Wajuru. Sob o registro mitológico, Paquinha associou igualmente a morte de mulheres à agência xamânica, embora não vinculando claramente tal mortalidade à formação dos xamãs. Contou-me que parecia que os homens queriam mesmo ficar sem as mulheres de seu grupo. Isto porque os xamãs que dizimaram a quase totalidade dessas onças com penas, também mataram as mulheres que restaram, para que os outros homens não zombassem deles, cujas esposas foram mortas por tais onças.

De fato, foi das mulheres que escutei a maioria dos casos de homicídio passados e recorrentemente estes incluíam a morte da esposa dos matadores, hoje xamãs. De Julieta Wajuru, como já disse, escutei terem alguns xamãs se formado no *poder do sangue* de suas esposas. As posições vítima/matador nos sugerem ser esta uma operação de produção da identidade dos xamãs a partir de “categorias de pessoas”(Strathern, 2001). A mulher e o estrangeiro estão aqui, sugiro, representando a alteridade capaz de produzir no corpo do matador suas capacidades xamânicas. Uma espécie de mecanismo de extração da identidade (tão lábil no caso dos xamãs) na alteridade, ao passo que a produção desta alteridade (a posição de vítima) é ao mesmo tempo sua destruição. Apesar disto, o gênero da vítima não parece importar tanto quanto a posição de matador, pois não cria distinções entre eles.

Os Wajuru descrevem o homicídio como um processo onde o sangue da vítima entra no corpo do(s) matador(es) e se torna um signo de perigo, pois quem entra em contato, seja com o matador seja com o sangue da vítima (presente, por exemplo, na camisa do matador), pode também morrer ou permanecer doente (morte eminente) por

toda a sua vida. Assim pude saber de uma mulher, que alegava que sua sogra *só pára doente*, pois teria lavado a camisa de seu neto após este ter vítima um *civilizado*. Das maneiras que esta avó havia encontrado para amansar seu neto, como afirmação de que ela teria sido bem sucedida nesta empresa, minha interlocutora sustentou de que esse teria ficado *manso como mulher*. Depois da morte da vítima os matadores devem se afastar de suas crianças e esposas, para que o *espírito* do morto não entre em seus corpos. É muito perigoso caso o matador se impaciente e bata em uma de suas crianças. Conforme Paulina me explicou, sua filha, quando menina, teria ficado *louca* por um tempo pois apanhou do pai depois que este matou um seringueiro. A menina chegou num momento em que começou a ouvir músicas e até hoje *é fraca, doente*.

Diz-se que a maneira mais fácil de saber se alguém matou outro é através da ingestão de rapé, pois os matadores vomitam bolas de sangue. Pondo para fora a parte da vítima (o sangue) que foi introduzida em seu corpo, os matadores deixam de serem *aperreados* pelo espírito da vítima. Outra maneira segura de saber se um índio foi matador no passado, segundo Paquinha me explicou, é pelo fato de ser careca. Após o homicídio, caso o matador se arrependa e passe a mão em sua cabeça, seus cabelos caem e nunca mais crescem. Dizia-me ele que eu poderia bem reparar que os índios não ficam careca, senão quando mataram alguém e se arrependeram. Paquinha se utilizou, na ocasião, do fato de que seu pai mesmo não era careca, pois nunca se arrependeu das mortes em que se envolveu.

Fausto (1999) propõe que a guerra ameríndia seja “um espaço de medição entre grupos e pessoas, lugar de operação de uma complexa dialética entre exterioridade e interioridade, alteridade e identidade” (id:265). Para este autor, a guerra seria parte de uma economia generalizada e só pode ser entendida sob signo do consumo produtivo: produção de pessoas através da destruição de outras pessoas. “A morte do inimigo produz em casa corpos, nomes, identidades, novas possibilidades de existência” (Fausto, 1999: 267). Para tal, o homicida, nesses contextos, passa por um processo de profunda transformação que deve ser controlada e direcionada por meio de precauções e prescrições. A guerra ameríndia apresenta igualmente um aspecto de “multiplicação de seus efeitos”: não é incomum que uma mesma vítima tenha muitos matadores, tal como no caso da morte de Carmelo. A socialização do ato homicida ilumina a figura do

inimigo como um “suporte para uma operação produtiva em escala ampliada” (id: 273). Isto porque vigoraria antes uma lógica qualitativa que quantitativa:

As sociedades indígenas parecem ter posto menos esforço intelectual no aumento de sua eficácia bélica do que na expansão de sua eficácia simbólica; o trabalho da guerra voltou-se menos para a multiplicação das vítimas do que para a multiplicação de seus efeitos simbólicos (id:274).

Como devir, quer dizer, incremento do capital ontológico do matador (Viveiros de Castro, 2002c: 284), a condição xamã, no caso Wajuru, é produzida em seu corpo a partir da metabolização do sangue do inimigo³⁷ no contexto ritual dos efeitos do rapé³⁸. A produção de xamãs seria, assim, fruto dos ritos de homicídio. Pressuposto pela partibilidade do corpo da vítima (Luciani, 2001), o sangue como operador relacional premente na produção de pajés Wajuru, sugere o amalgamento de figuras chaves (xamãs e matadores) na discussão sobre a transposição entre o interior e o exterior ou, nos termos de Viveiros de Castro (2002b), da imanência do exterior no interior.

Numa ocasião, antes mesmo de eu seguir à aldeia, Armando Djeromitxi, enquanto víamos o filme “Inteligência Artificial”, que trata da clonagem/construção de robôs seres humanos, me olhou e disse: *eu estou vendo esse filme e pensando que a única coisa que o homem branco ainda não inventou foi um jeito de não morrer*. Oferecendo o contraponto a tal incapacidade, ele argumentou que o xamã consegue trazer de volta a alma que está no *caminho*, mas isso somente se ela chegou até certo ponto, depois dali não há mais jeito. Nesta mesma conversa Armando disse-me que atualmente o xamã mais poderoso da Terra Indígena seria Durafogo Wajuru.

Entre os Wajuru, e até onde sei igualmente entre os Djetomitxi, aqueles que morrem por doença seguem pelo *djapé, caminho dos mortos*, até o céu. Os xamãs legam relatos minuciosos sobre este espaço, pois eles tentam alcançar a alma roubada/seduzida dos doentes para trazê-las de volta à terra. Neste caminho, conforme me explicou Paquinha, filho do afamado xamã Pororoca Wajuru, o espírito do morto passa por uma

³⁷ Viveiros de Castro (2002: 284) sugere serem os ritos de homicídio concebidos como a metabolização do sangue do inimigo uma parte de um complexo muito geral na Amazônia da relação vítima/matador.

³⁸ Mistura de fumo com sementes de angico maceradas, de efeito alucinógeno. Parece ser de uso bastante antigo dos grupos no médio rio Guaporé. Ver, entre outros, Lévi-Strauss (1948).

série de provações. Ele não perde a forma humana, sendo também *pessoa*, pois assegura sua capacidade de reflexão, agência, mas também um gênero humano, não são machos ou fêmeas, mas mulheres ou homens. Seu percurso é marcado pelo encontro com seres animais/gente que, caso o morto não seja bem sucedido nas provas a que é submetido, irão comê-lo. Sendo bem-sucedido o espírito chega ao céu, onde lá estão lhe esperando seus parentes. Diz-se que o céu é como aqui a Terra: tem roça, caça, chicha e maloca. Nesse caminho não vão somente os Wajuru, mas todas as pessoas: Tupari, Makurap, Jaboti, Arikapo e até mesmo os brancos. Eu mesma, segundo Paquinha, vou por este caminho. Chegando ao céu, se aqui eu ainda não tiver família (ou seja, não tenha me casado), lá já terei. *Porque lá é que nem aqui, tem nossos parentes, e são eles quem irão nos receber.* Lá no céu não estão somente nossos filhos, pais ou mães, mas também sogro e sogra. Assim como os outros povos seguem por este caminho, lá a afinidade está também presente. Quem está no Céu são os *próprios parentes* tais como eram na Terra no momento de sua morte. O céu é o lugar de destino das pessoas que não morreram vítimas de homicídio e lá tudo se passa como se o tempo não passasse: numa tempestade com raios, o fato era amplamente atribuído à agência de um marido morto que estava tentando levar sua esposa para o céu, pois a criança deles, morta anos antes de seu pai, estava chorando, ainda pequena, pedindo pela mãe.

Ao seu passo, o espírito da vítima de homicídio não vai para o céu, ele e seu sangue tornam-se outra coisa: *waikôs*. Paquinha me explicou que o caminho dos que foram assassinados, no entanto, é bem mais sofrido e perigoso, pois o perigo canibal é altamente eminente. Seus espíritos sentem muito frio, ao mesmo tempo que o sol é escaldante, não se tem onde dormir e esses já não tem *conhecimento com nada*, perdem sua capacidade reflexiva. Isto acarreta sua transformação em *wãinkos*: bichos, machos e fêmeas, espíritos maus que vagam na floresta e que pretendem levar outras pessoas daqui. São seres contra os quais lutam os xamãs Wajuru durante seus sonhos no intuito de resgatar a alma dos seus parentes vivos doentes. Tais mortos não vão para o céu e os relatos sobre este caminho não são reproduzidos, permanecem em boa medida misteriosos.

Quando algum xamã está realizando o tratamento de algum doente, conforme me explicou Adão, ele vai dormir e durante o sonho ele descobre o que é que está fazendo mal ao seu paciente, conversa com os espíritos. No caso de roubo de alma, o

xamã primeiramente pede para entregarem a alma do paciente. Caso os espíritos estejam se recusando, ameaça matá-los ou jogá-los para outro lugar, longe. Faz isso com suas armas. Estas *armas* são pedras que os xamãs atiram contra os espíritos malignos. São concebidas como suas flechas, e adquiridas pelos xamãs durante sua formação e no decorrer de suas viagens pelo cosmos. Nessas viagens encontra-se com xamãs antigos, quem lhe auxiliam a curar os doentes e lhe entregam suas armas. Tais armas se localizam pouco abaixo da garganta do xamã e é invisível para as outras pessoas, inclusive para médicos brancos, que podem proceder a abertura do seu corpo sem nada encontrar. Mesmo sem realizar uma investigação detalhada sobre o xamanismo entre os povos com quem convivi, registro que não tive notícias sobre espíritos de animais auxiliares dos xamãs e sim de espíritos de outros xamãs já mortos. Não obstante os xamãs serem considerados *onças* e aqueles Wajuru procederem seus horários de cura segundo o repertório de uma narrativa mitológica onde uma onça come seu neto (quando nasce o sol, quando está à pino e quando se põe). Penso, desta maneira, que o espírito da onça não pode ser considerado auxiliar porque é uma figura da metamorfose pela qual o passa o xamã, a parte invisível de seu corpo, interna, portanto, a ele.

Fausto (2000:269) associa as posições de guerreiros e xamãs segundo o esquema da predação familiarizante, no que se refere à predação de capacidades no exterior do *socius* e sua posterior familiarização no interior, mas não necessariamente vinculando uma posição à outra. Xamãs Wajuru, por sua vez, são o arquétipo dos matadores: congregam pontos de vista múltiplos e transitam entre eles porque são necessariamente matadores sob pontos de vistas também múltiplos. Antecipam a morte de outrem para se tornarem aptos a resguardar a vida de seus parentes ainda vivos, mantêm sua posição de guerreiros quando em confronto com os seres que são transformações de vítimas (*wāinkos*) e, após a sua morte, tornam-se matadores para seus parentes ainda vivos. Esta última característica dos xamãs é atestada por mortes posteriores de sua esposa ou de parentes consangüíneos descendentes deles. A morte de um xamã é um acontecimento demasiado perigoso, pois eles podem levar consigo a alma de seus parentes. Assim, deve-se proceder, caso ele não tenha transferido suas *armas* para outro xamã antecipadamente, à retirada dessas por outros xamãs. Acontece que nem sempre a família nuclear, quem detém a prerrogativa dos procedimentos de enterramento, concede que o rito de retirada das armas seja realizado. A família, diz-se, desta forma, antecipa as próximas mortes de seus consangüíneos próximos. Não obstante, os xamãs

já mortos, assim como os ainda vivos, protejam seus filhos dos perigos que podem estar em seus caminhos, através de avisos que esses últimos recebem “em sonho”³⁹.

Reencontramos, neste percurso, o tema da *história*, contada por Neruirí, da pedra no interior da qual um velho xamã matador formou seu neto em suas capacidades xamânicas. O velho foi morto pelos Wajuru, o neto, que também estava matando seus parentes, foi salvo, com a condição que passasse a curá-los. Este vomitava bolas de sangue durante a ingestão de rapé, numa clara demonstração de que teria matado outras pessoas. Mesmo assim, ele continuou tomando rapé, e a partir de então decidiu-se que não seria morto pelos seus companheiros mas passaria a curar seu povo. De matador malfadado passou a xamã reconhecido. *Guayurú*, Wajuru verdadeiros, vimos, são *aqueles das pedras*. Ao mesmo tempo, são aqueles que *até hoje pegam o nome de violentos*. Aqueles que, conforme me advertiram, gostavam de matar seus cunhados, mataram Carmelo e as suas próprias esposas. Mas são sobretudo aqueles xamãs poderosos, requisitados, que têm o poder de curar os doentes. Transitam entre o mundo dos vivos e dos mortos, vêem outros tantos mundos que outros são incapazes de experimentar sem que recaiam na morte iminente. Nestes perigos, necessitam dos xamãs. Aqueles que extraem da morte, a vida.

A questão da emergência de uma identidade que delimite o campo enunciativo propriamente Wajuru, vimos, trata-se de fato de uma emergência. A origem comum da humanidade e sua diferenciação após a saída debaixo da terra, catalisada pelos signos da língua e da territorialização produzida após o advento da morte, é agenciada seguidamente. O signo de morte expressa ao mesmo tempo a multiplicidade interna aos etnônimos, e um evento recorrente na história Wajuru. Produz, assim, diferenças sociológicas a um só tempo num plano sincrônico e num plano diacrônico. É interessante notar as disjunções ou “sobras” como produto irrevogável dos acontecimentos: no caso da origem do mundo, ainda resta uma mulher debaixo da terra, no caso de mortes coletivas específicas aos Wajuru, a sobra são sempre três pessoas—assim como são três os povos Wajuru, cuja existência sociológica me parece fugidia.

³⁹ Assim como o sonho do xamã, enquanto ele dorme, é significado como uma outra espécie de vigília, pois é uma viagem empreendida por seu espírito em outros lugares do cosmos, os sonhos de seus filhos que não são xamãs são percebidos como momentos que entrecortam o estado de vigília, quando estes recebem os avisos.

Aliado às assimetrias e antagonismos postulada na relação entre os irmãos demiurgos, esse pensamento muito ressoa numa característica bastante difundida entre os ameríndios: a idéia do desequilíbrio dinâmico das dualidades conceituais indígenas, da assimetria e disjunções contidas nas sínteses conceituais operadas por este pensamento, de uma identidade, enfim, impossível, pois nunca alcançada, como Lévi-Strauss chamou a atenção em História de Lince.

A morte aparece como um operador de distâncias, desde a “microconstituição da pessoa até a macroconstituição do social”, realizando um corte transversal em todos os domínios do *socius*. Opera não só a partibilidade do corpo daquele que morre, mas a distinção entre os mortos e seus destinos, entre aqueles que estão vivos e convivem juntos na terra e aqueles que estão mortos e igualmente convivem, mas num lugar distante daqui. Assim como é a recorrência dos eventos de morte (coletiva) que estabelece a distância entre Wajuru passados e atuais, a morte igualmente marca a distintividade guerreira Wajuru em meio aos outros povos, como aqueles que mais a agencia(ra)m. E, no limite, estabelece a divisão territorial primordial e conforma as unidades sociais, os povos. São distinções em abismo, do macro ao micro e, conforme nos movemos entre tais domínios, a morte aparece como a linha que os demarca, mas igualmente os anula, meio pelo qual tais domínios escapam a um entendimento rígido de sua própria constituição. Isso porque, até onde posso entender, a morte é sobretudo uma distância escalonando pontos de vistas diversos, dependendo em que ponto do “espaço social” nos localizamos estamos mais ou menos afastados das linhas limites. O perigo, penso, é se aproximar demais desses limites, pois neles a distância apresenta sua característica elástica, podendo nos jogar de um lado a outro sem que tenhamos controle sobre nossa localização. É melhor então, permanecer seguro, trazer a distância à tona. Acredito que não é senão esta idéia expressa no comentário de Adão sobre seu *oguaikiip* (amigo/companheiro): *depois que ele morreu, a gente se afastou.*

III- A potência do sangue: processos e parentes

“Quanto mais o tempo passa, mais parente vai ficando”.

Paquinha Wajuru

O capítulo anterior nos possibilitou perceber como “a história” nos termos nativos emerge a partir das relações constituídas no escopo das relações de parentesco. O que se lembra, quer dizer, o que se faz importante como uma reserva simbólica que possa constituir um passado são as relações que foram constituídas a partir dele. Assim, as *histórias* são concebidas como aquilo que os parentes antigos viveram. Da mesma maneira, a intervenção que a morte realiza, participando ativamente no “recorte” dos coletivos em todos os domínios do *socius*, não deixa de constituir esta reserva. No entanto, se esta intervenção pode ser realizada não é senão porque tais relações de parentesco foram (são) constituídas. E pouco esclarecemos sobre tais processos até aqui. Destarte, o foco recai agora sobre as relações e modos de organização social entre os povos na T.I. Rio Guaporé, mas principalmente naquelas que puderam ser por mim observadas no Posto Ricardo Franco, uma das aldeias. No presente capítulo busco apresentar um pouco do cotidiano, para poder nos situarmos mais proximamente do contexto atual. Em seguida, investigo o que julgo ser um meio privilegiado de diferenciação entre os grupos: uma ideologia patrifiliativa. Sem pretender esgotar a questão, sugiro que um dos modos para abordá-la é justamente atentar para as idéias acerca da concepção, de sangue e de cuidados pós-nascimento. Antes de pressupor um grupo de descendência em sentido político mais “duro”, ou envolvendo prerrogativas marcadas, cerimoniais ou de qualquer outro tipo, essa diferenciação se torna visível nas escolhas de casamento e na classificação entre parentes *próprios* e *outros*. Finalmente, trago à tona os discursos, idéias e práticas acerca do casamento.

A epígrafe que abre o capítulo, *quanto mais passa o tempo, mais parente vai ficando*, pude ouvir de Paquinha quando ele comentava serem *os Wajuru e Djeromitxi os índios que mais respeitam seus parentes* pois, para se casarem, tem que *ser distante*. Paquinha claramente postulava a inadequação da distinção entre dado natural e fato social no âmbito do parentesco, quer dizer, que o parentesco não é dado e mutável de antemão, mas que pode aumentar com o passar do tempo, fazendo da duração um de

seus aspectos essenciais. Além disso, sugere a premência da distância para a reprodução destes laços. Mas, como esta distância é produzida?

Cotidiano

Cheguei em Ricardo Franco no dia 31 de outubro de 2008. Foi Adão Wajuru quem me hospedou em sua casa, muito próxima às instalações do Posto Indígena. Operá Djapukuá, um velho xamã, seu pai, também conhecido como Antônio Côco, reside na casa ao lado de Adão com sua esposa Beraiká. As casas têm uma parede em comum e o terreiro é o mesmo. Ao meu primeiro gesto de aproximação, quando lhe ofereci um cigarro, Operá me respondeu apontando no espaço as localizações dos grupos indígenas. De costas para o rio Guaporé, na direção de sua mão esquerda, estavam os Makurap, à frente, os Cujubim e Canoé, à sua direita próxima, os Wajuru, só mesmo ali, *pouquinhos*, e, bem mais à direita, os Jaboti. Se a minha primeira impressão era de um local cujo aglutinamento de casas borrava as distinções territoriais entre os grupos que ali residiam, ela foi desmontada tão logo a primeira conversa se deu.

Pouco tempo depois, dia dos finados, tive uma visão tão mais estranha quanto, *quicá*, reveladora: era dia chuvoso e, pela manhã, Adão me levou até o cemitério. Saímos do local onde as casas estão construídas e seguimos por uma pequena trilha no meio da mata até chegarmos a uma clareira. Do silêncio e prostração que de costume eu atribuí a cemitérios que conheci, nada encontrei. Vi muita gente, pessoas que passavam de um lado ao outro, e cujas conversas para os meus ouvidos pareciam se sobressair enormemente ao silêncio da mata. Os homens carregavam enxadas e faziam montinhos na terra a título de tornar visível o “túmulo” de seus parentes. Sepulturas que se fazem e desfazem, submetidas ao humor do tempo. Mas, quando visíveis, acompanham o tamanho do corpo de seus mortos. Estavam esses “túmulos” muito próximos uns dos outros, no entanto era possível distinguir locais de concentração, formando conjuntos. À tarde, voltamos ao local, e o cemitério estava ainda mais cheio. Muitas velas cobriam as sepulturas, a professora da escola rezou um terço, momento que se fez relativo silêncio. Odete Aruá tocou violão, e eu pude perceber estarem

embriagados muitos dali. Antes de sairmos Adão me disse que no cemitério *cada povo tinha o seu lugarzinho*.

A T.I. Rio Guaporé é composta territorialmente pelo que podemos chamar de aldeias ou, mais propriamente, assentamentos territoriais: tem-se o Posto Ricardo Franco, que é referenciado como a aldeia Ricardo Franco ou mais simplesmente como “Posto”; a Baía da Coca; a Baía das Onças; a Baía Rica, os locais “Mata Verde” e o “Bairro”. A aldeia Ricardo Franco compreende o Posto Indígena, a escola, a enfermaria; nas suas cercanias imediatas têm-se muitas casas chefiadas por homens de diversos povos e, mais afastados, alguns “sítios”, locais de assentamento de famílias extensas ou jovens casais. É na aldeia Ricardo Franco que a maioria das casas de homens Wajuru e suas famílias estão e onde eu fiquei. Na Baía da Coca estão algumas famílias chefiadas por homens Makurap e Tupari. A Baía das Onças é reconhecidamente território Djeromitxi, bem como a Baía Rica, local de uma só família extensa. O Bairro e a Mata Verde são locais entre o Posto e a Baía da Coca, assim como a Baía Rica se localiza entre o Posto e a Baía das Onças. O Bairro é local de uma família extensa Tupari e a Mata Verde é local Makurap. Pelos caminhos de ligação entre assentamentos mais densos, caso em que se pode chamá-los de “aldeia”, estão numerosos *sítios* ou moradas, de famílias extensas ou jovens casais.

Quem mora no Posto pode acompanhar os percursos e afazeres diários dos seus vizinhos. Dos terreiros das casas e das sombras das árvores é possível ver os outros terreiros e as outras sombras, quem parte e quem chega da roça, da pescaria, da caçada, do porto, da cidade, e o que trazem como produto de suas andanças. Ouve-se a música que seu vizinho ouve, sabe-se o que vizinho está comendo, que visitas ele está recebendo. É ali também que se encontram as pessoas que vêm das outras povoações da T.I., ou índios de outras localidades, principalmente de Sagarana, além de *brancos*, representantes da FUNAI, CIMI ou quaisquer organizações indigenistas. Visto ser onde ocorrem os disputadíssimos campeonatos de futebol⁴⁰ e festas maiores que

⁴⁰ O interesse desses povos pelo futebol mereceria um estudo à parte. Quase, senão todos os homens têm seu time nacional predileto e partidas são jogadas diariamente no enorme campo localizado nas cercanias imediatas do posto, ocasião em que grande parte da aldeia está presente na arquibancada. Têm-se times permanentemente formados de acordo com critérios de idade e local de moradia, no caso dos times masculinos. As mulheres também jogam “muita bola” e até onde pude perceber seus times também acompanham os critérios de idade e moradia, mas principalmente são formados pela distinção entre mulheres casadas e não-casadas. Os campeonatos são realizados intra e inter terras indígenas e quase

acompanham o calendário nacional, como o Dia do Índio, Natal, Ano Novo ou a festa da Padroeira da região, Nossa Senhora das Graças.

As mulheres da maioria dos grupos dali, com o casamento, tendem a se *espalhar*, caso em que podem se mudar para bem longe de onde estavam. Os homens permanecem quase sempre no mesmo local⁴¹, ou, se decidem *abrir um lugar* para sua família, raramente o fazem muito longe do local de onde estavam com seus pais, ou vão exatamente para o lugar que *foi aberto* anteriormente por seu pai. Os convites para chichadas e a disposição em ir obedecem a inúmeras relações de parentesco, de que trataremos no capítulo próximo. Casar uma filha é ter mais um lugar onde se ir tomar chicha, bem como os assentamentos territoriais podem ser descritos a partir das relações daqueles que mais se freqüentam para tomar chicha conjuntamente. Também foi a mim observado por Mariazinha que os caminhos estão tão *limpos* quanto mais se oferecem chichadas nas casas a que eles levam, e tão *cerrados* quanto mais tempo levar entre uma chichada e outra nesta casa.

Lévi-Strauss nos traz uma pequena descrição das moradias dos povos antigos no médio rio Guaporé: “The beehive hut, built around a high central post, seems to be common to the área. Each house is divided by mats into several family compartments. Tupari houses shelter up to 35 families; those of the Wayoro may contain more than 100 occupants” (1948:373). Hoje, as moradias nas cercanias imediatas do Posto acompanham o padrão regional: a divisão interna das casas dispõem normalmente dois quartos e uma cozinha. São construídas de madeira, têm o telhado de fibra de Eternit e o chão batido, quando não são assoalhadas. Entretanto, mesmo no Posto, nem todas as casas são construídas dessa maneira, e podem ser de pau-a-pique com o telhado coberto por palha. As casas, dispostas em fileiras que acompanham o curso do rio, desde sua margem, são bastante próximas umas das outras. Mas a proximidade é maior entre casas de uma mesma fileira (em não mais de dez passos pode-se chegar à porta ao lado), do que entre casas de fileiras diferentes.

sempre são acompanhados por acusações de feitiçaria que recaem sobre um dos times. No caso dos campeonatos inter terras indígenas, cujo principal adversário é o time de Sagarana, me chama atenção o insistente comentário de Aldair Quandu referente ao fato de que na T.I. Rio Guaporé os índios de Sagarana ganham e lá os índios da T.I. Guaporé é que ganham. O que nos deixaria entrever uma certa “moralidade hospitaleira” não obstante a notável competitividade que se pode observar durante os jogos. É notório também o fato dos presentes a mim requisitados pelos homens serem sempre, sem exceção, artigos referentes a este esporte.

⁴¹ Exceções a esse padrão serão observadas mais adiante.

As casas não possuem água encanada, mas entre uma fileira e outra existem instalações construídas pela FUNAI, que dispõem um banheiro, um chuveiro e tanques para se lavar roupa, cuja água é bombeada por um motor movido a diesel. Apesar disso, é incomum que os banheiros sejam utilizados e as pessoas preferem tomar banho no rio ou nas cacimbas existentes em seu barranco, bem como lavar as roupas e a louça ali. Enquanto nas instalações o trabalho é quase sempre solitário, feito de pé, as cacimbas permitem que as mulheres se sentem e possam conversar enquanto realizam os afazeres. Dali saem com as notícias do que aconteceu no dia anterior e do que acontecerá no dia seguinte e voltam para casa com as novidades. Como as crianças brincam muito no rio, as mães e irmãs ali sentadas também podem observá-los.

Nas cercanias imediatas do Posto Indígena todas as casas possuem energia elétrica, o que não é a realidade para os sítios que estão espalhados ao redor do Posto. O principal aparelho eletrodoméstico é, sem dúvida, o *freezer* e eu diria que quase todas as casas o possuem. A televisão é um artigo mais raro e as poucas casas que a detém tornam-se local de encontro durante a noite. Dentre a programação, as novelas despertam grande interesse, mas precisam de um enredo apto a prender a atenção. Por ocasião de minha estadia, enquanto eu gostaria de acompanhar a novela “A Favorita” da Globo, todas as televisões estavam sintonizadas na novela “Os Mutantes” da Record. Os jovens, me surpreendi, viravam mutantes durante a noite, e brincavam de morder o pescoço uns dos outros, tal como faziam os personagens da novela. Também programas sobre animais se tornam assunto durante dias seguidos, bem como alguns filmes preferidos e vistos quase que infinitas vezes seguidas são aqueles que trazem algo em comum com o cotidiano. Antes da minha ida à aldeia o filme do momento tinha sido Anaconda. Na época de minha estadia, Hing Kong era a atração. Eu me surpreendi pelo interesse magnético que o gorila despertou, e a atenção ínfima dada à mocinha da saga. O filme, repetiam-me, era muito triste. Um amigo, bastante comovido com a situação do gorila, veio me perguntar se aquilo realmente havia acontecido, pois ele sabia que muitos filmes retratam a realidade.

Cada casa tem o seu terreiro, e é ele quem delimita os espaços de convivência das famílias. Eles marcam uma descontinuidade entre o mato que cresce ao redor e a casa. As mulheres e suas filhas cuidam de limpá-los todos os dias, deixando visível o

contraste entre o mato e a areia. O terreiro é o local público da casa, onde se recebem as visitas. Mas a cozinha é como se fosse sua extensão. Ao contrário dos quartos, que são adentrados somente por crianças de outras casas, a cozinha também recebe os visitantes. Uma casa como espaço de convivência entre parentes compreende não só o espaço interno, mas também o terreiro, que pode, no lugar, ser visto também como extensão da cozinha. No terreiro ficam as criações (galinhas, patos e porcos) e cachorros que ajudam a caçar, sempre soltos. Uma casa, porém, só é realmente “independente” de outras se tiver um pilão para moer macaxeira e produzir chicha. As que possuem um pilão tornam-se local de encontro das mulheres das casas próximas, sejam elas irmãs, esposas de irmãos, filha/mãe, sogra/nora.

No lado direito da Escola, podemos perceber pelo croqui⁴², as casas na maioria das vezes congregam um homem de um grupo étnico e uma mulher de outro. É ali que a exogamia inter-grupal torna-se mais visível, onde estão, numa expressão nativa, *misturados*. Note-se ainda que podemos perceber um *continuum* entre os telhados (modo de representação do grupo de pertencimento do homem) Wajuru, Canoé e Djeromitxi, tornando visível a organização territorial via famílias extensas encabeçadas por homens. Ao passo que os homens Cujubim estão espalhados por todo o Posto. Os Cujubim, enquanto “grupo”, têm uma expressão política bastante ofuscada, e muitos conflitos intra-aldeões são atribuídos exclusivamente às suas crianças, como pequenos furtos que ocorrem no interior das casas.

Para quem olha de costas ao rio, as casas dispostas imediatamente ao longo do Guaporé têm suas portas e terreiros voltadas não para o rio, mas para o interior da aldeia. A fileira posterior, com exceção das casas de homens Wajuru dispostas na segunda fileira, têm suas portas voltadas para a primeira fileira, mas o terreiro para a terceira. As casas da terceira fileira têm suas portas e terreiros voltados para a segunda fileira e as casas da quarta fileira, bem mais próximas da terceira que as outras, parecem se esconder do escopo de visão de quem mora nas duas primeiras. Elas estão num espaço liminar entre o local de moradia e o caminho para a roça e a para a mata, distante dali. O lado esquerdo da escola, para quem, novamente, olha de costas ao rio, é local principalmente Makurap (como podemos visualizar no croqui), e um casal de velhos

⁴² Ver anexo I ao final.

(casa 30) congrega seus filhos, filhas, e até netos já casados nas casas ao redor. Ali, os espaços entre as casas são maiores.

As instalações do Posto, da Farmácia e da Escola, representam um certo limite para quem vem do lado esquerdo e do lado direito, da aldeia ou dos sítios. É incomum que seja ultrapassado, a não ser quando se é convidado para beber chicha. Na primeira fileira de casas dispostas ao longo do rio, seja do lado esquerdo ou direito das instalações do Posto estão representados, por homens ou mulheres, a maioria dos grupos ali da T.I. Rio Guaporé, com exceção somente dos Arikapô (povo ali representado somente por mulheres mais velhas e um homem mais novo. Nenhum deles mantém moradia no Posto). Essas casas abrigam, não sem muita frequência, parentes que vêm de outras localidades da T.I.

Mas essas fileiras de casas, dispostas num eixo horizontal, dispõem também caminhos horizontais, “plenamente transitáveis”. São caminhos públicos mais largos, ruas em certo sentido, por onde as pessoas passam para ir até as instalações do Posto ou para ir beber chicha na casa de alguém. Minha impressão é que transitar por ali é um meio seguro de tornar visível seu deslocamento. Entre uma fileira e outra, entretanto, existem espaços cujo mato cresce ao redor dos caminhos. O espaço, dizem, é tão mais bonito quanto o mato estiver mais baixo, cerrado. Um eixo vertical, entre fileiras de casas, dispõem os caminhos que as pessoas utilizam para ir até o rio ou sair até a roça e que as pessoas andam para se visitar, e daqueles que elas que não andam para se evitar. São caminhos mais privados, pois passam por dentro os terreiros das casas. É hábito que se tenha uma relação de parentesco próxima às casas que interceptam os caminhos para que se ande por eles. Assim, por exemplo, as mulheres da casa 26, para ir até a cacimba no barranco do rio, realizam o trajeto entre as casas 24/23- 13/14- 5/4. As mulheres da casa 12, seguem entre as casas 7 e 6 para ir ao rio, e passam entre as casas 24 e 25 para ir à roça.

Muitos sítios são espalhados ao redor do Posto e abrigam, geralmente, uma família extensa. Mas também podem ser lugar de casais com filhos não casados, cujo homem resolveu “abrir um lugar” para a sua família. Assim, a neolocalidade é uma alternativa possível. Quem mora nos sítios alega que esta escolha se deu porque assim é melhor para cuidar das criações, para que elas não entrem nos terreiros alheios. As casas

abrigam, quando não somente uma jovem família sem netos, um casal, seus filhos e os filhos recém-casados. Poderíamos dizer que a residência Wajuru pós-casamento é virilocal, mas esta talvez passará por um curto período de serviço-da-noiva, até que o marido construa ele mesmo uma casa perto de seu pai ou que volte com sua esposa para a casa do pai dele. Pude notar uma exceção a esse padrão: no caso de um casamento entre um mulher Wajuru e um homem Tupari. Ele, cujo pai mora no Bairro, foi viver na casa de seu sogro, num sítio pouco afastado do Posto, até que sua mulher, por problemas de convivência, resolveu mudar-se para a casa ao lado de seus avós maternos Makurap e por lá permanecem até hoje. Os Djeromitxi parecem seguir a mesma regra virilocal, enquanto que os homens Makurap podem mais facilmente se concentrar em torno do seu sogro, mas não exclusivamente. Para um exemplo, um homem Makurap, antes residente da Baía da Coca, após o casamento veio morar na casa de sua esposa no Posto, ao lado do avô materno dela. Por desentendimentos entre o marido e o seu vizinho, o casal seguiu para a Baía das Onças, onde moram os pais da moça.

Relações ao fogo

Desde o primeiro momento que estive ali, fui instada a comer *comida de índio*. Logo se apressaram para me oferecer muitas das suas *comidas de índio*, pamonhas, tacacás, suas carnes de caça, tracajá, e realmente adoravam quando eu não dispensava nenhum pedaço daquilo que me serviam. Pude notar que era elevado como sinal diacrítico de “indianidade” o apreço por *gongo*, larvas de palmeiras que podem ser comidas cruas ou moqueadas. Foi por certo muito marcante para algumas pessoas quando, numa grande chichada, eu experimentei pela primeira vez os gongos. As mulheres riram muito e eu escutei seus comentários sobre o fato por muitos dias depois. O idioma da comensalidade é mesmo muito presente seja como signo de proximidade inter-pessoal (cuidado com parentes), seja como aquilo que se dá a lembrar nos eventos, fornecendo uma certa armadura da memória. Assim, no contar sobre eventos vividos em primeira pessoa ou sobre os tempos passados o que, com quem e quando se comeu é descrito em minúcias. Quando eu já estava me sentindo muito “em casa” e me dispus a comer um pedaço de carne de boi mal passada, apressada em sanar minha fome, pessoas de quem eu me sentia muito próxima demonstraram uma espécie de ojeriza por mim. E eu escutei no momento e muitos dias depois ser onça quem come cru ou ser onça quem come sozinho, *sovinando sua caça*. Esses e outros momentos de estranhamento e

distância entre mim (branca) e eles se multiplicaram e vinham à tona quando eu mais me sentia familiarizada em campo.

Ali no Posto, mesmo que as mulheres costumem fazer fogo em seus terreiros, as refeições são mais comumente realizadas no interior das casas. A principal base de alimentação é a macaxeira, juntamente com peixes e carnes de caça. Mas a fome, diz-se, só é saciada com peixe ou caça. Produtos da roça são vistos como acompanhamento. Plantam-se também muitas variedades milho, arroz, feijão, cará, amendoim e abacaxi. As casas que possuem renda extra, como bolsa família e aposentadoria, também contam com produtos industrializados para sua alimentação. O café, o açúcar, o sal e o óleo, por exemplo, são produtos indispensáveis em qualquer casa, assim como o sabão. As roças são distantes das casas, mesmo para quem resolve abrir um local longe do Posto. Sua disposição segue a distribuição por famílias e grupos, e as roças de irmãos são contíguas umas às outras. Quem retorna da roça (homens ou mulheres) ou da caçada ou pescaria (homens) segue direto à sua casa, sem falar com ninguém antes disso, o mesmo se dá na ida. O retorno da mata, no caso dos homens, invariavelmente é acompanhado de um banho no rio ou no igarapé, se ele mora num sítio afastado.

O marido e a esposa vão freqüentemente juntos às roças e às chichadas, e o casal pode ser visto como a principal unidade produtiva. Antes mesmo do casamento, o rapaz já passa a cultivar sua roça em separado e, após o casamento, a roça é entendida como de propriedade do casal. A esposa passa imediatamente a controlar seu produto, ainda que, por serem geralmente contíguas as roças de pai/irmãos, é comum que as irmãs do esposo e mãe do esposo possam retirar eventualmente algum produto da roça do casal. Entre marido e esposa, além da estreita colaboração nas atividades produtivas diárias, existe uma espécie de participação/troca de fluidos. Seja durante a gestação, a menstruação ou quando embriagados, um fluxo de substâncias de um para outro é responsável por transformações, que devem ser evitadas no segundo e terceiro casos. Durante a gestação o sangue do homem é introduzido repetidas vezes no corpo da mulher através das relações sexuais. Durante a menstruação a mulher deve se manter afastada de seu marido, pois o contato com o sangue menstrual pode levar o esposo à condição *panema*. Quando embriagado, o marido deve dormir fora da cama de sua esposa, pois toda sua embriaguez pode ser transferida para ela e prejudicá-la na execução das atividades diárias no dia seguinte.

Filhos novos, crianças de até três anos, dormem geralmente na cama dos pais, assim como as crianças mais crescidas, mas não ainda na idade da “puberdade”, fazem quando um dos membros do casal está ausente. Normalmente, as crianças dormem todas juntas, numa mesma cama. Essa relação de proximidade se estende aos afazeres diários. Meninos e meninas, irmãos, estão invariavelmente juntos: comendo do mesmo prato, brincando com as crianças das casas mais próximas, dando conta dos afazeres domésticos, pescando, nadando. Diz-se que irmãos não brigam e se gostam muito.

Por sua parte, a relação entre avós e netos é mesmo muito próxima. Não é incomum também que os avós sejam responsáveis pela criação de crianças provenientes de casamentos que foram desfeitos. Pois como me advertiu Paquinha, *os índios não são como os brancos*, não costumam aceitar os filhos de outros casamentos de seus cônjuges. Nesses casos de separação, não existe uma regra geral sobre com quais avós a criança deva ficar. É comum, porém, que os meninos sejam criados pelos avós paternos e as meninas pelos avós maternos. Assim, quando mais velhos, os netos têm obrigação de prover seus avós no que diz respeito à carne de caça. Esta mesma relação também é estendida ao filho mais novo do casal: são eles quem devem *cuidar* dos seus pais quando estes já estão velhos. Não raro, um viúvo ou viúva mora juntamente à família de seu filho mais novo.

Os avós paternos são os principais responsáveis pela nomeação de seus netos, quando eles *acham* um nome, que pode ou não, ser referido a parentes já mortos. A maioria das pessoas têm mais de um nome: um em língua indígena e um em português, além dos apelidos, principal meio pelo qual são conhecidos e utilizados como vocativos. Os apelidos são meios de individuação e dizem respeito a uma característica marcante de personalidade ou de fisionomia, frequentemente associados às características de certos animais. Os apelidos são dados principalmente aos homens, e são o modo como os parentes agnáticos que moram em casas próximas se tratam e se referem uns aos outros, bem como o modo como são conhecidos pelos outros moradores da(s) aldeia(s). Paquinha reiterou-me diversas vezes que ele até *chega a esquecer* seu próprio nome, advertindo da importância de seu apelido. No que diz respeito aos nomes, eu não poderia sugerir a existência de um estoque onomástico, nem de regras de transmissão claramente observáveis. Não obstante haver sempre a referência sobre a origem do

nome segundo os povos: ele “contém” histórias passadas. Os nomes em português não são diferentes, também contém histórias, mas principalmente vividas e recordadas pelo país das crianças.

Mulheres e meninas são responsáveis pelos cuidados de limpeza com a casa e o abastecimento de água e lenha, bem como fazem a colheita de frutos silvestres. Enterram manivas, o que parece ser atividade exclusivamente feminina, colhem e carregam o produto de suas roças. Limpam a roça em mutirões, cozinham, cuidam da limpeza da casa e terreiro e, principalmente, produzem a chicha. Passam as tardes produzindo chicha ou sentadas no chão de suas casas, tecendo maricos e ornamentos, como colares, pulseiras e brincos. Quando não, saem e visitam as casas. Se é o caso de serem mais velhas, é comum que vão visitar suas sogras, se essas ainda estão vivas e não moram longe. As esposas, quando moram distantes de seus pais, também podem passar um tempo fora da casa de seu marido visitando suas mães, ajudando seu grupo consanguíneo em algum trabalho de roçado. Elas também se deslocam frequentemente para as festas de chicha que acontecem no território onde vivem seus parentes consanguíneos. Bem como seus pais vão frequentemente visitá-las, no intuito de beber a chicha produzida pelas filhas.

Assim, é comum que os sogros visitem seus genros, mas o caminho inverso raramente ocorre. Existe mesmo uma atitude de evitação dos genros em relação aos sogros, mesmo quando, no contexto do Posto, esses moram próximos um do outro. Vi somente uma vez um genro (já com uma filha casada e crianças grandes) adentrar a casa de seu sogro, e este deixou claro que estava ali para me procurar. Resolvida a questão comigo, ele logo tratou de ir embora. O terreiro, que é o local onde normalmente se realizam as chichadas, pode dar lugar a uma espécie de relaxamento dessa atitude, e é comum que os genros encontrem seus sogros nessas ocasiões. Sua comunicação, no entanto, é notadamente marcada pela atitude de pilhéria do sogro em relação ao genro, quando o primeiro é o dono da chicha. E de respeito e servidão quando o segundo é quem oferece a bebida.

Os trançados são uma atividade exclusivamente masculina, como os telhados das casas, esteiras e abanos. Rapazes também talham o banquinho dos pajés (normalmente um neto de pajé), de uso exclusivo a este. Homens limpam a roça, fazem a coivara,

“abrem lugares” para estabelecerem moradia, caçam e pescam. As caçadas podem se dar em dupla (irmãos, jovens casais ou até mesmo cunhados) e podem levar uma, duas ou três noites seguidas. Mas não mais que isso. O que contrasta muito propriamente com a lembrança de expedições de caça de antigamente que envolviam grupos bem maiores e levavam mais de duas semanas dentro da mata - atividade que parece ainda hoje ter lugar na Baía das Onças. Também são comuns as tocaias, quando o caçador vai sozinho até um local que é concebido como *sua espera*, em cima de uma árvore, e lá passa a noite de vigília. A *espera* fica sempre na beira de um igarapé, pois ali os animais vêm beber água durante a noite. Fazer tocaia na *espera* de outro pode gerar conflitos. Numa ocasião, na casa de Paulina, ela se referiu várias vezes ao fato de que seu genro teria feito espera no local de costume de um filho seu, já casado, e que, por isso, ela estava com fome. Paulina então me convidou para irmos até a casa de sua filha, chegando lá repetiu o ocorrido, somente esperando ser servida da gorda paca que um cunhado tinha escamoteado do outro. Depois que comemos, fomos embora.

A mata é um território de donos: sejam aqueles espíritos donos de animais, sempre perigosos, seja o seu principal predador, a onça. A atividade cinegética é concebida como um roubo. *Caçadores roubam a caça da onça*, como me apontavam. Este roubo, no entanto, precisa adotar certas medidas de etiqueta: em primeiro lugar existem territórios de certos caçadores e não de outros; o produto da caçada não pode exceder a capacidade de consumo daqueles aos quais ela vai servir (normalmente as casas dos parentes agnáticos que vivem próximos, do ponto de vista masculino), pois deixar estragar carne é uma conduta amplamente condenada⁴³; o momento de saída para uma caçada é marcado pelo silêncio daqueles que partem, sem que se precise verbalizar a atividade a ser desenvolvida, não obstante as mulheres da casa saberem a que se destinam. Tal silêncio parece se estender nos momentos na mata e até que, na volta à casa, o alimento comece a ser preparado para o cozimento. Também não se podem notar

⁴³ Uma ética alimentar que inibiria assim uma hiper-predação e que se estende também para os produtos provenientes do rio. Assim me advertiram que a pescaria com timbó foi aos poucos sendo abandonada pois o veneno acaba matando muitos peixes que posteriormente estragam e são desperdiçados. Tão mais curioso por hoje a maioria das casas no Posto dispõem de freezers que poderiam estender o tempo de consumo apropriado dos alimentos mas que, apesar disso, não parecem ter surtido o incremento quantitativo dos produtos da caçada ou pescaria. Só pude observar tal incremento no final do ano, quando muitos homens saíram ao rio e à mata, trazendo uma quantidade maior desses víveres. Penso que tal incremento se deva à quantidade quase interminável de chicha que estava sendo preparada na aldeia. Assim, quanto mais festa, mais comida.

narrações e descrições amplas sobre os momentos no interior da mata ou no rio quando os animais são abatidos.

Homens que já são avôs raramente caçam e suas esposas, quando embriagadas, podem acusá-los de serem preguiçosos, de fazerem-nas passar fome e de não cumprirem com a obrigação de fornecerem carne para a mãe delas, tal como pude presenciar Paulina gritando com seu marido. Mas existem exceções vistosas a esse padrão: Neruirí Wajuru, já bisavô, é visto como um grande caçador e recorrentemente faz tocaia em sua área de caça. De qualquer maneira, a caça parece ser atividade principalmente de jovens sem filhos ou com filhos pequenos, até que esses filhos cresçam e comecem a caçar no lugar de seu pai que, desta forma, tem mais tempo para participar das chichadas. Homens mais velhos, quando caçam, são invariavelmente acompanhados de seus cachorros e é raro partirem em expedições para o interior da mata mais densa: normalmente colocam armadilhas nas proximidades de suas casas (quando moram nos sítios) e aguardam os cachorros acuarem a caça. Mesmo sendo os jovens os principais caçadores da família extensa, seu produto é de “propriedade” feminina. São as mulheres já avós cujas casas “chefiam” quem as distribuem às outras casas aparentadas. Isso é verdadeiro mesmo nos casos em que seus filhos já casados moram juntamente aos seus pais, ou no caso em que casais com filhos pequenos residem próximos aos pais do marido, caso em que a carne será destinada à mãe do caçador e não à sua esposa. Aliado à distribuição realizada pelas mulheres, é bastante comum que os caçadores, aí sim, se apropriando temporariamente do produto da caçada, entreguem uma parte da caça para suas avós maternas.

Existiria, nesta medida, um certo poder exercido pela sogra pois depende de sua vontade o fato de sua nora sanar ou não a fome. A relação sogra/nora é em grande parte mediada pela distribuição da caça e produtos da pescaria, cuja contraparte é o trabalho envolvido na produção da bebida fermentada. Como é a chefe da família que orienta os trabalhos de produção da chicha, realizada no âmbito da casa, sugiro que é através do trabalho reiterado da nora na produção de chicha que esta pode alcançar um certa independência em relação a sua sogra. Assim, é somente com o passar do tempo, trabalhando para sua sogra na produção de chicha, que uma esposa pode de fato tornar-se chefe de uma casa e passar a controlar a distribuição de carne, bem como seu próprio trabalho na produção da chicha. A relação entre cunhadas (irmãs não-casadas residentes

na casa dos pais e esposas de irmãos), de uma certa maneira replica tal assimetria entre sogra/nora, visto que a irmã do esposo tem relativo direito sobre o produto de sua atividade cinegética, no início do casamento até mais que a própria esposa.

No contexto de produção da chicha, no entanto, irmã do esposo e esposa do irmão são formalmente homólogas do ponto de vista da mãe/sogra. Elas fornecem igualmente sua força de trabalho, inclusive com as mesmas atribuições no modo de produção, sendo as principais colaboradoras entre si. Assim, parece existir uma equação de troca que dispõe o consumo de carne pela produção de bebida fermentada no âmbito da relação sogra/nora, mãe/filha. Com o passar do tempo, a nora parece ocupar o papel reservado a filha, uma vez que poderá contar com o cuidado de sua sogra e ajudá-la na manutenção da casa. Mesmo porque, após o casamento da filha, a relação entre mãe e filha vai progressivamente se estremecendo, passando a ser marcada por uma certa hostilidade. Em sentido inverso, a relação entre nora e sogra vai aos poucos sendo marcada pelo idioma de cooperação e cuidados.

Todas essas atividades - roça, caça, pesca, no caso dos homens, e roça e cuidados com a casa, cozimento de alimentos e produção de chicha, no caso das mulheres- são concebidas como *trabalho*. Das mesmas mulheres que pude escutar serem os Wajuru os mais *violentos*, também nunca deixaram de observar serem seus maridos Wajuru muito *trabalhadores*. E por vezes tais características vinham como que coladas uma a outra e parece mesmo ser realçada também pelos homens como algo muito valorizado, pois seria distintivo do *ethos* Wajuru. Numa ocasião, quando pedi a Neruirí para que me contasse um pouco da sua história de vida, além traçar suas redes de parentesco e demonstrar o grande apego por sua mãe, ele então enumerou todas as pessoas para quem até então ele havia *trabalhado*, desde seus parentes até os *brancos*. Numa outra, em conversa com Adão, quando eu dizia que para os brancos é a mente, a cabeça que comanda todo o corpo, ele me objetou que para *os índios* igualmente, e emendou que em sua *cabeça aparecem vários trabalhos para fazer e ele vai decidindo*. Quando Adão me respondeu percebi que não estávamos falando da mesma coisa. O que aqui surpreende não é uma teoria do cérebro como controlador dos impulsos orgânicos, involuntários de qualquer forma, tal como eu a estava exprimindo. O que estava em jogo era o que se coloca, por assim dizer, à agência humana, a noção de que o que aparece no pensamento são os *trabalhos* e é isso que se coloca como decisão para “estar

no mundo”. O trabalho conforma as pessoas, homens e mulheres, por ser o meio através do qual criam-se outras, seus filhos, e esta atividade, veremos agora, tem início muito antes do nascimento.

Questões sobre concepção e sangue

Em meu segundo dia na aldeia, numa visita à casa de Antônio Côco, encontrei com Odete Aruá. Odete é morador da Baía da Coca, homem velho também, não tanto quanto Antônio, mas considerado liderança do povo Aruá, seu *cacique*. Odete também mantém uma casa na aldeia do Posto (casa 29 do croqui) e é largamente requisitado nas festas que ali ocorrem pois é reconhecido como um bom (talvez o único) tocador de flautas e de violão. Em tempos passados, Odete era *dono* de um *chapéu de palha*, hoje desativado, em que ocorriam grandes festas regadas de chicha ali no “Posto”. Atualmente, ele também é o responsável pela construção de um novo chapéu ao lado esquerdo das instalações do P.I.. Naquela ocasião na casa de Antônio, seu olhar um tanto austero e sua fala resoluto me causaram uma impressão que no decorrer do tempo foi se confirmando: Odete é largamente autorizado em falar sobre a “cultura” do seu povo, o que inclui não só reiterações sobre um modo de vida tradicional a ser seguido, como formulações acerca da diferença entre os povos e os brancos. Instada por ele, nossa conversa se iniciou com uma explicação sobre os motivos de minha estadia ali e sobre meus interesses de pesquisa. Eu disse que meu interesse sobretudo se deitava sobre as diferenças entre os povos, de como se estabeleciam tais diferenças e qual modo para se saber se tal pessoa era de um povo ou de outro. Odete imediatamente respondeu-me que de fato são os povos diferentes, dado que *a visão é diferente, a criação é diferente e o modo de viver é diferente*. Pois eles não seriam como os brancos, que *somente sabem que o filho é da mãe*. Ao invés disso, eles *sabem que o filho é do pai*. Nada mais conversei com ele neste dia.

Em suas palavras, de pouco mais de duas frases, Odete estava postulando uma teoria da humanidade e da procriação algo infinitamente diferente da matriz a qual a etnógrafa se vincula. A humanidade não aparece na fala do velho Aruá como uma série natural, ao que me parece, não há nada de biológico aqui. As diferenças entre os índios são colocadas nos termos daquilo que se oferece para agência humana, *a criação e o*

modo de viver. Isto, por um lado, autoriza uma teoria da concepção completamente antitética àquela formulada pelos *brancos* e, por outro, estabelece um jogo de perspectivas, uma “atividade do olhar” (Calávia Saez, 2006)⁴⁴, que seria próprio da interação entre os diferentes povos indígenas, *a visão é diferente*. Começemos por aspectos de uma teoria da concepção pertinente aos povos com os quais convivi, penso que alguns de seus aspectos podem nos iluminar a fala de Odete.

Até onde posso saber, não é postulado ser o sexo um meio exclusivo através do qual uma mulher possa engravidar. Pelo contrário, aos xamãs igualmente são imputadas capacidades de inseminação, que não necessariamente estejam vinculadas à atividade sexual do casal. De igual modo, pode-se manipular a capacidade reprodutiva feminina, seja visando a gravidez, seja evitando-a, através de *remédios do mato*. No que diz respeito à agência xamânica, esta está majoritariamente associada ao componente anímico da pessoa: conta-se que os xamãs trazem as almas do céu. Foi Armando Djeromitxi ele mesmo quem me disse ter dois pais, um xamã que trouxe sua alma e aquele que o criou. Essas crianças trazidas do céu, explicou-me Mariazinha, devem ser criadas com muito cuidado e carinho, pois não sendo *filhos daqui mesmo*, podem ser levados de volta a qualquer momento. *Não adianta, a onça leva, a pessoa volta para o céu*. Assim aconteceu com um tio seu, filho de Esperança e Durafogo, que foi trazido por Pororoca:

“Você não vai judiar desse menino. Esse menino eu trouxe ele lá do céu. Estou dando para vocês. Vocês querem ter um filho, né? Cuide bem desse menino porque o pai dele quando eu pedi dele, ele não queria dar e ele falou assim: “Tá bom eu vou

⁴⁴ Calavia Saéz (2006) sugere ser a “atividade olhar” característica de certos povos amazônicos, cuja especificidade se traduz pelo deslocamento-alteração do ponto de vista, em contraponto à “atividade do se fazer ver”, característica dos povos xinguanos e do Brasil Central, que pode ser descrita como a troca-elaboração da pele, centrada na fixação de atributos desejáveis e visíveis no corpo. Ambas são modalidades de manifestações do “perspectivismo”, pólos ideais de um continuum que nos casos de alguns grupos podem se combinar. Assim, por exemplo, segundo o autor “A mitologia Kaxinawá, sem abandonar a atividade olhar, presta atenção bem mais considerável à atividade fazer-se ver”(336). São os *shedipawo* (histórias) Yaminawa guiados por um jogo de alternância de pontos de vista. Na epistemologia da “atividade olhar”, o “colírio” (*dei-sa*) é um índice da metáfora visual, e a visão, o sentido corporal total, ou seja, sua forma-padrão de percepção. Pois é a visão, ou sua medida, o colírio, que torna humano o animal, e vice-versa, ou seja, que permite que, por exemplo, as cobras vejam os humanos como eles se vêem, assim como os humanos possam ver as cobras como elas se vêem. Mais ainda, é alteração do ponto de vista que faz, do humano, humano entre os outros humanos, que lhe dá a característica social, em contraposição ao homem só, personagem mítico que mantém inalterado seu ponto de vista. Assim, no caso Yaminawa, o foco não está na incorporação, e o tema da metamorfose se atualiza na distinção de corpos que se alteram e corpos que não se alteram, através do efeito alterizador do colírio e da ayahuasca.

dar, mas se trataram bem do meu filho, né? Se vocês não tratarem bem do meu filho eu vou buscar meu filho”. Falou, né? Vovô Pororoca diz que explicou tudinho pra eles dois.

Mas como Durafogo não cuidava do filho, não tinha carinho com ele, certo dia, quando já estava com cerca de 12 anos, o menino foi morto por uma onça, ele *se acabou*. O pai não conseguiu evitar sua morte, segundo Mariazinha: *ele [Durafogo] pegou assim no braço do menino e rodava o menino assim, e a onça só rodeando onde o menino ia, e ele puxava assim, e a onça só queria o menino, mas não quis nem saber do velho*. Como vínculo intermediário entre o céu e a terra, conta-se, depois que a onça conseguiu acertar o menino, rasgando seu couro cabeludo, ela sumiu, ninguém conseguiu matá-la. Conforme me explicou Adão, *a onça sumiu, sumiu mesmo, era mesmo o dia do menino morrer*.

No que diz respeito à manipulação da capacidade reprodutiva feminina através dos remédios do mato, esses são sempre administrados por um homem mais velho, quem detém tais conhecimentos. São umas espécies de *batatinhas*, escolhidas segundo se deseja uma criança do sexo feminino ou masculino. Conforme me explicou Clarice Wajuru, *quando chove e fica alagado eles fogem. Daí o pajé fala que tem um monte de criança que vai até a casa dele atrás de pais*. Aquelas que desejam evitar a gravidez, ou até mesmo tornarem-se estéreis, tomam um chá de um certo tipo de raiz que, conforme me explicou Regina, *tranca o útero*. A prescrição para que o tratamento seja bem sucedido é a evitação de caças e peixes que possuam dentes afiados, impedindo que esses dentes cortem as raízes, cujo objetivo é não deixar que o útero desenvolva suas capacidades reprodutivas ⁴⁵.

⁴⁵ A parte invisível do corpo, seu interior, parece mesmo ser lugar para processos que estão além daqueles desencadeados em sua parte externa, mantendo porém com ela uma íntima conexão. Um peixe morto para que possa virar alimento, quando ingerido retorna às suas capacidades “predatórias” no interior do corpo. Tal qualidade dos processos, por assim dizer, internos às pessoas, igualmente são desencadeados pelas picadas de cobras. Diz-se que quando alguém é picado por uma cobra venenosa, a sobrevivência daquele que foi atingido depende da possibilidade de se matar ou não a cobra e, mais, do tempo que isso leva. Assim, por exemplo, soube que para cada tipo de cobra existe um tempo certo para que a pessoa se salve. Isso porque no interior do corpo as capacidades mortíferas/reprodutivas das cobras continuam a agir, e sua interrupção depende da morte dela, no “exterior do corpo”, ou seja, no mundo visível. Caso não se possa matar a cobra, a salvação dependerá da ação de um xamã. Paquinha contou-me que certa vez quando fora picado por uma cobra foi salvo por seu pai. O afamado xamã retirou os ovos da cobra de dentro do corpo de seu filho, dizendo-lhe que se eles já estivessem se transformado em filhotinhos Paquinha não sobreviveria.

Mesmo aquelas crianças trazidas pelos xamãs, durante a gestação não podem prescindir da atividade sexual do casal. Isso porque a gestação é concebida como um período em que o feto vai se formando através da atividade masculina de inserção de substâncias no útero feminino. Até onde posso saber, não há nenhuma produção “simbólica” neste sentido em relação ao sêmen masculino, e sim em relação ao seu sangue. O pai, assim, segundo contou-me Regina Makurap, *trabalha* para alimentar seu filho desde que ele está na barriga da mãe. Ele vai *formando a criança, vai inteirando*. Desta forma, objetou-me ela, quando a mãe é solteira o bebê nasce magrinho, pois não teve um pai para formá-lo. E é neste sentido que dizem que *o filho é do pai*. Assim também me explicou Mariazinha:

A mulher só recebe e gera o sangue do homem. Na verdade, o filho já vem do homem, o filho é do homem. Minha avó e meu avô já diziam a palavra: “quem tem filho é o homem”. E quando nasce mulher já falam que ela vai aumentar os parentes dos outros. Mas quando nasce um homem dos Wajuru já dizem ele vai aumentar o próprio sangue deles. Quando a mãe é solteira o bebê só se alimenta da comida que a mãe come. Às vezes pode até faltar um pedaço da criança. Mas quando está o pai junto com a mãe ele vai ajudando a formar, durante a relação sexual. Vai se movimentando e se formando. Quando é mãe solteira é perigoso a criança até nascer doente.

O que aqui está nos sendo oferecido, suponho, é uma teoria da gestação que supõe não ser o útero feminino, depois de inseminado, por si só, capaz de gerar adequadamente um bebê. Pelo contrário, supõe que a atividade masculina é imprescindível neste sentido, ao mesmo tempo que reivindica uma complementaridade nas atividades dos gêneros. A mulher seria assim a repositória do sangue masculino, aquele capaz de formar uma criança, mas que, ao seu tempo, necessita do corpo feminino para tal. O corpo do bebê depende assim de relações (sexuais) mantidas pelo casal, sendo responsáveis pela sua forma e constituição. No mesmo golpe, há a idéia de que o sangue é signo das relações de substância/parentesco e que é próprio à reprodução feminina engendrar um caráter descontínuo nestas relações. Mulheres *aumentam o sangue, os parentes dos outros*. Em sentido inverso, a reprodução masculina é responsável pelo caráter contínuo das conexões de substância⁴⁶.

⁴⁶ Ver em Vilaça (1995: 289-292) concepções muito similares sobre o parentesco wari’.

Embora seja salientado este caráter descontínuo da reprodução feminina, no que diz respeito às conexões de sangue, tal teoria não entra em contradição com a bilateralidade das práticas de resguardo. As relações levadas a cabo pela mãe desempenham igualmente um papel importante na fabricação do bebê. Por certo ela deve observar alguns comportamentos, controlar, por assim dizer, suas relações, pois elas são responsáveis pela conformação do bebê e podem eregir repercussões durante a sua vida. Como me advertiu certa vez Mariazinha, há uma série de comportamentos que devem ser evitados por mulheres grávidas, principalmente por aquela que esteja em sua primeira gravidez. Assim, por exemplo, *ela não deve sair comendo pelo caminho, não pode virar a cabeça quando escuta zoadas de pau no mato senão o filho fica zarolho. Não pode comer o pregado da panela porque senão pega na placenta.* Além disso, *não pode ter raiva de outras pessoas ou virar a cara para alguém*, sob o risco da criança nascer com defeito. *Ela tem que ser legal com todo mundo para o filho nascer normal, bonito.* Um filho seu, com problemas de visão, de apelido Nublado, forma pela qual é conhecido e inclusive referenciado por sua mãe, têm esta característica física atribuída ao fato, conforme explicou-me Mariazinha, de uma ação sua durante a gravidez. Ela estava andando no mato e virou-se repentinamente quando algo lhe chamou atenção. Por este motivo, o filho nasceu meio vesgo.

Foi também de Paulina que pude saber que seu pai tinha mais de uma esposa e que era pra uma delas ter sido a sua mãe, caso seu pai não tivesse se separado. Ela salientava, penso, a participação em sua conformação que esta outra mulher teria caso tivesse convivido com ela. Assim, da mesma forma que as relações engendradas pela mãe durante a gestação são importantes, as relações perinatais não apresentam somente um caráter androcêntrico, mas bilateral. Paulina afirmava em alto e bom som em meio a uma chichada realizada em sua casa que *quem tem o filho é o pai, que o filho é do pai.* Posteriormente, tentando me esclarecer o sentido de suas afirmações, me explicou então que *a mulher só tem filho depois que arranja marido, um homem, para dar um filho para ela gerar, amamentar e alimentar. Sem o homem a mulher não pode ter filho.*

Depois que o nasce o bebê, a mãe e o pai devem observar alguns interditos a fim de que o recém-nascido não fique exposto aos perigos relativos à sua interação com o plano virtual, principalmente expressos na noção de roubo de alma. Cabe aos pais

controlar tal interação e engendrar sua separação com este plano: o corpo do bebê, dizem, é mole e, aos poucos, quer dizer, a medida que os pais o vão alimentando e observando seus resguardos, vai endurecendo. Este processo é visto como o decaimento das relações com o plano virtual. O que subjaz tais interditos/resguardos, penso, é a idéia de que o corpo do bebê não está completamente formado na hora do nascimento, e por isso precisa ser alvo de uma série de cuidados por parte de sua mãe e seu pai. Esses cuidados, assim, tem o intuito declarado de proteção contra os assédios dos espíritos donos dos animais. Os pais são responsáveis por tornar suas crianças aptas a transitar num mundo em que a interação com plano o virtual pode irromper a qualquer momento. E devem, desta forma, garantir sua existência entre os vivos.

Conforme me explicou Adão, quando nasce um bebê o pai não pode comer vários alimentos. Caça grande (anta, queixada, por exemplo) e alguns peixes grandes de couro (tais como tucunaré, pirarara e pintado) são proibidos. Ele não pode matar caça grande caso contrário o espírito da caça faz o bebê ficar doente e só quem pode curar é o pajé. Nesses casos os *remédios dos brancos* não resolvem. Agora, perigo de morte quase certa o bebê sofre caso seu pai mate uma cobra, um gavião ou uma onça. Perguntei então se ele já teve que por alguma circunstância matar algum animal deste quando estava de resguardo. Adão respondeu que como seu pai é pajé avisa-o e, caso ele veja alguma cobra, deixa passar. Tais impedimentos, segundo Adão, duram até que o recém-nascido esteja com dois ou três meses, a partir de então o pai já pode voltar a caçar.

Durante uma chichada, Neruirí estava ao meu lado, e Juracir, esposa de seu irmão, tinha acabado de ganhar um bebê. Falei da menininha: “Oncinha”. Ele disse: “Não, mulher não”. Neruirí havia perguntado se era menino ou menina e quando Juracir respondeu, ele objetou: “Tá bom, mulher também é gente”. Então começamos uma conversa sobre a dieta pós-parto que deve ser observada pelos pais, pois Juracir não estava comendo o porco que assamos. Depois que eu disse, inadvertidamente, que a dieta do homem é ainda mais importante, Neruirí retrucou dizendo que eu estava enganada, pois é a mãe quem dá de mamar. Ele afirmou então que o homem não pode

matar queixada, cobra, onça ou gavião. Anta pode. Isso até o bebê ficar *duro*⁴⁷. Na verdade, disse-me ele, nem as crianças pequenas podiam estar comendo o porco. Quando o bebê está pequeno o pai também não pode fazer sexo com outra mulher que não a sua esposa. Neruirí disse que ele faz tudo isso, mas seu filhos, como Jaime e Aldair, não observam corretamente às prescrições pós-nascimento, já estão *tudo civilizado*.

As observações de Neruirí diferem um pouco daquelas oferecidas por Adão, principalmente no que diz respeito às espécies que são autorizadas à caça, neste caso a anta. Não penso que esta diferença invalide qualquer uma das duas. No lugar, nos adverte serem variações de um mesmo tema: o da constituição de pessoas por meio de outras. Tal constituição fornece inclusive o idioma para as diferenças *entre* as pessoas: para Adão, os remédios dos *brancos* não resolvem, para Neruirí seus filhos já estão *civilizados*.

No que concerne à dieta prescrita à mãe, pude saber que são muitos alimentos interditos àquelas que tem filhos recém-nascidos. Foi depois de me contar uma história onde um herói mitológico transforma as mulheres em queixada, que Paquinha me advertiu que era por este motivo que mulheres depois que ganham bebê não podem comer queixada, pois *queixada era gente*. Também não podem comer vários pássaros, nenhum tipo de porco, veado só da espécie mateiro, bicho de casco só tracajá e zé prego (tracajá pequeno), pois as tartarugas são interditas, e os peixes de couro, como tambaqui e surubim também são interditos. Todos esses alimentos podem ser comidos caso o pajé os rezar anteriormente. Neste caso, cabe ao pajé “despontencializar” os perigos vinculados às caças. De qualquer maneira, nem sempre a atividade xamânica pode ocorrer a tempo. Numa ocasião, Juracir contou-me que estava sem nada para comer, com fome, e acabou comendo um pedaço de queixada. Em seguida, pediu para Antônio Côco rezar a barriga de seu nenê lactente. Não posso deixar de notar que seu bebê era ainda muito pequeno e somente se alimentava do leite da mãe. Parece haver assim uma “função caça” no leite materno, conformando as relações que estabelecem-se entre a

⁴⁷ Segundo me explicou Neruirí, neste tempo, a mulher (mãe) também não pode fazer chicha. Depois, quando sai todo o sangue do bebê ela faz a primeira chicha. Só as mulheres e os homens mais velhos, que já são avôs, podem tomar. Esta primeira chicha chama-se *chicha-lava mãos* e será abordada no próximo capítulo.

mãe e seu bebê. A linha de gênero atravessando o casal em dois sentidos: empurrando a mãe para um pólo masculino, aquele provedor das carnes. Apesar disso, não tenho informações etnográficas que me confirmem estarem os interditos em relação à alimentação da mãe estendidos até que a amamentação cesse. De qualquer maneira, a atitude de Juracir é idêntica àquela que pude observar de uma outra mãe, cujo filho de um ano foi levado para que o xamã rezasse sua barriga. O motivo, segundo me explicou, seria que *o pai dele deu queixada para ele comer*.

À mãe que amamenta também são interditos, conforme me explicou Juracir, os *gongos* de palmeira de patoá, sendo liberados aqueles de auricuri. Segundo pude saber, caso a mãe coma gongo de patuá sua criança *pega besouro no peito, adoece, só falta morrer, fica com aquela canseira*. Mesmo as crianças que não são mais lactentes, caso estejam com *besouro no peito*, à mãe cabe mascar uma folha e dar o sumo para seu filho engolir. Segundo Paulina me disse, *criança com besouro no peito não caga, fica tossindo muito*. Assim como pais são responsáveis pela constituição corporal do bebê desde a gestação e no período perinatal, a eles também cabem manipular o corpo de suas crianças para que possam ascender às suas plenas disposições corporais. Desta maneira, existem, como me disse Nilce Tupari, esposa de Quandú Wajuru, *todo o tipo de folha para tudo*. Para fazer a criança andar, ficar gorda ou magra, ou para o corpo do bebê ficar duro⁴⁸.

No intuito de proteger a vida do bebê, ao casal fica restrito a atividade sexual por cerca de um mês, até que a mulher produza sua primeira chicha depois que pariu, a chicha-lava-mãos. Esse momento é visto como o fim do escoamento de sangue entre a mãe e o bebê, e *lava a mãos do bebê, quando já saiu o sangue*. No que concerne as atitudes próprias aos pais, pude reparar que aqueles com filhos recém-nascidos apesar de permanecerem nas festas regadas a chicha, não dançavam. Bebiam, mas não dançavam. Todos esses códigos de conduta sinalizam para o processo de individuação do bebê, e tem na suscetibilidade corporal do rebento o meio de sua conceitualização. Não obstante, também chamam a atenção para um processo orientado para a

⁴⁸ Mas não só para os bebês. Existem mesmo folhas para tudo o que se queira, conforme me explicou Nilce: para alguém ficar magro, ficar gordo, crescer o cabelo, curar hepatite, malária, fazer alguém se apaixonar, fazer alguém esquecer o amor etc.... Foi enquanto andávamos pela mata que pude saber desses seus conhecimentos que, conforme destacou Nilce, estão localizados assim rasteiros, no chão, enquanto que os conhecimentos de seu marido estão concentrados muito mais no alto, nas árvores, como ele mesmo apontava-me os nomes dessas conforme andávamos.

constituição da maternidade e paternidade, da posição de pais. A linha de orientação não é somente em sentido descendente. Não dançar enquanto todos dançam, não comer o alimento que está sendo oferecido, levar o filho para ser rezado pelo xamã, no caso das mulheres; não sair ao mato para caçar, estar impedindo de matar animais predatórios, no caso dos homens; são atitudes que sinalizam ao reconhecimento social da maternidade e paternidade, individualizam de certa maneira o casal. Lima (2005), ao tratar de processos semelhantes entre os Yudjá, salienta tal orientação: “Ao pé do fogo do bebê se cruzam o processo de individuação orientado para ele com aqueles orientados para seu pai e sua mãe. Se, afinal, são o pai e a mãe que fazem a criança, quem poderia fazer o pai e a mãe senão ela?” (:144)⁴⁹.

Tais processos de individuação, por sua vez, são orientados segundo uma linha de gênero, mas não só no que diz respeito a posição feminina da maternidade e masculina de paternidade. Desde que está na barriga da mãe, o bebê já dá sinais desta linha que o recorta(rá). Numa grande chichada as mulheres conversavam sobre tais sinais e eu pude saber sobre eles. Conforme Pacoreiru explicou, se a barriga mexe do lado esquerdo, nascerá um menino, por conta da maneira de empunhar o arco e a flecha; mas se a barriga mexe do lado direito será menina, pela atividade de trançar linhas. Da mesma forma, os sonhos da mãe (mas não só dela, por vezes do pai ou do avó) lhe dizem sobre o gênero da criança. Sonhar com cobra, gongo, lagarta ou banana comprida, é sinal de que a criança é homem. Sonhar com melância, ou com qualquer outro tipo de fruta, ou com uma serra (montanha), a criança é mulher. Assim também com batatinhas, porque, segundo disse Neruirí, *mulher espalha*. Da mesma forma, se acaso outra mulher come a comida daquela que está grávida e sonha que alguém a está esfaqueando, a criança é homem, pois, segundo me disse Juracir, *homem só pára brigando, mulher não briga*. Outra maneira de saber o gênero da criança que está sendo gestada é atentar para os comportamentos dos filhos pequenos do casal. Se os filhos homens *têm raiva de sua mãe e só param mordendo ela*, o bebê é homem. O

⁴⁹ Em seguida, um trecho da autora parece alegremente se adequar ao caso etnográfico Wajuru:

[I]nspirada na noção wagneriana de parentesco analógico, [...] a idéia que tentei aplicar é a de que os resguardos podem ser interpretados como um código que atua por discriminação das relações ou posições de filhos, pai e mãe (e demais relações de parentesco). Mais do que um efeito do parentesco esse código seria antes a sua determinação, o operador de sua diferenciação (Lima, 2005:158).

comportamento das crianças pequenas, principalmente os caçulas, também sinaliza o fato de sua mãe estar grávida novamente, se *eles só param chorando*.

As coisas têm gênero, os processos internos ao corpo da mãe são significados desta maneira e tornam-se visíveis, seja no sonho, seja naqueles corpos que são o produto do dispêndio de energia do casal, seus outros filhos. Tudo isso, penso, faz parte do que é considerado o processo de fabricação do parentesco, tal como o considera Coelho de Souza:

O campo do parentesco e o campo da humanidade são idealmente coextensivos: o verdadeiro humano é um parente. [...] Essa coincidência, essa identidade, deve ser construída por meio de um esforço deliberado de assemelhamento corporal; tal esforço constitui o processo de fabricação do parentesco, que é assim concomitantemente um processo de fabricação de pessoas humanas (Coelho de Souza, 2004: 26).

Conforme pude saber, desde a gestação a criança já traz as características físicas do pai e sua dieta durante este período interfere igualmente na formação do corpo da criança. Kubahi Dejeromitxi, contou-me uma nora sua, numa das gestações de sua esposa, enganado, acabou comendo um pedaço de carne de boto oferecido por um chefe de posto. Ficou mesmo muito preocupado: “*eita, dizem que boto é gente. Vamos ver como vai nascer essa criança!*” *Dito e feito, seu filho nasceu com olho de boto, bem puxadinho mesmo*. Foi, por sua vez, numa conversa com duas mulheres, mãe e filha, sobre o recente aborto de uma terceira, diziam ser o bebê (um feto ainda pequeno) filho da pessoa x, pois trazia alguns traços deste. Traços físicos que, inclusive, foram o motivo pelo seu apelido, o modo como é conhecido. O que surpreende, pois era ressaltado ser o feto ainda bastante pequeno, o que não impediu de lhe ser atribuído a paternidade. Assim também Casimiro é tido como filho de Pororoca pois, conforme me alertaram, *estar olhando um é o mesmo que estar olhando o outro*. Seguindo tal orientação, os descendentes de ambos tratam-se como parentes consanguíneos agnáticos.

Advertiu-me Odete não serem os índios como os brancos, pois os segundos somente sabem que o filho é da mãe. Eles, ao contrário, sabem que o filho é do pai. Foi de Adão que pude saber ser o sangue Wajuru *o mais forte de todos*. Ele chamou-me a atenção para este fato dizendo que eu podia bem reparar que seus filhos e de seus parentes Wajuru são *tudinho* parecidos com os pais. Penso que Adão me chamava a atenção para o fato de que os corpos que estávamos vendo eram sobretudo resultado de um processo que tem no sangue seu idioma de orientação. Não surpreende menos a afirmação sobre a potência do sangue Wajuru, que traz em si apreciações sobre as diferenças entre substâncias (sangues de outros povos) que são resultado de outros processos.

Assim também pude saber de Adão ser o sangue dos índios Karitiana, que segundo ele tiveram seu sangue roubado por cientistas, *o mais forte de todos aqueles de Rondônia e, em segundo lugar, o sangue dos índios dali*. Penso que Adão estava me dizendo que o sangue karitiana é mesmo muito forte, mais do que todos dali da região, caso contrário não despertariam a curiosidade dos pesquisadores. É como se a chancela científica estivesse vinculada à potência inerente aos diferentes sangues de distintos grupos indígenas. Como bom cacique, Adão não poderia deixar de reconhecer a potência do sangue dos grupos com que convive, tal como fez com o seu próprio em momento anterior. Foi de André Djeromiti que pude saber estarem tais cientistas enganados ao tentarem descobrir, na análise em laboratório do sangue karitiana, porque estes seriam imunes a algumas doenças. André me advertiu que, se era essa a intenção dos cientistas, eles teriam que primeiramente prestar atenção aos modos de vida dos índios, suas comidas, bebidas, remédios.

Tais apreciações ressoam sobremaneira num trecho presente em Coelho de Souza (2004) onde, oportunamente, a autora disserta sobre o tema das análises em laboratório como contraponto aos processos indígenas de manipulação das substâncias:

[A] consubstancialidade também é algo que se constrói. Isto — a noção de que a identidade de substância é uma função das relações e não o contrário — me parece iluminar um aspecto amiúde notado mas pouco explorado das práticas de resguardo, a saber, seu caráter tentativo, “experimental”.[...] A consubstancialidade, em outras

palavras, é algo que se reconhece por seus efeitos; ela não poderia ser medida de antemão no laboratório, e não apenas porque faltem aos índios a ciência e os instrumentos, mas porque se trata de uma qualidade mutável que depende do modo como os sujeitos conduzem o relacionamento, e que se revela por intermédio de efeitos visíveis nas pessoas envolvidas — em seus corpos. Isto é, ela é um produto desse relacionamento; não uma linguagem (figurada) que permite a “manipulação” de relações reais, mas um efeito real de uma “manipulação”[...]”(Coelho de Souza, 2004: 44).

Em suas observações sobre a potência do sangue Wajuru, entretanto, Adão igualmente me chamava a atenção para as características de uma de suas filhas. Segundo ele, ela seria *mais para a sua avó* paterna (Arikapo), enquanto os outros seriam *mais para os Wajuru mesmo*. Aqui encontramos uma parte bastante obscura em minha etnografia. Se o corpo do bebê é formado pelo sangue do pai, e tal constituição se faz visível nos corpos dos filhos, como explicar que a filha de Adão seja parecida com a avó e não com o avô paterno? Pude notar, ao longo do tempo, que a sugestão da descontinuidade das conexões de substâncias próprias à reprodução feminina e seu revés, da continuidade masculina, era uma teoria válida quando dizia respeito ao critério de recrutamento grupal. Em outras ocasiões, os homens a mim professavam um multiplicidade de sangue interna aos seus corpos, principalmente se valendo daqueles que seriam conectados em linha uterina, trazidos à tona pela memória dos casamentos passados. Desta forma, seus corpos (masculinos) seriam a consequência de processos com maior amplitude ascendente. Não seria por isso mesmo que Adão pôde transmitir à sua filha características de sua mãe? Penso que sim. Por outro lado, de uma perspectiva feminina, a amplitude fica circunscrita ao círculo familiar imediato, seus próprios corpos seriam a parte destacável somente dos corpos de seus pais⁵⁰. Mas ainda assim destacavam a partilha de substância com seus filhos, pois de maneira inversa não teriam motivos para fazerem resguardos.

⁵⁰ Tomo a expressão de Strathern (2001) que, sobre o caso Piro, observa: “The parents have, so to speak, “bodied forth” their vitality in the child, and once create the child can demand no more. In short, that detachment creates a substance to be elicited from body, for the child is their bodily vitality transformed and thus in another form.[...] Within the familial circle, *persons can to some extent detach themselves to one another*”(235. grifo meu).

Não é o caso, penso, de solapar os processos cognáticos de constituição dos parentes ao observarmos que esse domínio masculino, por assim dizer, num sentido mais vertical, desenha linhas mais duras, sendo responsável pelo recorte sociopolítico dos povos. Diz-se que *os filhos são decididos pelo pai*. Tem-se, assim, um recrutamento grupal encetado a partir da patrifiliação que, sugiro, é algo como a extensão lógica de parte dos processos de constituição dos parentes, operando simultaneamente ao registro cognático. No caso da patrifiliação, ela é em grande parte mediada pelas conexões de sangue entre o pai e seus filhos. *O filho é do pai, mulheres aumentam o parente dos outros*, são proposições que trazem tal caráter contínuo à reprodução masculina. Desta maneira, a constituição das unidades sociopolíticas, os “povos”, vista sobretudo pela linearidade vertical masculina, ancora-se em conceitos sobre a reprodução e a diferenciação de gênero. Mas operaria, penso, muito mais como uma ideologia que não necessariamente necessita adentrar em todos os domínios, quero dizer, não precisa angariar todos os processos do parentesco para se consolidar, sendo, assim, um de seus registros.

O movimento de reiteração da “quase morte” como uma teoria nativa da história implode sucessivamente a possibilidade de continuidade diacrônica entre vivos e mortos completamente estendida no tempo. Implode, enfim, a possibilidade da ancestralidade. Da mesma forma, o recorte sócio-político não se define por um impulso de conexão de descendência entre ancestrais míticos e humanos atuais. Se as *histórias* são referências para a distinção entre os povos, os personagens míticos Wajuru, como os irmãos demiurgos *descobridores*, não se casaram, e a geração de descendentes é uma parte obtusa na narrativa mítica. Assim, não é professada uma rede de ascendência desde os tempos primordiais até os dias atuais. Em mesmo sentido, inexistem narrativas que descrevam a trajetória comum de todo o grupo desde a sua origem. Igualmente nenhum dos “povos” Wajuru é nomeado tendo como critério a noção de descendência ancestral, mas sim a territorialidade passada e os modos de vivência a ela associados. Da mesma maneira, o alcance da memória genealógica apresenta pouca profundidade, engrossando a “amnésia” bastante difundida nos grupos da Terras Baixas. Em suma, um grupo cujo

recrutamento se faz baseado em uma noção patrifiliativa, mas que prescinde de implicações de ampla profundidade temporal⁵¹.

As substâncias que servem de base aos limites dos grupos étnicos são marcadas/inauguradas pela participação de fluidos durante a gestação, quando a mulher recebe e gera o sangue do homem para formar o corpo do bebê. Deve-se observar, no entanto, que a reprodução de um grupo de substância em linha masculina pode em alguns casos prescindir da convivência entre filhos e seu genitor, quando os filhos estendem sua rede egocêntrica de parentesco a partir de seu pai adotivo, aqueles *no poder* do qual são criados. Mesmos nesses casos, um indivíduo ainda é referido como parte do grupo de seu genitor e deve observar igualmente as redes de parentesco dele.

Se são levados a cabo na gestação e reconhecidos na parte visível dos corpos dos parentes, as conexões de substância não deixam de ser construídas e entendidas a partir de relações bilaterais, de processos que constroem (o) um corpo de (os) parentes. Entre os povos com quem convivi, e em particular entre os Wajuru, o processo em que consiste o parentesco não necessariamente se inicia a partir do nascimento do bebê. Ele tem seu lugar bem antes, na inseminação e gestação, e deve continuar depois do nascimento⁵². A ideologia patrifiliativa, no caso Wajuru, fornece o idioma para as uniões matrimoniais preferenciais “para fora” do grupo étnico, como modo de regular o gradiente de distância observado para tais uniões. E esta, penso, é sua principal atuação. O que novamente chama a atenção à não exclusividade de processos unilaterais, mas sua alocação em alguns domínios; enquanto a bilateralidade ocupa outros, principalmente aqueles que tornam pessoas aptas a se *formarem*, transitarem no mundo, tendo o casamento como destino renunciado. Nos ocuparemos agora dos discursos, idéias e práticas acerca do casamento.

O próprio e o outro: notas sobre o casamento

⁵¹ É neste sentido que optei por utilizar o termo patrifiliação no lugar de patrilinearidade, no intuito de evitar noções que remetam a um grupo de descendência no sentido mais “duro” do termo.

⁵² “Sem dúvida”, sugere Coelho de Souza, “a supressão da diferença entre substâncias inatas e substâncias adquiridas altera potencialmente o lugar que a substância passa a ocupar na economia dos argumentos: as conexões substanciais deixam de poder ser identificadas a um substrato dado e imutável das relações de parentesco — estatuto que ocupam em nossa ontogenia” (2004: 54; nota 6).

Existe uma clara disposição dos pais e avós para que seus filhos e netos não se *casem cedo*. Neruirí certa vez me objetou que Wajuru *não casa novo, casa velho*, pois *para casar, tem que estar formado*. Segundo ele, estar formado significa saber trabalhar: fazer roça, caçar, pescar. Na aldeia havia um homem, cuja idade calculei em trinta anos, que ainda não havia se casado. Não havia qualquer objeção ao fato, e eu pude ouvir de outros homens que ele ainda haveria de casar pois, na verdade, estava na idade certa para o casamento. Este “velho rapaz” não deixava por isso de ser motivo para brincadeiras. Na primeira vez que o conheci, sua irmã logo apresentou-o como solteiro, talvez sugerindo que eu poderia me interessar em casar com ele. Paquinha, certa vez, pediu para seu filho pequeno entregar a cuia de chicha para seu sogro, justamente aquele que ainda não tinha nenhum filho(a), não havia se casado. Principalmente dos velhos pode-se ouvir que, antes de se casarem, homens e mulheres devem *se formar*. O significado dessas afirmações estava largamente ancorados no fato, apontado pelos velhos, de que moças e rapazes devem estudar antes de se casarem. E isso é mesmo a realidade para aqueles que têm quase 20 anos. Seu desapontamento surge muitas vezes pois seus descendentes quase não os escutam neste sentido. É comum que os jovens se casem antes que se formarem na oitava série da escola da aldeia. O casamento acontece por duas vias: ou a moça é entregue pelo seu pai à família do rapaz, ou os jovens fogem, o que é percebido como um casamento por rapto da moça.

Fala-se de um tempo em que as *tribos não se misturavam*, uma formulação que oferece o contraponto para os tempos atuais, onde os Wajuru *são misturados* com outras gente. Este tempo antigo endogâmico, conforme pude saber de Adão, é lembrado como aquele em que os primos casavam-se com os primos, justamente porque *as tribos não se misturavam*. Os velhos que são *do tempo da maloca* são tidos como *Wajuru próprios*, pois que não têm mistura, são filhos de pai e mãe Wajuru. Esta mistura, realizada através dos casamentos exogâmicos (entendendo a unidade de troca como o grupo sociopolítico ancorado na patrifiliação) não deixa de traçar algumas linhas de fissuras na unidade Wajuru. Assim disse-me Adão que ele mesmo *é mais parte de Makurap e Arikapo, enquanto os filhos de Pororoca são mais Djeromitxi, e os Canoé já começam com Aldair*. O que subjaz tais formulações é o reconhecimento do grupo de pertencimento das mães dos indivíduos que ele citou. Novas substâncias, novos corpos.

Nos tempos atuais, em que a mistura é destacada, a identidade sociopolítica ancorada na *decisão* em linha paterna, ou seja, no parentesco agnático, parece oferecer o meio a partir do qual a distância necessária à troca de mulheres possa se realizar. Parentes agnáticos são considerados *parentes próprios*, parentes em linha uterina são considerados *parentes outros*. É com tais *parentes outros* que o casamento pode preferencialmente se realizar. Mas a divisão no campo do parentesco entre *próprios e outros* pode ser infletida por outras mediações de distância, caso se avenge a possibilidade do casamento entre parentes agnáticos. Caso em que se diz dos parentes próximos (irmãos e primos) serem *legítimos* e daqueles que se podem casar que são *distantes* (filhos de primos, ou filhos de sobrinhos). Todavia, ainda que o casamento entre um homem e uma mulher Wajuru seja logicamente possível, e eu pude saber das categorias FFZ e FFBD para cônjuge, ele de fato não ocorre⁵³. O casamento que pode preferencialmente ocorrer é aquele entre filhos de primos ou em linha oblíqua (com distância de uma ou mais gerações), desde que haja, anteriormente, um casamento exogâmico, quer dizer, que um mulher seja doada para outra unidade sócio-política. As possibilidades, tanto para a endogamia quanto para exogamia, são mediadas pela noção de um fluxo de substância/ sangue e a duração inerente a este fluxo. Assim me explicou Mariazinha Wajuru, casada com Irineu Djeromitxi:

Nicole: E se você casar com Wajuru, Maria, com quem você iria poder casar daqui?

Mariazinha: Poderia casar com...assim, com parente quase já terminando, eu poderia morar já com filhos dos meus primos. Assim por exemplo, é, os filhos dos meus primos. Parentes próprios mesmo, é como eu com Elton [seu irmão]. Meu filho com ele, nem ele com o meu, né. Agora o filho dele com os filhos dos meus filhos já pode, porque já são os parentes mais distantes, aí já pode começar a voltar novamente, né. Pra não deixar ir muito longe.

N:E tu? Tu pensa em algum Wajuru que tu podia casar?

M: Eu, se fosse pra morar com meus parente Wajuru, eu podia morar com os filhos do meu primo, Miguel. Que já são primos mais longe.

N:O Miguel tu poderia casar com ele?

M: Com o filho dele.

N: Com ele não poderia?

⁵³ A casa 11 no croqui onde se vê, de um lado, um marido e uma esposa Wajuru, é residência de um casal de velhos.

M: Não, com ele não, mas com filho dele já poderia. Não eu, né, porque o pai dele, que são mais legítimos, o pai dele com meu pai são irmãos né, legítimos. Agora se eu já fosse filha mulher da irmã do meu pai, eu já tinha direito de morar com o Miguel. Por causa que a minha tia já morou com outro parente, aí os filhos que ele tem já é outro. Aí já poderia já casar.

N: Quem nem assim, o Elton e a Catilça [casados]? A Catilça é filha da filha do irmão do pai dele, é isso?

M: É não, Catilcia é filha do finado Erineu, que é Jabuti, então já ele já pode morar com a filha da Julieta [Wajuru, mãe de Catilça] porque não são mais parentes legítimos. Agora ele não poderia com as filha do Miguel, porque já tá indo.

N: Ah, então Elton não pode morar com a filha do Miguel, mas pode morar com a filha da Julieta?

M: Pode.

N: E o pai da Julieta é irmão do Casimiro? Legítimo?

M: Legítimo. E já Miguel com Quati os filhos deles não podem se casar porque são parentes muito perto. Agora da mulher pode, que nem Julieta já mora com outros tribo, os filhos dela já não são mais sangue próprio.

N: Ele poderia casar com uma filha tua?

M: Ele poderia, porque eu com ele já somos parentes próprios, agora já meus filhos que já são de outro já não é mais parente, na consideração é parente, mas já é o sangue terminado.

N: Mas se ele quisesse ele poderia?

M: Se ele quisesse ele poderia.

N: Bianca, Patrícia?

N: Ele pode querer alguma, ele tem direito de morar.

Em suas considerações sobre as possibilidades matrimoniais, Maria está admitindo o casamento entre primos cruzados desde que a mulher do par inicial de germanos tenha, de antemão, casado “fora”⁵⁴. Se ela não admite o avunculato, por assim dizer, imediato⁵⁵, no lugar, expõe o *direito* para o casamento oblíquo entre as suas filhas e seu primo paralelo, porque o sangue já estaria *terminado*⁵⁶. Ao mesmo tempo, nega que seu irmão tenha casado com uma parenta que se possa traçar as relações genealógicas, e salienta, no lugar, que a esposa do irmão seja filha de pai Djeromitxi, não sendo mais *parente legítimo, sangue próprio*, do esposo.

⁵⁴ No trecho : “Agora se eu já fosse filha mulher da irmã do meu pai, eu já tinha direito de morar com o Miguel. Por causa que a minha tia já morou com outro parente, aí os filhos que ele tem já é outro. Aí já poderia já casar.”

⁵⁵ No trecho: “Parentes próprios mesmo é como eu com Elton [seu irmão]. Meu filho com ele, nem ele com o meu, né”.

⁵⁶ No trecho: “Ele [Miguel] poderia, porque eu com ele já somos parentes próprios, agora já meus filhos que já são de outro, já não é mais parente, na consideração é parente, mas já é o sangue terminado”.

Existe uma categoria prescrita para cônjuges, estes são chamados *oguaiakup*, em Wajuru, ou *virá* em Djeromitxi⁵⁷. Utilizarei aqui a palavra *virá* pois é aquela que os Wajuru usam para se referir a este tipo de relação. Tais categorias marcam, de um lado, a preferência para o casamento e, de outro, a amizade formal entre pessoas do mesmo sexo. Por isso os *virás* são chamados também de *amigos/ companheiros*. Para as relações de sexo oposto, as posições genealógicas que pude mapear sua incidência para Ego masculino são as seguintes: [(MBSD/FFZD), (FZDD/MMBD)]. Porquanto seja “preferido” o casamento com distância inter-geracional, alguns casamentos aconteceram com mais uma geração de distância, ou seja, ocorreram com filhos dos *virás*, ou entre filhos de *virás*: [(MBSDD), (FFFZSD), (FFZSD), (MFFZSD), (FMBSDD)]⁵⁸.

O modo de relação entre *virás/companheiros* oscila entre a brincadeira extrema e o respeito e proteção mútuos. Descobri a “existência” de tal categoria numa certa ocasião, no terreiro de Paquinha, Neruirí estava calado até então. Disse que estávamos muito tristes, então ele iria contar uma história, levantou e veio sentar-se ao meu lado a fim de que eu ouvisse o que ele estava dizendo. Armando havia chegado perto de nós e, de súbito, interrompeu a história, começou a mangar. Neruirí parou imediatamente de contá-la. Paquinha estava ao nosso lado e aproveitou para também interromper. Foi quando Armando disse que iria me dizer uma coisa pra eu ficar pensando ainda mais: em sua *cultura, ele podia, tinha direito de interromper Neruirí na hora que ele quisesse. Eles podiam discutir, falar coisa um pro outro que pro branco mais pareceria palavrão. Mas sem problema nenhum. O coração é bom um pro outro, mas a boca...pois eles podiam discutir feio, chegar a um ponto onde todos pensariam que os dois iriam brigar, mas eles não brigam. Se alguém brigasse com Neruirí, Armando poderia até matar a pessoa. E assim também era Neruirí com ele.* “Mas, Armando, ai vem aquela perguntinha: Por quê?”, disse eu. Ele então respondeu: “Porque na nossa cultura é assim. Porque a mãe dele é irmã do pai do meu pai. A mãe dele é minha avó. Se ele fosse mulher eu poderia mesmo casar com ele. Se eu fosse mulher ele poderia casar comigo”. “Mas eu não quis casar com sua irmã”, interrompeu Neruirí. “Pois é”, continuou Armando mangando, “ele era muito namorador, muito bonito, com muita

⁵⁷ Segundo pude saber de Antônio Côco Wajuru, essas categorias também são nomeadas pelos Tupari *uwãã*, e Makurap, *owitxiap*.

⁵⁸ Ver genealograma, Anexo II.

mulher atrás. Mas um é homem e o outro também, então podem se tratar assim”. Armando então me questionou se eu não havia percebido esse modo de relação entre os dois na casa de Neruirí. Eu disse que não, mas que iria prestar atenção. Ele ainda disse que com Sérgio e Ricardo, irmãos de Neruirí, também é assim, poderia ser. Mas ele é mais com Neruirí. Perguntei se era porque Neruirí é o filho mais velho, assim como ele mesmo. Armando confirmou e se foi.

As relações *virá*, assim, pressupõe proteção extrema, ao mesmo tempo que têm a pilhéria como modo relacional. Pude perceber ao longo do tempo que Armando e Neruirí trocavam alimentos, tinham suas roças contíguas e se ajudavam mutuamente nos trabalhos. Assim, um estava presente em todas as chichadas que o outro organizava. Enquanto Armando dava aulas, seguimos à sua roça para plantar manivas, lá era Neruirí quem cortava as manivas para serem enterradas pelas mulheres. Foi também Armando quem ensinou Neruirí a ver as horas e a contar, e ainda havia de lhe ensinar a ler. Essa solidariedade vem aliada aos modos de brincadeira, assim como um tem o direito de “usurpar” o outro. A esposa de Armando usava um anel feito por Neruirí para sua própria esposa, mas que o primeiro gostou e pegou para ele, no intuito de presentear a sua. Os dois ainda tentaram que seus filhos se casassem. O casamento durou poucos meses e apesar da gravidez da filha de Neruirí, por desentendimentos com seu cônjuge, ela voltou a morar na casa do pai. E até onde eu pude saber, não tinha intenções de reatar com o ex-marido.

Assim também Marizianha contou-me: *eles [virás] são família mas leva mais na amizade, brincam mais, levam na brincadeira, aí nem parece assim que são parente. Parece que são assim outras pessoas que conheceu, aí tem amizade, né?* Foi de Paquinha que pude saber que *virá* pode ser traduzido igualmente por *compadre* e que os *virás* acompanham um e outro em suas atividades diárias. Disse-me que ele e Armando *faziam tudinho junto: comiam juntos, pescavam, caçavam, ficavam o dia inteirinho juntos*. Pelas falas acima podemos perceber a premência das atitudes na criação do parentesco, e não o contrário. Tais atitudes são importantes pois operam o reconhecimento social de uma relação. Tal como Armando havia me perguntado se eu por acaso não repariei nos modos como ele e Neruirí se tratavam. As atitudes *virás*, ao mesmo tempo que formalizam posições, expressam a informalidade que pode haver nas atitudes daqueles que são, por meio delas, muito próximos. A comunicação entre *virás*

parece pressupor um jogo de distanciamento e proximidade onde a expressão da distância (*parece que nem são parentes*) traz em si o lastro da intimidade criado pela partilha.

Nas considerações de Armando podemos notar que a posição *virá* possui um ancoradouro genológico, o que seria melhor descrito através da idéia de “relações que se relacionam”, assim como disse Armando: *Neruirí é meu virá pois a mãe dele é irmã do pai do meu pai, ela é minha avó.* A condição para a relação *virá* é o casamento exogâmico prévio e as relações de substâncias/sangue proveniente dele, conforme ainda me explicou Armando Djeromitxi:

Do virá que não faz muita parte do parente....de parente já de sangue, por causa disso, porque o pai das crianças já não pertence muito àquela família, como é que se diz? A família que realmente descende....que não tem mais família sanguínea mesmo, que tem diferença já no sangue ...esse daí que pode ser virá da gente...não pode ser da descendência daquela pessoa não...aí a tia às vezes casa com uma pessoa diferente, que não seja da família sanguínea que fala...aí casa e daí pode casar...

Pude notar que os casamentos entre *virás* que não aconteceram podem com isso transformar os cônjuges de mesmo sexo de ambos os casais em companheiros, o que inclui, caso morem próximos, a ajuda mútua e a companhia nas atividades diárias. Para um exemplo, Julieta Wajuru, que podia ser tomada como cônjuge tanto por Adão⁵⁹ quanto por Armando, não se casou com nenhum deles. O marido de Julieta, já falecido, transformou-se em companheiro de Adão, e a esposa de Armando, Regina Makurap, tem Julieta como sua companheira. As duas, cujas casas são uma em frente da outra, andam juntas e ajudam-se mutuamente nos trabalhos da roça, coleta e na produção de chicha. Julieta, apesar de ser Wajuru, e morar contíguamente a eles, não frequenta as casas de seus parentes agnáticos e sim a de Regina. A única exceção que pude notar a esta “configuração” da convivência se deu nos momentos em que Julieta estava doente, e procurava Antônio Côco para sessões xamânicas. Neste mesmo sentido, aqueles casamentos que ocorreram parecem cancelar as atitudes *virás* entre cunhados efetivos. Paquinha me alertou para o fato de que ele não tratava André, irmão de Armando, como seu *virá*. André casou-se com uma irmã classificatória de Paquinha e não se pode

⁵⁹ O pai de Julieta é tido como sobrinho (filho da irmã) do pai de Adão. O sogro (afim efetivo) de Adão é tido como sobrinho (filho do irmão) de sua mãe.

observar nenhuma brincadeira entre eles. Da mesma forma, Queixada casou-se com a filha de sua *virá*, e trata seu cunhado com respeito. Penso que não é senão por conta da não efetuação da afinidade que Neruirí pôde, tal como vimos acima, dizer publicamente a Armando que ele não quis casar com sua irmã. Uma demonstração pouco polida que poderia mesmo se configurar em séria afronta, caso não estivesse sustentada pela proximidade dos dois.

Neste sentido, as posições *virá* aparecem mais como uma potencialidade, indicando suas diversas possibilidades de efetivação. Talvez possam, assim, deslizar para a categoria “terceiro incluído” proposta por Viveiros de Castro (2002 d) sobre a proliferação de padrões amazônicos que escapam ao dualismo consanguíneos/afins e que introduz o gradiente de distância como motor de seu funcionamento. É o aspecto especialmente ambíguo/ambivalente da afinidade na Amazônia o que proporcionou a gestação do conceito de “terceiro incluído”⁶⁰. Na verdade, diz-nos o autor, fruto do

⁶⁰ Sem que eu possa discutir amplamente essa característica ambígua, cabe apontar brevemente, e talvez correndo o risco de embotar em demasia o pensamento do autor, do que se trata. Segundo Viveiros de Castro (2002d), na Amazônia a aliança simétrica não funciona segundo uma fórmula global e a divisão consangüinidade/afinidade está incluída num universo mais amplo de relações. Não obstante, ali a aliança simétrica e a circularidade lateral do paradigma terminológico dravidiano se exercem em um meio espacial escalar. A grade terminológica diametral enxadrezada do dravidianato é infletida por uma configuração concêntrica: seu modelo sofre uma interferência estrutural pela introdução do gradiente de distância- não se trata apenas de uma coexistência de uma grade binária e uma escala contínua. Isso é o mesmo que dizer que o gradiente da cognação sobredetermina o cálculo de classes, promovendo na terminologia um lugar para o conceito escalar de distância. Tal interferência traduz-se no englobamento hierárquico da afinidade pela consangüinidade no plano local, dos cognatos próximos (onde o afim é uma espécie de consangüíneo), e da consangüinidade pela afinidade nos planos mais distais da cognação (o consangüíneo distante é, antes de tudo, um afim). Um englobamento do contrário conforme nos movemos no socius: é só na medida em que se afasta deste círculo de parentes próximos que a afinidade vai sobrepondo-se progressivamente à consangüinidade. A introdução do gradiente de distância faz com que tenhamos de um lado, “afins sem afinidade e, de outro, afinidade sem afins.” Através das atitudes, ficções terminológicas prescritivas, a tecnómia ou a endogamia local, os cognatos próximos, sejam eles paralelos (consangüíneos) ou cruzados (afins), e os afins efetivos são consanguinizados. A afinidade atual, bem como a afinidade virtual, sofre um mascaramento, é assimilada pela consanguinidade. Por outro lado, parentes consangüíneos do ponto de vista da grade dravidiana, mas que não reafirmaram seus laços com Ego pela realização de alianças similares às suas (casando-se com cognatos próximos dos afins de Ego), ou seja, distantes genealógica ou politicamente, se tornam um caso particular do afim e tendem a ser classificados como afins potenciais: os afins por excelência, com quem não se trocam necessariamente mulheres, mas outras capacidades agentivas: “mortos e ritos, nomes e bens, almas e cabeças” (:157). A afinidade potencial é, de acordo com o autor, eminentemente canibal.

Uma distinção importante feita por Viveiros de Castro refere-se à alusão analítico/teórica que nomenclaturas de parentesco não são a mesma coisa que o parentesco como fenômeno ideológico institucional (:123). O contraste entre cognatos e não-cognatos é uma distinção sociológica, de natureza contínua e concêntrica e que contém uma referência genealógica não trivial. Já o contraste entre consanguinidade e afinidade é uma distinção terminológica, diametral e discreta, de conteúdo categorial (estrutural-analítica), puramente relacional, não envolvendo nenhuma idéia “cultural” de consangüinidade

trabalho de significação que a sociedade opera sobre esta oposição formal, o terceiro incluído é um “entre”. É a efetuação complexa da afinidade potencial ou uma atualização singular desta potencialidade. Tais são os parceiros de troca, os amigos formais, o cativo de guerra etc. Permitindo um dinamismo propriamente relacional, os terceiros incluídos operam uma abertura sintética do campo social: são os trilhos da passagem entre o dentro e do fora. “Fora” que é a condição de reprodução do *socius*. No caso Wajuru, este fora não é senão o contexto multi-étnico em que estão imbuídos desde há muito. *Virás*, diz-se, não são mais parentes, não fazem mais parte do *parentesco de sangue*. Quando ocorre um casamento, o *sangue já está quase terminado*, conforme me explicou Mariazinha. Ao mesmo tempo, é reconhecido que os casamentos tem a função de *não deixar o parentes ir longe demais*. Neste sentido é que os *iguaiups*, *virás* podem expressar sua condição intermediária: não tão próximo que não se possa casar, nem tão longe que a afinidade torne-se uma relação insustentável.

Se é latente a necessidade de marcar uma distância para o casamento, tal distância inclusive pode ser produzida por meio dos *brancos*. Do ponto de vista masculino, como podemos observar pela coloração dos telhados das casas no croqui, parentes agnáticos vivem mais proximamente e mantêm relações favoráveis à sua coesão (como troca de alimentos e ajuda em trabalhos). Quando suas moradas são distantes, devem observar igualmente alguns princípios de solidariedade (como a ajuda em trabalhos, por exemplo). Assim, no Posto, onde se observa um núcleo Wajuru, as casas próximas correspondem a casas de irmãos classificatórios (primos paralelos) e um sobrinho (filho classificatório, filho do irmão), sendo que o ascendente mais velho ali residente, Antônio Côco (casa 11), seria em relação a esses três indivíduos pai e avô (F, FB e FFB). Entretanto, Antônio é também sogro (afim efetivo) de Paquinha (casa 12). Sua esposa Juracir trata Antônio por pai, mas, no entanto, é filha de um branco seringueiro. A mãe de Juracir e esposa de Antônio, Anita, é identificada por muitos, inclusive por Antônio, como sendo *Kündiriat* (Wajuru). Mas Paquinha nega tal asserção, dizendo que Anita seja Makurap. Foi quando apontei esta “contradição” a Paquinha que ele me disse que os Wajuru e Djeromitxi são *os índios que mais respeitam os outros pois para se casarem deve ser longe*. Ele então reafirmou a identidade

como partilha de substância. Daí que consangüinidade e afinidade nada têm a ver com unificação. Para ficar num exemplo dado mesmo pelo autor, num ambiente de ideologia patrilinear, a FZ de Ego é uma parenta agnática, mas afim do ponto de vista terminológico.

Makurap da sogra, mas nada disse sobre a origem paterna de sua esposa. Se fizesse isso, penso, estaria levando o casamento longe demais, pela via do genitor de sua esposa, ou perto demais, pela via do pai adotivo dela. O interessante aqui é perceber como o casamento pode engendrar certas manipulações identitárias, cujas formulações, antes de serem impedimentos para que a união ocorra são, no lugar, propensas a sua efetuação.

As únicas duas formulações que pude ouvir dos Wajuru sobre sua distintividade/unidade diziam respeito ao que até aqui me referi por seu *ethos* guerreiro e sua dificuldade em *viver no meio*. De fato, dos homens me chamavam bastante atenção as descrições que professavam a dificuldade dos Wajuru em *viver no meio*, visto que eles são *acostumados em viver separado, não gostam de viver juntos*. Tais afirmações se davam sempre no contexto em que era colocada a situação de proximidade inter-étnica em que estão hoje, e marcada sobretudo pela fama Wajuru de serem *índios matadores*. Muito cedo eram-me dirigidas tais apreciações. A primeira vez que a pude ouvir vinha diretamente colada ao tema do casamento inter-étnico. Foi professada num contexto onde um homem Djeromitixi dizia ter raptado sua esposa Wajuru, pois o pai dela seria *índio brabo, matador*; o irmão da esposa, presente, logo emendou que *para os Wajuru é muito difícil viver no meio*.

A sociovisão Yaminawa, grupo Pano da Amazônia Ocidental, nos oferece um ângulo bastante próximo: “uma exogamia intensa está ligada a uma visão sombria dessa mesma exogamia” (Calavia Saéz, 2000: 21). Assim, a premência da exogamia vem acompanhada de sua contraparte, assinalando sobretudo a tensão inerente à aliança de casamento para os sujeitos: “Se as sociologias ameríndias se ocupam tanto da afinidade é, em boa medida, para sublinhar sua pesada ambivalência. Casar é necessário pra fundar uma sociedade, mas é ao mesmo tempo uma condenação a viver perpetuamente ‘no meio dos outros’” (Id: 20).

Entretanto, a dificuldade Wajuru em *viver no meio* contrastava pra mim muito proximamente com outra que ouvi repetidas vezes de Aguinaldo Makurap. Se para os

Wajuru essa condição é prenhe de questões problemáticas, podemos arriscar dizer que a visão Makurap ocupa um outro pólo valorativo. Na clara intenção de iluminar a condição Makurap de *estar no meio*, Aguinaldo reiterava que os Makurap *têm muitas mulheres*, que por serem casadas com outros povos moram *espalhadas*, na casa de seus maridos. Isso parecia ser algo dado, sem carregar em si uma tensão. A condição valorativa Makurap de doadores de mulheres, uma condição “feminina”, também replica muito propriamente sua condição de doadores de músicas e num suposto *ethos* bastante pacífico quando em relação aos Wajuru, que propagam um *ethos* guerreiro e masculino.

Na Amazônia, diz Viveiros de Castro (2002d), a troca é sempre desigual, a simetria é impossível pois não há zero absoluto relacional. Para o autor, a troca amazônica é a predação ontológica. Mulheres não são apenas signos, elas são valores, como nos lembra Viveiros de Castro acerca de Lévi-Strauss. Desta forma, “a aliança reiterada e a troca simétrica são formas de estabilização do potencial canibal em seu estado de energia mínima. [...] quem dá mulheres sem recebê-las em troca (e só uma pessoa vale outra), abre um crédito canibal contra os tomadores” (:175). Por este caráter, eu diria, um tanto insatisfatório da aliança matrimonial, suas formas mais comuns, como a endogamia de parentela, a repetição de alianças em um meio cognático, a união avuncular, ou ainda, alguns “simulacros de exogamia” são, segundo Viveiros de Castro, “apenas empréstimos a curto prazo de componentes pessoais detotalizados” (: 179/180). E não é isso, justamente, que os Wajuru e seus parceiros de troca estão dizendo/fazendo através dos casamentos entre *virás* ou entre filhos de *virás*? Retomando uma mulher previamente doada, mas cuja condição é ver na nova mulher o resultado de outras conexões de substâncias que não as suas? O casamento parece ser assim uma “troca de perspectivas”, cujo contexto faz das mulheres mediações entre linhas contínuas de substâncias masculinas⁶¹. O casamento por rapto, ao que tudo

⁶¹ Esta asserção me veio à mente através de um trecho em Wagner (1977) sobre a troca e o parentesco Dabiri, e que imagino ser bastante consonante com o que podemos “ver” no caso etnográfico Wajuru:

“Each party acquires an objectified increment of flow consonant with its perception of the flow of the other, but, because the wife givers regard the woman and her apurtenances as part of their own male lineality, each party’s giving is consonant with its perception of its own lineal flow. “We”are always male contingency, by moral precept, and it is always the women, because of their very self-sufficiency, who are obliged to mediate the flow of male lineality” (628-29).

indica, cria novas possibilidades de troca, para que uma mulher seja devolvida posteriormente.

Mas a afirmação Wajuru sobre sua dificuldade em *viver no meio* parece se contrastar sobretudo ao fato, que não pude deixar de observar num contexto inter-étnico cujas diferenças são formuladas inclusive pelo padrão de assentamento e moradia, de efetivamente estarem os Wajuru “no meio”. Eles ocupam majoritariamente as cercanias imediatas do Posto Indígena, local de maior aglomeração de casas e de acesso mais fácil - e talvez restrito - aos que vem de fora. Por outro lado, penso que é senão pelas colorações dos telhados das casas do croqui que podemos visualizar a desintrusão na socialidade doméstica da afinidade de mesmo sexo do ponto de vista masculino. Esses telhados traçam círculos de convivência e iluminam a linha mais dura, cuja composição é proposta pela identidade sociopolítica traçada pela ideologia agnática. Ao mesmo tempo, supõem a afinidade de mesmo sexo para o ponto de vista feminino. A “dureza” do recrutamento grupal/étnico, no entanto, encontra seus limites e é re-moldada nos contextos das chichadas, e é disso que trataremos agora. Vamos à chicha.

IV- O mistério da chicha: uma sociologia da embriaguez

Paquinha: Nicole já reparou que para o índio tudo tem muito significado?

Nicole: Já sim, Paquinha.

Paquinha: Chicha dá muito trabalho, né Nicole?

Nicole: Dá sim, Paquinha.

Quando eu ainda estava na cidade de Guajará-Mirim, aguardando por minha autorização de entrada na T.I. Rio Guaporé, numa visita que fiz à casa de Clarice Wajuru e André Djeromitxi, algo me chamou bastante atenção. André recebia seu irmão, que vinha da aldeia para participar de um evento em Porto Velho. Nesta ocasião, em que conheci Armando, a mim foi oferecida um gole da chicha que ele trazia da aldeia (depois de dois dias de viagem), especialmente para a família de André. Meu primeiro encontro com a bebida fermentada foi marcado por uma espécie de estranhamento. Bem, eu realmente não gostei. Dada a grande apreciação e alegria que um pouco de chicha trazia a todos, fiquei certamente tímida em emitir qualquer juízo negativo.

Em campo, não foram poucas as vezes que a distância entre *índios* e *brancos* era a mim apontada, seja pelos modos de trabalho, pelo modo de tratamento entre parentes, seja pela sovinice associada aos brancos, existe, porém, algo mais premente nesta formulação. Do ponto de vista das pessoas com quem convivi, produzir e beber chicha carrega uma forte distinção entre nós e eles. De acordo com isso, numa demonstração de um grande apego à sua bebida fermentada, hoje majoritariamente produzida de macaxeira, escutei em algumas ocasiões que *os brancos poderiam tomar-lhes tudo, menos a chicha*. Em mesmo sentido, pude notar sua surpresa e apreço ao fato de eu viver ali de uma certa maneira: comendo, bebendo e dançando junto com eles. Muitos dali me diziam ser essa uma característica que me distinguia dos outros *brancos* com quem eles até então haviam convivido. E a minha impressão era de que me falavam isso exatamente para demonstrar o quanto haviam apreciado minha estadia dentre eles, mas sobretudo o quanto eu havia me aproximado deles e de seu modo de viver, do que julgavam ser a maneira correta e feliz de viver como *índios*. Salientavam sua alegria pelo fato de eu querer aprender a produzir chicha da maneira correta, se compraziam igualmente pelo meu apreço à sua bebida fermentada e comentavam exaustivamente o fato de eu ter bebido uma grande quantidade de chicha. As regras de etiqueta e

comportamento são inúmeras, mas nenhuma falta pode ser maior do que a recusa de uma *cuiada de chicha* (ou de um algum alimento). Mesmo que isso implique ser acordado na madrugada por alguém que lhe aprecia muito, pois de outra maneira não estaria lhe chamando para beberem juntos.

Todos os dias pela manhã, comentários ao fato de eu ter dançado muito no dia anterior vinham à baila. Aos poucos fui realmente me acostumando com o ritmo incessante dos forrós que todos dali simplesmente adoram, e que dançam durante muitas horas seguidas. Tais forrós eram regados a uma grande quantidade de chicha e entrecortados simultaneamente às músicas Makurap cantadas em duplas pelos velhos de muitos dos povos. É a sua *brincadeira* e até hoje quando falo com alguém ao telefone, para expressar sua vontade que eu volte à aldeia, dizem-me: *a gente quer que você venha brincar de novo com a gente*. De fato, não me custou um grande esforço as participações nas chichadas: nesses momentos eu via o comedimento diário de alguns se transformar em grandes expressões de alegria e brincadeiras das mais engraçadas terem seu lugar. Deixar-me levar por isso foi sem dúvida bastante prazeroso.

Também me chamaram a atenção por diversas vezes sobre o quanto eles se admiravam do fato de eu *andar por todo canto, ir a todo lugar* e o quão eles achavam *bonito* essa minha propensão. Eram observações sobre minha rotina: quase sempre eu ia da casa de Adão Wajuru, onde me hospedei, às casas das pessoas para conversar com elas, algumas delas afastadas do Posto Indígena. Nas minhas saídas matinais sempre escutava de alguém “Já vai?” ou “Nicole tá indo onde hoje?” e se acaso o velho pajé Paturi Djeromitxi estivesse sentado à beira da sombra de seu telhado, invariavelmente ele me diria: “Cuidado com a onça”. Mas estavam, sobretudo, referindo-se à minha quase nunca recusa ao convite de quem quer que seja para ir à sua casa beber chicha. O que implicava andar, às vezes por um tempo e em condições climáticas que hoje julgo excessivos, pelos arredores do Posto Indígena para poder participar de uma *chichada*. Na minha opinião eu não estava fazendo nada muito diferente deles, pois me admirava o fato deles andarem *por tudo quanto é lugar atrás de chicha*, como eles próprios me diziam que faziam. Esta afirmação sobre minhas andanças implicava, entretanto, o seu revés: o fato de que eles não andam realmente *por tudo quanto é lugar*, mas que suas relações traçam caminhos e que os caminhos são traçados por suas relações.

Assim, aos poucos a chicha e as chichadas foram se tornando central no meu entendimento sobre alguns aspectos da vida social ali na T.I. Rio Guaporé. Existe realmente um grande esforço (quase diário em algumas casas) despendido em sua produção, aliado à alegria e disposição das pessoas em participar de seu consumo. Eu mesma, em três meses na aldeia, pude participar de 33 chichadas, e esse número não inclui aquelas para as quais fui convidada mas que por alguma razão não pude comparecer. Este capítulo é, pois, devotado a entender a centralidade da bebida fermentada nos modos de socialidade empreendidos ali. O trecho de conversa reproduzido na epígrafe que abre o capítulo aconteceu poucos dias antes de minha partida para a cidade. Como de costume, Paquinha e eu estávamos durante a tarde na casa de sua mãe, quando geralmente ele me explicava diversas coisas. Neste dia, nossa conversa foi curta. O motivo que antecede o diálogo diz respeito à afirmação feita por ele de que o homem que joga a chicha de sua esposa no chão (em sinal de desprezo) está *agourando* a si mesmo, marcando o dia de sua morte. Em algum dia anterior, Paquinha havia me contado sobre a morte de um homem cujo motivo teria sido esse. Que espécie de líquido seria a chicha a ponto da penalidade por seu derramamento ser a própria vida de um marido? Que substância teria o poder de, quando jogado ao chão, operar a disjunção entre estados ontológicos (vivos/mortos)? De antemão a afirmação de Paquinha sugere uma espécie de personificação de relações dada pela chicha. No mesmo golpe, não seria o pressuposto de que as relações são internas às pessoas que suportaria o perigo de morte a alguém que transgride algumas regras de comportamento? Em grande medida, busco agora explorar o sentido dos termos deste breve diálogo e das questões que Paquinha me colocou: os significados e o trabalho associados à chicha.

As chichadas: uma descrição

A chicha, *tuerô* na língua Wajuru, ou *tuerô jati*, quer dizer, chicha braba, azeda, fermentada, atualmente em sua quantidade majoritária é feita de macaxeira, mas conta-se que no passado usava-se fazer muita chicha de milho, cará e de amendoim⁶². Não é que essas não sejam mais produzidas, de fato, em algumas casas elas têm mesmo um

⁶² A mandioca-braba (chamada também de paxiubão), até onde sei, não é nem nunca foi utilizada para a produção de bebida. Seu uso, mais recente, se restringe à produção de farinha, quando deve ser pubada, prensada e, depois, torrada.

valor muito especial: são chichas que remetem ao passado *na maloca*. Seu consumo, no entanto, mesmo que fermentadas, é muito mais doméstico que a chicha de macaxeira, esta sim sendo consumida em grandes reuniões.

A chicha de macaxeira fermentada é consumida coletivamente em duas ocasiões: ou a bebida é consumida como pagamento de um trabalho coletivo para um grupo doméstico (abertura, coivara, plantação ou limpeza de roças, limpeza dos caminhos e terreiros, colocação do telhado), ou ela é oferecida em festas: aniversários (dos mais jovens), casamentos, datas comemorativas (Natal, Ano-Novo etc...) sem que necessariamente os que a estão consumindo tenham trabalhado para o grupo doméstico que a produziu. Em ambos os casos as pessoas não comparecem sem que o dono da chicha venha convidar os participantes para sua casa. Quanto maior for o grau de fermentação mais pessoas se reunirão ao redor da chicha, quanto menor, mais doméstico será o seu consumo. O ideal é que todas as chichas produzidas fiquem *brabas* mas, enquanto isso não acontece, o grupo doméstico onde ela é produzida vai se servindo de pequenos goles. O “círculo” de consumo vai aumentando à medida em que aumenta seu teor alcoólico.

No Posto, a proximidade das casas permite a todos dali verem ou saberem em qual casa as mulheres estão produzindo a chicha (moendo, carregando água, etc.). Nos sítios um pouco mais afastados do Posto e que interceptam os caminhos para as roças, quando a chicha está sendo fermentada para uma festa ou trabalho coletivo no dia seguinte, é comum que os passantes parem ali para se refrescarem, na ida ou na volta de roça, quando estão carregados. Na volta, a primeira coisa a se fazer é largar os maricos e ir sentar-se para que o dono sirva quem está por ali. Nessas ocasiões, não se bebe muito, e logo se segue o caminho de volta para casa, pois de outra maneira nada sobraria para o dia seguinte, quando o objetivo é que se tenha muita bebida fermentada. Na ocasião já se fica sabendo da quantidade e do grau de fermentação, o que se tornará assunto entre aqueles que se encontrarem posteriormente. O dono da casa, caso nenhuma bebida esteja sendo fermentada, invariavelmente irá avisar os passantes de que está desprovido de cerveja. Nestes casos, pode acontecer que a parada não ocorra ou que os passantes fiquem pouco tempo por ali.

Quiçá a frase que eu mais escutei seja *tem chicha lá no fulano*. Mas, mesmo sendo o oferecimento de uma chichada algo de amplo conhecimento dos moradores da aldeia (pois no dia anterior todos sabem onde se tem chicha e qual o grau de sua fermentação), ninguém chega a uma casa se, na manhã do dia em que será bebida, o marido não venha convidar o homem da casa. Convida-se para beber na casa do grupo doméstico que a produziu, e as pessoas se deslocam até o local. Uma exceção importante à etiqueta de não se comparecer onde não se foi convidado, conforme pude notar, se dá nas chichadas oferecidas no Chapéu de Palha que fica entre as casas Djerotmitxi⁶³ e onde se bebe normalmente as chichas produzidas nestas casas. Ali, grandes festas acontecem e é comum que muitos cheguem, alguns já bêbados da chicha de sua casa ou de outras. Creio também que, depois de demasiado bêbados, se acaso a chicha acaba no lugar que estão, pode-se chegar sem maiores constrangimentos às outras casas que ainda têm suas reservas, onde também estarão outros bêbados.

Cocho é o nome dado ao recipiente de madeira talhada suspenso sobre forquilhas onde a chicha é fermentada e armazenada. É dele que as pessoas irão se servir. Não é incomum que galões de plástico de todos os tamanhos também sejam usados para isso. Nestes casos os galões são referidos de acordo com sua capacidade de armazenamento: *lá em casa tem um cocho e mais dois 100 litros, cheinhos de chicha para [a gente] secar*, por exemplo, é um modo de convidar alguém para ir beber chicha na casa daquele que anuncia suas reservas. E ninguém as anuncia para aquele com quem não pretende beber junto. A chicha, assim, não roda a aldeia senão quando é levada à casa dos velhos que têm dificuldades em andar. Uma casa com um cocho cheio de chicha fermentada é mesmo um ponto “fixo” de referência, uma espécie de centro, e são as pessoas que devem se deslocar até ele. O ponto de referência se mantém pelo menos até que a chicha acabe, quando é a vez de outro tornar-se saliente neste sentido, precipitando a vida social.

As chichadas oferecidas como pagamento de trabalho coletivo ou numa festa comemorativa são promovidas tanto por homens como por mulheres, no primeiro caso; e pelo grupo doméstico como um todo, sem a divisão por gênero, no segundo. Assim, na organização do trabalho, se este envolverá só homens (como derrubada de mata,

⁶³ O chapéu localiza-se ao lado direito do Posto, pelo que se pode observar no croqui, anexo I.

colocação de telhado, limpeza dos caminhos e terreiros) diz-se que a chicha é dos homens, se é um trabalho que envolva as mulheres (mais comumente limpeza de roça e plantação de manivas) diz-se que a chicha é das mulheres. Neste último caso, é a dona da chicha que irá à casa das outras mulheres convidá-las. Tanto homens quanto mulheres, sejam eles jovens recém-casados ou pessoas mais “maduras” (aqueles que já são avós ou bisavós, mas que não são tão velhos que não trabalhem mais) podem organizar um trabalho coletivo. Desta forma, há uma grande circulação da função de organizador e trabalhador, produtor e consumidor, onde a chicha aparece como uma espécie de dádiva através da qual as pessoas se comunicam e se encontram, cada vez ocupando uma posição diferente. Nesta circulação, por assim dizer, simétrica da função de organizador, fica claro porém que são os homens mais velhos os que ocupam com maior facilidade esta função. Tanto quanto mais filhas solteiras ele tiver para auxiliar sua esposa na preparação da bebida, e genros ou filhos ele puder contar para o trabalho. Assim, estão estes homens mais aptos a ocupar tal posição de catalisadores da vida social, pois um cocho de chicha sempre cheio tem o poder de reunir muitas pessoas no trabalho.

O desenrolar das duas ocasiões em que se bebe chicha com muitas pessoas, como pagamento de trabalho coletivo ou numa festa comemorativa, têm elementos comuns e outros díspares. Ainda que eu me esforce por apresentá-los de uma maneira mais ou menos clara, gostaria de salientar de antemão que é mesmo a possibilidade de uma chichada de trabalho virar uma *festa* o que anima a todos, bem como as festas oferecidas por ocasiões comemorativas podem envolver algum tipo de trabalho. Neste sentido, a divisão que estabeleci entre “chichadas para trabalho” e “festas” é mais ou menos arbitrária. Deve-se ter em mente que o mais importante numa chichada é realmente estar ali sem que se preocupe com o que irá acontecer, se vão dançar ou não, se vão embora pra casa mais cedo ou não, etc... As pessoas gostam mesmo é de se deixar levar pela alegria de estarem juntos bebendo, conversando ou dançando, ou, até, brigando. O que importa é realmente um desenfrear, ainda que prenunciado.

As duas ocasiões começam com uma divisão por gênero na disposição dos presentes que pouco a pouco torna-se “borrada”, à medida que a embriaguez começa a tomar conta dos participantes. Enquanto numa festa não pode faltar a dança, as chichadas feitas por conta do trabalho não necessariamente evoluem para isso. Na

ocasião de trabalho é comum que as pessoas cheguem bem cedo, tomem um pouco da chicha e sigam, já um pouco embriagados, atrás do organizador para o local de trabalho, onde ele dará as instruções. Voltam normalmente antes de o sol estar a pino, e prosseguem bebendo chicha pela tarde e, às vezes, à noite. As festas se iniciam um pouco mais tarde, quase sempre na alvorada, e o ideal é que prossigam noite adentro, até quase o amanhecer.

Nas duas ocasiões é oferecida comida pelo grupo doméstico onde a chicha foi produzida. No primeiro caso, entretanto, só come quem trabalhou, no segundo a todos os convidados é oferecido o alimento. Por sua vez, quando o alimento é visto como pagamento de um trabalho o mais comum é que se ofereça peixe (pescado pelo(s) filho(s) homens daqueles que organizaram, mas moqueado pelas mulheres da casa), acompanhado de macaxeira cozida por elas. Nesta ocasião, os trabalhadores se servem, comem com as mãos todos de um mesmo prato, deixado no chão (normalmente ao centro onde estão reunidos). Quando não haviam trabalhado, somente as velhas e as mulheres com filhos bastante pequenos eu vi comerem nestas ocasiões, enquanto as outras permanecem unicamente bebendo chicha. Se é um trabalho organizado pelas mulheres, ocasião mais rara, a situação se inverte. Mas mesmo homens com filhos muito pequenos acabam não se alimentando.

Na ocasião da festa, o ideal é que se tenha carne de porco, ou tracajá/zé prego, ou tartaruga (carne de boi também, mas isso só se a ocasião for muito especial, como no fim do ano), e seja acompanhada por arroz ou macarrão. As pessoas são servidas em pratos e talheres individuais pelas mulheres do grupo doméstico que está oferecendo a festa. Elas devem cuidar para que a quantidade de comida dê para todos e que depois bebam a sua chicha em fartos goles, assim, ficam satisfeitos e não *saíam por aí falando mal*. Nessas festas, as pessoas aparecem com suas melhores roupas, os homens vestem suas camisas e as mulheres a saia e blusa mais nova que tiverem. Seja numa festa, seja numa chichada para trabalho de homens ou mulheres, é a elas que normalmente cabe o serviço da chicha, e da preparação e distribuição de alimentos.

Um homem raramente pode se esquivar do convite para uma chichada de trabalho, mesmo se tinha programando ir caçar ou pescar. Depois que são convidados, o que normalmente é feito pelo marido ou por um filho homem daquela que coordenou a

produção de chicha na sua casa, os casais vão juntos com seus filhos pequenos à casa onde está sendo oferecida a bebida. No caminho, (e isso em todas as andanças, para visitar parentes ou ir à roça) os filhos pequenos que já tem condições de andar vão sempre à frente. Atrás a esposa e suas crianças de colo, coladas ao seu corpo com a tipóia, e o marido acompanham o ritmo do pequeno ou pequena que “lidera” o grupo. Chegando à casa cumprimenta-se o dono e a dona da casa, dizendo *cheguei*. Imediatamente o casal se separa: a esposa junta-se às outras mulheres e o esposo aos outros homens já presentes. Pode ser que o marido siga antes da esposa para a chichada, pois esta fica cuidando dos afazeres da casa e atendendo suas crianças de colo, para depois seguir ao local que se está oferecendo a chicha. Assim, quando a esposa chega, o marido já está no meio de outros homens e eles, quando muito, trocam-se somente um olhar. Mas aqueles que esperam sua esposa para andarem juntos e fazem disso um hábito recursivo, nas ocasiões das chichadas não deixam de ser apontados pelos homens como alguém que só *anda junto da mulher*.

Chegado ao terreiro da casa, onde de praxe se bebe chicha, invariavelmente deve-se proferir um cumprimento, o que depende da hora do dia: diz-se “bom dia”, “boa tarde” ou “boa noite”. Ninguém se senta antes que o dono da chicha lhe dirija a palavra, e esta de fato é a sua primeira frase para aqueles que chegaram: *sentá, fulano!* Se depois que isso acontece não lhe for oferecida uma cuiada de chicha é certamente um bom motivo, talvez o principal, para não se permanecer no local. Oferecida a primeira cuiada, continua-se a beber: outro bom motivo para permanecer no local até que o cocho tenha *secado*. Assim que isso acontece, deve-ser proceder imediatamente à saída, uma regra de etiqueta muitas vezes apontada a mim e que parece ter o objetivo de evitar brigas. Enquanto se toma chicha estão todos alegres e risonhos, quando não se tem mais a bebida este estado de ânimo pode imediatamente se inverter, embora algumas brigas aconteçam no desenrolar da chichada quando alguns já estão demasiado bêbados. Na saída, normalmente feita pelo casal, cada um dirige-se ao(s) dono(s) da casa dizendo *já vou*, ao que este responde *está bom*. Vai-se para um outro local onde se está oferecendo chicha – e todos sabem onde- ou, caso se esteja bêbado demais, segue-se direto para sua própria casa.

Durante as chichadas as pessoas comumente se dispõem/sentam em círculo. O cocho ou os galões que armazenam a chicha não ficam ao centro, mas encostados numa

parede ou algo que o valha, interceptando este círculo e não raramente dividindo a parte feminina e masculina na disposição das pessoas. A distribuição, a partir dos recipientes, é feita pelos donos da casa ou seus filhos, mais comumente as filhas mulheres, mas pode acontecer que um filho homem também sirva os convidados. Reserva-se uma cuia (ou caneca) para pegar a chicha no cocho e depois despejá-la na outra que será entregue. É incomum que alguém peça abertamente para ser servido, as pessoas chegam, sentam (depois que isto lhes é dito) e esperam a primeira cuiada. Quando eu pedia para ser servida, no começo as pessoas se surpreendiam e gostavam de saber que eu apreciava sua bebida fermentada, mas, depois que todos já sabiam disso, se eu insistisse nesta conduta me passaria facilmente por alguém que não sabe comportar-se socialmente.

Em cada rodada, ou assim que o *cocho é aberto*, aquele que está encarregado de servir os demais deve primeiro servir-se de uma cuiada para depois passar a servir os outros presentes. Em grandes chichadas é comum que a dona entregue uma cabaça grande⁶⁴ e duas cuias para os velhos que ali estão. Esses velhos, então, servem aqueles que estão ao seu redor, observando a etiqueta de se servirem primeiro para depois servirem os outros. Aquele que está servindo a chicha observa a disposição daqueles que estão sentados e os serve um em seguida do outro, até que a embriaguez vá subindo de nível e uma ordem não se faça mais necessária. Na primeira cuiada a quantidade de chicha servida é sempre maior e é de bom tom que se tome num gole só. A etiqueta não estará completa se depois desse belo gole não se franzir o cenho soltando depois uma espécie de grito, numa demonstração de que a chicha está boa, quer dizer, *azedada*, embriagante. É *bonito* que se faça isso depois de beber a primeira cuiada num gole só, mas logo fica *feio* se o movimento de secar a cuia de uma vez se repetir em demasia. Deve-se saber beber. Depois da primeira cuiada o distribuidor deve regular a quantidade para que aqueles que estão bebendo não fiquem muito tempo segurando a cuia (o que impede que outros sejam servidos), nem se sintam constrangidos a beber uma quantidade que suas barrigas não suportem.

No serviço da chicha não há nenhuma restrição em relação ao grau de embriaguez daqueles que oferecem a bebida aos seus convidados, e por vezes os vi festejando sua condição de bêbados. É somente quando os donos já estão bêbados

⁶⁴Calculo que tais cabaças tenham capacidade para 10 litros ou mais, enquanto as cuias devem servir aproximadamente um litro.

demais que se vê os convidados servirem-se diretamente no cocho. Ainda assim, mesmo com a recorrência de intensa embriaguez daqueles que são os responsáveis pelo serviço da chicha, foram poucas as ocasiões em que eu pude perceber que o cocho fora acessado pelos convidados. E isso só aconteceu quando se tinha uma quantidade considerável de bebida disponível, e com muitas pessoas bastante embriagadas na festa.

Seguindo com o manual de etiquetas, é necessário dizer que de maneira alguma se recusa uma cuiada oferecida. Se as pessoas estão presentes é suposto que estejam ali para beber. Caso não se queira beber vai-se embora ou nem ao menos se comparece ao local⁶⁵. *Secar o cocho*, ou seja, beber toda a quantidade de chicha disponível, parece ser uma obrigação moral das mais justas para os que ali estão. E isso implica, não raramente, beber-se coletivamente (20 ou 30 pessoas) mais de 300 litros de cerveja de macaxeira (nas festas maiores que ocorriam no chapéu de palha essa quantidade podia dobrar). A saliência que a chicha produz na barriga é algo que parece bonito de se ver. Assim, aqueles já embriagados ou de *barriga muito cheia*, mas que desejam continuar a beber, normalmente induzem o vômito para que consigam prosseguir em sua empresa. Não é comum que se vomite no mesmo local onde as pessoas estejam bebendo, por certo é mais adequado que se faça isso um pouco mais afastado. Franz Caspar (1953a) já registrara o vômito coletivo entre os Tupari nas ocasiões de suas festas regadas à bebida fermentada. Nas festas em que participei raramente pude presenciar mais de dois homens vomitando um ao lado do outro, mas quando isso aconteceu percebi que se tinha reservado um local específico para tal, mais ou menos longe dos olhos daqueles que estavam se divertindo na festa.

Um parêntese. Durante as chichadas eu me sentava sempre ao lado das mulheres ou da dona ou dono da casa, quando estes me chamavam para ficar ao seu lado. Ainda assim, no começo, mesmo estando entre as mulheres, eram os homens já casados com filhos que me dirigiam a palavra, sempre perguntando alguma coisa sobre meus parentes, ou minha cidade ou para me contar outras coisas. Assim, ao contrário das conversas privadas que se estabelecem ombro a ombro de quem está sentado ao lado de outro, as conversas que me dirigiam se tornavam o assunto algo público das chichadas,

⁶⁵ Por não dispor de informações etnográficas suficientes, eu não teria como afirmar que tipo de desentendimentos podem ser gerados caso alguém não atenda ao convite de outro, nem mesmo qual o tipo de explicação que se usa para tal.

e era comum que as outras pessoas (mulheres e rapazes) ficassem em silêncio escutando o que estávamos conversando. Nessas ocasiões, não era incomum que eu me sentisse muito atrapalhada, pois muitos homens me chamavam a atenção ao mesmo tempo, ou interrompiam o que outro estava dizendo (ao contrário do trato muito polido que se observa entre homens no cotidiano), bem como alguns chegavam até mim para pedir cigarros, perguntar se eu estava gostando, se já estava bêbada, etc. Eu ouvia meu nome em todas as direções, tudo ao mesmo tempo. Então tinha que escolher, muitas vezes já *castigada* (bêbada), a quem dar atenção primeiro, que conversa continuar ou a quem me dirigir novamente para poder ouvi-lo. Era um trabalho um tanto penoso e desconfortável. Principalmente porque, quando meu interlocutor se calava, parecia ser minha obrigação irromper o silêncio, dirigindo-me a outra pessoa que tivesse me chamado anteriormente, mas que, por estar conversando com outra, não pude atendê-la de imediato. Não penso que meu temor se deva somente a uma certa timidez minha, mas à minha percepção (talvez um tanto inconsciente naquele momento) de que a palavra para meus interlocutores de pesquisa define modos de relações e apreciações sobre o caráter das pessoas. *Falar feio* ou *falar bonito*, aliado às apreciações sobre a sovinice ou generosidade de alguém, foram as expressões mais recorrentes que pude ouvir quando se tratava de definir a personalidade alheia.

Para meu alívio, aos poucos as conversas “públicas” foram deixando de ser a mim exclusivamente dirigidas e eu passei a me entreter mais nas conversas “ombro a ombro”. Nesses casos, ouvia as mulheres horas e mais horas, quando estavam bêbadas, contando de seus parentes, e eu também contava dos meus. Tal conforto foi interrompido quando as pessoas passaram a me designar para servir os presentes. Novamente uma certa confusão me invadia. Como servir adequadamente tantas pessoas? Eu sei (pude perceber) que devo servir na ordem em que as pessoas estão dispostas, mas por onde começar? Se bebem em velocidades diferentes, devo esperar para servi-los em “rodadas” e assim fazer com que uns esperem mais que outros pela próxima *cuiada*? Ou devo servir aqueles que já estão de *cui* vazia e interromper o círculo? Como me divertir (afinal, é pra isso que estávamos ali) e ao mesmo tempo não deixar que alguém se sinta por mim desprezado sem a reiteração de uma *cuiada* de chicha? Como me deixar guiar pela festa, pelas conversas e casos engraçados, e cuidar para que todos estejam bebendo felizes? Como ficar bêbada e não deixar que a *cui* escape da minha mão, despejando cerveja no chão ou em alguém (o que quase sempre é

motivo de riso, mas que subitamente pode se transformar numa ofensa)? Tudo isso advertia-me para a habilidade necessária ao bom andamento de uma chichada.

Como disse anteriormente, é bem possível que a chichada oferecida por um trabalho coletivo se transforme numa festa com dança, o que pode acontecer uma ou duas vezes por semana. No lugar, as festas oferecidas por conta do aniversário de alguém, ou em datas festivas, como o fim de ano, ou para se comemorar as graças da Padroeira da região Nossa Senhora das Graças, em novembro, são invariavelmente acompanhadas por muita chicha, som e dança. Por ocasião da comemoração das graças da Padroeira da Região, na Escola tiveram lugar reuniões de caráter religioso e o “pessoal” de Sagarana veio pra um disputadíssimo campeonato de futebol. Durante quase uma semana ninguém ficou sem beber e dançar um dia sequer, pois em todas as casas se tinha chicha. Quando *secava o cocho* de uma, *abria-se o cocho* na outra. Assim também foi a semana do fim de ano: entre a véspera de Natal e o dia dois do ano vindouro, quem quisesse podia ficar a todo o momento com uma *cuia na mão*. Neste período, vi um grupo bebendo e dançando ininterruptamente durante três dias seguidos.

O momento da dança é aquele onde a efusividade é maior. Dança-se ao molde regional, em casal, e à mulher cabe esperar que o homem venha tirá-la para dançar. Jamais se recusa o pedido de dança de um homem, isso seria uma afronta demasiada séria e motivo de tristeza para aquele que teve seu pedido rejeitado. Mulheres, jovens ou velhas, também dançam em pares, mas quando homens dançam juntos a risada coletiva é certa. Mesmo que marido e esposa dancem eventualmente juntos, a graça maior está mesmo na troca dos casais. Dançar da maneira “correta”, parece ser algo bastante valorizado. Durante uma chichada no chapéu de palha do Posto, quando estava chovendo e os pingos da água escoavam pela palha formando fossas e embarreando o local, enquanto alguns, em sua maioria jovens, se divertiam dançando, outros me advertiram que não estavam dançando pois não seriam *porcos para ficar fuçando na lama*. Neste dia, enquanto dançava com Jemanoi Djeromitxi, homem velho já bisavô, fomos motivo de uma risada coletiva que antes eu não havia escutado com tanta intensidade. No desenrolar frenético da dança eu e ele não conseguimos nos segurar e, escorregando na lama, acabamos caindo no chão. Ao som das gargalhadas Jemanoi se levantou e, mesmo muito bêbado, sem se dirigir a ninguém, imediatamente foi embora, andando até sua casa bastante distante da onde estava acontecendo a festa. Eu

permaneci no local e muitas pessoas vieram me perguntar se eu havia caído, mesmo eu tendo certeza de que elas viram o acontecido. Quando eu confirmava, elas não conseguiam parar de rir⁶⁶.

O som é sempre forró da região Norte do Brasil, mas não é raro que sejam entrecortados por bêbados cantadores de música Makurap. Assim, enquanto muitos casais giram incansavelmente acompanhando o ritmo da música em volume demasiado alto, velhos em dupla, com os braços apoiados sobre o ombro do outro, seguem com os pés o ritmo Makurap compassado e repetitivo. Ao final de cada música Makurap invariavelmente soltam um grito, que pode ser mais ou menos alto, dependendo do grau de embriaguez dos cantores. Pode ser também que outro velho cantador embriagado esteja de pé no meio de sua casa, cantando durante horas a fio músicas populares brasileiras. Foi assim durante a grande chichada na casa de Brito Djeromitixi, atual marido de Paulina. Simultaneamente, enquanto o ritmo de forró ditava o compasso da festa, muitos velhos cantavam músicas Makurap e Brito permaneceu imóvel, em posição altiva, no meio de sua casa durante um longo tempo (por volta de três horas ou mais) cantando músicas populares brasileiras. Tendo sido ensinado por sua mãe na infância a cantar, segundo me disse, ele hoje tem três das quatro vozes que um rapaz pode desenvolver. Enquanto ele engolia sumo de jenipapo prostrado em cima de uma árvore, sua mãe, embaixo, entoava as canções que ele, em seguida, repetia. Foi assim que desenvolveu suas habilidades de cantor. Para seu regozijo os índios tem mesmo muita música. Conforme me disse, “mais de três mil”, enquanto que os brancos têm “somente doze, seis de cada lado do disco”. Numa outra ocasião, na casa de Neruirí, ficamos eu, ele e Jemanoi Djeromitxi durante horas a fio cantando marchinhas de Carnaval. Em chichada posterior, na casa de seu irmão classificatório mais novo, Neruirí me intimou para acompanhá-lo na percussão das marchinhas, que todos escutavam com a atenção que é possível quando se está demasiado bêbado. Assim, entre muitos, se faz uma boa chichada.

⁶⁶ No outro dia pela manhã, numa chichada para trabalho coletivo na casa de Armando, quando cheguei o assunto era exatamente este. Jemanoi chegou depois de mim e veio diretamente me pedir desculpas. Não me lembro de ter escutado qualquer pedido de desculpas, a mim ou a outrem, senão nesta ocasião. O velho havia mesmo ficado muito encabulado com o fato de termos “fuçado na lama”.

Estão todos bêbados. Da fala inicial um pouco recatada e talvez até tímida, não sobrou nada. Depois de muita dança observam-se as jovens mães com seus filhos no colo quase caindo, o olhar perdido. Mulheres podem estar com o olhar marejado, lembrando de seus parentes mortos, sentindo saudades. Outros falam demasiado alto, e riem, riem, riem. As velhas também gritam com seus netos, ou dão muita risada com suas cunhadas. Os velhos ao chão, deitados, dormindo. Também as crianças dançam em meio aos casais. Já não existe mais ordem na disposição das pessoas e na distribuição da chicha. Pode ser que o dono da chicha também esteja demasiado bêbado, seus filhos e filhas também. Assim, o coche é visitado por quem quer beber (o que eu vi somente nas chichadas mais longas e com uma quantidade significativa de chicha). Formam-se grupinhos ao redor do terreiro central, cada um conversando coisas diferentes, ou simplesmente bebendo e olhando os outros dançarem. As mulheres já saem muito mais juntas para atender a necessidade de urinar. No caminho de volta, pode ser que alguma coisa chame a atenção e por lá elas fiquem. Os jovens vêm e vão, se escondem no escuro para namorar.

Neste estágio, é difícil que alguém chame a atenção de outros por alguma coisa. Não existe mais uma conversa “pública”, nem uma atuação “pública”. Cada um está compenetrado em dançar e beber, beber e dançar. Ou lembrar sozinho de alguém distante. Embriagado Neruíri se lamentava pela morte do filho e me contava que seu pai, falecido xamã, queria mesmo levá-lo, mas acabou levando seu irmão, falecido não há muito tempo. Era embriagado também que Neruíri me contava ter medo de morrer logo, pois ele achava que era isso o que iria acontecer. Também essa foi a primeira conversa que eu tive com sua esposa: entre cuiadas de chicha ela me contou que seu filho morrera há pouco. Não raro, muito bêbada, Paulina vinha me dizer sobre seu desejo de ir embora comigo, pois a morte de seu filho, que estava pra *completar ano*, ainda a deixava demasiado triste. Ela não agüentava lavar roupa no mesmo porto em que ele tinha falecido, era *assim estar vendo ele*. Outras meninas também manifestavam sua vontade de se distanciar dali, vinham me perguntar se acaso eu não poderia levá-las para minha cidade. Uma recém-viúva, depois que soube que meu pai era separado de minha mãe, perguntou-me se eu não poderia levá-la comigo, pois assim ela poderia casar com meu pai. Disse-me que quer mesmo um marido *eré* (branco), pois ela não gosta de comer a mesma coisa todo dia. *Eu gosto de tudo variado. Eu quero um marido eré. Eu gosto mesmo é de comer mortadela!*

Nicole tá bêba? Era invariavelmente o modo como as pessoas se aproximavam de mim. Ou, pelo reverso, “*estou muito bêba(o), Nicole*”. Assim se começa a “conversar” neste estágio da festa. Uma ou duas perguntas posteriores, risadas e, caso esteja um ouvido disponível, longas lamentações ou causos. Ainda que a descontração seja notável, existe uma forma de diálogo quando se está demasiado embriagado que merece atenção. Eu já mencionei o momento em que caí “na lama” e, logo depois disso, as pessoas vieram, em momentos diferentes, diretamente a mim perguntar se eu havia caído, rindo em seguida à minha confirmação. Não tenho dúvidas de que as mesmas pessoas estavam no local quando eu caí e, pela grande atenção que o fato despertou, dificilmente lhes teria passado despercebido. Esse “desencontro”, no entanto, foi sistematicamente se repetindo durante as chichadas em que participei. As pessoas vinham me perguntar daquilo que eu acabara de fazer, que elas viram que aconteceu, mas me pediam para que eu lhes confirmasse o fato. Assim foi também numa chichada em que me tornei madrinha de uma criança⁶⁷. O desenrolar todo foi “público”: aquele que veio a ser meu compadre, já muito embriagado, pediu para que a música parasse, rompeu o relativo silêncio anunciando: *Nicole é minha comadre e Mora é meu compadre, agora nós vamos batizar!* Em seguida nos reunimos ao centro, os padrinhos, os pais da criança, as avós, o *padre*⁶⁸ e sua esposa. Enquanto o bebê chorava em meus braços, o padre derramava-lhe água. Às suas três perguntas se a criança gostaria de ser batizada, era eu quem respondia: *Sim, quero!* Acabada a rápida cerimônia, os padrinhos e os pais se abraçaram. De Paulina, avó paterna da criança, eu ouvi ter ganhado um filho e minha mãe um neto. De minha comadre ouvi sua desolação em não saber quando iria me encontrar novamente. Meu compadre descatou sua felicidade com o batismo. O som voltou, uma mulher, até então sentada, veio diretamente a mim perguntando se Murilo havia sido batizado e quem era sua madrinha. Não só naquele momento, mas tive que confirmar repetidamente o fato de minha nova condição de comadre nos dias seguintes, pra outras diversas pessoas que também estavam presentes. O “ritual”, ao que tudo indica, não parece ter sido tão “público” como eu imaginava.

⁶⁷ O convite para o batizado surgiu um tempo antes da organização da chichada, que também comemorava o aniversário de Gleice, quem veio a ser minha comadre.

⁶⁸ O *padre*, na ocasião, era um morador da Baía das Onças, índio Djeromitxi sem nenhuma ligação institucional com a Igreja. Foi designado para realizar o batizado e a isto se deve sua posição de *padre*.

Penso que o sentido desses diálogos, para mim um tanto descontraídos, reside na pressuposição de que na embriaguez, para um fato existir para alguém, necessita-se de um interlocutor, um outro ponto de vista através do qual a realidade se situa. No caso das lamentações sobre a saudade dos parentes mortos, fariam as pessoas sobretudo para si mesmas? Os mortos estão de alguma maneira vivos, mas num outro lugar, acima daquele que estamos. Se o céu é um lugar distante - pois a morte de alguém se caracteriza sobretudo pelo distanciamento-, que tipo de operação se está realizando quando a saudade vem à tona? Escreve Lima (2005: 354) sobre a canção Yudjá algo bastante próximo e inspirador do que eu pude observar nas chichadas: “O conceito de ritual que situa a este para além da socialidade doméstica, ou, em uma formulação mais próxima da letra indígena, para um além da vida que é ao mesmo tempo menos real do que este e potencialmente relacionado ao ponto de vista de Outrem”.

As chichadas que participei na companhia dos Wajuru situam-se indubitavelmente para além da socialidade doméstica. Se esta é marcada, de um ponto de vista masculino, pela proximidade dos parentes agnáticos (seus *parentes próprios*), uma boa chichada deve envolver as pessoas dos diferentes povos. O próprio percurso que se deve vencer para chegar até o cocho, situado no âmbito das casas, já é por um si o anúncio de uma distância (sociológica)⁶⁹. Se tais grupos puderem ser entendidos como ocupando um ponto de vista sociológico, nas chichadas estão eles entre diferentes grupos, e então tais pontos de vista se cruzam, se encontram. Como é então produzido esse encontro mediado pela chicha? Quais os perigos a eles associados? Que linhas ele constrói, quais ele desfaz? O que traz a lembrança dos mortos? Deixemos tais questões em suspenso, voltaremos a elas mais adiante.

Modo de produção

Se índio fosse preguiçoso, ele não ficaria bêbado. Tal foi a conclusão de Armando Djeromitxi depois de discorrer sobre as tarefas e tempo necessários para a produção da

⁶⁹ Maria Auxiliadora Leão, no relatório de ampliação dos limites da T.I. Rio Guaporé (FUNAI, 1985:3-4), observa o seguinte: “[F]ica patente que os Macurape têm um domínio cultural, percebido pela incorporação dos demais grupos de aspectos importantes da sua organização social, da língua (quase todos os adultos entendem e falam macurape, além do português e da sua língua original) e das festas tradicionais. A união dos diferentes grupos se apresenta nesta ocasião, quando a Chicha é distribuída a partir da aldeia Macurape”. Bem, em relação ao modo de distribuição da chicha, a situação se alterou consideravelmente, e eu não pude perceber esse modo de distribuição. No que diz respeito à hegemonia Makurap na realização de “festas tradicionais”, ela aparece sobretudo no repertório musical trazido pelos velhos nas chichadas que pude acompanhar.

bebida fermentada. Primeiro, dizia ele, há de se abrir uma roça, depois plantar, limpar, colher, carregar a macaxeira no marico, descascar, cozinhar, mascar, moer, coar e esperar para beber. Enfim, todo esse processo era mesmo por demais trabalhoso e tomava tempo. Todos reconhecem, entretanto, que o dispêndio só vale à pena se a chicha ficar *brava*, *azedada*, enfim, embriagante. Mas para isto é necessário que seja um trabalho feminino, caso contrário, me disse Neruirí, a *chicha não fica azeda*.

A decisão de se fazer a chicha parte do casal dono da casa e, como vimos, é quase sempre a contrapartida oferecida para algum trabalho que deve ser feito. No dia anterior, bem cedo, as mulheres da casa (a mãe, suas filhas e, eventualmente, sua nora) vão até a roça do casal colher a macaxeira. Quando voltam à casa, começam descascá-la e cortá-la em pedaços. Apesar de não ser muito comum, até aqui pode ser que o marido ajude, mas sua participação termina tão logo a macaxeira esteja cortada. Em seguida as mulheres cozinham a macaxeira em grandes panelas, o que normalmente é feito no interior da casa, para depois levar ao *pilão*. O pilão da chicha é um artefato feito de um tronco grosso de árvore talhado, cujo interior é cavado com grande profundidade. Ele é enterrado e pode ser que seu fundo interno fique abaixo do nível do chão. A mão-de-pilão é um artefato também de madeira, mas ao contrário das mãos-de-pilão usadas para *pilar* (socar) arroz ou milho, que são relativamente pequenas, a mão-de-pilão para chicha é um instrumento grande e bastante pesado. Assim, não se diz que as mulheres *pisem* a macaxeira, o que seria impossível pelo peso do instrumento. Ao invés disso, elas *moem*, ou seja, rodam a mão-de-pilão a fim de que, pelo contato com as bordas do pilão, *machuquem* a macaxeira. Ao redor do pilão dispõem-se duas mulheres, uma na frente da outra, e elas então imprimem um ritmo compassado e solidário nesta tarefa. Aquela massa, de início muito pesada de ser rodada, com a adição de água, aos poucos vai ficando mais leve. Mas isso custa bastante esforço.

É neste estágio que a *masca* também é adicionada. As mulheres preparam-na a partir de uma macaxeira colocada ao fogo para assar, mastigam e cospem numa panela, onde vão reservando para depois adicionar à macaxeira cozida. Junto com a *masca*, para fazer a chicha fermentar mais, rala-se uma batata-doce crua direto no pilão. Quando a macaxeira já está suficientemente moída está pronto o *mingau*. Ele é reservado para depois ser coado. Enquanto isso, coloca-se mais quantidade de macaxeira cozida no pilão e o processo se repete. Até aqui, a dona da chicha, quer dizer, a mulher dona da

casa que está coordenando os trabalhos, tem uma grande participação e ela, sem dúvida, deve produzir a *masca*, mas em conjunto com as mulheres de seu grupo doméstico, filhas ou noras. Inclusive, àquela que cabe a coordenação dos trabalhos também pode ir buscar água para as etapas do processo de produção. No entanto, depois que o mingau está pronto e resta coá-lo, é mais raro que a dona da casa faça isso, caso ela disponha de filhas ou uma nora pra tal. É comum também que a filha e a nora desta mulher (cunhadas, portanto) sejam as principais colaboradoras entre si, tanto na etapa de moer, quanto na de coar. Deve-se apertar bem a massa de macaxeira contra uma peneira, mas a sobra (os fiapos) resta ainda como uma massa com liga. Tais “bolos” são reservados e jogados para as galinhas e patos. O trabalho chega ao fim quando já é noite. A chicha é armazenada no cocho e nos galões. Ao final, o pilão também serve para isso. Tais recipientes devem permanecer tampados e sempre coloca-se uma quantidade menor do que sua capacidade. Assim, evita-se que na fermentação, quando há um aumento do volume da bebida, a chicha transborde.

Durante a noite, o marido irá até o cocho se surpreender com a grossa espuma advinda da chicha produzida por sua esposa. Ele constatará que a chicha estará boa para no dia seguinte e exclamará como na casa dele se faz chicha azeda! Também não deixará de tomar um gole em alguns momentos para saber o quanto está ficando *brava*. Se a chicha realmente ficou azeda, antes do amanhecer pode ser que ele já tenha chamado alguém para beber junto a ele. Ou então esperar-se-á mais um dia para a realização do trabalho. De fato, as fermentações que pude acompanhar nunca ultrapassaram duas noites.

A demora para que o processo de fermentação ocorra não é algo propriamente valorizado. Pelo contrário, quanto mais rápido ele acontecer, mais alguém pode se regozijar pelo trabalho de sua esposa, no caso dos homes, ou pelo seu próprio trabalho, no caso das mulheres. Igualmente, bastante comuns são os comentários: *chicha da fulana tava azeda*, como modo de reconhecimento meritório. Adão me falava com reconhecível satisfação o quanto a esposa de seu sobrinho, índia Tupari que antes vivia no povoado de Costa Marques, aprendeu tão rápido fazer uma boa chicha quando chegou para morar entre eles. Assim também eu escutava afirmações como: *lá em casa tem sempre chicha, azeda mesmo!* Entre as mulheres, há uma espécie de competição acerca do tema, mas esta, além de poder se dar num plano mais individual, é comum

que gire em torno da filiação grupal, principalmente alavancado por uma suposta fama Makurap neste sentido. Assim escutei da esposa de Neruíri, Iracema Makurap, dizer que ela fazia uma boa chicha pois são os Makurap que sabem de fato produzi-la. Não penso que uma pessoa que não seja Makurap possa afirmar a mesma idéia, pois isto seria desqualificar a chicha que é produzida em sua casa. De qualquer maneira, é reconhecido aos Makurap uma maneira exclusiva da produção da chicha: suas mulheres utilizam água quente para isso, conforme me explicou Juracir, não sem um pouco de desprezo, depois que eu disse ter achado a chicha oferecida por uma mulher Makurap um pouco diferente das outras que até então eu havia experimentado. Eu não encontrei correlatos comparativos sobre a capacidade de embriaguez da chicha no que diz respeito àquelas produzidas por mulheres de outros povos. Assim, nunca ouvi alguém adjetivar a chicha (de) Wajuru, Djeromitxi, Tupari, etc...pois, até onde posso entender, com exceção da fama Makurap, a capacidade embriagante da chicha não se deixa agarrar pelo recorte grupal/étnico. Ao contrário, como veremos adiante, ela é mesmo produzida para suspender tais linhas. O que está em jogo em todas essas afirmações é a capacidade de alguém em deixar o outro embriagado, e isto é motivo tanto de comemoração quanto de disputas, mas que têm lugar principalmente no plano individual.

Não só em torno da capacidade embriagante da chicha giram algumas disputas. Os homens e mulheres parecem se comprazer de não *segurarem a cuia*, ou seja, estarem bebendo ininterruptamente durante uma chichada. Assim como aquele que não bebe com vitalidade será interpelado como o *segura cuia*. Até onde pude perceber, não existe nenhuma disputa de tais façanhas entre os povos. A condição sempre orgulhosa de bêbado parece ser muito mais individual do que formulada em termos étnicos. Eu escutei de algumas pessoas asserções sobre o quanto haviam bebido no dia anterior, e estas eram sempre acompanhadas por um certo regozijo. Aliás, a “mansidão” que acompanha a ressaca do dia seguinte é sempre muito bem legitimada. Ninguém se envergonha por isso. Como me disse certa vez Jaime Wajuru, *o dia fica triste*. E essa era sempre uma pergunta que me faziam depois de uma grande chichada: *Nicole tá triste?*, o que quer dizer: está de ressaca? Bebeu bastante ontem?

Corpos de quê? Do que é feita a chicha?

A mulher cortava cabeça, deixava corpo na casa, a cabeça dela andava à noite, ela deixava corpo e a cabeça andava noite todinha, pegar as coisas pra comer. Na aldeia não tinha cozida, era só assada. Quando não era assada era moquecada. Ela andava a noite todinha só pegando a comida dos outros. Até um dia homem foi e falou pro marido dela, que ela largava a cabeça, deixava corpo e cabeça andava a noite todinha. Aí chegava de madrugada e falava pro marido: “Eu tô com frio”. Andava a noite toda, né, só podia estar com frio. Puta merda. No breu, ela começava a espocar pulga no dente. O marido: “Ela larga cabeça, fica só corpo, a cabeça dela anda noite todinha, só chega de madrugada, será que é verdade?” O marido foi aí viu que era verdade. “Tá bom, hoje eu vou tirar lenha”. Quando o marido dela nem dormiu ela largou cabeça, cabeça saiu e corpo ficou. Cabeça ficou só pingando sangue. Ele levantou, acabou de atçar fogo, pegou corpo da mulher e jogou no fogo. Acho que ela sentiu de lá, a cabeça. Aí ficou rodeando, rodeando, não deu jeito, cruzou no fogo. Ela ficou gritando, gritando, pulando. Aí saiu do fogo, ela se molhou com chicha. Chorava, chorava, passou o resto da noite enchendo cofo com rato morto. Ela foi embora. Não andou muito. Foi embora. No cofo, ela fez rato virar tanta gente. Aí construíram uma casa. Aí foi indo. Perseguia esse marido que era dela. Ele e o pai dele foram trabalhar, viram esse bacurau choca. “Amanhã eu mato esse bacurau”. Mas sempre tem que ter pessoa pra teimar, né? E foi, querendo flechar bacurau e não flechava. [Ela] pulava, pulava, pulava, até onde que tava essa comunidade dela. Aí apareceu uma menina. Quando ele quis entrar na porta do povoado, na casa, na porta tinha um bico de papagaio, mas era machado, né. Torou o pescoço dele. Aí pegaram corpo dele e jogaram num canto. Aí pai e irmão foram atrás, falavam que ele tava vivo. Aí o irmão mais novo, saía pra um lado, saía pro outro, aí se encontraram. Encontraram morto já. Ele tava cheio de formiga, saindo dele. O pai dele, ele saiu pra fora e ele ficou rezando, rezando, rezando. Fez esse povoado virar porco, queixada, ninguém sabia que tinha porco, só ele que matava um. Menino é danado, aí menino andava com porco assado, tomaram da mão dele. “Eu vou matar bem aí”. Menino não nega nada, né? Aí ele: “Bóra lá matar”. Aí foram lá, diz que abriram porta bem pequeno, aí saiu um homem, falando “eu quero sair”, imitando que era filho dele. Aí saiu o homem falando que era cu da mãe dele, buraco da mãe dele de onde ele tinha nascido. Aí saiu, foi embora. Aí o rapaz falou: “Mata logo, vovô não abre muito, não abre muito”. Ele entrou, derrubou o pau, que o menino tava até em cima, derrubou o menino. Aí fez confusão doida [entrou em confronto e matou os que lá dentro estavam]. Ele tava muito triste com o falecimento do neto. E avô dele sumiu também. Aí ele foi e falou para o avô dele: “Vô, o senhor pega esse dedo”. O osso do dedo dele. Aí avô dele foi e enterrou. Aí que existiu mandioca, né. Diz que era pra carregar. “Aí quando tiver maduro vô, aí o senhor manda fazer chicha e o

senhor me reza pra tomar e me reza pra comer”. Aí só assim tiveram macaxeira, que na aldeia não tinha macaxeira. Era osso de dedo do menino, porco comeu.

Gravada enquanto Zilma Wajuru traduzia o que contava sua mãe Pacoreiru Djeromitxi, do que escutava de seu falecido marido Pororoça Wajuru, esta história pode bem ser intitulada como a “origem da macaxeira”. Conta-se que antigamente tinha muita chicha de milho, cará e amendoim. Ao seu passo, a chicha de macaxeira é aqui concebida como algo que apareceu depois que, segundo me explicou Neruirí Wajuru, os ossos do menino falaram com seu avô, lhe dizendo que era para ele plantá-los, os dedos, indicador e do meio, pois eles virariam macaxeira. Eu escutei esta história diversas vezes em que estive em campo e somente aos poucos fui entendendo a ordem de seu roteiro⁷⁰.

Pela primeira vez em que fui à casa de Neruirí conhecê-lo, estavam ele, sua esposa e filhas, bem como seu sogro, bebendo chicha. No caminho, seu filho Quandú avisou-me que Neruirí era um homem bravo, mas que aos poucos ele se acostumaria comigo. Ao chegarmos, logo no início, quando ele me disse que tinha chicha, e que era feita de macaxeira, tomada pela ansiedade eu comentei que macaxeira era osso de porco (sem saber até que ponto uma afirmação como essa comprometeria de saída minhas relações). Quando Neruirí retrucou que a civilizadinha já sabia das coisas, pois teria lido sobre isso, respondi-lhe que Casimiro havia me contado. O “homem bravo” de pronto disse: *não, macaxeira não é osso de porco, é osso de Tristão. Vou contar uma história.* E assim desenrolou a história da mulher que saía a cabeça, que havia transformado ratos em gente, que por sua vez foram transformados pelo sogro pajé em porcos, e que mataram um menino cujos dedos se transformaram numa árvore que depois viera a ser a macaxeira. Tudo isso numa linda performance narrativa. Ao final sentenciou: *Casimiro é meu irmão.* Não passou muito tempo, depois de algumas cuiadas, fui embora. Numa noite, depois que já estávamos *acostumados* um com o outro, Neruirí veio até a casa em que eu estava hospedada e, embriagado, novamente me contou essa história, perguntando se eu já conhecia e se eu achava que era verdade. Pois, para ele, era verdade, era mesmo seu pai quem lhe contava tais coisas. Minha afirmação de que eu

⁷⁰ Numa das ocasiões na casa de Paulina em que escutávamos as gravações que ela fez com a equipe de lingüistas do Museu Goeldi, a história da mulher da cabeça voadora estava à baila. Suscitou então um comentário instigante do marido de Paulina: no trecho em que os ratos são transformados em gente e construíram a casa dela, ele exclamava que *esta mulher tinha muita gente que trabalhava pra ela, não era pouco não!*

pensava que esta história seria verdadeira saiu um pouco envergonhada e a pergunta de Neruirí ressoou em minha mente durante um bom tempo. Eu ainda não havia entendido nem uma parcela ínfima do que ele tinha me contado.

Num outro dia, fomos eu e Neruirí para sua roça bastante afastada de onde estão as casas quando, ao passarmos pela roça de seu *virá* Armando que há poucos dias havia sido limpa para o plantio, as coisas começaram a ficar mais “palpáveis” para mim. Naquele momento não havia ninguém por lá, somente os troncos das árvores que, queimados pela coivara, estavam deitados no chão sem a sua copa. Seriam tais troncos mulheres sem cabeça queimadas? Disso, naquele momento, eu não tive dúvidas. Mas foi na ocasião de trabalho coletivo onde Regina Makurap, esposa de Armando, arregimentou o trabalho de mulheres e homens para a plantação de manivas que eu pude visualizar, ao meu modo, a história de uma maneira mais clara. Pessoas das mais diferentes filiações grupais, reunidos em sua casa, bebendo a chicha que ela produziu como pagamento do trabalho em mutirão, seguiram depois de algumas cuiadas para sua roça. Ao chegarmos, alguns rapazes faziam os buracos onde as manivas seriam plantadas, os homens mais velhos cortavam as manivas e às mulheres (desde meninas até avós) cabiam enterrá-las. Em cada buraco dois pedaços de maniva deviam ser postos e, em seguida, jogava-se a terra que estava ao lado com o pé, enterrando as manivas. Lembrei-me que quando Neruirí me contou a história pela primeira vez ele desenhou no chão um círculo com dois pauzinhos dentro, representando os dedos do menino. Em seguida, tracejou vários ramos que saíam deste círculo, dizendo que era o crescimento dos ossos. O que me parece uma imagem um tanto quanto próxima daquela que vi no enterramento de manivas e do crescimento posterior de suas raízes.

Acabados os trabalhos na roça, voltamos, parando um pouco na casa de Neruirí para lá tomarmos um pouco de chicha a fim de nos refrescarmos do calor. Em seguida, todos partiram novamente à casa de Regina, no intuito de comer e prosseguir *secando o cocho de chicha*, ou seja, continuar a beber. Como eu estava demasiado cansada, parei por um instante na casa do velho Antônio, onde ele bebia a chicha de Regina junto com (que eu vim saber somente naquele momento) seu cunhado, Jemanoi. Assim que me sentei, Jemanoi me perguntou se eu havia ido *enterrar gente*. À minha completa consternação os dois riram muito, já um tanto embriagados. Se até aquele momento a história estava um tanto nebulosa na minha mente, sua iluminação se deu no momento

mesmo em que me engajei numa atividade bastante recorrente. Meu pouco traquejo com a lógica (simbólica) mítica submergiu na percepção (sensível) da experiência.

A lógica mítica de transição dos domínios da natureza e cultura (pela transformação da esposa em bacurau, de ratos em gente, gente em porcos e gente em macaxeira) segundo cada momento (pontos de vista?), pôde ser por mim encontrada na coivara e plantação da macaxeira. Não menos sedutor é entender o local da casa construída pela malfadada esposa que andava por aí sem cabeça como uma espécie de útero, cujo único capaz de transitar em seu interior e exterior sem sofrer transformações foi o xamã (assim como aos xamãs são imputados a fertilização dos úteros de algumas mulheres para o nascimento de seus filhos). Neruirí me explicou que lá tinha todo tipo de bicho/onça, mas que eram lá dentro gente. Foi quando estavam bebendo chicha que mataram o filho do velho xamã, escondendo-o de sua vista (na versão de Zilma ele nem chega a entrar no local, pois na porta existia um machado/ bico de papagaio que *torou* seu pescoço). Assim, quando o velho entrou não conseguiu encontrar seu filho, mesmo desconfiado as pessoas lhe diziam que o rapaz estava bêbado por aí, se divertindo. Como era pajé sabido percebeu que eles também iriam matá-lo, foi então que ele saiu da casa e transformou os ratos/gente em porcos. Na saída, conforme Zilma disse, “diz que abriram porta bem pequeno, aí saiu um homem, falando “eu quero sair”, imitando que era filho dele. Aí saiu o homem falando: “que era cu da mãe dele, buraco da mãe dele de onde ele tinha nascido”. Na zombaria daquele que saiu tentando enganar o xamã de que seria seu próprio filho, podemos entrever uma espécie de nascimento malfadado: foi do cu, buraco da mãe dele que ele saiu, era *bicho* e sumiu.

Substâncias agentes

Renato Stultman (2008) já apontara a lógica transubstanciativa associada às bebidas fermentadas: “Nas diferentes mitologias, que atravessam esses povos [indígenas], a origem do cauim está não raro associada à transformação de uma pessoa ou animal em vegetal: tubérculo, milho etc”. Prossegue o autor caracterizando a ação da bebida sustentada por tal lógica: “Em todos os casos, ele é apresentado como uma substância fortemente personificada, ou seja, algo dotado de uma subjetividade que produz efeitos, possui agência, transformando aquele que o ingere, agindo sobre ele, responsabilizando-se por sua ação” (Stutman, 2008: 233).

Vimos no capítulo anterior como o sangue paterno é a substância que vincula os indivíduos segundo uma linha de contornos mais rígidos, que nomeamos pertencimento grupal/étnico. A idéia é que tal pertencimento seria uma extensão lógica de uma teoria da concepção/gestação onde a mulher gera o sangue do marido, nela inserido através da atividade sexual repetida, cuja não concretização traz sérios riscos à saúde e completude do corpo do bebê, e que podem ser observadas no momento de seu nascimento. Os resguardos que incidem sobre a constituição do corpo da criança e da posição de pais são orientados pela lógica de gênero: por amamentarem seus filhos às mulheres cabem as restrições alimentícias e aos homens restrições sobre suas atividades cinegéticas. Se observadas tais relações de constituição da maternidade e paternidade o bebê fica protegido dos perigos associados (roubo de alma) às suas relações com os espíritos donos das caças e animais. Tais perigos são dados pela ingestão de algumas carnes de caça e peixes de couro, no caso das mulheres, e pela morte de algum animal predador, no caso dos homens. Ambos observando os perigos associados a tais atividades, o ideal é que se tenha uma mulher para gerar o sangue do homem durante a gestação e amamentar a criança (ato que contínua o processo de formação e atua no endurecimento do corpo da criança), e um homem para constituir o corpo do bebê no útero e alimentar sua esposa. Assim, um parente não pode ser plenamente constituído senão por um esforço consciente, um dispêndio de energia necessário cujo resultado não constitui menos um filho(a) que um pai ou uma mãe.

Acontece que, principalmente em tempos passados, por ocasião das baixas demográficas oriundas das epidemias de sarampo, nem sempre havia uma mãe para amamentar a criança. Era então na *força da chicha* que as crianças *se criavam*. Assim como Casimiro, quem sempre se lamentava da morte (no parto) precoce de sua mãe, diz que sua irmã *o criou com a chicha*. Uma mulher Makurap também diz que seu pai, cuja mãe morreu quando ele tinha três dias de nascido, foi *criado na força da chicha* por sua irmã. Sem que eu possa afirmar que tal *criação* se refira somente ao período pós-nascimento, nem que inclua a ingestão exclusiva de chicha doce ou fermentada, é notória que a expressão *força da chicha* remeta sobretudo a essa segunda “condição” da bebida. É *na força, no poder da chicha*, que encontramos uma imagem muito particular dos efeitos que a bebida causa sobre aqueles que a ingerem. E é pois com muita chicha que hoje as crianças se alimentam. Mesmo fermentada qualquer pai ou mãe incentiva

suas crianças a beberem. Não só para crianças, mas também para adultos, a chicha é vista como algo que sana a fome. Em uma ocasião onde estavam os homens em sua maioria na cidade, encontrei Rosinha numa chichada nada próxima à sua casa. Ela então me explicou que tinha vindo beber chicha pois estava com fome. Não tinha peixe nem carne de caça em sua casa (apesar de, como me contou, ter macaxeira), e a única maneira que encontrou foi ir até a chichada.

Seria o caso de nos perguntarmos se a chicha é um “substituto” do leite materno ou está em jogo uma transposição dos sentidos associados? Ou seja, a semiótica da chicha trata o leite materno segundo uma relação metonímica ou uma metafórica? Eu não poderia responder a uma questão como essa, pois não disponho de informações etnográficas que a confirmem, não obstante desconfiar de sua pertinência. Uma visão bastante comum durante as chichadas é a de muitas mulheres com suas crianças de colo, sentadas umas ao lado das outras, numa mão seguram a cuia, na outra o bebê que mama em seu peito. Se é a barriga do bebê que deve ser rezada caso a mãe se alimente de certas carnes de caça, que por algum motivo não passaram previamente pela atividade xamânica de cura, a ingestão de chicha, pelo contrário, não causa nenhum perigo aos recém-nascidos.

Noto, entretanto, que a noção de *força da chicha*, empregada para iluminar a *criação* bem sucedida na falta de uma mãe para alimentar, nos remete àquela que é associada ao sangue paterno. Mais especificamente, às afirmações que escutei sobre o *poder do sangue* na formação de xamãs ou sobre a potência do sangue Wajuru, associado às características físicas desenvolvidas durante a gestação de seus filhos. Assim como as crianças podem ser criadas na *força da chicha*, é no *poder da chicha* que um *ethos* masculino violento tem seu lugar (seja na posição de mulheres “vítimas” quando o marido está muito bêbado, seja nos homicídios entre afins). De tal forma que, se existe a formulação da capacidade da chicha em constituir (o corpo) de um parente, ela também parece ser a responsável pela destruição (do corpo) dos parentes dos outros. Irmãos não brigam, se respeitam e se gostam. Estou aqui avançando na formulação, que desenvolverei adiante, de que chicha tem o poder tanto de construção como de destruição de relações, assim como o sangue é o símbolo de um processo que pode ser (in)vertido nesses dois sentidos - como vimos em momentos anteriores, principalmente no que dizem as mulheres sobre a formação dos xamãs. Parece, assim, que sangue e

chicha são duas substâncias que têm o poder de dizer algo um sobre o outro⁷¹. Isso, no entanto, envolve um certo perigo: um risco quando entram “em contato”. No caso da formação de pajés, após o homicídio realizado por eles, há de se tomar muito rapé, somente acompanhado por chicha doce, sem fermentação. No caso da produção da chicha fermentada, é um sangue de outro tipo que deve ser mantido afastado: o sangue menstrual.

Misteriosa condição

Certa vez, quando estávamos conversando sobre os modos de alimentação e cuidados com o corpo, bem como sobre o processo de produção de chicha, Mariazinha Wajuru advertiu-me enfaticamente que *o único segredo que os cientistas não vão descobrir é o segredo da chicha, só os índios mesmo é que sabem*. Continuou ela dizendo pra mim como se poderia explicar que a macaxeira dura, depois que lhe é adicionada a masca, ficar mole?

O que Mariazinha me chamava atenção naquele momento eu também escutei logo nos primeiros dias em que estive na aldeia. Enquanto sua esposa Regina Makurap *moía* macaxeira preparando chicha, Armando Djeromitxi me falava ter a chicha *um mistério, um segredo que ninguém ainda descobriu*. Além disso, me advertia Armando, *devemos observar muito respeito com a bebida, não a derramando no chão, não desperdiçando*. Nesta ocasião, ele ficou por certo muito surpreso quando eu me dispus a mascar uma certa folha que serve para as mulheres *limparem a boca* antes de produzirem a *masca* de mandioca que irá fermentar a chicha, deixá-la *braba*. Sua esposa me advertiu que sua surpresa se devia ao fato que eu realmente estava me *tornando índia*. Não era incomum que eu visitasse Regina e mesmo lhe ajudasse na produção de chicha, pois, dizia-me ela, por não ter filha, acaba quase sempre fazendo todo o trabalho sozinha (sua sobrinha Ana, que reside com o casal, por vezes visita seus pais na Baía da Coca). Regina também reiterada vezes me falava do amolecimento da macaxeira quando lhe é adicionada a *masca*, observando quão instigante era o processo.

⁷¹ Veja-se o que Lima propõe para o caso do cauim entre os Yudjá: “Será também o *dúbia* [cauim alcoólico] um sêmen feminino? Em uma dualidade, o sentido é a articulação da diferença entre os termos, a sua fronteira, o seu recorte (Deleuze, 1975, p.31), em suma, a constituição da própria dualidade. [...] Não se trata pois de buscar o sentido do cauim no sêmen mas, reconhecendo em cada um o poder de dizer algo sobre o outro, buscar um sentido que seja já relação diferencial” (Lima, 2005: 318).

Meninas novas, antes da puberdade, também mascam, mas isto é visto mais como um complemento da *masca* produzida pelas mulheres mais velhas. Ao mesmo tempo, não vi nenhuma mulher muito velha (em geral aquelas que já são bisavós a mais tempo ou ainda tataravós) produzindo, nem mascando a macaxeira para produzirem chicha, apesar de algumas delas terem dentes ou a maioria daquelas que não os possuem usarem dentadura. Foi na casa de Paulina que ela me advertiu que eu não poderia mascar pois estava menstruada, também sua filha não iria fazê-lo porque estava no mesmo estado. Mesmo assim, nós duas também ajudamos nos outros trabalhos relacionados à produção da bebida. No entanto, só ela e sua jovem nora, grávida e residente ali, iriam produzir a *masca*. Foi nesta ocasião que ouvi Paulina referir-se a sua nora Mirlene como nenê, tal como ela faz com suas filhas. Não me lembro de ter observado tal tratamento em outras ocasiões, apesar de ter convivido intensamente na casa de Paulina. Em outra casa em que também convivi quase diariamente, Juracir, esposa de Paquinha Wajuru, produzia a *masca* com sua filha e, quando sua nora, residente da casa da frente, produzia chicha, era também Juracir quem mascava junto a ela. Juracir também mascava as chichas produzidas por outra nora sua, que mudou-se pra sua casa enquanto eu estava na aldeia. A primeira tarefa da recém-casada foi produzir chicha para o grupo doméstico que ela acabara de adentrar. Adão, “irmão adotivo” de Juracir, na ausência de sua esposa, também arregimentava a força de trabalho da jovem, pedindo para que ela cozinhasse e produzisse a chicha que foi tomada na minha despedida da aldeia.

O principal (quicá único) interdito para que se produza a *masca* é o fato da mulher estar menstruada, o que é entendido como um estado de doença. Mulheres doentes não participam da produção da chicha e, por vezes, cabe ao xamã retirá-las desta condição. No que diz respeito à menstruação, *o sangue da mulher é muito forte*, segundo me explicaram algumas delas e, por estar *doente*, a mulher precisa observar alguns interditos em sua conduta diária. Tais interditos têm o intuito de não prejudicar a capacidade reprodutiva/cinegética de outros seres. Durante sua regra, a esposa não deve se aproximar de seu marido a ponto de manterem um contato físico mais intenso, *bater nele*, também não deve urinar em cima dos ossos da caça que ele proveu. Isso o deixaria *panema*, *preguiçoso*, pois *tira sua força*. Assim também deve evitar comer as caças acuadas por seu cachorro, porquanto ele tombaria na mesma condição *panema* a que está exposto o marido, ficaria sem *força*. Se acaso ela fosse trabalhar em sua roça

também correria o risco de *estragá-la*, bem como se arrancar algum fruto(a) do pé irá *secá-lo*. Conforme me explicou Mariazinha, *aquele pé vai ficando amarelo, bichado, com pereba, vai dando menos fruta*. Quando Mariazinha está menstruada *fica mesmo só em casa, não sai andando por aí*, pois tudo isso ela *já testou, já observou e é mesmo verdade*. Por isso, *aconselhou* muito as suas filhas. Foi Rosinha Djeromitxi quem me disse ser ainda mais perigoso para quem foi picado por cobra ser visto por uma mulher menstruada, tal pessoa, segundo ela, *ficaria pior. O sangue da mulher é muito forte!*

Tentando me esclarecer os sentidos do interdito associado à menstruação no que diz respeito ao processo de produção da chicha, Juca, filha de Paulina, dizia que a mulher menstruada não pode mascar, do contrário *a chicha não fica azeda*. Isso porque, conforme em seguida explicou-me a sua mãe, *passa o cheiro de sangue*, e o homem que bebe chicha mascada por mulher menstruada *fica panema*. *Nem mesmo cachorro, pois ele também fica panema. Fica cheiro de sangue na boca da mulher menstruada, só ela sente...*

Numa outra ocasião, Paulina me contava *histórias*, e uma em particular nos interessa aqui:

Paulina: Agora a lua era gente mesmo, só que a irmã estragou ele. Estava querendo namorar com irmão próprio, aí estragou o irmão. O irmão foi embora com vergonha da irmã, essa lua.

Nicole: Mas era a mulher que queria namorar com ele?

P: É, irmã dele, mulher dele. A irmã mais nova que falava: “É nosso irmão, como que tu quer namorar com nosso irmão?” Irmã mais nova falava pra ela. Ela não queria obedecer, queria porque queria. Que fez isso pra lua ficar, como até hoje, fica clareando o mundo inteiro. Até hoje. Aí ela foi atrás, só botando fogo dentro de uma cumбуquinha, onde ele foi o cumбуquinha ia. E ela atrás, diz que. Até que encontrou onde ele estava, a cuia com fogo parou. Ficou já com ele. Por isso que quando menina brinca com irmão: “Já quer virar lua?” Pois é.

Aí ficou, sumiu, ele falou: “Pra sempre vocês vão me chamar de lua”. De tão com vergonha da irmã, que a irmã dele fez isso, subiu. E a mãe de tanto ficou preocupada. Ele não chegava mais de dia, só de noite, de vergonha. A irmã dele sujou ele com jenipapo, de um lado do rosto, porque ele não aceitava ela! Aí fez a lua subir, assim a história.

N: Mas daí todo mundo da maloca via ele com rosto pintado?

P: Via...não, não via não, porque ele não chegava mais em casa, por causa da irmã. Por isso a gente diz assim, a lua quando sai tem um lado preto, né, um lado é claro, todo tempo ele é, pois é. É isso.

N: E a lua cheia?

P: A lua cheia, não sei...a lua cheia porque é ele quando cresce, parece. A lua nova, diz que quando é lua nova, quando tudo é nova, a gente menstrua diz que ele anda com a gente. Aí a gente não sente, aí a gente fica toda menstruada porque diz que lua já mexeu a gente. É assim.

N: por isso que não pode mascar chicha?

P: Pois é, por isso que não pode mascar chicha. Essa história é isso.

N: Todo mês então?

P: Todo mês. Todo mês ele não vai, né? Todo mês ele não volta? Não foi que eu te falei que é que é lua nova? Pois é.

Nas “exegeses” produzidas por nosso diálogo, reencontramos um tema demasiado profícuo (para dizer o mínimo): o das relações incestuosas, aqui levadas a cabo pela insistência de uma irmã⁷². O incesto, disse Lévi-Strauss (2003), é uma atitude eminentemente anti-social. Sua proibição, por outro lado, é a instituição que funda a própria sociedade, retirando os homens do isolamento funesto a que estariam submetidos, se não projetassem para fora do grupo consangüíneo suas filhas ou irmãs. A força do argumento mítico trazido por Paulina reside no fato de que transgressão sexual dos irmãos encontra-se associada a uma condição corporal feminina, sua menstruação. Esta associação capacita mensalmente as mulheres (quando menstruadas) atuarem sobre a constituição ontológica dos sujeitos (homens, animais e plantas), incidindo negativamente sobre sua capacidade nutriz/reprodutiva. Nada poderia ser mais “anti-social” do que isso, dado que é a partir destas capacidades que as pessoas “se colocam no mundo”. Aceitamos, neste sentido, que a condição *panema* afeta diretamente a idéia de masculinidade, compreendendo que aos homens cabe atender à condição produtiva de caçadores e agricultores para serem sujeitos masculinos plenos. A condição *panema* afeta, assim, a “pessoa” masculina, enquanto categorização de gênero, e cabe às

⁷² Noto, de passagem, que o tema da origem da lua e da união incestuosa estudado por Lévi-Strauss no vol.3 das Mitológicas está, segundo o autor, associado àquele da cabeça que rola: “[O]s três motivos, o da cabeça que rola, o da união condenável (ou recusa da união, que não o é menos) e o da origem da lua, se encontram claramente associados”(Lévi- Strauss, 2006: 88). Sem que eu possa, nos limites deste trabalho, estabelecer nenhuma comparação, não posso deixar de apontar, entretanto, que o mito Wajuru de origem da macaxeira começa com a mulher da cabeça que rola e os interditos à produção da chicha vinculados a menstruação sejam associados ao mito da origem da lua como resultado de uma relação incestuosa.

mulheres zelar por ela⁷³. Não seria, pois, porque a elas afetaria da mesma forma, colocando em risco a pessoa feminina? Com um marido *empanemado* uma mulher não teria para quem produzir chicha, nem teria como cozinhar os alimentos para os parentes com quem vive conjuntamente. Sem um provedor, ou alguém que coordene os trabalhos necessários para a reprodução do grupo doméstico, a posição feminina de produtora de bebida fermentada e responsável pelo cozimento dos alimentos simplesmente não pode ser levada à cabo. Nenhuma imagem, penso, é melhor que a do incesto para iluminar o “ressecamento”, a “falência social” que a condição *panema* traz em si, por meio de uma substância advinda do corpo feminino: o sangue menstrual. A vergonha e o isolamento do irmão que virou lua, depois que foi achado pela ação de uma cumбуquinha/cuia com fogo dentro, ao mesmo tempo, lembra mesmo aquela que as mulheres devem observar durante as suas regras, e a do *empanemado*, preguiçoso em sua casa.

Estamos pois diante de uma teoria do corpo cuja partibilidade (encarnada numa substância específica, o sangue menstrual) têm o poder de incidir sobre outros corpos, conformando sua constituição. Entretanto, dentre todos os interditos relacionados ao sangue menstrual, o que incide sobre a chicha é o único mediado por alguma outra substância, esta exatamente. É sua ingestão que pode causar a “despontencialização” das capacidades cinegéticas daquele que a ingere, operando uma mudança em seu corpo: tornam-se *preguiçosos, panemas, ficam sem força*. De resto, as relações associadas que devem ser evitadas são imediatas. Se a chicha, quando mascada por uma mulher menstruada, tem o poder de “despontencializar” (ou, numa outra letra, “incestualizar”), quando não (e aí sim ela fica azeda) seria uma espécie de relação (sexual) bem sucedida, uma fecundação, trazendo vitalidade? A chicha, disseram-me Mariazinha Wajuru e Armando Djeromitxi, *vem do corpo da mulher* (assim como o leite e o sangue?) e, até onde pude perceber através das brincadeiras e risadas das mulheres, tal conexão está relacionada ao órgão genital feminino e à sua capacidade de reprodução.

⁷³ “É que o contato da mulher com o arco é muito mais grave que o do homem com o cesto. Se uma mulher pensasse em pegar o arco, ela atrairia, certamente, sobre seu proprietário o *pane*, quer dizer, o azar na caça, o que seria desastroso para a economia dos Guayaki. Quanto ao caçador, o que ele vê e recusa no cesto é precisamente a possível ameaça do que ele teme acima de tudo, o *pane*. Pois, quando um homem é vítima desta verdadeira maldição, sendo incapaz de preencher sua função de caçador, perde por isso mesmo a sua própria natureza e a sua substância lhes escapa: obrigado a abandonar um arco doravante inútil, não lhe resta senão renunciar à sua masculinidade e, trágico e resignado, encarregar-se de um cesto” (Clastres, 2003: 124).

Sobre o cauim, Lima nos diz: “O importante aqui é o fato de se focalizarem, em cada sociedade, momentos distintos de uma sequência temporal da procriação humana” (Lima, 2005: 319). Como observação encetada pelo comentário da autora, sublinho que no que se refere ao processo de produção da chicha, é na *masca* que os perigos ao sangue menstrual devem ser observados. Sua ação sobre a macaxeira cozida, deixando-a mole, vimos, constitui um *mistério*. Sem pretender resolvê-lo, não posso deixar de notar que este processo de amolecimento da macaxeira fornece uma imagem inversa do endurecimento do corpo do bebê. Sendo o corpo do bebê mole, ele está sujeito aos assédios dos espíritos, ao roubo de alma que podem ser entendidos como uma espécie de retaliação por parte dos espíritos donos de animais. Até que seu corpo fique duro, a vida do bebê depende dos cuidados de alimentação por parte de sua mãe e de cuidados para que não mate certos animais por parte de seu pai. Esses cuidados seriam assim modos de controlar a interação de seus filhos com o plano virtual e a abertura de seu corpo a esse plano vai se tornando gradativamente menor, num processo que é entendido como endurecimento do corpo. Nesta associação, em que categorias sensíveis (duro/mole) sugerem linhas de “efetuação ou contra-efetuação do virtual” (Viveiros de Castro, 2002b), o amolecimento da macaxeira sugeriria um tipo de comunicação com este plano virtual?

Chicha-lava-mãos

Existem dois momentos em que o tema do escoamento de sangue feminino é tornado patente através do oferecimento da chicha: tais momentos são chamados de *chicha-lava-mãos*. Ocorrem em duas ocasiões: marca o fim do resguardo da iniciação feminina, após sua menarca; e cerca de um mês após o nascimento do bebê. Ambos estariam associados ao fim de “escoamento” de sangue e de seu potencial de poluição, e “lavariam as mãos” da iniciada ou do bebê. Conforme me explicaram, somente as mulheres e homens velhos podem beber desta chicha, pois os rapazes ou homens maduros correm o risco de ficarem *panemas*. Durante minha estadia em campo pude presenciar a ocorrência da chicha lava mãos somente para o segundo caso. Os pais alegavam, com um certo pesar, que hoje as meninas fogem do resguardo e das práticas rituais que marcam a menarca.

Depois que nasce o bebê, durante cerca de um mês sua mãe fica impossibilitada de produzir chicha. Nada pude perceber se tal impossibilidade é sustentada por uma formulação acerca de uma certa fraqueza para o dispêndio de energia que o trabalho de produção acarreta. Antes, o perigo concentra-se no fluxo de sangue entre a mãe e o recém-nascido, que continua “escorrendo” dias depois do parto. Como me disse Neruirí: *depois quando sai todo o sangue do bebê, ela [a mãe] faz a primeira chicha*. A primeira chicha que a mãe produz depois do parto é a chamada chicha-lava-mãos, assim me explicaram porque *ela lava a mão do bebê*. Logo nos primeiros dias em campo, fui convidada a tomar a primeira chicha que Juracir produziu depois que ela e Paquinha ganharam sua rebenta. Na ocasião, fiquei surpresa pois Paquinha também bebia, e eu não o considerava um homem propriamente velho, pois seus netos ainda são bebês. Ele mesmo me alertou dos perigos a que estão submetidos os rapazes ou homens jovens, caso se disponham a beber da chicha-lava-mãos. Quiçá sugerindo que ele mesmo poderia ser considerado um deles, afirmou que para *ele não tem dessas coisas*, pois ele *bebe mesmo*. Mas contrariando tal sugestão, comentou que sua mãe diz que é por conta disso que ele ficou velho rapidamente.

A capacidade (*força/poder*) da chicha fermentada em produzir uma transformação na formação ontológica dos humanos (e por certo, animais, no caso do cachorro) quando associada ao sangue (menstrual ou do bebê e da mãe) é mesmo o que aqui surpreende. O que os comentários de Paquinha nos sugerem é a aceleração de seu próprio envelhecimento, advindo de sua recusa em não observar os perigos da chicha-lava-mãos. A chicha oferece-nos, assim (e novamente), um suporte para pensarmos os processos, por assim dizer, internos às pessoas, aqueles que incidem sobre seus corpos. Ela congrega a possibilidade de mudança de status dos sujeitos, personifica relações, incide sobre eles. E, por isso, deve ser controlada (o perigo reside em sua conexão com o sangue), respeitada, mas, acima de tudo, consumida.

Não obstante eu não haver presenciado nenhum rito de menarca, pude ouvir relatos a seu respeito de algumas mulheres, seja vivido por elas mesmas, seja por alguma ascendente. As descrições eram bastante ricas em seus detalhes. Assim Mariazinha Wajuru me explicou:

Na maloca, durante a primeira menstruação da menina, a mãe da gente prendia a gente bem no cantinho da maloca e sentava a gente na esteira, bem arrumadinho. A mãe ou a avó ajeitava os ossos, apertava os ombros, a corcunda, a cintura, os cotovelos, pra ficar bonita. Arrumava bem o rosto com algodão para não ficar mancha. Quando a menina está sentada não pode se mexer, não pode virar a cabeça, se achar graça vai ficar feia. Se levantar a bunda pra peidar, a bunda logo fica mole. Não pode falar senão fica fuxiqueira. A menina masca e engole o sumo todinho de raiz doce, por isso que a chicha ficava doce. Quando estava quase acabando a menstruação a menina mascava milho inteiro, sem ser pisado, para ver se os dentes iriam ser bons. Minha avó [Esperança Arikapo] se formou na maloca de Carmelo Makurap. De primeiro, ela tomou banho com água de cinza, de fogueira, coada na cabaça. Pega o sabão (feito da casca de um pau), lava bem a cabeça, chega em casa e passa óleo de patoá no corpo inteiro e no cabelo, fica bem bonitinho. A menina é pintada de jenipapo e de breu, a própria mãe dela pinta ela, ou a tia (irmã da mãe), ou a avó, e aí coloca-se a menina para fazer a chicha, com milho inteiro. Ela faz tudinho, cõa no mesmo dia e deixa para tomar no outro dia, só as mulheres e os velhos. Se a mulher sabe mesmo fazer chicha, no outro dia já está fermentando, nem precisa passar dois ou três dias.

Enquanto isso cinco ou seis pessoas estão caçando. Os caçadores chegam no dia em que ela está coando. Trazem fruta e a menina não pode comer ovo, pois na primeira menstruação ovo estraga mesmo os dentes, e dá mal cheiro no sangue. Aí o pajé reza todos os bichos, a comida, a água e a chicha da menina. Um pedacinho de cada. Ela comia, todo mundo come depois da reza. A menina não come as coisas, na verdade ela só come um pedacinho de cada um. Os parentes que comem, tomam a chicha e tudo.

Na segunda menstruação tudo de novo, mas desta vez todos tomam a chicha, as mulheres e os homens.

Quando deu por encerrada sua descrição, Mariazinha comentou que era por conta de sua avó ter vivido tal “ritual” que até hoje ela teria os dentes bons, enquanto que ela própria tem os dentes podres. Tais práticas rituais, conforme me explicou Paulina, têm o objetivo de dar saúde à menina, fazê-la bonita, e permitir que ela viva muitos anos e não envelheça rapidamente. Ela mesma lamentava longamente o fato de não ter passado pelo ritual e ter ficado velha muito cedo. Sua tia Lucinda, disse-me Paulina oferecendo o contraponto de sua própria condição, morreu muito velha, mas sem um único fio branco de cabelo. Sem deixar de observar que a chicha-lava-mãos do ritual de primeira menarca era feita de milho, e não de macaxeira (minha principal

preocupação aqui), creio que ainda sim suas descrições levantam algumas questões importantes⁷⁴.

Assim, com vistas a alcançar longevidade, aprendendo a controlar seu fluxo menstrual através da (re)construção de seu corpo na reclusão, à menina púbere cabe também produzir a primeira chicha sozinha. E esta é a primeira “prova” da sua capacidade de embriagar a outrem, alimentar os outros e participar ativamente da vida social: depois que seu corpo foi (re)moldado por suas ascendentes, a ela cabe expressar sua nova condição de produtora de bebida fermentada. Neste período de reclusão, consonante com sua “abertura” corporal às ações de outrem, tudo o que ela ingere deve ser *rezado*, o que nos autoriza a pensar que está exposta (assim como os bebês) aos perigos infringidos pelos espíritos. Seu corpo, enfim, está aberto àquele “plano virtual” que é focalizado na mitologia.

Outra filha de Paulina, Dilce, ela mesma tendo passado pela reclusão que marca a menarca, quando morava no Serrito, contou-me como foi:

Dilce: Quando chegou eu me assustei, falei: “Eita!” Aí eu contei pra ela [Paulina]. Aí ela falou: “Agora você não vai sair pra canto nenhum, entra pra dentro”. Ela não deixava eu fazer nada. Mandou eu amarrar minha cabeça, com um pano. Aí eu fiquei dentro do mosquiteiro, parecia que eu estava de resguardo mesmo. Ela que fazia a comida, durante dois dias, que a menina quando está se formando eram dois dias. E ela que fazia a comida pra mim, não era tudo que eu podia comer. Aí meu avô, [Durafogo] como é pajé, tudo que ela fazia dar pra mim comer ele tinha que curar, até água. Dois dias, três já que eu já fui comer. [...] Quando eu queria fazer xixi ela

⁷⁴ Parte das considerações que seguem me vieram à mente depois que li uma belíssima análise feita por Peter Gow (2001: 158-187) sobre o *kigimawlo* (ritual Piro de iniciação feminina). Em particular, escreve o autor o seguinte:

I have argued that *kigimawlo* condenses longevity as the progressive control, over a woman's life, of three type of liquid. Firstly, a girl controls her *granchi*, ‘menstrual blood, blood liquid’, in seclusion. Secondly, as a mature women, she controls *koyga*, ‘manioc beer liquid’, and specially, *kigimawloga*, ‘girl's initiation liquid, girl's initiation beer’, in the ritual of her own daughters. Finally, as an old woman, she controls *yonga*, ‘design-painting-liquid’, in paint girls of her granddaughter's generation for *kigimawlo*. By endowing the girl with a long life, *kigimawlo* gives her the potential to life through these phases of the life-cycle, and hence to effect the ongoing viability of the Piro lived world (Gow, 2001:164).

Embora na *chicha-lava-mãos* que marca a menarca é a própria menina quem produz a chicha, as asserções de Gow sobre as fases do ciclo de vida de uma mulher a partir de seu controle sobre os três líquidos se aplicam igualmente aos casos a mim relatados, ainda que tais fases não estejam dispostas segundo marcações tão discretas como no caso Piro.

me carregava, me arrumava, parecia uma criança. Mas só que eu era difícil eu fazer xixi, ficava com vergonha deles. [...] Aí mandou eu fazer chicha pra lavar mão, que eu já tinha menstruado, já podia aceitar homem pra mim, assim que eles falam. [...] Pra eu sair do quarto elas fizeram uma carreira de esteira, pra sair na sala. Aí eu saí. Meu avô, como é pajé, foi logo me curar, que eu não fiquei na porta. Esparramava pra todo lado, curava eu e jogava e jogava pra lá. Aí já podia andar liberado. [...] Eu fiz muita chicha, ficaram bêbado também. Eu não podia, eu podia beber quando eles já estavam bem tonto. Eu podia beber, eles iam me castigar. Tava bebendo diz que a lavada da mão, diz que eu já tinha menstruado, já podia aceitar homem. Muita chicha, mamãe matou galinha, que eu não mato galinha, nem pato. Eu mesmo pelei, eu mesmo cozinhei. Os bicho todos inteiros, assim como eles pedem, quer que a gente faz. Cozinhei pato inteiro na panela de barro, eram duas panelas de alumínio que nós tínhamos do branco, o resto era panela de barro. Botei pato, galinha, tudo pra cozinhar, junto com milho mole, desse que faz chicha. Eles pedem pra gente fazer tudo assim, pra ver se a gente já está bom de arrumar homem. Eu fiz comida, fiz chicha. Eles beberam muita chicha, se embriagaram.

Nicole: aí você ficou bem “beba”?

D: Fiquei “bêba”, me carregaram e botaram na cama.

N: quem te carregou?

D: A minha avó [Esperança]. Minha avó que me carregou e botou na cama, que eu estava bêba.

N: quem te castigou?

D: Quem me castigou foi meu avô, com minha avó mesmo, que não tinha outro. Só que eles tinham costume da aldeia onde eles moravam. E ali [Serrito] era só eles mesmo, então tinham que fazer.

N: E se fosse na aldeia mesmo, quem ia te castigar?

D: Aí era os outros, que não era meus parentes. E daí quem não era parente me castigava e já ia começar a me conquistar assim pra namorar. Aí como não tinha, foi meu avô com minha avó, só fizeram embriagar mesmo.

N: mas te bateram, um pouco?

D: Não, não me bateram não. Fizeram foi me curar, tomar banho, um pouco de pituaá. Só isso que fizeram comigo, mais nada.

N: E quem chorou?

D: Quem chorou muito foi minha mãe. Porque eu ia arrumar marido, ia sofrer, eu ia ter filho, não sabia se eu ia viver bem ou mal. Minha mãe chorou muito, que enquanto eu estava pequena que eu não tinha formado ainda estava tudo bem, que eu estava no comando dela. Mas depois que eu me formei, eu ia caçar marido mesmo, aí eu iria sofrer.

Encontramos nas descrições de Dilce um motivo que estava ausente naquele oferecido por Mariazinha. O fato da audiência que estaria presente caso o ritual tivesse se desenrolado *na aldeia*, oferecendo a menina sua própria chicha, embriagando-a (*castigando*), iniciar a conquista do namoro.

Antes de produzir a chicha que ofereceu somente às mulheres e aos velhos, *de primeiro*, explicou Mariazinha no relato acima, *ela [sua avó] tomou banho com água de cinza, de fogueira, coada na cabaça*. Na narrativa Wajuru “O irmão e a irmã criados pela onça”, narrada por Pororoca e Antônio Côco, traduzida por Pacoreiru e Paquinha, e transcrita em Mindlin (1997:148-150), encontramos a origem da água de cinza. Não por acaso, a narrativa tematiza o roubo de uma menina em idade púbere:

Um espírito Wãinko roubou dois irmãos, um menino e uma menina, e prendeu a mão deles num buraco, num montinho de terra. A menina era mais velha, já quase para ficar menstruada pela primeira vez.

As crianças ficaram dias presos, e o Waikô urinava em cima deles.

Um dia, o Onça encontrou os dois. Era um onça macho. Tentou puxar a mão deles, sem conseguir. O Onça usava um chapéu na cabeça, enfiou pelo buraco adentro; deu cócegas nas crianças, que soltaram a mão. O Onça levou-os para criar.

Na sua maloca, *deu banho neles, ensaboou com seu sabão, que é cinza de fogo*, lava bem como se fosse quiboa, deixa a rede bem branquinha.

O Onça passou a dormir com a menina, virou marido dela, embora ela ainda fosse criança, nem tivesse ficado menstruada. A onça deixava o menino escondido em cima do jirau, para as outras onças não comerem, não podia sair de jeito nenhum.

A menina pegava a urina do irmão, num penico ou tigelinha que ele usava, e jogava fora todos os dias, para ninguém saber que ele estava lá (Mindlin, 1997:148; grifo meu).

No desenrolar da história, por descuido da menina que não voltou a tempo e deixou transbordar o penico, o Onça-Velho, sogro dela, sentiu pingar urina nas suas costas, e acaba descobrindo o menino. Na madrugada, oferece um pedaço ao seu filho que, pensando que a esposa estivesse dormindo, aceita comer o cunhado, levantando o marico com a cabeça do “cunhadinho” dentro para saber como era pesado. Para se consolar da morte do irmão, a esposa pediu ao marido filhotes de todos os tipos. “As onças faziam o gosto dela. Ficava aquele monte de animais perto dela, os pássaros voando por cima, os animais na terra. A menina era mãe desses animais todinhos”

(id:149). Elas os educava para vingarem o irmão e um dia, quando já estavam acostumados, “a mãe mandou que matassem o avô” (id:150). Dois japós mataram o velho Onça e se foram. “O que tem o bico vermelho dizem que é o sangue do velho” (id.). Os animais terrestres pisotearam a cabeça. O Onça-marido queria matá-los todos, a esposa disse que iria atrás para trazê-los para ele vingar o pai. Foi para floresta e fugiu. “O Onça-marido foi enterrar o pai” (id.), assim acaba a história.

Lévi-Strauss nos diz que “a relação entre o mito e o real é indiscutível. Mas não sob a forma de uma *re-presentação*. Ela é de natureza dialética e as instituições descritas nos mitos podem ser o inverso das instituições reais” (1993:182; grifo do autor). Penso que, à sua maneira, a descrição que nos é oferecida do ritual mantém relações deste caráter apontado por Lévi-Strauss com o mito trazido por nós. Sem que eu pretenda esgotar as relações que podem ser entrevistadas entre as descrições sobre a chicha-lava-mãos e a narrativa “O irmão e a irmã criados pela onça”, penso que algumas delas podem aqui ser elaboradas. Na narrativa, depois do roubo dos irmãos, é o banho com cinzas que marca o momento em que a menina é tomada como esposa pelo Onça, mesmo ainda não tendo menstruado. Nas descrições oferecidas por Mariazinha e Dilce sobre a chicha-lava-mãos, numa é o banho com cinzas o momento anterior à produção da chicha pela iniciada, noutra é a embriaguez desencadeada na produtora pelos não *parentes* que marca a conjunção sexual. Nas descrições da chicha-lava-mãos são as meninas que ficam reclusas, sentadas, imóveis. Ao saírem, produzem chicha (líquido, que dizem, *vem do corpo da mulher*) e se tornam afins, pelo casamento posterior, enquanto não é dito (até onde sei) que os meninos passassem por nenhum rito análogo.

Na narrativa, é o menino que fica numa espécie de reclusão, *não podendo sair de jeito nenhum*, não no chão, mas acima, num jirau. Ele só saiu de lá porque um afim seu (o Onça-sogro) foi surpreendido por seu xixi (líquido que vem do corpo do menino). Nas descrições, tudo o que a menina ingere precisa ser curado pelo xamã, “despotencializando” a ação dos espíritos donos, na narrativa, o menino é que serve de comida aos seus afins-Onças. Na descrição de Dilce, a menina fica bêbada (*castigada*) com sua própria chicha que lhe é oferecida por aqueles que desejam namorá-la, na narrativa é a menina que castiga (mata) seu afim e abandona o marido. Na descrição de Mariazinha os caçadores (aqueles que, na letra indígena, *roubam a caça da onça*)

chegam com as carnes para a audiência (que encarna os afins na descrição de Dilce) comer, enquanto na narrativa são os animais (selvagens, mas domesticados/consaguinizados pela menina) que matam o Onça. Por fim, na chicha-lava-mãos o que está sendo encenado é a longevidade feminina, na narrativa, a mortalidade masculina (o irmão e o Onça-sogro morrem). E, não é esta (aproximação da) mortalidade, justamente, que Paquinha me advertiu ser a ação da chicha-lava-mãos sobre seu corpo (seu envelhecimento precoce), quando ele e eu bebíamos juntos aquela que foi produzida por sua esposa?

A descrição de Mariazinha trata de um tempo em que, conforme me explicou, o ritual era realizado em sua plenitude, como aliás, tudo aquilo que se refere ao *tempo da maloca*. Ao seu passo, em sua descrição sobre o ritual no Serrito, Dilce oferece um momento em que a plenitude da maloca já perdeu algo, exatamente a audiência que tem o papel de encarnar as relações de afinidade que serão estabelecidas através da menina. De outra parte, no território atual, segundo me alertaram, esta espécie de chicha-lava-mãos não mais é realizada. O que esses juízos nos oferecem é uma espécie de duração própria ao ritual, um “empobrecimento semântico” capaz de ser superposto a uma série temporal/espacial. Assim como a narrativa pode ser entrevista em relação à chicha-lava-mãos através de uma série de inversões (menino/menina: alto/baixo :: xixi/chicha: mortalidade/longevidade :: caça/caçador : consangüinidade/afinidade etc...), pode também ser entendida como ocupando uma “função” nesta duração? Quando não mais o ritual acontecia, a narrativa ainda era contada. A mim parece estar o desaparecimento do ritual algo como coordenado não só às mudanças operadas “da maloca à Terra Indígena”, mas à sua possibilidade de ser encarnado/transformado num mito. Encontramos aqui uma outra “espécie de inversão”, desta vez não mais referida aos conteúdos respectivos de cada um, mas às suas respectivas aberturas à duração. Se há uma história (“quente”) do ritual, há também algo de “frio” no mito.

Sobre as formulações de Lévi-Strauss acerca da deterioração da capacidade de transformação dos mitos, por assim dizer, do processo de “como morrem os mitos”, Gow (2001:186) diz o seguinte: “He [Lévi-Strauss] suggests that as mythis die, they can form a retrospective or a prospective history. While the former found a traditional order on a distant past, the latter, makes ‘this past the beginning of a future which is starting to the shape’ (Lévi-Strauss 1977:268)”. Jogando um pouco com tais asserções, se a

chicha-lava-mãos que marca a menarca faz parte de uma história retrospectiva, também pode aparecer redimensionada pela lógica mítica. Neste caso, a capacidade de transformação dos mitos ilumina não a sua própria deterioração, mas a “fundação de uma ordem (ritual) tradicional num passado distante (a maloca)” que, com o passar do tempo, se deteriorou.

O cocho e a jibóia: fermentação e embriaguez

Pode-se ficar *bêbo*, *tonto*, noutras ocasiões que não só as desencadeadas pela chicha. Existem algumas conexões estabelecidas pela capacidade de embriaguez de certas substâncias, quais sejam: o tabaco, a chicha, e o rapé (*pituá brabo*). Aqueles que *tentaram, mas não conseguiram fumar* dizem que o tabaco os deixa tontos, como se estivessem *bêbos*. Desses pude ouvir o quanto acham *bonito* ver os outros fumando e demonstraram igualmente apreço para que eu fumasse no interior de suas casas. Aqueles que fumam, comumente homens mais velhos (xamãs ou não), usam acender um cigarro cada vez que tenham que andar sozinhos à noite, a fim de espantar os *wãinkos*. Aqueles que não fumam dizem que o tabaco, quando aliado à chicha, os deixam mais *bêbos* ainda. Por sua vez, o rapé é utilizado pelos xamãs para chamar seus espíritos auxiliares ou viajarem pelos cosmos, mas também consumido coletivamente pelos homens com este último fim, em ocasiões bem mais raras que as chichadas e com fins diferentes. Segundo pude saber mulheres não tomam rapé, e são raras aquelas que fumam tabaco, ainda assim, somente as velhas, que já são bisavós ou tataravós. Diz-se da ingestão de rapé que, no começo, conforme me explicou Neruirí, *você fica tonto, fica bêbo, depois que for formando você vai ver muitas coisas, bonito. Na viagem, eles [os xamãs] te cuidando. Até você tornar de novo. Você tá lá deitada no chão, mas você tá vendo eles [os espíritos]*. O rapé tem mesmo a capacidade de alteração da visão, e é utilizado pelos pajés para agenciarem uma capacidade que já lhes foi conquistada. Assim me disse Mariazinha sobre seu avó Durafogo:

Ele vê, pior quando fuma rapé, aí que ele vê mesmo, vê tudo. Ele vê as pessoas pessoalmente, as pessoas que morreram. As vezes ele está sentado assim, ele conversa ali sozinho, parece que ele está conversando com a pessoa. Eu olho assim para ali, para ver se aparece alguma coisa, mas só ele mesmo que vê. É por isso que é

assim, ele conta muita coisa assim que nem aqui acho que ele não vê, acho que é lá, noutros lugares.

A chicha, por sua capacidade de embriaguez tal como estas outras substâncias, figura assim, penso, como intermediária entre o tabaco e o rapé, mas sem que caia facilmente na categoria das substâncias xamânicas, como é mesmo a característica dessas duas últimas. Mais embriagante que o primeiro, mas não tão forte quanto este último, pois a ingestão por cuiadas dá a possibilidade de se controlar ou até de se evitar o momento em que “se caia no chão”. No entanto, enquanto o tabaco e o rapé estão certamente associados à visão xamânica, a chicha, até onde posso saber, não desperta os homens, nem mulheres, para tal visão. Apesar da lembrança dos mortos vir a tona na embriaguez provocada pela chicha, não tenho condições de afirmar que a chicha tem o poder de fazer ver os espíritos, nem de viajar pelos cosmos. Ainda assim, os efeitos dela sobre o corpo podem ser índices de comunicação com este plano. Conforme Paquinha me explicou, ficar bêbado de chicha muito rápido é sinal de assédio por parte dos *wãinkos* e torna premente a ação do pajé, para afastar tais perigos. A pessoa fica com muita dor de cabeça, não bebe quase nada e já está tonto. Se o processo de assédio se prolongar e não for evitado, quando a alma é roubada, e aqui a pessoa está doente, sua alma está dançando com os espíritos no caminho dos mortos. Se ela está longe de tais perigos, certamente estará dançando e bebendo entre os seus, e não deitado solitário. Assim, a resistência ao poder embriagante da chicha, ao mesmo em que se persegue a embriaguez, marca, não sem ambigüidade, um “estar no mundo”, “entre os vivos”.

Sztultman assinalou que “[s]ubstâncias que produzem alguma alteração – “a um só tempo na consciência e no corpo”, pois esses domínios se constituem de modo imbricado no pensamento ameríndio -, estão inseridas nos processos reflexivos de produção de sociabilidade e da socialidade e, de modo mais amplo, do próprio lugar da humanidade” (2008:232).

Em relação a chicha, não acontece algo muito diferente: ela se apresenta mesmo como um suporte para tais reflexões. Paulina contava-me com grande pesar que após a morte de seu filho, quando ele aparecia para ela, como demonstração de que queria *voltar*, dizia a mãe que estava passando sede e vontade de beber de chicha. Segundo

Paulina, ele morreu por conta das ações dos *wāinkos*, desta forma, não chegaria ao céu para encontrar os parentes: o que quer dizer que não teria mais a oportunidade de participar de uma chichada entre humanos. Pois não só na terra existe chicha! *Dizem os pajés*, que no céu ou dentro d'água, *tudinho é gente! Lá tem tudo igualzinho como aqui: roça, maloca e chicha*. A produção e consumo da bebida são um dos atributos de outros seres, que não propriamente se apresentam sob forma humana para aqueles que não possuem a capacidade da visão xamânica (e esses usam tabaco e o rapé para alcançar tal visão), mas é sobretudo um modo pelo qual lhes é atestado uma humanidade.

Nota onírica

Numa noite, sonhei que um interlocutor de pesquisa vinha me dizer que o cocho da chicha era o corpo da jibóia⁷⁵. Quando comentei meu sonho na casa de Armando Djeromitxi, seu irmão André disse prontamente que este era um sonho muito, muito

⁷⁵ Sobre a semiótica relacionada aos sonhos, é importante notar alguns dos seus aspectos. Durante a plantação de manivas na roça de Regina fui “ferozmente” ferroadada por uma caba. Um tempo depois, por acaso, contei a ela que na noite anterior à ida à sua roça eu havia sonhado com um ex-namorado meu. Regina então me perguntou se nos beijamos durante o sonho e eu respondi negativamente. Sentenciou ela: *não beijou no sonho, beijou lá na minha roça!* Em seguida me advertiu: quando temos um sonho e contamos para alguém, ele logo perde sua *força*. Assim, por exemplo, diz-se que, quando aquele(a) que sonha vê uma cobra em seu sonho, é bom que não se conte, é *bom guardar* o sonho, pois há alguém apaixonado por ele(a). Ao contrário, se um homem sonha com uma linda mulher ou uma mulher sonha com um lindo homem, tão logo acorde deve contar para alguém, pois corre o sério risco de encontrar uma cobra em seu caminho durante o dia e ser picado por ela. Assim também, se uma mulher sonha com um bebê pequeno ou que está grávida, ela certamente topará com uma onça no estado de vigília. Diz-se dos hábitos das onças que elas gostam mesmo é de mulher grávida, rasgam sua barriga e comem só o bebê que está lá dentro. Assim como na vigília a ferroadada pra mim é o beijo da caba, no sonho um lindo homem se transforma numa cobra na vigília e uma cobra no sonho se transforma num homem na vigília. No sonho a mulher está grávida e na vigília será a presa de uma onça. Se trocamos perspectivas, no sonho vemos as coisas como os outros seres as vêem: segundo *dizem nossos pajés*, *eles são gente*. Nessa troca de perspectivas, em que sonho e vigília se comunicam segundo uma maquinaria semiótica complexa, o primeiro tem o poder de adiantar o que acontecerá no segundo.

Até onde sei, a única exceção à “inversão do conteúdo” segundo se esteja sonhando ou na vigília é aquela onde um homem sonha com um bando de queixada, num sinal de que encontrarão tal bando quando estiverem na vigília. Neste caso, porém, a “extensão temporal” pode ser bem mais longa do que aquela envolvida na semiótica dos outros sonhos, pois tal encontro não necessariamente precisa acontecer no dia seguinte. Lembro de Adão vindo com um enorme sorriso me contar sobre a chegada de um bando de queixadas algum tempo depois de ele ter me avisado de seu sonho em que via um bando desses, dizendo que ele achava que iriam encontrá-lo em breve.

Uma outra maneira certa de se deparar com uma onça, contou-me Juracir enquanto discutíamos um sonho meu, é colocar a cabeça dentro do marico, *não no sonho, acordado mesmo*. Diz-se que, caso uma mulher tenha a infelicidade de encontrar-se sozinha no momento de parir, ela amarrará o cordão umbilical em seu dedão do pé, a fim de que possa torá-lo (cortá-lo). Essa imagem é muito similar àquela da produção dos maricos, onde as mulheres ajeitam a linha de tucum em volta de seu dedão do pé, num apoio a fim de que possam se utilizar das duas mãos durante a tecelagem. O marico é carregado nas costas, com a tira apoiada na testa, e fornece exatamente a imagem inversa das mulheres grávidas. Contando que as onças gostam dos bebês e das mulheres grávidas e encontrarão aqueles que puserem suas cabeças dentro do marico, não seria porque o marico é uma espécie de útero do ponto de vista das onças?

bom! Eu não perguntei o porquê, e nem ele continuou a conversa. Do silêncio dos demais presentes, a expressão de André foi a única que fez reverberar a pregnância do sonho. Mas nunca me foi difícil apreender sobre os hábitos da jibóia. De fato, esse é um assunto que fascina a todos e minha impressão é que qualquer pessoa poderia me contar sobre tal *fera*. Às minhas perguntas sobre como é o corpo da jibóia, obtive invariavelmente a resposta: *é assim como o cocho de chicha, grosso, e com o rabo torado*.

A descrição dos hábitos da jibóia lembra mesmo aqueles dos indígenas: Adão descrevia-me que a jibóia chega assim num lugar e limpa o lugar, passa a viver lá. Ali fica atraindo suas presas. Então os bichos vêm para esse lugar limpo e é aí que ela os come. De repente, ela *enjua* desse lugar. Também não tem mais tanta caça e ela *enjua*. Vai viver em outro lugar, se muda.

Segundo pude saber, com seu grito a jibóia imita os sons dos outros animais para atraí-los, enfeitiçá-los. Ela tem, pois, um *feitiço*, um *mistério*, que faz com que os animais fiquem *tontos*, *doidos*. Com seu feitiço, ela atraí as pessoas e os bichos, que vão bater na boca dela. Seduz, assim, os animais e o homens para que possa predá-los. Os homens saem para caçar e ficam rodando, rodando. A pessoa fica atrapalhada quando a jibóia bate o olho nela, ou quando a pessoa vê o couro da fera, e vai rodeando, rodeando, rodeando, até que vai direto à boca dela. Existem, porém, duas maneiras seguras de quebrar o seu feitiço e se livrar da morte: a pessoa enfeitiçada deve acender um cigarro ou, segundo Juracir me contou, *é só a gente tirar a roupa todinha, até a calcinha, cueca e virar do avesso, aí já quebra a força dela*.

Creio que encontramos aqui uma imagem metafórica privilegiada da embriaguez e que nos permitirá fazer a ponte para aquelas questões que deixamos em suspenso no início. Tais como “Que espécie de líquido seria a chicha a ponto da penalidade por seu derramamento ser a própria vida de um marido? Que substância teria o poder de, quando jogado ao chão, operar a disjunção entre estados ontológicos (vivos/mortos)? Ou como é então produzido esse encontro mediado pela chicha? Quais os perigos a eles associados? Que linhas ele constrói, quais ele desfaz? O que traz a lembrança dos mortos?”

Assim como a chicha deixa os homens tontos, bêbados e é a sua capacidade de embriagá-los, sua *força*, que constitui um *mistério*: também encontramos no enunciado *o corpo da jibóia é como o cocho da chicha* algumas associações neste sentido. Neste enunciado é o plano sensível que desencadeia a associação: ambos (o cocho e a jibóia) são *grossos e torados*. Mas ele traz em si outras. Ambos estão centrados num local limpo (vimos como a chuva incomodava sobremaneira aqueles que não seriam porcos para fuçar na lama). Assim como é o feitiço da jibóia que atrai os homens fazendo com que eles vão até ela, a chicha os faz andar por *todo lugar atrás dela* (o cocho). Ambos os deixam tontos e, com isso, *vão bater na sua boca* (no cocho), rodando, rodando, rodando (dançando). Para isso, a jibóia emite sons de outros animais para atraí-los. Ela, assim, fala línguas que não são suas, tal como o “políglotismo” que se pode observar numa bela chichada, quando se encontram pessoas das mais variadas filiações lingüísticas. A jibóia, penso, atrai /enfeitiça os homens não menos do que a chicha.⁷⁶

Na história “A moça encantada” (Mindlin, 1997: 151), os Wajuru convocaram o povo de muitas aldeias para jogarem a água fora de um poço onde estava uma grande cobra, pois ela estava matando os Iguaria, o “povo do campo”, com quem os Wajuru costumavam tomar chicha e passear juntos (id.), quando estes iam ao porto,

A cobra, porém, ia urinando, o poço onde vivia se enchia outra vez. Finalmente, de tanto que o povo trabalhou, acabou-se a água e ela terminou de urinar. Era uma jibóia imensa; o pessoal ia flechando. Flechavam, ela saía defecando, aquele cheiro insuportável, tão ruim que ficavam todos tremendo só de cheirar. Acabaram matando a jibóia com o machado de pedra.

-Vamos nos vingar de todos os nossos que ela comeu, vamos comer a cobra! gritavam excitados.

Cortaram a jibóia grossona em muitos pedaços. Era bem grossona, mas havia muita gente para comer. Dividiram bem. Punham dentro do panelão de barro para cozinhar, a panela partia. Experimentavam moquear nas brasas a carne envolvida em folhas, as folhas se rasgavam. A carne caía do moqué. Não havia quem pudesse com essa carne de cobra (Mindlin, 1997: 152; grifo meu).

É pois dentro do cocho que a chicha *engorda*, e a espuma decorrente da fermentação atrai a atenção e fascina aqueles que esperam tomá-la em breve,

⁷⁶ Empresto o fraseado de Lima sobre a associação do veneno de timbó com o cauim Yudjá: “O timbó mata os peixes não menos que o cauim mata os homens” (Lima, 2005: 348).

exclamando que a chicha de tão azeda está derramando. É pois no registro mitológico Wajuru, onde a jibóia se apresenta sobre outras formas, que encontramos tal associação com a capacidade de se avolumar.

Conforme pude saber de Paquinha, não é também senão uma cobra que engole (tal como a jibóia, que não é venenosa, mas constritora) os espíritos dos mortos que morreram de doença, não de assassinato. Ela é uma ponte sobre a qual os mortos devem passar até que possam pular e chegar até o céu. É também o arco-íris esta ponte, por onde passamos, do seu rabo até a boca, e que nos engole caso o espírito não seja esperto. Assim Paulina me disse: *Esse arco-íris que a gente vê no céu, atravessado, isso daí diz que é ponte do espírito da gente. Espírito da gente é o mesmo bebezinho, bem pequenininho. A gente chega e quando vai cruzar, aí deixa assim, na ponta do rabo, aí já é a ponte, esse arco-íris.* O arco-íris, continuou ela me explicando, não pode ser olhado pelas mulheres e meninas menstruadas, pois ele *mete a espada dentro* do corpo delas. Caso o pajé não as salve elas não vão para o céu, mas ficam morando com ele na água. Não é senão a jibóia, para os Wajuru, conforme me disse Mariazinha, o “dono da água”.

Assim, por uma espécie de “desvio de rota” encontramos aqui o tema do cromatismo, que Lévi-Strauss (2004) chamou a atenção para os venenos de pesca e da caça⁷⁷, mas também para o arco-íris:

⁷⁷ E que Lima (2005) se utilizou numa belíssima formulação para analisar a arte da socialidade Yudjá proporcionada pelo cauim, mas que não irei aqui resumir. Ademais, Sztultman (2008) já o fizera com notável sensibilidade e acuidade:

Lima discorre longamente sobre a função “timbó” do cauim yudjá, alegando que “o timbó mata os peixes, não menos que o cauim mata os homens”(2005, p. 348) e que a cauinagem tem como imagem metafórica a pescaria. A autora lembra da análise de Lévi-Strauss sobre o cromatismo-indiscernibilidade de mundos “culturais” e “naturais”, humanos e não-humanos- dos venenos em *O cru e o cozido* para refletir sobre a permeabilidade das categorias provocada pelo cauim. Isso porque, segundo Lévi-Strauss, a mitologia ameríndia, orientada pela lógica das qualidades sensíveis, toma substâncias como os venenos, fenômenos como o arco-íris, os eclipses e as algazarras como signos da intromissão da natureza na cultura e da redução do intervalo entre ambos os domínios a um grau mínimo. Essa continuidade máxima produz, por outro lado, uma descontinuidade máxima, ou seja, uma transformação irreversível que culmina em uma nova separação, desta vez mais radical. A arte da socialidade yudjá, conclui Lima, é a de flertar com essa continuidade máxima, na intenção de revelar pela socialidade ritual zonas de indiscernibilidade invisíveis na socialidade doméstica, aquela marcada pela distância, sem recair numa perigosa descontinuidade máxima, que impossibilita qualquer forma de existência social, pois que redundando na incomunicabilidade, na loucura e na morte”(Sztultman, 2008:241).

[P]ercebe-se de modo confuso o funcionamento de uma dialética dos pequenos e dos grandes intervalos, ou, para empregar termos apropriados à linguagem musical, do cromático e do diatônico. É como se o pensamento sul-americano, decididamente pessimista: por sua inspiração, diatônico por sua orientação, atribuisse ao cromatismo uma espécie de maleficência original, tal que os grande intervalos, indispensáveis na cultura para que ela exista, e na natureza, para que o homem possa pensá-la, só possam resultar na destruição de um contínuo primitivo, cuja força ainda se faz sentir nos raros pontos em que sobreviveu: ou no proveito do homem, na forma dos venenos que veio comandar; ou contra ele, no arco-íris, que não pode controlar (Lévi-Strauss, 2004:321).

Sociologia da embriaguez

Existem modos particularmente bons de comportamento durante uma chichada. Não recusar as cuiadas é bastante importante, mas saber beber, ficar bêbado sem que com isso se *aperreie* os outros, é um dos modos perseguidos de boa sociabilidade. Queixada Wajuru, por sua disposição em arrumar brigas quando embriagado, foi mesmo apelidado de *acaba festa*. Tal condição, disse-me ele, estava impelindo-o a beber menos, a fim de saber se comportar, brincar, sem que com isso arrume brigas. Da mesma forma, dançar é *brincar*. A brincadeira (entre conversas e danças) é mesmo o modo relacional das chichadas, seja porque é ali que os *virás/oguaikup* (companheiros) têm a oportunidade de expressar sua proximidade, suas relações, seja porque as atitudes entre certos parentes encontram neste contexto uma espécie de relaxamento.

As metáforas sexuais abundam nos contextos das chichadas e são parte das brincadeiras que podem ocorrer entre certos parentes. Na casa de seu sogro Jemanoi Djeromitxi, Albertina Wajuru dizia em voz alta para Quati Wajuru que sua esposa, por não ter o marido em casa, teria *comido* uma cobra e por isso estava grávida. Quati havia passado um longo período trabalhando na Bolívia e no mesmo dia em que voltou sua esposa fora picada no caminho do porto. Às risadas de todos presentes, Quati respondia fazendo brincadeiras com Albertina de igual teor sexual. Eu estranhei este tipo de brincadeira entre os dois, pois, em linha agnática, os genitores de ambos (Neruirí e Casimiro) são considerados irmãos e isso os transforma em irmãos classificatórios. Na casa do pai de Albertina nunca vi um igual tratamento entre os dois, na verdade, nunca os vi dirigindo-se a palavra. Ao passo que as irmãs de Albertina não casadas tratam Quati por “mano” observando o respeito e comedimento que esse tratamento supõe,

bem como o oferecimento constante de chicha e comida. Mas Quati, filho de Paulina Makurap e Casimiro Wajuru foi *criado no poder* do segundo marido de sua mãe, Brito Djeromitxi. Segundo Paulina, toda a *família se respeita* e por isso também *respeitam Quati como parente*. Este aparentamento que tem o respeito como base de relação, também foi a mim descrito como *contratar parente*. Brito é irmão classificatório (MZS) do marido de Albertina e, neste sentido, naquela chichada “não era” ela irmã (FBD) de Quati, mas esposa do irmão (naquela ocasião filho do dono da chichada) do pai dele (FMZSW), sua afim, portanto. Neste sentido, eles podem *brincar*.

Na mesma ocasião, Paulina me explicou que Rita Arikapo, quem estava oferecendo a chicha, ela chamava de sogra, em português, por ser Rita irmã da mãe de Brito, seu marido (HMZ). Rita sorria ao ouvir tais explicações. Rita Arikapo, no entanto, também é mãe classificatória (MZ) de Paulina, filha de Esperança Arikapo. Mas esta, por ter sido *criada no poder* dos Wajuru, só tem sua identidade Arikapo ressaltada por aqueles mais próximos que sabem das histórias dos tempos antigos ou pelos próprios antigos que viveram nesses tempos: a mãe de Esperança, Arikapo *braba*, quando grávida foi até a aldeia Wajuru parir. Depois disso partiu, deixando sua filha, que foi amamentada pela mãe de Antônio Côco. Paulina deve, igualmente, atender às redes de relações de parentesco forjadas na amamentação. Mas ela também não deixou, em diversos momentos, de me ressaltar a origem Arikapo de sua mãe e sua rede de parentesco. Mesmo assim, não parece que nas chichadas fossem tais relações que estivessem em jogo, e sim suas relações de afinidade. Depois disso, conversando com Rita, Paulina atrapalhou-se no modo de se referir às relações de parentesco entre seu marido e a nora que os dois compartilham. Dizendo que a nora de Brito já havia partido, logo se corrigiu: *Nora, sobrinha, sei lá*. Isso é pois surpreendente. Paulina foi a minha principal colaboradora tanto na coleta dos termos de parentesco, quando na elucidação das relações genealógicas traçadas ali e alhures. Sua “confusão” elucida mesmo a labilidade que certas categorias encontram no contexto das chichadas: a “arte das relações” que é preciso ser levada à cabo em tais ocasiões.

No mesmo sentido, não era senão bebendo juntos que eu pude presenciar as brincadeiras entre os *virás* Armando Djeromitxi e Neruirí Wajuru, que podem chegar mesmo até a exaltação, mas que está, a todo tempo, ancorada no lastro desta relação de profunda amizade. Na casa de Neruirí, Armando, num tom muito grave, disse

abertamente a mim que os índios devem saber respeitar a chicha, não deixando a cuia no chão. De fato estranhei tal asserção, pois já tinha visto muitas pessoas deixarem sua cuia no chão, descansando o braço. No entanto, pude perceber que era exatamente o sogro de Neruirí quem estava apoiando sua cuia no chão e que, após a asserção de Armando, se retirou do local, bastante descontente. Tudo se passou como se, por intermédio de seu companheiro, o dono da casa tivesse ofendido duramente o velho, exatamente seu sogro. Também foi numa chichada a única vez que ouvi alguém chamar a outro de *panema*. Queixada se referia ao marido da filha de sua sobrinha (BDDH) que também é seu sobrinho (FBDS), tratando-o mesmo como se fosse seu *virá*.

Ao contrário de Armando, quem sempre vi nas chichadas oferecidas na casa de Neruirí, o irmão deste, Paquinha, certa vez veio me dizer que não soube de uma festa ofererida por ocasião do aniversário de seu sobrinho (filho classificatório) Romário, filho de Neruirí. Ao mesmo tempo, sem nunca ter escutado nenhuma repreensão de Romário sobre os hábitos de convivência de Armando, *virá* de seu pai, pude presenciar uma afirmação pública de que o pai adotivo da esposa de Paquinha, um velho boliviano acolhido por este, não era bem tratado em sua casa, pois não lhe davam de comer.

Vimos nos capítulos anteriores que a separação das *tribos* é concebida como um movimento primordial, empreendidos sobre a terra pela primeira humanidade depois que a morte aconteceu. Tais movimentos marcam uma distância que é lembrada como aquela que existia nos *tempos da maloca*. Neste tempo, diz-se, as tribos se visitavam para tomar chicha, quando tinham a oportunidade de ver seus *parentes outros*. Ao passo que hoje estão eles todos *misturados*. É ainda lembrado que na maloca todas as mulheres da aldeia faziam a chicha juntas. Assim como as visitas se davam entre malocas, é a chicha produzida pela totalidade das mulheres do local o que fazia a mediação entre os assentamentos. No contexto atual, a chicha é produzida nas casas, e são as pessoas das outras casas que se deslocam até a casa de alguém. Para isso porém, é necessário que antes o homem da casa rode a aldeia convidando seus parentes para tal.

São eles então, que se deslocam, de uma casa para outra, que são concebidas como local dos homens, cujos filhos são do mesmo grupo que ele. Nesse deslocamento, porém, eles irão até os outros homens, convidando-os. Usam principalmente se apoiar nas relações de parentesco *outras*, aquelas estabelecidas por intermédio de sua mãe ou

de uma ascendente feminina. Assim, irão chamar seus *manos*, forma de tratamento que é sobretudo utilizada entre irmãos classificatórios de grupos étnicos distintos e que tem, na chichada, o principal palco para se manifestarem⁷⁸. Lembro-me de um dia em que Adão havia se preparado para ir caçar, suas crianças estavam com fome, mas não pôde recusar o convite de seu *mano*, um homem Djeromitxi muito mais velho que ele, cuja esposa durante a chichada lembrava a todo o tempo serem eles *manos* entre si. Assim também são esses *manos* que bebem próximos um do outro, estão de fato juntos numa chichada.

Vimos ainda que, por uma certa multiplicidade interna ao corpo masculino, produzido pela memória dos casamentos passados, e pela modo de recrutamento patrilateral dos povos/grupos étnicos, aos homens cabe um domínio organizado primordialmente sobre um eixo vertical. Enquanto que às mulheres, por se espalharem, *como as raízes de batatas*, são os pontos de comunicação num plano horizontal, sem solução de continuidade, mas fluindo entre os segmentos territoriais. Elas apresentam uma geometria variável, diversa daquela composta pelos homens, que tendem a se aglutinar, condensando as linhas de composição. No cotidiano, e mesmo nas chichadas, uma atitude corporal própria aos gêneros oferece-nos a imagem de tal geometria: enquanto as mulheres por vezes sentam-se no chão, em esteiras ou panos, eu nunca vi um homem que não estivesse ou em pé ou sentado num banco. Somente meninos ainda bastante novos sentam-se com suas mães ou avós sobre panos ou esteiras, rapazes ou homens nunca fazem isso. Se estão executando um trabalho que exija um apoio próximo ao chão, como afiar ferramentas ou entalhar alguma peça de madeira, é comum que se sirvam de um pedaço de madeira ou tronco para sentar-se. A única ocasião em que homens sentam-se no chão é quando estão executando o trabalho de trançado, dos telhados das casas, comumente realizados coletivamente. Mesmo assim, eles ficam um pouco distantes da onde se está bebendo chicha, na grama que cresce ao redor da casa e não em seu terreiro.

A chicha, vimos, pode tanto alimentar, quanto *castigar* (deixar bêbado). É bebida não só pelos humanos vivos, mas pelos mortos e pelos outros seres

⁷⁸ Porquanto era nas chichadas que eu mesma, por este tipo de tratamento, pude saber das relações de germanidade estabelecidas por pessoas que a mim pareciam tão afastadas, pois na socialidade doméstica não pude observar sua proximidade. Tudo se passava pra mim como se fosse mesmo a distância espacial o que conformava a distância genealógica, até que pude perceber a centralidade de tais relações.

(humanos/animais) que habitam suas malocas nos outros lugares. Ela é mesmo uma espécie de operador relacional que elucida a possibilidade de passagem entre mundos ou, ainda, da permeabilidade de certas categorias. Não foi senão durante uma chichada para trabalho que eu pude ouvir, em contraste com a pouca verbalização que impera sobre os alimentos vindo da mata ou do rio, que os homens iriam comer suas primas assadinhas, se referindo a piranha moqueada que lhes era oferecido pela dona da chicha.

É pois na socialidade encenada nas chichadas que o mundo apresenta seus semitons, suas matizes e colorações, desfazendo ou suspendendo certas linhas discretas próprias à socialidade doméstica. A socialidade doméstica, do ponto de vista masculino, é marcada pela consangüinidade agnática, e pelas “fronteiras” territoriais/étnicas (visualizadas por nós nos telhados das casas), superpostas e vinculadas a ela. É igualmente verdadeiro que a socialidade doméstica caracteriza-se pela (co-)afinidade de mesmo sexo do ponto-de-vista feminino, onde as mulheres se comunicam através dos homens. Regadas pela chicha fermentada, estas categorizações próprias ao campo doméstico sofrem uma certa desestabilização. Nas chichadas, às mulheres cabe clarificar as condições da existência masculina: é através delas que os homens se comunicam, seja através do parentesco uterino, os *parentes outros* (manos), seja através das relações de afinidade de mesmo sexo. É somente nas chichadas que este *parentesco outro* (uterino) emerge como a dobradiça capaz de comunicar os diferentes povos/grupos étnicos, mas tão somente para desfazê-los. É também através da socialidade proporcionada pela cerveja que a afinidade masculina de mesmo sexo tem o seu lugar. Foram nestas ocasiões que vi os homens se relacionando publicamente com seus afins, referindo-se a eles como sogros ou cunhados (em português).

Ao passo que as relações consangüíneas de mesmo sexo, do ponto de vista feminino, caem numa espécie de limbo, podendo ser reclassificadas segundo relações de afinidade engendradas seja por Ego ou por uma descendente sua: na chichada, o parentesco consangüíneo pode ser abordado pela afinidade de mesmo sexo do ponto de vista feminino, embora o contrário não aconteça. Isso porque, julgo, são as relações de afinidade de sexo oposto que estão em jogo numa chichada: *Não é você irmão do meu marido? Não é você meu marido?* Gritava Paulina a um cunhado seu (irmão classificatório de seu marido), enquanto tentava arrastar o bêbado para dançar com ela. Foi também numa chichada que pude ouvir apreciações públicas sobre a distintividade

Wajuru vindas de uma mulher Tupari cujo marido é Wajuru (ao contrário daquelas somente “segregadas” para mim quando estávamos sozinhas). Depois de ouvir Elton, filho de Paulina e Casimiro Wajuru, dizendo que estava cansado de sua mulher e que iria colocá-la para fora de casa, ela afirmava em alto em bom som que o pensamento de Wajuru é mesmo aquele que diz que *o dono da casa é o homem*, que a casa é do homem e não da mulher. Depois das risadas de todos, Elton se calou.

É também nas chichadas, pelo encontro com seus *parentes próprios* com quem não convivem na socialidade doméstica, que têm elas a possibilidade de expressar suas relações agnáticas de uma maneira respeitosa. Diferentemente das relações de afinidade que são expressas quase sempre em português, seja por mulheres ou por homens, nestes casos, as mulheres costumam se utilizar do termo de parentesco na língua materna. Ao mesmo tempo, uma mulher tem a possibilidade de *brincar* (zombar, se a categoria etária permitir) com um consangüíneo agnático seu, pertencente, portanto, do mesmo grupo étnico que ela. Tal brincadeira pode mesmo extrapolar qualquer limite respeitoso. Numa chichada Mariazinha *brincava* com Paquinha, dizendo que *ele era onça, sovinava sua comida, comendo sozinho. Comia muito, gostava de cabeça de porco e por isso tava gordo demais!* Paquinha escutava em silêncio as provocações de sua “filha” (que, no entanto, era já avó, assim como ele) realçadas pelas risadas de todos presentes. Estaria ela tratando seu consangüíneo agnático como um *virá*? Mas até que ponto essa intrusão da afinidade na consangüinidade pode ser levada a cabo sem que a outra parte se machuque?

A brincadeira exige uma habilidade social e impõe ela mesma seus limites: é porque se está bebendo que se pode referir ao pai classificatório por onça, assim como chamar um peixe por prima. Do contrário, fica difícil que essas relações não causem angústia ou raiva, numa parte ou na outra. Isso porque, se essa habilidade no encontro não for bem mediada pode ser que acabe por acarretar a tristeza dos parentes dos outros: quando se está bêbado, *no poder* da chicha, afins podem não só se encontrar, mas levar suas rivalidades às ultimas conseqüências. Maridos podem bater em suas mulheres, mulheres (e isso é bem menos comum) podem bater em seus maridos quando chegam bêbados em casa.

A chicha não só mantém relações, cria os bebês na sua *força*, mas também destrói outras. Eu mesma pude acompanhar a alegria do retorno de um homem (de um sub-grupo Wari', mas casado com uma índia Djeromitxi e residente ali) que estava no hospital entre a vida e a morte, depois de ter sido esfaqueado durante uma chichada por um vizinho Makurap. O retorno da vítima foi comemorado numa bela chichada no Chapéu de Palha do Posto, enquanto seu agressor mudou-se para a Baía das Onças, local onde residem os pais de sua esposa. Também dois assassinatos ocorridos, um pouco antes de eu chegar, eram a mim frequentemente apontados como ocorridos sob *o poder* da chicha. Num caso, dois cunhados Makurap, vizinhos, cuja briga culminou numa facada que veio posteriormente acarretar a morte de um deles. Conforme pude saber, o motivo da briga se assentava na predisposição do irmão da esposa em protegê-la das investidas violentas de seu marido. No outro, uma mulher Canoé, perseguida violentamente por um ex-marido Wajuru, acabou por matá-lo com uma facada durante uma chichada. A avó do rapaz disse-me não mais andar pelo local em que ele foi morto, evitando participar das chichadas que ali ocorrem. Assim também a esposa Canoé passou tempos fora da aldeia, retornando um pouco antes de eu ali chegar. Nunca pude encontrá-la em chichadas senão naquelas que aconteceram no Chapéu de Palha, local onde é oferecida a chicha produzida por seu grupo doméstico, já que ela mora com avó Djeromitxi. Mariazinha não deixava me apontar a tristeza que tais mortes causaram nos parentes das vítimas, ao mesmo tempo, ela me dizia se surpreender por não acarretarem atos de vingança. *Se a gente pensar bem*, argumentou Mariazinha, as famílias dos mortos e dos agressores também são parentes e, neste sentido, evitam mutuamente uma tristeza generalizada.

Durante o tempo em que estive na aldeia os conflitos que pude presenciar não chegaram ao paroxismo dos casos a mim relatados. Ao mesmo tempo, não posso dizer que eram tão freqüentes. Numa ocasião na casa de Paulina, dois meninos, primos paralelos, começaram a brigar (por motivos que eu desconheço) e isto se transformou numa ampla comoção, pois homens e mulheres mais velhos interferiram e começaram a discutir entre si. Já estavam todos muito bêbados e o filho de Paulina então mandou muitos dali embora, claramente com raiva, gritando que só vinham tomar chicha na casa da mãe dele para brigar. Assim como a briga irrompeu repentinamente, a calmaria retornou de igual maneira. Num momento estavam todos felizes novamente, bebendo e rindo uns com os outros. Neste mesmo dia, um casal de velhos também saiu muito

desgostoso da chichada, pois um dos cachorros da casa mordeu a neta que os acompanhava. Pelo que pude perceber, o fato, antes de ser tomado como um acidente, suscitou uma grave ofensa.

Numa outra chichada, presenciei dois cônjuges recém-casados brigando, um pouco afastados da onde se concentravam a maioria dos presentes na festa. Apesar da atitude ameaçadora do marido, outras pessoas interviram e o caso se encerrou, sem repercutir na chichada. Ainda que o irmão da esposa estivesse no local, não foi ele quem defendeu sua irmã. Pelo contrário, sua atitude despreocupada dava mesmo a impressão de que o que estava se passando não lhe dizia respeito. Nesta noite, a esposa não voltou para dormir em sua nova casa e pernitoiu na casa de sua mãe. Assim como esta briga aconteceu um pouco longe dos olhos de todos, não é incomum que se possa notar alguns movimentos mais violentos nos arredores escuros de onde se está bebendo a chicha. Ofuscados pelos olhares embriagados, nos dias seguintes esses casos se transformam em motivo de especulação e fofoca na aldeia. Não é difícil ouvir versões diferentes, acusações e defesas para um mesmo caso, vindos principalmente das mulheres. Numa ocasião, Paulina veio me dizer que era mentira o que estavam comentando sobre sua cunhada ter batido no marido bem mais velho do que ela durante uma chichada. Em outra, escutei boatos de que um homem Wajuru, quando embriagado, estava querendo matar seu tio materno. No dia seguinte, o filho do velho, que teria defendido o pai das investidas violentas de seu sobrinho, compareceu muito alegremente numa chichada oferecida por seu primo Wajuru, aquele que era o suposto agressor.

As inimizades suscitadas pelo *poder* da chicha, se podem algumas vezes serem esquecidas, por certo também podem se arrastar. Juracir me advertiu que não compareceria a uma chichada realizada próxima a sua casa pois seu marido Paquinha tinha brigas por lá e não gostava do homem Canoé que a estava oferecendo. Não obstante, a filha e nora de Paquinha compareceram ao local, bem como seus irmãos. Ele, em outra ocasião, me dizia do momento em que os Wajuru brigaram com um certo “pessoal do Bairro” durante uma chichada. Ele mesmo não gosta de briga, mas quando entra em uma não apanha não, advertia-me. Até onde pude observar, Paquinha não ia até o Bairro beber chicha, apesar de andar distâncias ainda maiores para participar de outras chichadas. Também Paulina me advertia que seu atual marido, Brito Djeromitxi,

não gostava de Neruirí, pois os dois já haviam brigado numa chichada e por isso nenhum deles comparecia a casa do outro para beber chicha. De fato, mesmo freqüentando a casa de Brito e Neruirí, e ter comparecido a todas as chichadas que aconteceram nos dois locais, nunca os vi se visitando. Não obstante, eles se encontram em outras chichadas, e eu pude observar somente uma vez os dois conversando brevemente. Paquinha, ao contrário da evitação empreendida por seu irmão Neruirí, trata Brito muito respeitosamente por *mano* e deve atender aos seus convites para as chichadas. A chicha, ao que tudo indica, propõe tanto caminhos de convivência quanto de evitação, constrói e destrói, no mesmo golpe, relações e pessoas.

“É preciso”, diz Sztultman (2008) sobre o desafio de viver num mundo animado onde experimentar a perspectiva de Outrem pode ser tornar algo irreversível, “aplicar modelos de reversibilidade para evitar o irreversível absoluto, a descontinuidade absoluta imposta pelo tempo” (Sztultman, 2008: 243). Não seria isso que nas chichadas as pessoas estão fazendo? Saindo de si, experimentando a convivência com outros, diferentes, cuja separação absoluta só pode culminar na morte, assim como foi a morte (mitológica) que causou tal separação. Mas cujo encontro também traz em si riscos que, de toda maneira, devem ser controlados, para não serem levados a um paroxismo irreversível. Não é senão experimentando outras perspectivas, vendo nos parentes animais, nos animais os parentes, no cocho a jibóia, que está se aplicando a reversibilidade, desfazendo aquela descontinuidade absoluta. Assim, não é senão nas chichadas que os intervalos da comunidade humana são postos sob suspeita. Assim como bebem os vivos, noutros lugares bebem também os mortos, bebem outros, humanos, pois isto o atesta sua predileção pela chicha. A quantidade discreta (as *tribos* de antigamente, ou os grupos étnicos atuais) pressupostos pela *decisão* em linha paterna, sofre uma interferência da quantidade contínua: aquela linha materna invisível, porque *se espalha*, verte entre uma cuiada e outra.

Assim também os intervalos da natureza e da cultura, um se entrosando no outro: o cocho na jibóia, a prima na piranha. Foi numa chichada em que comíamos a carne de um boi que acabara de ser abatido que Paulina me chamou a atenção para o sentimento de luto das vacas que olhavam-nos ininterruptamente. Estavam elas tristes

por seu parente morto, choravam a mãe, os irmãos, o pai daquele que acabara de morrer. Esta é mesmo a característica das conexões engendradas pelo cromatismo que Lévi-Strauss chama a atenção: a redução ao mínimo dos intervalos entre a natureza e a cultura, ao mesmo tempo que acarreta um descontínuo máximo, “uma união da natureza e da cultura que determina sua disjunção, já que uma diz respeito à quantidade contínua e a outra, à quantidade discreta” (Lévi-Strauss, 2004 :321). Diz o autor, da análise dos mitos sobre o veneno de pesca, que ele estende aos mitos sobre o arco-íris, que “passa-se livremente e sem obstáculos de um reino a outro, em vez de existir um abismo entre os dois, misturam-se a ponto de um dos reinos evocar imediatamente um termo correlativo no outro reino” (:316).

A chicha, esta substância que tem *força e poder*, ilumina com seu *mistério* a existência de um mundo cujo valor é a comunicação entre diferentes e a capacidade de transformação a ele associados, sendo um dos suportes para tais processos. Desde a macaxeira, fruto dos ossos de um menino *Tristão*, cuja plantação de suas manivas pode ser traduzido como *enterrar gente*, até os perigos associados à mistura da masca e do sangue menstrual, passando pela associação do cocho com o corpo da jibóia, e as conexões cromáticas que ela engendra. O que está em jogo é o desamarra de certas categorias que ninguém é obrigado o tempo todo a perseguir. O interessante, o que cativa, é mesmo poder apostar na possibilidade de ultrapassá-las. Faz-se, assim, da alegria um meio de liberdade, assim como se faz da tristeza pelos parentes mortos a possibilidade de não estar mais aqui, de ir além, quando tudo isso se faz pesado demais. Se nos diálogos desencontrados da embriaguez o encontro com o ponto de vista alheio conforma a realidade, não seria por que a realidade ela mesma está de alguma forma suspensa? Clarificando assim seus próprios limites pela capacidade de transformação nos corpos tomados pelo *poder da chicha*? Nos perigos de se ficar *panema*, ou envelhecer rapidamente, ou de se transformar em alguém cujos hábitos lembra aqueles dos predadores, mas principalmente em ser Outro: vestir e dançar como *brancos*. Beber, porém, como *índios*.

Considerações finais: do poder do sangue e da chicha

Ao longo do presente estudo procurei delimitar a maneira de construção do parentesco desde a visão wajuru. Primeiramente tentei alcançar tais relações distribuídas sobre um fluxo temporal, para em seguida tratar daquelas que puderam ser por mim observadas no espaço. Não sem ambigüidade, para o primeiro objetivo se fez necessário traçar pontos de referências espaciais, tais como a busca pela lógica dos assentamentos territoriais do passado e o acesso a uma geografia mitológica. Enquanto para o segundo não pude prescindir do aspecto temporal do parentesco, uma espécie de duração que faz das atitudes reiteradas de parentes um meio para consolidar não somente relações, mas pessoas.

Assim, através de fontes historiográficas e de minha própria etnografia, no primeiro capítulo busquei as condições históricas as quais permitiram a elucidação de um campo relacional Wajuru. Tais condições apareceram como produto de diversos encontros e trajetórias realizados pelos indivíduos ao longo de algumas décadas do século XX. As relações com os outros povos indígenas habitantes do mesmo lugar, aquelas com os americanos e com os seringueiros da região foram importantes na medida em que nos elucidaram serem as relações de parentesco o fio condutor para pensarmos os processos que tiveram lugar num fluxo temporal. Também iluminaram uma lógica mitológica pertinente não só à digestão de contingências, mas igualmente à produção dos acontecimentos e fatores que compõem a história Wajuru. Esta lógica opera tanto retrospectiva como prospectivamente, pois além de nos conduzir para aquilo que aconteceu entre parentes antigos, fornece igualmente possibilidades para entender o tempo presente. As formulações que vão desde a plenitude dos tempos da maloca até os atuais operam uma espécie de empobrecimento semântico, principalmente ancorado na completa abertura ao plano virtual própria ao primeiro termo, mas não deixam de encontrar sua contraparte em alguns momentos de suscetibilidade corporal dos humanos atuais. Tais momentos de suscetibilidade, vimos, incidem principalmente nas crianças recém-nascidas, mas não só sobre elas, pois a menstruação capacita igualmente as mulheres atuarem sobre a constituição ontológica de outros sujeitos, bem como, é necessário dizer, ninguém nunca está completamente livre destes perigos.

Outro meio de investigação da composição do campo do parentesco foi possível pela atenção à presença constante da idéia de morte, cuja extensão semântica não limita seu campo de atuação plenamente ao que poderíamos chamar de perecimento físico. Sem deixar de ser também isso, “a morte” é sobretudo um operador de afastamentos, sejam eles sociológicos, ontológicos, históricos etc. Ela perpassa mesmo todos os planos, exatamente porque consegue suspendê-los no mesmo golpe em que os define. Seus efeitos fazem-se sentir no corpo dos parentes, tanto porque ela também engendra diferenças entre os coletivos de parentes, que são resultados de momentos diferentes da história desses povos. Se alguém está vivo estará junto aos seus parentes vivos, se está morto estará junto aos seus parentes mortos, mas em outro lugar. A tristeza e saudade pelos parentes mortos iluminam a maneira de operacionalização das distâncias, assim como é essa distância que pode fazer com que se esqueça deles. Andar por aí, sair da onde se estava, os lugares não são menos marcados pela percepção de que ali se operaram processos indelévels de parentesco.

Se a convivialidade aparece mesmo como um valor na dinâmica social, isso não quer dizer que não seja prenhe de periculosidade. Os Wajuru vivem no meio de outros, mas não deixam de observar que essa posição não se faz sem maiores consequências. O anúncio de seu *ethos* guerreiro é mesmo o idioma que lhes serve de ancoradouro para tal asserção, mas vem aliado ao entendimento da premência da exogamia num contexto de baixa densidade demográfica. A distância que deve ser observada para o casamento enceta comunicações entre pessoas distintas, direcionando os esforços para a abertura necessária à reprodução do parentes. Se a mistura é o idioma para a conceitualização do momento atual, ela tem seu valor definido porque contraposto ao tempo da maloca, aquele endogâmico que, aliás, não nos foi possível remontar. Estar entre outros, viver no meio, misturados, aparece como o produto histórico de suas ações. Ao mesmo tempo, é o meio através do qual se erigem as possibilidades futuras. A condição para a vida social Wajuru não se coloca como auto-reprodutiva, não se supõe que bastem a si mesmos, pois é certo que, enquanto grupo, só podem se constituir a partir de outros.

O parentesco, pois, aparece como algo a ser destacado contra um pano de fundo de infinitas possibilidades. Destarte, a linearidade do recrutamento grupal opera a partir da mesma lógica dos resguardos bilaterais: são modos de orientação para a diferenciação. Não são excludentes, mas operadores que atuam em registros diferentes,

baseados naquilo que se coloca para a agência humana. Têm na construção de relações de parentesco sua forma privilegiada, mas contingente, de todo modo. A semiótica dos resguardos parece mesmo fornecer as condições para o recrutamento grupal. Se não se têm pessoas humanas, aptas a transitarem no mundo, não se pode ter grupos sociopolíticos. Um parente só pode se constituir pelo outro, mútua e simultaneamente. Ao mesmo tempo, tal constituição é responsável por uma certa reação em cadeia, pois parentes se relacionam por meio de outros parentes, cujas relações, por sua vez, já são frutos de outras relações entre parentes, e assim, indefinidamente. Uma espécie de *ad infinitum* cuja recursividade absoluta, penso, faria do mundo vivido um local impossível. Neste sentido, é preciso operar “paradas” neste curso, estabelecer descontinuidades. O idioma da substância/sangue é um dos meios de realização dessas discriminações. É a idéia de fluxo, escoamento, que permite as conceitualizações próprias ao campo relacional do parentesco: parentes de sangue são aqueles *parentes próprios*, aqueles em que o parentesco *vai indo* e *parentes outros*, aqueles que não são mais *sangue próprio*, onde *o sangue já está terminado*.

A exogamia se apresenta como uma das formas possíveis de tal agenciamento de diferenças. Através dela se estabelece um fluxo de pessoas no espaço (mulheres vêm e vão entre assentamentos territoriais), mas cuja condição é a observância de relações diferenciadas que são sobretudo fruto do acúmulo de relações de parentesco no tempo. Quero dizer, a observância da duração própria à sua constituição é um dos modos de se operar este parentesco pelo casamento, propondo alternativas e exclusões. O casamento será então responsável pela produção de novas linhas, novas relações. O perigo parece estar menos na constituição de relações de afinidade que na produção de um fluxo temporal que não possa ser interrompido, isto é, na imutabilidade das relações que teriam lugar caso estivessem “entre si”.

Às mulheres cabe encetarem a abertura dos campos relacionais, seja porque são produtoras das “paradas” nas linhas verticais, pois invertem os sentidos dos fluxos de sangue, seja porque sua capacidade de inversão é mesmo o que se persegue nos arranjos matrimoniais. Ao mesmo tempo, produzem aquela outra substância, a chicha, que permite às linhas se cruzarem, se encontrarem, pondo em jogo uma geometria horizontal. Destarte, não foram senão a chicha e o sangue os dois principais suportes que nos apoiamos para pensarmos o campo do parentesco entre os Wajuru. Ambos

parecem iluminar, por suas relações diferenciais, menos uma imutabilidade que seria de todo modo estéril, do que uma dinâmica produtiva própria à constituição dos parentes.

Ao longo do trabalho, tais substâncias foram aparecendo como prenes de uma significação que vai muito além daquela que poderíamos atribuir como meros objetos de nossa observação. São sujeitos, na letra indígena, têm força e poder. Ambas têm como prerrogativa agir sobre os corpos, conformando pessoas, sejam elas indivíduos ou grupos. Seus efeitos são o meio detectável desta conformação. A noção de poder do sangue e da chicha traduz sua capacidade de alterar outros seres, quer dizer, coloca a existência de forças atuando em múltiplos sentidos. São expressões para a interação entre diferentes, meios de comunicação entre pessoas, iluminando veementemente a existência de processos que incidem sobre os corpos, configurando-os. Através do sangue são operados recortes verticais no campo do parentesco, trazendo à tona a separação de seus domínios, que de outra maneira permaneceriam indiscerníveis. Através da chicha tais domínios entram em comunicação, se horizontalizam. Na observação das categorias sensíveis envolvidas na produção da cerveja, podemos entrever essa força que atua contra a incomunicabilidade dos coletivos humanos. Regados pela chicha, os intervalos se encontram em seu estado de energia mínimo, seja aquele engendrado pelas conexões de sangue quando traduzidas num pertencimento sociopolítico formal, sejam nos próprios intervalos de definição do humano, ou estejam eles vivos ou mortos.

Estar bêbado é um estado que permite sair de si, trocar, estar entre muitos. Essa contextualização das relações própria à embriaguez é mesmo a expressão da dinâmica social em que estes povos estão imbuídos. Viver entre diferentes parece ser a condição para a vida social. É preciso, no entanto, que esta convivência seja regada pela chicha, (in)formalizada. Ao mesmo tempo, só pode ser catalisada por meio da circularidade das posições de organizadores e trabalhadores que, pela chicha, traduzem-se nas de produtores e consumidores de bebida fermentada. Uma maneira de se (re)organizar o cotidiano, traçando diferentes linhas daquelas que circunscrevem a socialidade doméstica. Se o dispêndio de energia é necessário para a produção de pessoas, desde o círculo mais restrito do parentesco (a família conjugal), as chichadas nos permitiram vê-lo em sua escala ampliada. Sem que com isso esteja pressuposto a finalização dos processos ou, numa outra letra, que um todo possa ser abarcado pelo olhar do

observador. A exaustividade destes processos não coloca um termo final: é próprio da chicha engendrar saídas laterais, fazer transições, permitir que se escape das categorizações. A brincadeira é o ritmo necessário para tal propósito, seu desenfrear característico leva o tempo que a cerveja esteja disponível, interrompido até que outro cocho seja aberto.

Ainda que meu esforço tenha sido no sentido de caracterizar o meio de convivência wajuru, é certo que encontrei limites nesta empreitada, principalmente porque minha escolha foi acompanhá-los o mais proximamente possível. Assim, os outros povos apareceram sobretudo através desta lente, cujo escopo de alcance ainda não permite uma melhor calibragem da configuração social multi-étnica com que me deparei. De igual modo, nos limites deste trabalho, as atuais relações com os não-índios foram ofuscadas. São os Wajuru quem atualmente ocupam os principais cargos políticos: tal como a presidência da Associação da Terra Indígena Rio Guaporé e a liderança geral (cacique) da T.I. Se são constantes as viagens à cidade de Guajará-Mirim, em tempo é preciso dizer serem os Wajuru os principais responsáveis pela condução das pessoas da aldeia até lá. Isso porque, até onde pude saber, excetuando-se um homem Canoé, são eles quem detém a carteira de habilitação para a navegação fluvial. Assim, se sempre restam perguntas, aqui destaco algumas delas: se os Wajuru são tidos como os mais brabos de todos, que tipo de formulação seria característica dos outros povos? Como eles enxergam a proeminência Wajuru no campo da política institucionalizada? Seria esta proeminência uma extensão do *ethos* guerreiro Wajuru em tempos que não se faz mais guerra? Os não índios estariam agora catalisando tal propensão? Seriam os não índios mais uma outra figura de alteridade dentre as muitas indígenas que conformam este espaço social? Como, enfim, ela é absorvida?

Referências bibliográficas

CALAVIA SÁEZ, Oscar

2000. “O Inca Pano: Mito, História e Modelos Etnológicos”. *Mana: Estudos de Antropologia Social*. Rio de Janeiro. n. 6, v. 2.

_____. 2006. *O nome e o tempo dos Yaminawa*. São Paulo: Editora Unesp: ISA; Rio de Janeiro: NUTI.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela

(org.). 1992. *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura: Fapesp.

1999. “Xamanismo e Tradução”. In: NOVAES, Adauto (org.). *A Outra Margem do Ocidente*. –São Paulo: Companhia das Letras, pp: 223-236

CASPAR, Franz

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

1953b. “Some sex beliefs and practices of tupari indian (Western Brazil)”. In: *Rev. Do Museu Paulista*, Nova Série V.III, pp. 201-248, São Paulo.

1955 a. “A expedição de P. H. Fawcett a tribo dos Maxubi em 1914”. *Anais do XXXI Congresso Internacional de Americanistas*. São Paulo: Anhembi, V. 1

1955 b. “Um caso de desenvolvimento anormal da personalidade observado entre os Tupari”. In: *Anais do XXXI Congresso Internacional de Americanistas*, pp.121-126. São Paulo: Anhembi.

1956/1958. “Puberty Rites Among The Tupari Indians”. In: *Ver. Do Museu Paulista*, Nova Série, São Paulo, V. X, pp. 141-154

1976 [1957] “A aculturação dos Tuparis”. In: Egon Shaden (org.) *Leituras de Etnologia Brasileira*. São Paulo: Companhia Editorial Nacional.

CLASTRES, Pierre

2003. *A Sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. Prefácio de Tânia Stolze Lima e Marcio Goldman. Tradução de Theo Santiago. São Paulo: Cosac & Naify

CLAY, Jason W.

1981. “The Polonoeste Project”. In: *In the path of Polonoeste: endangered peoples of western Brazil*. Occasional Paper. Cambridge: Cultural Survival, Inc. , pp.09-22

COELHO DE SOUZA, Marcela S.

2004. "Parentes de sangue: incesto, substância e relação no pensamento Timbira". *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 10(1): 25-60

DAL POZ NETO, João

2004. *Dádivas e dívidas na Amazônia: parentesco, economia e ritual nos Cinta-Larga*. Tese [Doutorado], UNICAMP

DESCOLA, Philippe

1998. "Estrutura ou Sentimento: a relação com o animal na Amazônia". *Mana Estudos de Antropologia Social*. 4(1): 23-45

FAUSTO, Carlos

1999. "Da inimizade: forma e simbolismo da guerra indígena". In: NOVAES, Adauto (org.) . *A Outra Margem do Ocidente*. –São Paulo: Companhia das Letras, pp: 251-282

2008. "Donos Demais: Maestria e Domínio na Amazônia" *Mana Estudos de Antropologia Social*. 14(2):329-366

FUNAI

1985. Relatório Antropológico de demarcação da Terra Indígena Rio Guaporé.

GALLOIS, Dominique

2007. "Gêneses waiãpi, entre diversos e diferentes". *Revista de Antropologia* (São Paulo), v.50

GALVÃO, Eduardo.

1960. "Áreas culturais indígenas do Brasil; 1900-1959". *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, Nova Série, Antropologia*, Belém, v. 8

GOW, Peter

1991. *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazônia*. Oxford: University of Oxford Press.

2001. *An amazonian myth and its history*. Oxford: University of Oxford Press, Oxford Studies in Social and Cultural Anthropology

LÉVI-STRAUSS, Claude

1948. "Tribes of the Right Bank of the Guaporé River". In: STEWARD, Julian (org.) *Handbook of South American Indians*, V.3, Washington: Smithsonian Institution, Bulletin 143, pp: 371-379

1976 [1942]. "Guerra e Comércio entre os índios da America do Sul". In: SHADEN, Egon (ed.), *Leituras de Etnologia Brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras

1989. *O pensamento selvagem*. Trad: Tânia Pellegrini. Campinas, SP: Papirus.

1993. *Antropologia Estrutural dois*. Tradução de Maria do Carmo Pandolfo. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

2003. *As Estruturas elementares do parentesco*. Tradução de Mariano Ferreira. Petrópolis, Vozes.

2004. *O cru e o Cozido*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac & Naify.

2006. *A origem dos modos à mesa*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac & Naify.

LIMA, Tânia Stolze.

1996. "O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi" *Mana: estudos de antropologia social*, V.2 N.2, pp: 21-47

2005. *Um peixe olhou pra mim: o povo Yudjá e a perspectiva*. São Paulo: Editora Unesp: ISA; Rio de Janeiro: NUTI.

LUCIANI, José Antonio Kelly

2001. "Fractalidade e troca de perspectivas". *Mana: Estudos de Antropologia Social*. 7 (2): 95-132

MALDI, Denise

1991. "O complexo cultural do marico: sociedades indígenas do rio Branco, Colorado e Mequens, afluentes do médio Guaporé". *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi (Antropologia)*, vol. 7, nº 2, pp. 209-269. - Rio de Janeiro, Ed: Vozes

MENGET, Patrick

1999. "Entre Memória e História". In: NOVAES, Adauto (org.) . *A Outra Margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, pp: 153-165

MINDLIN, Betty

1993. *Tuparis e tarupás — Narrativas dos índios Tuparis de Rondônia*. São Paulo: Brasiliense/Edusp/Iamá (Instituto de Antropologia e Meio Ambiente).

1997. *Moqueca de maridos: mitos eróticos*. Betty Mindlin e narradores indígenas. Rio de Janeiro: Record: Rosa dos Tempos

2001. *Terra grávida*. Betty Mindlin e narradores indígenas. Rio de Janeiro: Record: Rosa dos Tempos

MOREIRA, Anna Maria Ribeiro Fernandes

1998. *Irmãos do chão: os Nambiquara na etnohistória contemporânea (1970-1997)*. [Monografia] UFMT. Departamento de História: Curso de Especialização em metodologia de pesquisa da história.

PRICE, David

1981. "The indians of southern Rondônia". In: Cultural Survival, Inc., *In the path of Polonoroeste: endangered peoples of western Brazil*. Occasional Paper. Cambridge:, pp. 34-37

RIBEIRO, Darcy

1996 [1970]. *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*. São Paulo: Companhia das Letras.

RODRIGUES, Aryon Dall'Igna

1986. *Línguas Brasileiras: Para o conhecimento das línguas indígenas*. São Paulo: Edições Loyola.

RODRIGUES, Patrícia de M.

(2007). "O meio como lugar da história", *Campos: Revista de Antropologia Social*, 08(01): 33-43

STRATHERN, Marilyn

2001. "Same-Sex and Cross-Sex Relations: Some Internal Comparisons". In: GREGOR, T., TUZIN, D. (Ed.). *Gender in Amazonia and Melanesia: An Exploration of the Comparative Method*. Berkeley: University of California Press, p. 221-44

SZTUTMAN, Renato

2008. *Cauim, substância e efeito: sobre o consumo de bebidas fermentadas entre os ameríndios*. In: LABATE, B.; GOULART, S.; FIORE, M.; MACRAE, E.; CARNEIRO, H. (Orgs.): *Drogas e Cultura: Novas Perspectivas*, Salvador: EDUFBA, pp:219-250

VILAÇA, Aparecida

1992. *Comendo Como Gente*. Rio de Janeiro: UFRJ/Anpocs.

1995. “O sistema de parentesco wari’ ”. In: VIVEIROS DE CASTRO, E.(org.) *Antropologia do Parentesco: Estudos Ameríndios*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.

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

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo

2001. “A história em outros termos e Os termos da outra história”. In: RICARDO, Beto (Org.). *Povos Indígenas no Brasil (1996-2000)*. São Paulo : ISA

2002a “Perspectivismo e multinaturalismo na América Indígena”. In: _____. *A Inconstância da alma selvagem*. – São Paulo, Cosac e Naify, pp 345-399

2002b. “Atualização e contra-efetuação do virtual”. In: _____. *A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, pp. 401-456

2002c. “Imanência do inimigo”. In: _____. *A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, pp. 265-294

2002d. “O problema da afinidade na Amazônia”. In: _____. *A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, pp. 87-180

WAGNER, Roy

1977. “Analogic Kinship: A Dabiri Example”. *American Ethnologist*, v.4, n.4, pp. 623-42

WAWZYNIAK, João Valentin.

2000. *Do Barracão à Casa: Uma etnografia das transformações nas formas de apropriação, gestão e transmissão dos recursos naturais por seringueiros do rio Ouro Preto – RO*. Dissertação de Mestrado apresentada ao PPGAS-UFPR.

Anexo I:
Croqui aldeia Ricardo Franco

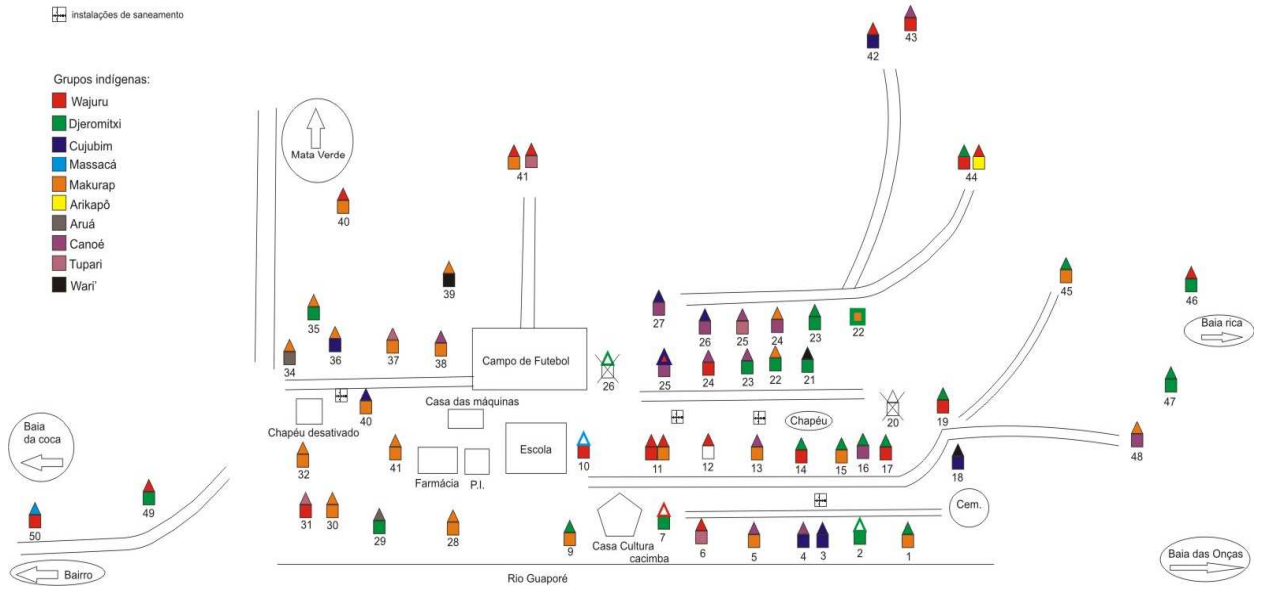
Posto Indígena Ricardo Franco- Terra Indígena Rio Guaporé
 Habitações e instalações: janeiro/2009

Legenda: indicações para leitura

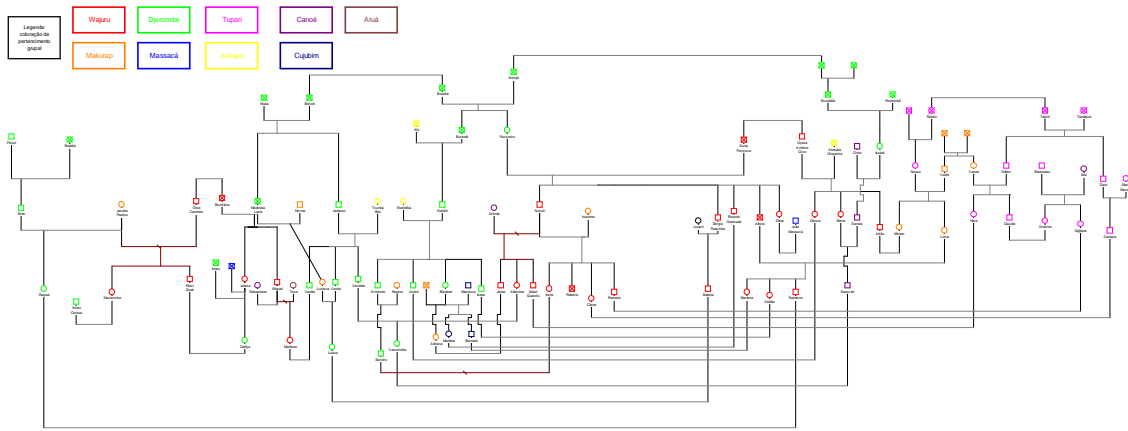
- 1) As colorações das casas indicam os grupos étnicos de pertencimento do casal residente. O telhado representa o grupo de pertencimento do marido e as paredes o grupo de pertencimento da esposa.
 - 2) Os telhados que apresentam somente o contorno colorido indicam falecimento do marido.
 - 3) As casas marcadas com «X» estão abandonadas.
 - 4) O número 22 indica derrubada para construção de casa e a coloração do contorno o grupo de pertencimento do marido.
 - 5) A coloração do telhado da casa 25 indica pelo contorno o grupo de pertencimento do marido ausente. O preenchimento do telhado indica o grupo de pertencimento do marido da filha, agora ali residente.
- ☒ instalações de saneamento

Grupos indígenas:

- Wajuru
- Djeromitxi
- Cujubim
- Massacá
- Makurap
- Arikapô
- Anuá
- Canoé
- Tupari
- Wari



**Anexo II:
Genealograma**



Anexo III:
História Wajuru do Começo do Mundo

A história Wajuru do Começo do Mundo.

Narrador: Paquinha Wajuru

A história do começo do mundo, eram dois irmãos que andavam juntos. Um se chamava Txaroptxin, era o irmão mais velho. O Wakowereb era o mais novo. Eles andavam no mundo, só eles dois e, viram que estava assim, sem ninguém e um dia eles resolveram cavar um buraco assim no chão. Aí ele falou pro irmão dele, o mais novo:

-Vai lá pegar espada, vamos cavar chão. Vê se encontra aí.

Só andavam eles dois na terra, aí diz que o irmão foi lá, pegou a espada e começou a cavar. Só que a espada diz que tinha uma ponta mole, cavava bem devagar. Cavaram, cavaram, umas horas e ele sentiu que a terra era fofa. Assim, mais embaixo, ele achou que tinha buraco e falou pro irmão dele:

-Tem gente aqui embaixo, vamos cavar mais.

E cavaram. A espada dele tinha uma ponta mole, já cavaram um buraco maior. Na hora que eles estavam cavando saiu uma criança. Ele falou:

-Não falei que tinha gente aqui embaixo?

Aí começaram a cavar mais. Cavaram, aí começou a sair gente. Saiu tanta gente que naquele lugar onde eles estavam já não cabiam mais. Era criança, menino, velho, homem, mulher, tudo. Ficaram lá, ficaram lá conversando. Enquanto eles estavam conversando, assim, ajeitando como ia ser, como eles iam fazer aqui na terra, diz que eles viram um galho de pau cair. Esse galho a gente chama de embaúba agora, até agora a gente chama. Aí foi, um deles já espantado, disse assim:

-Rapaz, caiu um galho aí, será que a gente vai morrer?

Já pensou na morte, não ia acontecer a morte não, só no que eles falaram já... eles já: “Puxa vida!”. Aí um falava, outro, mas quando falaram de morte saíram, “Rapaz, vamos embora. Cada qual procurando seu rumo.” Aí os dois descobridores

saíram na frente. Eles andavam um bom pedaço e deixavam um grupo, andava ali e deixava outro e aquelas pessoas já não se misturavam mais. Aquilo ali já era um grupo de índio, era uma tribo já. Aí começou a morte, quando eles viram o pau caindo aí aconteceu a morte. Que eles ficaram: “Poxa vida!” Ele foi deixando, aí começou essa tribo que tem agora. Foram embora, começaram andar. Aí diz que os dois, depois que deixaram essas pessoas todinha, continuou os dois andando, no mundo. Lá eles encontraram diz que um pé de amendoim, o pé de amendoim diz que era uma árvore bem grande. Aí eles ficaram olhando:

-Essa fruta aqui diz que é um pé de amendoim.

Só que esse pé de amendoim tava segurando o céu. O céu não era bem alto, era bem baixo. E esse pé de amendoim tava segurando. E tinha uma pessoa que derrubava a árvore que segurava céu, o céu diz que já tinha caído duas vezes antes deles aparecerem, os dois irmãos. Essa dia já era a terceira, diz que foi, olhou, aí ficaram lá olhando e viram que tinha pessoa lá querendo derrubar esse pé de amendoim. Não estava bem com vida ainda. E o cara que derrubava, o segurança do céu, que fala, ele conseguiu derrubar esse pé de amendoim e matou muita gente de novo. Todo o povo que já tinha saído, acabou com o povo.

-Puxa vida, acabaram com nós de novo.

Eles não morriam porque acho que eles eram descobridor de tudo. Aí o amendoim já começou dar rasteirinho, que é hoje, uma plantinha. Antes não, dava bem altão e segurava o céu. Aí diz que ele ficou triste:

-Poxa vida, acabaram de novo com nós.

E ficaram lá, acabou o espanto lá, aí começou a aumentar de novo. E aumentou de novo, depois que aumentou muita gente já foi difícil a água. Já não tinha água, tinha água sim, só que tinha dono. E o dono não dava pra ninguém não, escondido. As

peessoas iam caçar, trabalhar, pra tomar banho não tinha água. Aí eles bebiam água, mas da água da folha da embaúba. Até agora tem embaúba no mato e segura muita água mesmo. Mas que dava só para beber, para tomar banho já não dava, só pra sobreviver. Aí diz que os dois falaram:

-Rapaz, vamos procurar água. Deve ter água, só que o dono não quer dar.

Aí diz que eles viravam pássaro, viraram todo tipo de inseto e eles chegavam, até eles conseguirem encontrar água. A água diz que era uma cobra, ele segurava a água. Ele não era o dono da água, o dono da água chamava-se Wãwãpot. Eu acho que era até nambu preto, ele era dono, só que ele era gente. Aí diz que lá, essa cobra era igual torneira, o dono lá dava um nó e conforme queria beber água, tomar banho, desatava ele um pouco e água caía dentro de um prato com barro. Só que era grande, bonito, água bem limpinha mesmo.

-Rapaz, ah, descobri água.

Eles ficaram lá, só eles. Só eles dois que sabiam, e o restante não sabia, bebiam água mesmo dessa folha. Até que ele ia lá. Diz que só os dois que iam lá tomar banho e beber água. Até que um dia, o irmão mais novo, que era o mais danado, toda hora ele queria tomar banho e beber água, e o irmão levava ele. Até que um dia diz que o irmão mais velho enjuou com ele.

-Rapaz, se você quiser ir vai lá só. Eu não vou mais não.

Era muito danado demais o irmão dele.

-Tá bom. Eu vou lá.

Chegou lá, apertou assim na cobra, caiu a água, bebeu. Aí acho que ele não se conformou, pegou a cobra que tava um nó e desatou tudo de uma vez. Desatou e água saiu assim uma cachoeira, já. Pegou ele arrastou, jogou ele lá no meio do rio, afogou ele, morreu. Só que ele não morria, porque acho que ele era descobridor mesmo. Aí

conforme a água ia levando ele, só era um rio mesmo, na hora que ele desatou ia levando ele. Aí diz que ele, se afogando, já sumindo na água, diz que ele levantava braço, os dois lados do braço. A água diz que ele jogava assim já virava igarapé, virava outro lado do rio, virara, por isso que tem muito, água. Aí diz que virava igarapé. Aí irmão dele viu que ele não tinha chegado, foi atrás dele. Chegou lá diz que não viu ele, só viu água. Quando ele viu água ele já cismou que ele não tava bem. Chegou lá e chamou ele. Aí diz que o irmão dele tomou rapé, que fala, saiu do meio do rio. Veio andando, falou pro irmão dele:

-Eu fui visitar vovô.

Como se não tivesse acontecido nada com ele. O irmão dele falou:

-É nada, você se afogou.

Diz que ele começou a provocar água, peixe. Diz que não existia peixe. Ele já foi provocando peixe, água. Aumentou mais água e peixe, todo tipo de peixe. Só o vômito que saía dele. Aí começaram a andar de novo. Foram embora. Conseguiram derrubar esse, já era terceiro céu, que o cara já tinha derrubado. Aí o nome dele era Kupekaranto, parece assim. Esse que derrubava céu, Kupekaranto, ele que derrubava o céu. Já tinha derrubado o terceiro. Conforme caía ele ficava já por cima, já nascia outro céu. E o urubu, esse bicho aí, ele era em forma de gente, mas só que ele não era gente, era diabo, que a gente chama de wãinko, nossa língua. Daí diz que urubu ia lá, ele tinha uma flecha e com a flecha dele ele puxava a pessoa morta. Ele sentia o mal cheiro já da pessoa que tava morto e comia. Ele também, esse Kupekarâtô, ele ia lá, ele ia pro céu que já tinha derrubado já, era só de pessoa morta, ele puxava e comia. Aí os dois irmãos descobriram.

-Puxa, ele é gente.

Mas não conheciam ele não, só ouviam comentário. Diz que:

-Vamos atrás, pedir pra não acontecer mais morte.

Foram embora. Andaram, pra lá e pra cá. Até que diz que encontraram com ele. Rapaz, diz que ele tava mesmo começando derrubar outro segurança do céu, pra matar muita gente. É que ele matava pra comer. Só que estragava muito, ele não dava conta, era muita gente.

-Vamos impedir.

Eles tinham machado de pedra, bem grande. Poxa vida, chegaram lá e falaram pra ele. Até que um dia os dois chegaram junto lá, falaram pra ele. Ele nem ligava. Os dois irmãos viraram aranha e cobra, e ele em ligava, era diabo mesmo. O mais velho que pensava, o mais novo não pensava, era doido, só fazia coisa que não prestava.

-Que que nós vamos fazer?

O mais velho pensou:

-Nós vamos virar mutuca.

Viraram mutuca os dois. Que até hoje tem muito, dói mesmo. Aí começaram, o mais velho ficou nas costas, o mais novo ficou no peito. Chupava, chupava, chupava, enchia bem a barriga. Eles saíam, iam provocar [vomitar]. Eles eram espertos! Eles pegavam chupavam, jogavam fora, chupavam de novo, jogavam fora. Até que o irmão mais novo:

-Vou fazer doer.

Porque eles ferravam mas não doía não, Kupekarantô não sentia não. Só derrubando. Aí mais novo disse:

-Vou fazer doer.

Chupou assim, começou a doer. Ele foi e matou a mutuca. Como a gente faz mesmo, mutuca não pega a gente, né? Ele matou e jogou ele. Ele viveu de novo. E o irmão lá quieto, só chupando sangue e jogando fora. Ele foi de novo, fez doer e ele

matou de novo. Já no terceiro, na terceira ferrada, já fez doer, o cara pegou ele e amassou bem mesmo. Esmagalhou ele todinho e jogou. O irmão mais velho, poderoso, fez a formiga juntar todinha a mutuca, as migalhas dele. Ele só fazia bater pé e tornou de novo. Viveu de novo. Até que conseguiram matar, derrubaram o diabo que estava derrubando pau. Segurou o machado, ele era dono do fogo também, diz que ele tinha fogo em todo canto, na mão, nariz, em tudo ele tinha. Até que ele largou o machado e pegaram o machado dela, o machado era bem grandão.

-Agora vamos tirar fogo dele.

Tiraram. Ai o irmão já começou a tirar o fogo, bem direitinho. E o mais novo, o danado, tirou mas não tirou direito, diz que quebrou a ponta da brasa. E mais velho cismado com o mais novo:

-Quebrou não? Nenhum pedaço? Tirou direitinho?

Pegaram o machado e o fogo dele. Saíram.

-Vamos.

Diz que andaram um pouco, encontraram uma pedra bem bonita.

-Rapaz, que pedra bonita!

-“É”, o irmão mais velho respondeu pra ele, “essa pedra é bonita, mas não é pra você olhar pra trás”.

O mais teimoso, quando o irmão falou, diz que ele olhou pra trás. O bicho já ia levantando. Aí andaram mais. E já tinha jogado água, tinha apagado o fogo. O irmão jogou o que ele tinha tirado. Diz que ele foi e falou:

-Rapaz.

Aí andaram, andaram, andaram, encontraram mais uma pedra, bonita assim. E lá eles sentaram. Só ia de costas, nunca olhavam pra trás. Aí ele falou:

-Rapaz, não olha não de novo.

Aí quando ele foi olhar o Kupekarantô já ia incendiando.

E o irmão mais velho:

-Rapaz, eu não falei que não era pra você olhar pra trás.

E fogo! Eles saíram, correram. Chegaram na casa da aranha, que mora debaixo da terra. Aquelas caranguejeira grande. Só que eles eram gente também.

-Rapaz, vamos entrar aqui na vovó.

Chamavam a aranha de vovó. O irmão mais novo:

-Não, não vou entrar aí não, não gosto de...

Começou a responder o irmão dele.

-“Vamo que já vem fogo!”, o irmão mais velho falou.

-Não, vou subir nessa árvore aqui,

Embaúba. Embaúba tem muita água, perto.

-Aí não vai me queimar não.

Ficou, ficou. Faz horas ele saiu, era noite. Pediu. Rapaz, ele começou a gritar:

-Kupekaranto, Kupekaranto.

Ele começou a ficar puto, muito puto com ele. Quando foi a hora já madrugada, diz que ele se zangou.

-Rapaz, eu já falei.

E ele começava, lá em cima:

-Kupekaranto, Kupekaranto.

E o fogo vinha chegando. Quando chegou o fogo, pegou a árvore onde ele estava, queimou assim, derrubou ele. Caiu bem no meio do fogo. Aí ele ficou lá, gritando. Irmão dele já ficou triste:

-Puxa vida, tanto que eu falei pra ele, meu irmão, muito teimoso.

Cedo ele levantou, saiu. E o mato que era tão virgem, ficou só o queimado mesmo. Aí diz que ele saiu assobiando, procurando o irmão dele. Ele chegou lá, diz que ele respondeu bem fraquinho, fogo já tinha queimado ele demais. Mas só viu ele, só a cinza mesmo, inteirinho assim, uma pessoa, só que só era cinza mesmo. Deitado. Ele pegou e juntou o coração que tinha sobrado. Diz que ele saiu.

-Eu tava passeando, fui lá no vovô.

Diz que ele só falava isso.

-Vovô nada, rapaz, tu se queimou. Olha aí como tá o teu pó!, falou pra ele.

Aí ele ficou triste. Começou a chorar, já estava se acabando, porque tudo que levava o pior era ele. Porque acho que ele queria, né? O irmão mais velho não, não sofria bem assim como ele. Água já tinha carregado ele, fogo queimou ele, essas coisas que aconteceu com ele. Ele morreu, viveu, se afogou.

-Tá bom, ele disse.

Ele foi e pegou.

-É, a gente não tem que fazer mais isso não, porque o pessoal que nós descobrimos pode acontecer com eles também.

Daí ele:

-Não, vamos medir irmão.

Ele foi e pegou o dedo. Antes diz que nosso dedo era tudo igual. E esse aqui diz que era tamanho da pessoa. Não existia gente baixa, nem alta não, tudo era igual. Tudo de um tamanho. Diz que ele mediu, pegou esse primeiro, começou medir, esse aqui mais baixo. Aí foi e mediu esse. Esse aqui é mais baixo.

-Esse daqui tem que ser mais baixo.

Quando ele chegou aqui.

-Tá bom, pára com isso.

-Mais um.

Por isso que esse dedão aqui, ele é o mais curto. Ai diz que:

-Puxa vida.

Ele ficou com raiva. Falou pra ele que tudo era pra ser igual, conforme ele fez, por isso que tem gente alta, baixa. Diz que ele foi lá e pegou, pegou o poder.

-Deixa aí mesmo.

Ele se zangou, o irmão mais velho, e falou pra ele. Aí ele foi lá e juntou o pó. Pegou o pó e assoprou ainda, pegou na mão e assoprou. Quando saiu todo tipo de inseto que não presta. Que essa mutuca, como a gente fala, pium. Aí foi que o irmão dele ficou mais puto. Brigou tanto com ele. Enquanto eles estavam ali discutindo sobre altura, com cinza dele que virou inseto, a aranha carregou machado. Carregou o machado que eles tinham tomado do Kupekaranto. Ele falou:

-Rapaz, e o nosso machado?

Foram atrás, na casa da aranha. Também não era pra eles terem tido essa dor de dente. Aí diz que ela falou:

-Ah, que que você quer?

-Quero machado.

-Não tenho machado não. Vai pra lá que eu tô com muita dor de dente.

Ninguém ia sentir dor de dente. E na hora começou sentir dor de dente. Ela estava com machado na boca, só um pedaço do cabo que estava para fora. Eles foram lá e puxaram de uma vez. Quebrou o dente dela. Por isso que o dente dela só é assim, quebrou tudinho os da frente, ficou só duas presa. Aí por isso que a aranha é assim. Aí o irmão ficou bravo lá, separou. Aí essa queimada virou esse campo da natureza, por isso que existe campo da natureza, não existia não. Com essa queimada, com a morte dele, aí aconteceu o campo da natureza. Rapaz Nicole, acho que tem mais coisa, só que eu não

lembro mais não. Mas esse já é quase o final. Acho que esse é final, que ele abandona o irmão dele, né? O mais velho abandona o mais novo. Aí eles somem, não sei pra onde eles vão não.

Nicole: Mas essa história explica várias coisas de como começou, né?

Paquinha: Várias coisas mesmo. Várias, como dor de dente, inseto, a água, a morte, o fogo.

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)