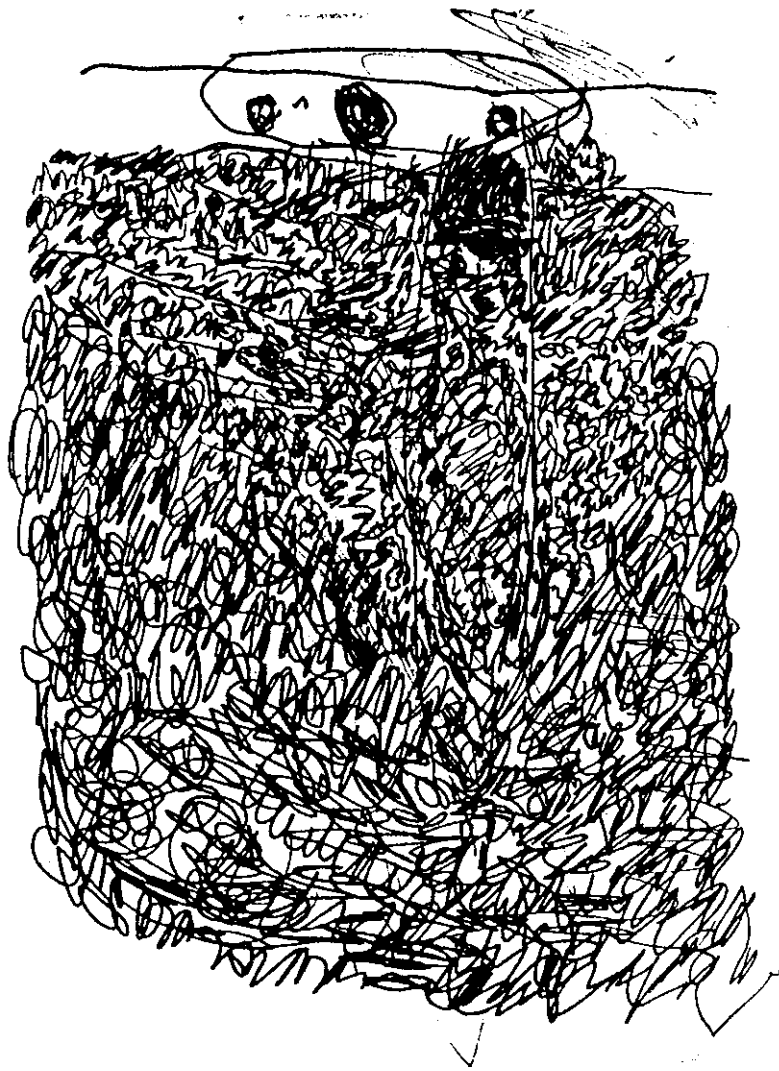


CAPÍTULO III

SITUAÇÃO DOS ARAWETÉ

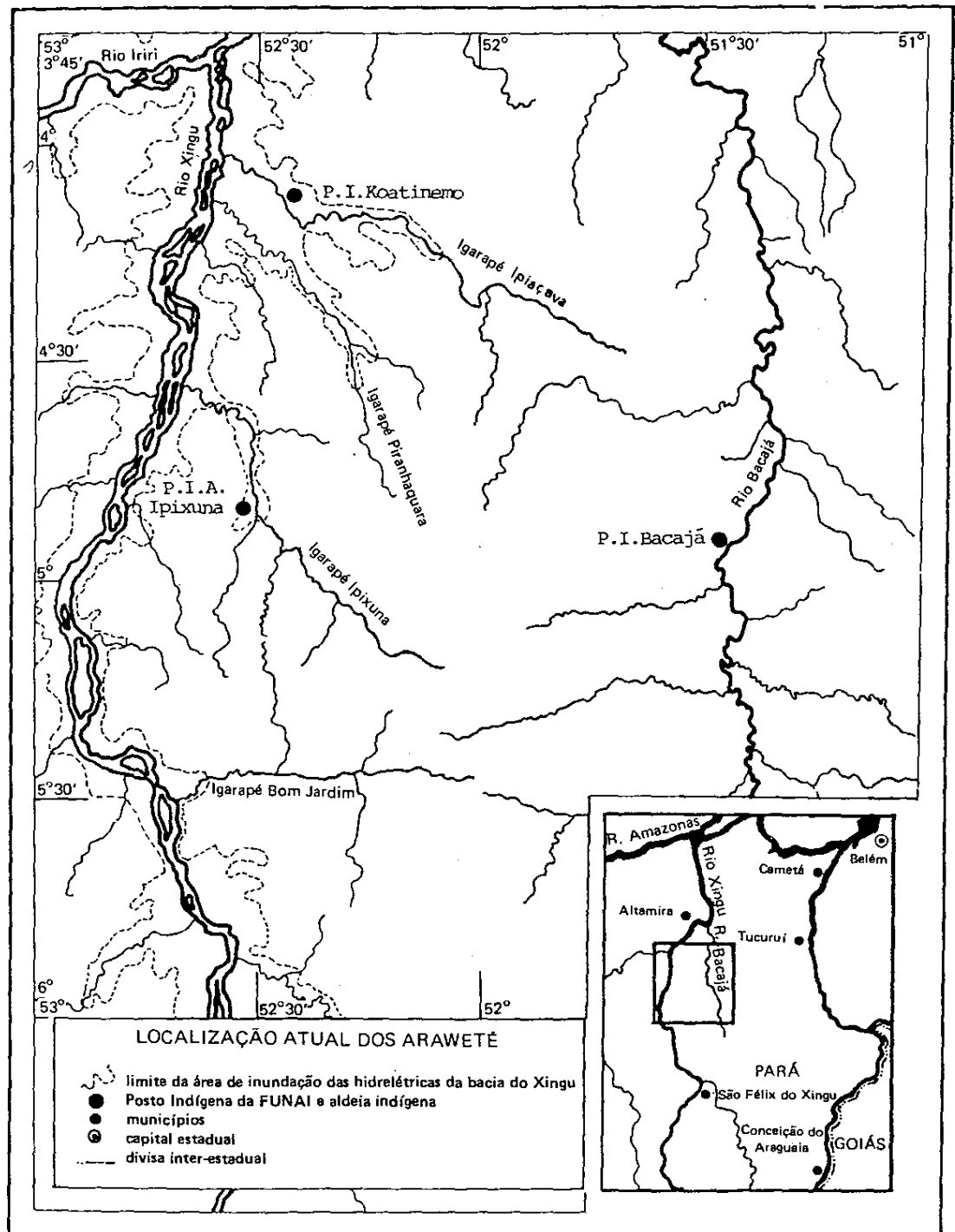


I. O TERRITÓRIO ARAWETÉ ATUAL

Os Araweté¹ são um povo de 135 pessoas (fevereiro de 1983)

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

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



nas proximidades do Xingu². A caça é abundante, em função da gran

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

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

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

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

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

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

A situação territorial dos Araweté, contudo, está longe de ser segura. Não só sua área de ocupação atual não se encontra sequer delimitada pela FUNAI, apesar de repetidas propostas de criação de uma reserva Araweté e de demarcação conjunta dos territórios Araweté, Asurini e Xikrin (Müller *et al*, 1979; Viveiros de Castro, 1982), como três grandes ameaças se desenham em um futuro próximo: a inundação de grande parte de seu território com a construção do complexo hidrelétrico do Xingu³; a implantação do Proje

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. OS ARAWETÉ E OS TUPI-GUARANI DO PARÁ

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

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

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

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

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

Detendo-nos na área Xingu-Tocantins, que é a dos Araweté, podemos listar, dos grupos extintos: os antigos Pacajá (século XVII a 1763), os Tapiraua (fins do séc. XIX), os Kupé-rôb (em guerra com os Apinayé; de meados do séc. XIX até 1920), os Anambé⁵ - to-

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

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

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

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

Arara, como a maioria dos Tupi-Guarani da região, eram um povo da terra firme⁶.

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

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

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

araweté: os deuses canibais

Métraux (1928:308-12), efetivamente, acreditava que estes povos (de que pouco se sabia à época em que escreveu) estavam associados à vaga migratória dos Tupinambá e Guarani, a última grande migração Tupi a partir do centro original de dispersão, que ele localiza no alto Tapajós⁷. A descendência direta dos Tupi-Guarani

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

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

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

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

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

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

* * *

Para concluirmos esta tentativa de localização histórico-bibliográfica dos Araweté, deve-se acrescentar dois pontos. Em primeiro lugar, as escassas descrições sobre os grupos Tupi-Guarani desaparecidos não autorizam nenhuma hipótese sobre ser algum deles ancestral dos atuais Araweté. Refiro-me especialmente ao que se sabe sobre os Takunyapé. No século XVII, a margem direita do Xingu acima de Volta Grande (49S/539W) era conhecida como "lado dos Takonhapês", e o "rio dos Takonhapês" era provavelmente o Bacajã (Nimuendajú, 1948:222). Por várias vezes esta tribo foi aldeada por missionários, e uma parte dela, resistindo, fugiu para as bandas do médio Curuã. Em 1863, uma epidemia dizimou a então numerosa população Takunyapé; no final do século o grupo é dado como extinto. Um vocabulário colhido por Nimuendaju em 1919 não mostra nenhuma semelhança especial com o Araweté contemporâneo (Nimuendaju, 1932). Quanto ao mais, nada se sabe sobre esta tribo. Nimuendaju faz referência apenas a uma "dança das almas" que os Takunyapé (do Curuã) teriam em comum com os Shipaya⁸.

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

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

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

payá, Juruna e Curuaya com este significado se referissem aos Araweté¹⁰. Uma aparente contradição que se lê em Coudreau (1977: 37,

araweté: os deuses canibais

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

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

3. LÍNGUA, CULTURA MATERIAL E SUBSISTÊNCIA

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

A língua Araweté ainda não foi estudada por especialista. Os critérios usados para o estabelecimento de subgrupos dentro da família TG (Lemle, 1971; Rodrigues, 1985), com uma intenção mais ou menos declaradamente genética, não permitem classificação inequívoca do Araweté¹¹. Tudo que posso dizer é que se trata de uma lín

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

gua TG do Leste Amazônico, apresentando mudanças não-compartilhadas com nenhuma outra, consonantais (**pw* em *č* via **k*, antes de *e* e *i*) e vocálicas (**a* em *ĩ* via **ã* e **ẽ*). Há um processo de "vowel shift" que a aproxima de outras línguas TG da região; mas como demonstra o estudo recente de Soares & Leite (1986), é impossível a determinação de proximidades genéticas ou tipológicas a partir das mudanças vocálicas, capazes de ocorrência independente e simultânea em línguas já individualizadas. O que é claro, é que o Araweté não é "dialeto" de nenhuma língua TG¹².

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

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

Apesar das diferenças que os separam dos demais falantes de Tupi-Guarani da região, os Araweté percebem o fato óbvio de seu parentesco lingüístico com eles, e isso de certa forma diminui sua distância dos Asurini, Parakanã, e outros (dos quais só tomaram conhecimento via os índios intérpretes da FUNAI). A língua (nê'ê) Araweté é a "boca correta ou hábil" (yérê kara kato), em contraposição à "boca travada ou misturada" (yérê parawê) dos Kayapó e dos brancos. Assim, os outros Tupi-Guarani estão mais próximos da "falar correto" dos Araweté¹³, e isso, embora não modifique sua definição (e tratamento) como awê, inimigos, pode levar

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

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

* * *

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

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

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

Peregrina), largamente consumido por tribos de outra afiliação lingüística ao norte do rio Amazonas¹⁴.

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

Os Araweté são uma gente de estatura baixa (1.60 m. os homens, 1.50 m. as mulheres, em média), de pele em geral clara, cabelos e olhos entre o negro e o castanho-claro. Os homens têm barba espessa, e costumam deixá-la crescer em cavanhaque; andam nus, e só depilam as sobranceiras. Tradicionalmente (i.e., antes de usarem calções), amarravam o prepúcio com um cordão. As mulheres trazem uma vestimenta de quatro peças (cinta, saia externa, típica-blusa e um pano de cabeça) - usada completa apenas após a puberdade - tecida com algodão nativo e tingida de urucum. Elas jamais retiram a saia interna, de lona grossa, na frente de um homem estranho, e manifestam um grande pudor corporal, mesmo quando entre si, como por exemplo no banho¹⁵. Todas costumam usar os

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Os instrumentos usados na abertura das roças são o fogo, o machado de ferro¹⁸, os facões; e o pau-de-cavar é usado no plan -

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

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

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

* * *

A caça é objeto de intenso investimento cultural para os Araweté, que não a definem como "trabalho". Isto é, o conceito de "preguiça" (*ōiranahĩ*), freqüentemente acionado durante separações conjugais, refere-se sempre ao trabalho doméstico feminino e à faina agrícola masculina (neste último caso, a preguiça consiste em abrir roças pequenas ou "encostar-se" em roça alheia). No céu, mundo bem-aventurado dos mortos e dos deuses, não há agricultura, pois as plantas crescem sozinhas; mas todos caçam. Os deuses são caçadores, não agricultores¹⁹.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

partilhar da refeição.

As armas de caça Araweté são o arco de pau d'arco - admiravelmente bem trabalhado, motivo de orgulho dos Araweté quando o comparam com as armas Asuriní e Parakanã - e três tipos de flecha (ponta lanceolada de bambu, que pode atingir até 70 cm., ponta de osso de guariba, ponta de pau endurecido ao fogo²¹ - a primei

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

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

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

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

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

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

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

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

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

A coleta é uma atividade importante na economia Araweté. Seus produtos principais são: (1) o mel (*e*), de que os Araweté possuem uma refinada classificação, com pelo menos 45 tipos de mel, de abelha e vespas, comestíveis ou não²³; ele está associado a uma dis-

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

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

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

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

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

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

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

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

Carregam, esfolam, depenam e limpam os animais.

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

Coletam castanha e outros frutos.

Cortam palha e madeira para as casas.

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

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

Cortam e carregam a lenha maior. Fazem fogo.

Constroem e mantêm as casas.

Secam e preparam o tabaco e o curauã.

Enterram os mortos.

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

Ajudam a localizar jabotis. Pescam com timbô e linha.

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

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

Idem.

Pegam o barro para cerâmica.

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

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

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

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

Pintam e decoram os mortos.

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

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

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

torrando milho, etc., junto com suas mulheres, ou se elas estão ocupadas com outra coisa²⁴. Nada de ridículo nisso (ao contrário ,

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

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

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

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

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

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

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

curso usado nos meses finais da excursão das chuvas, quando a farinha de mandioca acabou (o endocarpo fibroso de babaçu é pilado e torrado pelas mulheres). Mas o milho é o modelo do vegetal, que complementa a alimentação carnívora; ou antes, ao contrário. A paçoca de milho (*awact̃ mepi*) acompanha outros alimentos além da carne: mamão, banana, castanhas. Ela pode ser comida pura, quando não há mais nada. Em troca, o esgotamento da provisão da paçoca de milho levada pelos homens quando vão caçar é o sinal de sua volta à aldeia, nas expedições coletivas que antecedem o cauíim. Não se come carne sem milho; ele é a marca da civilização. Como referi anteriormente (pág. 49), os Araweté dizem que procuraram as roças dos brancos nas margens do Xingu porque os ataques Parakanã os deixaram sem milho e eles já estavam cansados "de comer só carne", que obtinham em quantidade nas matas do Ipixuna; isto era viver como selvagem²⁵.

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

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

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

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

Da alimentação animal, é a gordura (čewe) a parte mais estimada. A primeira coisa que faz um caçador após matar sua presa, é dar um talho na pele e observar a quantidade de gordura; quando alguém traz um porco ou um veado para a aldeia, a massa de homens se junta ruidosamente em torno do animal, exclamando admirados : čāne, čewe hetĩ!, "vejam, como é gordo!". A gordura da garganta do guariba macho é especialmente apreciada, por tornar quem a come um bom cantor; a gordura do pescoço do queixada também é uma delicadeza; o tutano dos ossos é cobiçado pelas mulheres. Mas a preferência maior dos Araweté recai sobre o fígado e os ovos dos jabotis. Pode-se dizer que, se o milho é o paradigma da alimentação vegetal, o gordo fígado do jaboti é a quintessência da carne. Este par, milho/jaboti, é central na vida Araweté²⁷.

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

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

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

4. HISTÓRIA, GEOGRAFIA E DEMOGRAFIA

Antes de se deslocarem para a região do Ipixuna, os Araweté viviam nas cabeceiras do rio Bacajá. Em fins da década de 1950, ataques repetidos dos Kayapó fizeram-nos demandar os rios Bom Jardim, Jatobá, e por fim, mais ao norte, o Ipixuna, onde se chocaram com, e donde expulsaram, os Asuriní. Eles sempre apontam o leste e o sudeste como a direção de suas aldeias ancestrais. É para lá que fica o "centro da terra" (*iwí pite*), que hoje é domínio dos inimigos. Uma tradição algo obscura diz que os Araweté, antes de atingirem as cabeceiras do Bacajá, atravessaram dois grandes rios, largos como o Xingu, a leste. Não tenho elementos que me permitam afirmar serem eles o rio Pacajá, ou o Tocantins²⁸.

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

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

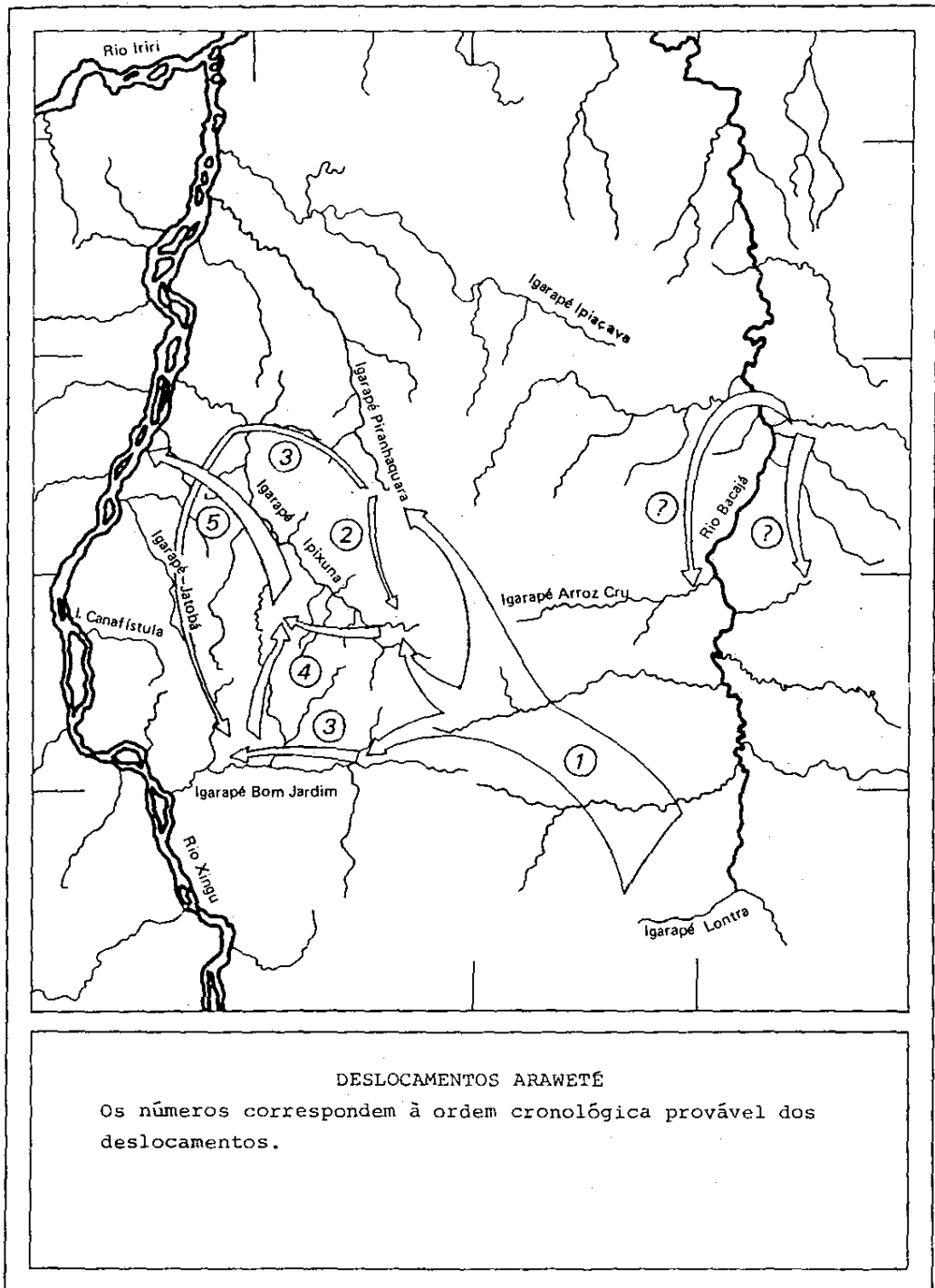
Mas o movimento Araweté em direção ao Ipixuna não foi uniforme. Apenas uma parte da tribo chegou às suas cabeceiras, vinte e cinco anos atrás, e continuou mantendo várias aldeias na situação mais meridional do Bom Jardim (rio *Ipe ohô*: "cocho grande"), no Canafístula (*Kãñĩnadĩ-no ñi*: "rio de Kãñĩnadĩ-no")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

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

Há muitos indícios, entretanto, de que os Araweté não realizaram um deslocamento simples das cabeceiras do Bacajá para a região do Ipixuna. O médio e baixo curso do Bacajá, e seus afluentes, são reconhecidos e nomeados, como sítio de aldeias mais antigas (datando das décadas de 20 e 40, a se estimar pela idade das pessoas que nasceram lá): os rios *Pireiçei* ("poraquê"), *Marupai* (também um topônimo Asuriní, cf. Müller *et al*, 1979:2), e o *Parakanã* e o *Pakaya't*, que correspondem aos topônimos brasileiros "Bacajá" e "Bacajai", mas cuja forma me parece autenticamente Araweté. O mais antigo movimento identificável da tribo teria sido, então, do médio para o alto Bacajá, e em seguida para a região do Xingu. Meus dados históricos são, infelizmente, bastante vagos - o que traduz tanto dificuldades de obtenção deste tipo de material, quanto uma certa falta de interesse dos Araweté em (me) precisarem sua trajetória no tempo e no espaço²⁹.

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

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



va é que a população total Araweté não deve ter superado as 300 almas, neste período. A população média das aldeias seria então de 60 indivíduos, nos períodos de relativa paz. Os ataques Kayapó são responsáveis pelas sucessivas divisões da tribo em blocos geograficamente semi-isolados; em troca, teriam provocado algumas fusões de aldeias. Em segundo lugar, esses ataques diminuíram o tempo médio de ocupação de uma aldeia³⁰. Por fim, o fator principal

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

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

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

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

As aldeias podem ser referidas por mais de um nome, mas um deles tende a ser mais usado. Das 62 aldeias de que pude obter informação, 37 são usualmente nomeadas pelos mortos; 16 pela forma (1); e apenas 9 pelas formas (2) ou (3). (Ver Apêndice II, lista das aldeias). Aparentemente, apenas as aldeias que foram abandonadas por outros motivos que uma morte recebem nomes dos três primeiros tipos. Por outro lado, não sei os critérios que levavam à escolha de um nome de morto para batizar uma aldeia. Pois a declaração dos Araweté, de que bastava uma só morte para o abandono da aldeia, é pouco crível - isto levaria a haverem tantas aldeias quantos mortos. Possivelmente, o morto epônimo seria aquele a haver morrido por último, antes da mudança. Outros critérios, como sexo, idade ou situação política não parecem pertinentes. De toda forma, é bastante evidente a importância da morte para esta geografia "necronímica", onde uma aldeia é menos o lugar em que algumas pessoas nasceram que o lugar em que morreram. As aldeias antigas são o solo dos mortos, e devem ser deixadas para trás³¹. Aos

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

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

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

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

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

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

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

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

araweté: os deuses canibais

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Por fim, há uma considerável legião de inimigos dos tempos antigos, mais ou menos fantásticos: os *Iap't'e wĩ*, os *Képe iwawĩ* (que levavam uma colméia de xupé às costas), os *Ayéré awĩ*, "inimigos papagaios", os *Ñirã awĩ*, "morcegos" (dormiam pendurados de ponta-cabeça), os *Tato awĩ*, "tatus", os *O'í woko*, "flechas compridas", e muitos outros, numa proliferação "quase-totêmica" em que espécies naturais ou outros critérios distinguem os tipos de gente que povoa a terra, de um modo que não deixa de evocar a antropologia imaginária medieval. (E cabe observar aqui que o "operador totêmico" Araweté é utilizado não para classificar grupos no interior da sociedade, mas espécies de inimigos no cosmos). Esta é uma concepção essencial Araweté: os Araweté ou seres humanos próprios (*b'ede*) são uma espécie de seres, no interior de uma multiplicidade de outras espécies de seres humanos, que formam outras tantas sociedades, mais ou menos diferentes da sociedade Araweté. Esta serialidade aberta das espécies de gente se reflete na composição das populações celestes³⁵.

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

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

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

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

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

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

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

da aldeia não conotam diferenças políticas ou culturais, e não fundamentam nenhuma forma de ação coletiva. Em suma, a afiliação a aldeias de origem não repercute significativamente na morfologia e na prática social. O sentimento de pertença a uma aldeia é notavelmente vago do ponto de vista sociológico³⁷, o que traduz a va-

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

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

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

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

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

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

A partir de 1970, a FUNAI, alertada por um "passeio" que alguns Araweté fizeram até as margens do Xingu (levados por um gaiteiro amigo), e diante das notícias repetidas de índios na região, começa os trabalhos de "atração" dos índios da região entre o Ipiaçava e o Bom Jardim. Em 1971 os Asuriní foram localizados. Os Araweté têm breves encontros com os sertanistas, mas não permitem visita às suas aldeias. Em 1974 a FUNAI constrói um Posto, e abre roças, no alto curso do Ipixuna, a 100 quilômetros da foz, junto a uma aldeia Araweté abandonada. Mas é somente em 1976 que se consegue o contato. No início desse ano, os Parakanã atacam no alto Ipixuna e no Bom Jardim, levando as aldeias Araweté de ambos os rios a fugirem em direção ao Jatobá. Uma parte do grupo busca a margem do Xingu, onde acampa na roça de um "beiradeiro". A frente de atração vai encontrá-los Iã em maio de 1976, em péssimas condições de saúde. Os sertanistas convencem então os índios a se mudarem para o Posto de Atração. Eles fazem uma viagem por terra, que durou 22 dias; a maioria estava fraca demais para andar, e muitos (cerca de 30) morreram no caminho, ou foram abandonados. No final do ano, um ataque Parakanã a uma aldeia que ainda existia no Jatobá levou esta a se reunir ao grupo que estava no Posto. Ali, todos os Araweté que sobreviveram aos Parakanã, às epidemias e à caminhada, ficaram até 1978, quando os índios e os sertanistas decidem mudar-se para o médio curso do Ipixuna, devido a uma nova tentativa de ataque Parakanã em fins de 1977. Instalam então duas aldeias, que em 1981 se fundem numa só, junto ao novo Posto - e lá estão até hoje³⁸.

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

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

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

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

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

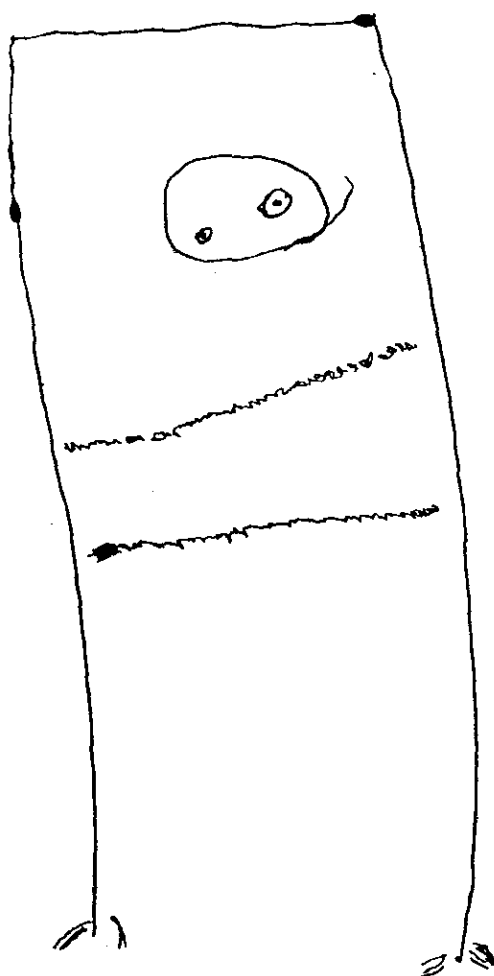
O registro de nascimentos começou a ser feito a partir de outubro de 1977. Desta época até fevereiro de 1983, houve 38 nascimentos, o que deve ser considerado uma elevada capacidade de recuperação demográfica, capaz de compensar as mortes por epidemia e a relativamente alta incidência de abortos espontâneos,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

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

CAPÍTULO IV

OS ABANDONADOS:

O MUNDO E SEUS HABITANTES

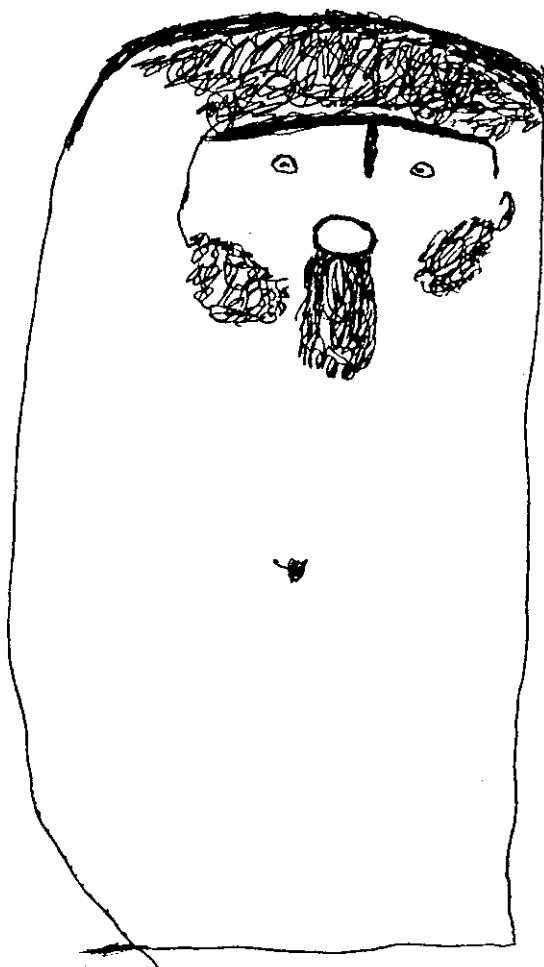


*Anos, países, povos
Fogem no tempo
Como água corrente.
A natureza é espelho móvel,
Estrelas - redes; nós - os peixes;
Visões da treva - os deuses.*

(V.Khliêbnikov/A. de Campos)

CAPÍTULO VII

OS SERES DO DEVIR:
A METAFÍSICA TUPI-GUARANI



Or, pour qu'une conception puisse être attribuée aux primitifs, il ne suffit pas qu'elle soit étrange; il faut encore avoir des raisons pour la leur attribuer.

(Durkheim)

araweté: os deuses canibais

Se o leitor conseguiu chegar até aqui, atravessando o cipoal de "notas" de cinco páginas, as enfiadas de referências comparativas, a proliferação de paralelos e a repetição obsessiva e antecipada de conclusões, concordará que é tempo de concluir - mas que é difícil fazê-lo ao mesmo tempo sem mais redundâncias e com brevidade. Como é impossível começar outro livro desde aqui, ou quem sabe reescrever este em versão mais enxuta, o jeito é repassar às carreiras os pontos que fui alinhavando ao longo deste demasiadamente longo percurso, atacar um da capo e fazer um balanço do que resta por resolver.

Concluo antecipando que nem tudo que se prometeu se poderá cumprir. Contra minhas pretensões iniciais, sintetizar um "modelo Tupi-Guarani" talvez ainda seja viável, mas ao preço de algumas simplificações drásticas; o que fica além de minhas forças é partir daí para uma comparação sistemática com outras formas sócio-cosmológicas do continente, e para o aprofundamento teórico das lições do material Araweté.

Entretanto, creio ter esboçado um perfil razoavelmente nítido da problemática Araweté, justificando as generalidades adiantadas na Introdução (pps.24-8) e respondendo como foi possível à questão condutora do trabalho, a saber, a razão do canibalismo divino dos Maí. Creio, outrossim, ter caracterizado a forma peculiar de articulação entre "sociologia" e "cosmologia" nos Araweté - relação não analógico-expressiva, mas instrumental -, e analisado a situação paradoxal de sua categoria da Pessoa, determinada como vazio circunscrito pelo triângulo do Outro, deus-morto-inimigo, e constituída pela não-identidade a si, ou seja, pelo Devir e a morte. O fragmento de Heráclito apostado como divisa geral deste trabalho descreve o jogo final entre deuses e humanos no pensamento Araweté, e poderia bem servir como resumo de sua metafísica .

Vejo por fim que o próprio título que escolhi, que me parecera óbvio e neutro, cria uma figura tipicamente Araweté: pois "Araweté" é, para os Araweté, um "nome conforme o inimigo" ou um "nome de inimigo" - usado aliás por eles como nome pessoal -, sendo o nome com que os outros, os brancos, os designam. Os "Araweté" não existem senão na relação com e na voz do Outro - como os Araweté, isto é, as Pessoas (*Btde*), não são senão o oposto e um momento da Divindade, *Mat*.

Passemos assim a alguns pontos, à guisa de conclusão.

A frase de Cunhambebe citada por Hans Staden deve certamente ter sido uma tirada de humor, negro ou Zen - Tupinambá sem dúvida; ainda assim, e mesmo que não tenha iluminado o alemão, trata-se de declaração de um non-sense revelador. Falando do que comia, falando do que fazia, o guerreiro canibal Tupinambá determinou a sua perspectiva, o lado em que estava, a direção para a qual se deslocava: ele era um jaguar, porque seu alimento era um homem; se a perna que comia era de um inimigo, a boca que a comia (e que falava) era a do Inimigo, o jaguar, esse canibal incomestível. Um jaguar, "naturalmente", civilizado: afinal, comia carne cozida-moqueada - um jaguar com fogo. A antropofagia de Cunhambebe, assim, não era nem uma alelofagia (devoração do semelhante), como pensava Staden, nem uma omofagia (comer cru), para usarmos o vocabulário do canibalismo grego (Detienne, 1972a:235). Era um devir-fera, mas policiado pela cozinha.

Metáfora? Não sei. A "equação Cunhambebe" não me parece - em seu caráter mesmo de boutade individual - uma boa candidata à galeria das frases célebres do pensamento selvagem, do tipo "os homens Bororo são araras" ou "os gêmeos Nuer são pássaros", com que Von den Steinen e Evans-Pritchard contribuíram para o debate

intelectualista entre totemismo e participação mística, metáfora' e prê-logismo (Crocker, 1977b; Lévi-Strauss, 1962a:114-7). Metáfora talvez, visto que não metamorfose - os canibais Tupinambá não têm pêlo pintalgado ou garras de felino -, nem, creio, crença : Cunhambebe não terá sido um bom exemplo para Lévy-Bruhl. Mas metáfora bastante literal: os homens Bororo e os gêmeos Nuer não voam; os "jaguares" Tupinambá comiam realmente carne humana. O "modo de falar" de Cunhambebe determinava seu modo de comer, que era modo de pensar. Não se trata aqui, portanto, nem de um imaginário "virar jaguar" (tão comum aliás nas cosmologias sul-americanas - Reichel-Dolmatoff, 1975), nem de um simples "fazer como" o jaguar (os jaguares não cozinham) - mas talvez um virar-jaguar, onde "jaguar" é uma qualidade do ato, não do sujeito. De resto, Cunhambebe não disse ser um jaguar, visto que em sua língua o verbo "ser" não funciona como cópula proposicional; propôs apenas: *jauãra ichê* , jaguar eu. O mundo Tupi está cheio dessas onças¹.

(1) Assim os Shipaya têm como cerimônia central a descida dos mortos para festejar com os vivos. As almas-*iãñai* tomam o corpo do xamã, e esse processo é , por algum motivo, uma "jaguarização" - embora as almas não sejam onças:

"O pajé *Mãwarê* me disse clara e distintamente: os *iãñai* não podiam dançar e beber como os vivos, por isso tomavam seu corpo, e enquanto 'ele mesmo', incapaz de fazer qualquer coisa, permanecia dentro da casa de festa, os *iãñai* dançavam lá fora com seu corpo. Perguntei-lhe então como se sentia nesta ocasião, e recebi a resposta: 'Às vezes me parece que eu sou, neste momento, um jaguar'." (Nimuendaju, 1981:32).

Não só, naturalmente, entre os Tupi-Guarani o jaguar desempenha um papel cosmológico central: suas associações com o xamanismo e a chefia na América do Sul foram extensamente analisadas por Reichel-Dolmatoff, 1975: caps. 3 e 6. Minha hipótese aqui, como vimos, é que o lugar ocupado por este animal na cosmologia TG está associado ao canibalismo positivo.

Metáfora para mim, certamente. Pois ela me aponta para a idéia de que o canibalismo Tupinambá implicava isso, um comportamento-fera da Sociedade. Fenômeno evidentemente (eminentemente) cultural, ele não é menos, por isso, um questionamento da Cultura (Pouillon, 1972:16), um modo de transcendê-la "por baixo": pela Natureza. A gigantesca e elaborada aparelhagem simbólica dos rituais de captura, "afinização", execução dos cativos, restauração mística pela vingança, re-nominação do executor - tudo isso terminava em algo que sempre se furtou às explicações (H.Clastres, 1972: 82): o ato de comer, o canibalismo. Por que os Tupinambá comiam seus "afins" - e não simplesmente os matavam, os adotavam (os Iroqueses, em muitas coisas semelhantes aos Tupinambá, alternavam as soluções: ou devoravam os cativos, ou os adotavam como substitutos de mortos do grupo - Chodowiec, 1972), ou outra coisa qualquer? A cosmologia Araweté talvez o tenha esclarecido em parte. E por aí, enfim, pelo ato de comer, que penetram os jaguares. E, quando evocarmos os paralelos gregos, ver-se-á que o paradoxo da religião Tupinambá é esse: uma ortodoxia dionisiaca, uma antropofagia generalizada, uma negação da Sociedade que é ao mesmo tempo seu principal ritual cívico-político.

1. POLARIDADE ESPIRITUAL E COSMOLOGIA TUPI-GUARANI

A desagregação póstuma da Pessoa em dois princípios antagônicos, que examinamos na escatologia Araweté, é um tema que percorre com inflexões específicas todas as cosmologias Tupi-Guarani, remetendo a uma dupla diferença em relação ao estado de vivente: princípio de regressão à Natureza, princípio de progressão à So-

brenatureza. Tal duplo movimento se encontra associado a algumas polaridades básicas, a saber: animalidade/divindade e comer/falar (canibalismo/canto). Essa divisão da Pessoa em componentes divergentes pode ser, porém, ou imanente e constitutiva de todo ser humano, ou diferenciar condições pessoais dentro da sociedade. Os Araweté são interessantes por somarem estas duas possibilidades; todo humano possui em germe um aspecto-espectro e um princípio-alma, destino terrestre e destino divino; mas a condição de matador sobredetermina esse dualismo, na medida em que ela sublima a parcela terrestre do sujeito e o transforma em deus-alma antecipado. Em muitas outras sociedades, será a condição de xamã que distinga a situação póstuma da pessoa². Minha primeira hipótese geral,

(2) E terá sido por isto que Schaden (1959:119) decreta que o "herói mítico da tradição tribal" para todos os Tupi-Guarani se modela necessariamente na figura do xamã, não na do guerreiro. Assim não é, para os Araweté, onde, conquanto xamãs, as divindades *Ma'i* têm como signo principal sua posição-guerreira - não sendo, é verdade, "heróis culturais". Creio que Schaden extrapola a situação dos Guarani atuais; de toda forma, concordaria com ele quanto a uma maior eminença, em geral, da função-xamã sobre a função-guerreiro para os TG, mas elas se combinam em figuras complexas.

portanto, articula a polaridade espiritual Tupi-Guarani ao par funcional básico destas sociedades, a saber: xamã/guerreiro. Mas cabe introduzir um terceiro termo: este par organiza a condição masculina (os casos de mulheres-pajês são marginais ou teóricos), determinando assim por exclusão a condição feminina; e ele se compõe de modo variável com outra posição que, primeira na ordem do real, é sobredeterminada pelos valores do xamanismo e/ou da guerra - a posição de chefe aldeão ou líder de família extensa, a função-sogro (supra: 319-20). Um modelo triádico virtual, a partir do qual se podem derivar transformações, poria:

Homens	Mulheres	Homens
Natureza: (Guerreiro) :: Podre, Morte	Cultura: Sogro/Chefe :: Cru, Vida	Sobrenatureza: (Xamã) Cozido, Imortalidade

Modelo que, quero crer, não se encontra nessa forma simples e completa em nenhuma sociedade TG concreta. Nos Araweté, como vimos, é a condição de guerreiro-matador que conota a imortalidade (mediante uma passagem prévia pela podridão, que o dispensa de um dos cozimentos celestes); e a liderança parece associada ao lugar de xamã. Essa matriz poderia ser comparada - para que suas semelhanças (que mereceriam maior reflexão) com a tripartição funcional indo-européia de Dumézil não nos levem a tomá-la como banal e universal -, por exemplo, ao modelo de cinco funções da estrutura social Tukano, analisado por C. Hugh-Jones (1979:54-75), o qual se mostra aliás bastante mais elaborado e estável; ou ainda à matriz dualista Jê, que agrega diferentemente os valores acima, e onde a função-xamã é pouco marcada.

Os Wayãpi (Gallois, 1985; Campbell, 1982:270-2), os Akuáwa (Andrade, 1984), os Kaapor (Huxley, 1963:144) parecem apresentar casos simples de destino dual genérico da pessoa dos mortos: espectro terrestre, associado ao podre, aos seres-*ãñĩ* e ao cadáver, versus alma celeste, imortal, ligada aos seres-*Mañ* e ao princípio vital. A posição de chefia estaria associada ao xamanismo para os Akuáwa, à liderança guerreira para os Kaapor³. A situação Wayãpi

(3) Huxley (op.cit.:82) sugere um ethos de continência sexual dos chefes Kaapor (os "homens-cabeça") que o aproxima dos xamãs de outros grupos. A importância tradicional do chefe aldeão como chefe de guerra, investido de poderes de iniciador, é destacada entre os Kaapor (op.cit.:172), que por sua vez perderam o xamanismo, dependendo de especialistas Tenetehara.

seria mais complexa, visto haver uma continuidade ou homologia en

tre "os dois especialistas da sociedade Wayãpi" (P.Grenand, 1982: 238), o xamã e o chefe de guerra. Ambos se guiam pelos sonhos, e o xamã é uma espécie de guerreiro - seja por enfrentar os espíritos, seja porque "o xamanismo é uma continuação da guerra" por meios mágicos (uma situação semelhante ao que encontramos nos Yanomami, onde o xamã convoca hostes espirituais para se abaterem sobre os inimigos). A impressão que resta é que o caráter permanente da função-xamã (contra a vigência temporária do chefe de guerra) a colocaria como base da liderança aldeã, ao menos atualmente. Nos três grupos acima, as condições pessoais de xamã ou matorador não parecem distinguir os mortos, contudo. Vale notar, ainda para os Wayãpi, que o xamanismo se destaca por não intervir na relação da sociedade com as almas celestes e o Senhor dos humanos, *Nandejara*. Esta relação é estabelecida pela dança ritual (*aporai*) e a música de flautas, acionada quando epidemias aumentam o peso do céu e perigam fazê-lo cair e, em geral, para homenagear o herói-deus criador (Gallois, 1984a). O xamã não interfere nesse plano, esse das relações com a Sobrenatureza (tal como defino este conceito, supra: 204), mas apenas na relação com o mundo da Natureza: espectros, espíritos animais, mestres de animais.

Entre os Kayabi, povo de tradição belicosa, a posição de chefia é modelada no guerreiro:

"Os Kayabi vêem sua sociedade ideal dirigida por um chefe velho e aguerrido, que só pode exercer com plenitude sua função puramente política e coordenadora quando muitos xamãs bons garantem a todos os membros do grupo a assistência transcendental. Assim, chefe e xamã correspondem à imagem ideal de uma personalidade, mas a força do xamã atua independentemente do chefe, enquanto, ao contrário, o chefe não pode preencher sua função sem o xamanismo" (Grünberg, 1970:126).

Grünberg (p.127) observa ainda que a guerra (condição de ho

micida) era pré-requisito para a fundação de uma nova maloca - 1. e. para sua liderança -, e que a dança dos crânios era a principal cerimônia religiosa dos Kayabi.

No entanto é a posição de xamã que, como se depreende da passagem acima, beneficia-se de uma eminência de tipo "hindu" (re cordem-se as observações de L.Dumont sobre a relação entre o rei e o brâmane, a força e a hierarquia), e que se exprimirá em uma distinção espiritual. Parece haver para os Kayabi um sô princípio póstumo (o *a²'an*, alma-nome - op.cit.:155) da pessoa, que se diri ge para o mundo celeste. Mas as almas dos xamãs falecidos - eles que, em vida, eram uma espécie de alma excorporada (p.157) - des- frutam uma situação especial: transformam-se nos *Ma'it* (fun- ção-*Ma'it*), xamãs celestes e principais auxiliares dos pajés vivos (pps. 157-8).

Tal associação entre princípio espiritual único e diferença xamãs/comuns é particularmente clara entre os Tapirapé. Ali, as almas mortas dos comuns (*anchynga invuera* - função-*Ãñĩ*) vivem er- rantes na floresta, na terra, enquanto os xamãs defuntos habitam uma aldeia própria, a Oeste (Wagley, 1977:169). Em publicação an- terior, Wagley sublinhava com mais ênfase esse destino diferen - cial:

"... o maior prestígio que a cultura tapirapé oferece converge para os pajés. Reflexo de tal prestígio é o conceito de que eles terão uma pós-vida à parte, bem como a identificação dos heróis culturais do passado com pajés... Enquanto um leigo tapirapé se torna uma alma descorporificada pela morte, a vida póstuma de um pajé nada mais é que a continuação de sua vida atual, em circunstâncias ideais" (1976:253)⁴.

(4) Nessa versão, os mortos comuns viveriam em aldeias terrenas abandonadas , repetindo mecanicamente suas vidas; a aldeia dos xamãs seria a Leste - exceto

araweté: os deuses canibais

os xamãs executados como feiticeiros, que demoravam-se em vilegiatura numa aldeia a Oeste, até que seus ferimentos cicatrizassem. Ver supra: 200, para a regularidade destas transformações, na obra de Wagley e/ou na escatologia Tapirapê.

Apesar do estilo "centro-brasileiro" da estrutura social e cerimonial Tapirapê, é possível identificarmos temas básicos da cosmologia TG nesse plano mesmo. Assim, a famosa oposição entre os "grupos de comer" e as "sociedades de pássaros" (Wagley, 1977:101-118; Baldus, 1979:44-59) remete a outras tantas, conforme suas funções e associações mitológicas, a saber: terra (origem ctônica)/céu (origem alada); comida-consumo (grupos "de comer")/canto-produção (os pássaros ensinaram os cantos, as wênã são equipes de trabalho); sugiro que, em seu todo, estes agrupamentos materializam valores complementares, remetendo à oposição Natureza/Sobrenatureza.

As almas dos xamãs mortos (*panõe invuera* - função-Mañ) são familiares do Trovão Kanawana, contra quem os xamãs vivos devem combater, na mais importante cerimônia Tapirapê, ligada à maturação do milho e à iniciação xamanística. A ambivalência intrínseca do xamã Tapirapê, já mencionada várias vezes nesse trabalho, se configura como um caso forte do devir-inimigo do matador Araweté' - e, como este, sua posição póstuma é especial. O xamã Tapirapê é o Guerreiro desta sociedade, que a protege contra os numerosos espíritos canibais do cosmos, as almas dos mortos, o Trovão e as almas dos xamãs mortos. Mas, na qualidade de amigo dos inimigos dos vivos, ele é ao mesmo tempo protetor e ameaçador:

"Um pajé nunca tem medo em suas viagens em sonho [ao contrário dos leigos], porque os espíritos são seus amigos e a força do pajé aumenta à proporção que ele confraterniza com os espíritos de moníacos da floresta". (Wagley, 1976:241).

Crença conforme a um motivo comum a outros grupos TG (Wayãpi, Tenetehara, Asuriní, Kayabi, Parintintin), o de que o grau de poder do xamã é função do número e qualidade dos espíritos que controla - algo que não encontramos entre os Araweté. O tremendo po-

der do xamã Tapirapê - responsável pela concepção das crianças, a abundância de caça⁵, a segurança do grupo - se desdobra em sua ma

(5) Os xamãs têm relações sexuais com as fêmeas dos queixadas, produzindo os porcos. Essa crença, invertendo radicalmente o complexo Guarani do *odjepotá*, transformação em animal por contágio sexual com estes, que se segue ao consumo de carne crua - o caso forte é a transformação em jaguar por cópula com o "espírito da carne crua" transfigurado em jaguar-mulher (o *tupichua*; cf. Cadogan, 1965:7-8; 1962:81; H.Clastres, 1978:94) -, marca inequivocamente um devir-animal do xamã Tapirapê, e sua posição ambígua, extra-social: natureza e sobrenatureza, animal e "divino", protetor e inimigo. A morte de um xamã desencadeava a fúria dos jaguares, enviados à terra pelo Jaguar Celeste (Wagley, 1977:185). O xamã é assim, morto, metonimicamente associado aos jaguares; já o xamã Guarani é um anti-jaguar, visto que evita comer carne e procura o estado oposto do *odjepotá*, isto é, a transfiguração em divindade sem morrer.

lignidade face aos viventes. Ele é o Assassino, feiticeiro e raptor de almas. Wagley observava que os três xamãs mais poderosos, em 1939, eram eles mesmos matadores de antigos xamãs (1976:246) - pois o destino de um xamã poderoso é ser executado por feitiçaria. O xamã Tapirapê, assim, é um "ser-para-a-morte", como disse P. Clastres do guerreiro chaquenho (1982:236) - e como o é, de um modo diverso, o matador Arawetê. Seu poder é sua perdição, seu destino póstumo "em circunstâncias ideais" é ao mesmo tempo uma transformação em inimigo. Um xamã pleno é um xamã morto - por isso a iniciação xamanística é uma morte do noviço pelas flechas do Trovão e seus asseclas, os xamãs mortos e os espíritos *Topẽ* (1976:259-264; o furor e a possessão dos noviços no tempo de sua iniciação, quando espíritos perigosos os enlouquecem, lembra o furor do matador Arawetê)⁶. Mas só os xamãs mortos são imortais, se compa-

(6) E assim a iniciação xamanística contrasta com a iniciação pubertária. O xamã deve enfrentar o Trovão e seus familiares, e termina invariavelmente "mor

to" por estes. Já o adolescente deve encenar um mito em que um jovem escapa de inimigos canibais; é isto que seu canto celebra - arte da fuga, posição anti-guerreira (Wagley, 1977:156-7).

O xamanismo Tapirapé, apesar de sua importância vital para a cosmologia do grupo, se extinguiu, nas décadas que se seguiram à primeira viagem de Wagley. Isso talvez possa ser explicado pelo excesso de contradições encarnadas na figura do xamã; um processo análogo ao abandono da antropofagia por outros povos Tupi-Guarani?

rados ao destino das almas dos leigos, que, após um período de vida precária, morrem, transformando-se em animais diversos (1976: 240). Assim, o xamã encarna a parte celeste da Pessoa, os leigos a porção terrestre-espectral: Sobrenatureza (Trovão) X Natureza (animais). Nos Tapirapé, em suma, o xamã é a um só tempo o ideal de Ego e o Inimigo; nos Araweté isso é o matador, ser sem sombra, inimigo em vida. Ambivalência.

A posição de xamã é, para este povo TG, um dos fatores determinantes na consolidação da chefia do grupo doméstico - não se podendo falar aqui em chefia aldeã, no entender de Wagley. E a relação entre ambas as posições é de implicação mútua: um xamã poderoso, portanto um feiticeiro em potencial, procura ter um grupo doméstico forte, que o proteja (1976:246).

Entre os Tenetehara, onde se registra uma nítida associação entre a posição de xamã e a de líder de família extensa (sogro), e onde, há muito, os valores guerreiros são não-marcados - Wagley & Galvão, 1961:43, 123 -, parece coexistirem duas formas de diferenciação espiritual póstuma, mas também aqui a partir de um só princípio pessoal, o *ekwê*⁷. A primeira seria entre os finados de

(7) Op.cit.:110. Os autores não registram outros termos para "alma", etc., que entretanto encontramos no dicionário Tembé-Tenetehara de Boudin (1978). Suspeito que o termo *ekwê* seja analisável em "ex-corpo", e que as investigações de Wagley e Galvão não tenham sido, nessa área, profundas.

morte natural e os de "morte feia" - incestuosos ou vítimas (?) de feitiçaria. As almas dos primeiros iriam para a "aldeia dos sobrenaturais", juntando-se aos criadores e heróis culturais (*Tupã, Maíra*), um lugar de abundância e imortalidade (função-*Mat*). Já as almas dos segundos tornar-se-iam espíritos e malignos, associados às aldeias abandonadas e sepulturas - são os *azang* (função-*Āñĩ*), que controlam o crescimento do milho e são freqüentemente incorporados e combatidos pelos xamãs, juntamente com os espíritos (*piwara*) de animais mortos, o Senhor da Água e o da Mata (op. cit.:110-1). Tanto os "bons mortos" quanto os deuses-heróis são distantes e neutros; o xamanismo e a cosmologia dos Tenetehara, semelhantes nisso aos Wayãpi e diversamente dos Araweté, se dirige para o enfrentamento da Natureza - *azang, piwara*, Mestres de Animais. Bem, a essa distinção entre "boa" e "mã" morte (com muitos exemplos em outras partes do mundo - cf. Bloch & Parry, 1982: 15-18)⁸ se superpõe uma outra, laconicamente indicada: apenas os

(8) Que parece também vigorar para os Siriono: as almas dos homens "bons" não retornariam para assombrar os vivos, as dos "maus" sim (Holmberg, 1969:243). Holmberg declara enfaticamente (loc.cit.) que não existe Outro Mundo póstumo, que as idéias sobre a alma são "confusas e vagas". Menciona contudo dois tipos de espíritos da mata, os *kurúkwa* (cognato de **Karowara*?) e *abaçikwaia*, ambos identificados com os espectros dos mortos (pps.239-40, 242). O autor é tão preceitoso quanto à simples inteligência dos Siriono, que se torna difícil acreditar no que diz, sobre esta área de sua cultura. Já os costumes funerários mostram aspectos interessantes: após a decomposição das carnes (o cadáver era exposto numa plataforma), os parentes do morto deviam enterrar seu esqueleto, de modo a evitar o surgimento de um *kurúkwa* - exceto o crânio, que era guardado como relíquia protetora. Tem-se aqui uma inversão do costume Achê, que pressupõe o esfacelamento do crânio pós-decomposição, de modo a dispersar a *alma-ianve* que ali se aloja (Holmberg, 1969:232-6; P.Clastres, 1972:300). Ver Nimuendaju, 1978:6, sobre a morte súbita ou violenta como *mã*, para os Apapocúva.

xamãs tinham acesso ao "paraíso" na aldeia de *Maíra* (p.200). Por fim, os autores apresentam indícios de que poderia haver uma bi-burcação terra/céu para a pessoa de qualquer morto, ao modo Araweté, mas se apressam a pôr isso na conta de alguma influência cristã (loc.cit.).

O xamanismo Tenetehara envolve a incorporação de espíritos animais, de mortos e outros. Apenas os xamãs que controlavam determinados espíritos eram capazes de curar as doenças causadas por estes espíritos, incorporando-os, cantando suas canções e extraindo os objetos que introduziam no corpo do paciente (pps.116-ss.)⁹.

(9) Assim, a "possessão" não implicava absolutamente uma submissão do xamã ao espírito. O sistema de incorporação-possessão (que no caso Tenetehara parecia envolver uma verdadeira transformação no espírito-animal - cf. a descrição de Snethlage sobre o "xamã-sapo", apud Wagley & Galvão, 1961:122-3) é relativamente raro no xamanismo sul-americano, que opera em geral por vidência, audição, e exorporação. Mas ele é registrado para os Akuáwa (os possuídos pelo *karowara* devoram pintos vivos), os Asuriní (os xamãs encarnam a Onça e o Veado), talvez os Parintintin, os Shipaya; e, fora da área Tupi, para os Yanomani - Andrade, 1985; Müller, 1985; Kracke, 1983; Nimuendaju, 1981; Lizot, 1976:22.

O espírito animal mais poderoso e perigoso, que na época da visita dos autores-fonte não era controlado por nenhum xamã, é o do jaguar. O piwara do jaguar tem o poder de penetrar no corpo de outros animais, "jaguarizando-os" e tornando-os monstruosos (p.114). Essa crença, que inverte o papel benévolo-útil do espírito do jaguar (morto pelo caçador) nos Araweté, evoca de perto os monstros Mbyá, animais excessivos, cujo nome é seguido do modificador -jagua, jaguar. A cada espécie animal corresponde um destes exemplares solitários e monstruosos (Cadogan, 1959:104). O jaguar, assim, é uma espécie de "animal do animal", limite animal da espiritualidade ou vice-versa. Um "xamã de jaguar" Tenetehara seria en-

tão uma espécie de super-xamã, capaz de incorporar a essência da animalidade/alteridade.

O xamã Tenetehara, enfim, se poderoso, está exposto a acusações de feitiçaria, como seu homólogo Tapirapé; é muito raro que se o mate, contudo, pois se crê que ele se tornará um *azang* e poderá vingar-se (p.125). Ele participa, de qualquer modo, dessa ambigüidade intrínseca do papel masculino focal das sociedades TG - ora o xamã, ora o guerreiro: protetor e ameaçador, instrumento de poder e de perdição, vinculação com os mortos e as feras, destino póstumo especial.

Para terminarmos esta recensão dos TG do norte, registremos que os dados Parintintin não permitem uma correlação entre destino póstumo e condição pessoal. Ao que parece, todos os humanos transformavam-se em *añang*, espectros terrestres, ao morrer (Kracke, 1983:7). No entanto, os xamãs (que já não mais existiam, quando da pesquisa de W.Kracke) em vida possuiriam mais de um princípio espiritual: além do *ra'úv*, alma, eram dotados do *rupigwára*, espécie de duplo espiritual do xamã (op.cit.:17) que respondia por sua eficácia. O destino do *rupigwára* após a morte de seu portador é desconhecido. No que toca à determinação do lugar da chefia aldeã, já mencionamos (supra:98) a vigência de uma dupla ideologia dos fundamentos da liderança, conforme Kracke (1978): o chefe como guerreiro ou como provedor. Seria o caso, talvez, de sugerirmos a hipótese de que o aspecto-provedor do chefe estaria associado à figura do xamã, visto que este era um tipo de "pai espiritual", cujos sonhos concepcionais introduziam espíritos desejosos de nascer no útero das mulheres. A ambigüidade da posição de chefe - ao mesmo tempo um sogro e um pai (1978:34) - poderia ser vinculada à oposição guerreiro/xamã.

É a etnografia dos Guarani atuais que mostra a maior elaboração de uma teoria da Pessoa e das almas, desenvolvendo maxime a distinção entre princípios celeste e terrestre do ser humano; ali também se encontra a mais completa operação de uma matriz triádica, Natureza/Cultura/Sobrenatureza. É onde, por fim, a posição de xamã conhece maior destaque e menor ambigüidade - e onde a ambigüidade caracteriza inequivocamente o estado cultural. Já fiz largo uso e menção dos fatos Guarani neste trabalho; por outro lado, há numerosas diferenças internas à cosmologia Guarani, e apenas um ponto de vista "norte-amazônico" permite que eu confunda, resumindo, as idéias Mbyá, Kayová e Nandeva (expostas sistematicamente em Schaden, 1962; para os Nandeva, ver Nimuendaju, 1978; os Mbyá, Cadogan, 1959; os Kayová, Meliá, F. & G. Grünberg, 1976).

Os Guarani distinguem, grosso modo, uma alma de origem e destino divinos, ligada ao nome pessoal e às rezas individuais, à palavra e à respiração, e uma alma de destino terrestre, de conotação animal, ligada ao temperamento individual e à alimentação, à sombra e ao corpo-cadáver. A primeira é dada, e pronta, e manifesta a presença dos deuses, a história do cosmos; a segunda cresce com a pessoa, e encarna sua historicidade. Essas distinções são em tudo semelhantes à dos dois -a' o we Araweté, conquanto mais elaboradas: progressão à Sobrenatureza, regressão à Natureza.

Assim, Schaden diz que o *ayvú*, linguagem-alma Nandeva, "é de origem divina, isto é, participa da natureza dos espíritos sobrenaturais"; sua sede seria o peito; ela é "dada" por *Nanderú* (o deus-Pai) e na morte retorna a ele:

"as relações que a parte divina da alma do defunto mantém com

os companheiros sobreviventes são análogas às que ligam os espíritos protetores (*yvyraĩdjã*) aos seus protegidos. Aparece em sonhos aos membros da família, traz-lhes rezas, ... , lhes pode entregar crianças que deverão nascer ou renascer no seio da família" (1962:118).

Jã o *atsyguã*, o outro princípio pessoal, "representa o caráter animal da pessoa", e sua sede é a região bucal: "daquilo que uma pessoa come, alimenta-se seu *atsyguã*"; ele se manifesta em semelhanças físicas e comportamentais do indivíduo com o animal que "encarna"; desenvolve-se a partir de um quase-nada, na criança, crescendo conforme os excessos cometidos pelo indivíduo. É o *atsyguã* que se desprende do corpo, quando este se decompõe: vaga à noite, de dia retorna à sepultura. Ele "só anda nos lugares em que o corpo andou como vivo" - repetição mecânica.

O *ayvũ*-separado, *ayvũ-kue*, alma celeste, encarna assim a Pessoa própria, enquanto o *atsyguã*-separado, tornado *anguêry* (ex-sombra), espectro, este "pouco alma" como explicava um Guarani a Schaden, encarna o Indivíduo, sua história e sua morte (1962:115-118).

Nimuendaju, para os Apapokuva-Ñandeva, descreve como o *ayvykuẽ*, alma celeste, que se encarna em uma criança deve ter sua procedência divina identificada pelo xamã, e isto fundamenta o nome pessoal. Associado aos sentimentos bons e suaves e às comidas vegetais, ele se opõe ao *asyiguã*, "alma animal", fonte dos sentimentos maus ou impetuosos e ao apetite por carne. O autor observa que, quando uma pessoa tem o *asyiguã* de um animal predador, este predominará integralmente sobre o *ayvykuẽ*. Este é o caso dos Kaingang, inimigos dos Apapokuva, que eram puros *asyiguã* felinos - puros jaguares. O jaguar é, assim, o limite do *asyiguã*: jaguar, inimigo, alma terrestre. Transformada postumamente em *anguêry*, esta

porção animal é muito temida, devendo ser morta pelos xamãs menores (enquanto ao rezador principal, *paie*, cabe a identificação da alma divina e sua recondução ao céu) - 1978:53-67, 139.

A reencarnação possível dos *ayvykuẽ* (Nimuendaju, 1978:65-6) é assim a forma forte, ou máxima, de presença das almas celestes entre os Nandeva, e seria devida ao apego da pessoa à vida e aos parentes queridos. Caracteristicamente, essa "aderência" é o oposto da repetição mecânica e mortal do espectro terrestre: é o renascimento dentro da parentela. As outras parcialidades Guarani, não parece terem tal crença na reencarnação. Para os Kayová, a porção-*ayvũ* da pessoa é a encarnação dos *tavyterã*, seres celestes que são a transfiguração ou correspondente Sobrenatural dos viventes (Schaden, 1962:121), e após a morte retorna à origem. A porção-*anguêry* só é liberada pelos adultos; como uma criança "não percorreu lugares", ela não tem história, nem espectro (loc.cit.). A personologia Kayová descrita por Meliã, F. & G.Grünberg (1976 : 248-9) identifica o mesmo dualismo: *ñe'ẽ*, "alma espiritual" e palavra-nome, que vai para o paraíso, e a *ã*, "alma do corpo", que se torna *espectro-angue* e pode incorporar-se em um animal.

Cadogan (1959:cap.XIX) mostra o mesmo dualismo entre os Mbyá: de um lado a *ñe'ẽ*, alma-sopro-palavra de origem divina, de outro a "alma telúrica ou imperfeita", resultado da vida das paixões e dos apetites, o "modo imperfeito de viver" - isto é, a condição humana em geral, como bem evidenciou H.Clastres (1978) . É esta porção da pessoa, que para os Mbyá só parece ter realidade póstuma (ao contrário do *asyiguã* Nandeva e do *ã* Kayová), que se tornará o *angue*, espectro assassino responsável pela dispersão dos viventes após uma morte¹⁰.

(10) Outro nome para o espectro Mbyá é *takykuêri gua* (Cadogan, 1959:104), que

creio poder analisar (cf. Dooley, 1982:29, "akykue") em "o que fica atrás", o que resta. Isto repete literalmente a idêla Arawetê de que os *ta'owe* "ficam atrás de nós" (supra: 502), no sentido geográfico e temporal.

A porção animal da Pessoa está associada a um outro conceito, o de *tupichûa*, que para os Pãí-Kayovã de Amambãí significaria "espírito animal", que acompanha o homem, pousado em seu ombro, regendo seus apetites; seu outro nome é "boca fantasmal". Para os Mbyã, *tupichûa* seria um espírito maligno que, encarnando-se em um homem culpado de transgressões às regras sociais, o converte "em espécie de homem-jaguãr, devorador de carne crua" (Cadogan, 1962: 81-2). Este autor registra ainda que o *tupichûa* seria a "alma da carne crua", aquilo que, se encarnado na pessoa que consumir a carne desta forma, a transforma regressivamente (*jepotaã*) em jaguar (1965:7).

Vê-se claramente aqui que a função-jaguãr, encarnada nos Arawetê pelos *Mañ*, divinos "comedores de carne crua", e nos Tupi-nambã pelos próprios humanos qua canibais, encontra-se nos Guaraní relegada ao pólo da Natureza, contrapartida ativa da podridão (espectro terrestre) e oposto radical do princípio pessoal, alma-nome-vegetal-canto-esqueleto-divino. Isto se coaduna com o ethos radicalmente anti-canibal dos Guaraní atuais, e ao deslocamento da problemática da transcendência para a via ascética, abolindo todo excesso. A figura e o valor do guerreiro (canibal) desaparecem de todo entre os Guaraní, e a posição de xamã se hipertrofia. O xamã - ou melhor, o "rezador"/líder religioso - se constitui no fundamento da tribo ou agregado aldeão, condutor das cerimônias que reúnem os grupos locais dispersos, a tal ponto que se pode dizer que uma sociedade Guaraní é antes de tudo uma sociedade religiosa, unificada pelo xamã - Nimuendaju, 1978:92-ss.; Schaden,

1962: 19, 99. O espaço do político foi integralmente investido pela religião. Extrapolando para os Guarani antigos o que sabemos sobre os Tupinambá, dir-se-ia que o sogro-guerreiro, "principal" das enormes malocas e líder dos homens de sua casa na guerra¹¹, de

(11) "Em geral, um grande número de genros favorecia as tentativas feitas nesse sentido [de fundar uma nova maloca] por alguns chefes de família. Isso era muito importante para estes, pois os homens atraídos para sua maloca deviam constituir os grupos de guerreiros a ele subordinados. Todas as fontes ... são unânimes em indicar o fato da maloca constituir, por isso, um grupo guerreiro' fortemente solidário" (Fernandes, 1963:72-3). A compilação de Florestan a respeito das regras de formação e funcionamento das aldeias Tupinambá torna bastante claro aquele princípio de subordinação lógica da aldeia ao grupo doméstico, que analisei para os Araweté - supra: 287. A produção da unidade aldeã, nesse sentido, se fazia não por uma dialética interna, que opusesse-unisse as unidades domésticas e/ou grupos cerimoniais, mas por uma relação com os inimigos.

saparece para dar lugar ao xamã-pai (*nãnde rû*, nosso pai, é o título dos líderes político-religiosos Guarani atuais) - do mesmo modo e talvez pelo mesmo impulso que fez estes antigos canibais se converterem em ascetas, que buscam superar a condição humana "por cima", pela Sobrenatureza. Sem aceitarmos necessariamente a tese de H.Clastres que põe uma contradição entre o religioso e o político como motora do profetismo antigo (mas que dizer das migrações que ainda continuam, ao contrário do que a autora supõe - 1978:85-?) dos Tupi-Guarani, é força que se reconheça uma inversão notável das sociedades TG antigas no que toca à estrutura funcional dos Guarani modernos. Assim, se naquelas o poder político assentava numa base concreta de controle sobre as mulheres (função-sogro) e numa simbólica do guerreiro-canibal (Fernandes, 1963: 325-ss.), o papel de xamã em sua expressão máxima, isto é, como profeta (*carai*) era marcado exatamente por sua exterioridade fisi

ca e social (parentesco) ao grupo tribal - e, como observa H. Clastres (op.cit.:41-5), o estatuto de chefe é incompatível com o de profeta. Atualmente o que se encontra entre os Guarani é a fusão desses dois papéis, na figura do chefe religioso - espécie de rotinização do carisma, institucionalização dessa figura aparentemente impossível, o chefe-profeta¹²; e nada mais resta dos guer -

(12) E será por isso que se verifica o que a autora chama de "deslocamento sofrido pelo discurso sobre a Terra sem Mal: de agora em diante cabe-lhe uma função que nada o destinava a preencher - a de validar a sociedade" (1978:108).

reiros da Antiguidade.

Hélène Clastres demonstrou com elegância de que forma a cosmologia Guarani contemporânea, sobre trazer em si o mesmo desejo' que movia as sociedades TG antigas - uma recusa da Sociedade enquanto espaço da impermanência, uma negação da condição humana , mortal -, definirá a Cultura como meio de ambivalência, e onde a polaridade espiritual da Pessoa exprime essa ambivalência mesma :

"A cultura é a marca do sobrenatural na terra imperfeita, o signo de uma eleição que separa os homens da animalidade... Mas ao mesmo tempo a cultura é o que separa os homens dos imortais, pois para os Guarani de hoje como para os Tupi de antigamente, a via da Terra sem Mal é a renúncia à vida social. (...) Entre esses dois pólos, os homens ocupam uma posição média, que os torna ambivalentes ... Possuem, portanto, uma dupla natureza ... (...) ... Compreende-se o lugar, aparentemente paradoxal, ocupado pela vida social no pensamento dos Guarani, ao mesmo tempo como signo de sua desgraça e signo da sua eleição: define-se como a mediação necessária entre um aquém (a natureza, que é imediatez) e um além (o sobrenatural, que é ultrapassagem). Seu ser duplo situa, desta maneira, os homens entre duas negações possíveis da sociedade: a primeira, por assim dizer, para baixo, consiste em ignorar as exigências da vida social, em pretender furtar-se à troca ... (ela) resolve no mau sentido a ambigüidade inerente ao homem,

ao situar este último do lado da natureza e da animalidade... A outra consiste, não em desconhecer a ordem social que define a condição humana, mas em ultrapassar esta condição, isto é, em libertar-se da rede das relações humanas ... é a renúncia ao bem ' estar desse mundo, a procura necessariamente solitária da imortalidade." (1978:92-95).

E assim, a uma regressão à Natureza, isto é, submissão à porção terrestre-animal da Pessoa, produzida pela infração das normas da Cultura (notadamente: uso do fogo de cozinha, reciprocidade alimentar, temperança sexual)¹³, contrapõe-se uma ética i-

(13) O hino que pede a completude ou perfeição, transcrito ao final do livro de H. Clastres (pps. 120-122), sublinha especialmente as "normas da alimentação", o comportamento culinário e social próprio.

deal da ascese, pela abstinência de carne, continência sexual, uso abundante do tabaco, generosidade absoluta, o canto e a dança (1978: 97-108) - forma simétrica de transcender a condição humana, isto é, a cozinha, a sexualidade, a reciprocidade, de modo a, tornando leve o corpo, sublimar integralmente a carne e alcançar a transfiguração-maturação (o *aguyje*) e a imortalização-imputrescibilidade (o *kandire*). Como bem observou H. Clastres, trata-se aqui de uma dupla ética - a simplesmente humana, de respeito às normas, que busca evitar a regressão animal, e a ética da salvação individual, do renunciador que busca superar a condição humano-mortal, progredindo à divindade. Ao contrário do verdadeiro renunciante coletivo que era a sociedade nômade dos movimentos proféticos, o moderno renunciador Guarani é sempre individual, e individualista:

"... as relações com o sagrado são sempre pessoais... o caráter individualista da religião Guarani... assume aqui a forma de necessidade imperiosa... É a essência de uma religião cujo projeto é a realização do homem como deus e que se pretende reflexão so

bre a imortalidade. Ora, a imortalidade só é pensável como a contra-ordem... Ser mortal ou ser social: duas expressões da mesma realidade. Quer dizer que só é possível pensar como não-necessária a relação com a morte na medida mesma em que se pode pensar como não-necessária a sua relação com outros" (op.cit.:99-100).

Se o mundo da Natureza era morte, ferocidade e podridão solitárias, o mundo ideal da Sobrenatureza é uma não menos solitária perfeição. Negações simétricas da Sociedade: morte absoluta ou imortalidade, fim de qualquer forma de ambivalência do humano, de sua condição intercalar; o homem é algo entre dois outros, que os Guarani poriam como o Jaguar e o Deus-Pai, a besta canibal e os senhores das palavras abundantes, a corrupção e a incorruptibilidade. A condição humana é pura potência, e dessemelhança a si: aqui como nos Araweté, só Alhures seu destino se realiza. A diferença significativa entre as filosofias Araweté e Guarani, entre tanto, é que a primeira não procede a uma avaliação moral negativa da condição de vivente: que sua concepção da Divindade é ela mesma ambígua; que a Reciprocidade, sobre poder ser contornada na própria terra, é mecanismo posto a serviço da aliança com os deuses - os quais portanto, em que pese a "extraordinária religiosidade" dos Guarani, estão bastante mais perto do homem que a Divindade destes últimos¹⁴; por fim, enquanto os Guarani desenvolveram

(14) E assim a não-presença constitutiva da Divindade, sua relação com o Devir, manifestar-se-á nos cantos sagrados Guarani de forma muito outra que a do jogo recursivo da palavra Alheia dos Araweté. Aqui, os deuses nunca falam: as "belas palavras" do discurso profético são um solilóquio desesperado. Diz H. Clastres:

"A bela linguagem não é a que, dirigindo-se aos deuses mais que aos homens [pois o canto Guarani é uma forma de prece], apenas deslocaria as relações: é uma linguagem sem relações... Nela, quem fala é também, ao mesmo tempo, quem escuta. E, se interroga, sabe que não há outra resposta além de sua própria pergunta ...

(...) Uma pergunta que não pede nenhuma resposta. Ou melhor, o que as belas palavras parecem indicar é que pergunta e resposta' são igualmente impossíveis. Basta prestar atenção nos tempos e formas verbais: a afirmação só está no passado e no futuro; o presente é sempre o tempo da negação ..." (1978:114-5).

Na música dos deuses Araweté, não é o tempo (verbal) que marca o deslizamento da palavra, mas o regime enunciativo: a afirmação está sempre na boca de outro; o Eu é sempre a pessoa-objeto. Anti-prece, a música divina é a voz afirmativa dos deuses.

uma ética anti-canibal, os Araweté inventaram uma escatologia canibal - transformações divergentes da sociologia canibal dos velhos Tupinambá.

2. CANIBALISMO TUPI: A IDENTIDADE AO CONTRÁRIO

Pouco sabemos sobre a escatologia e a teoria Tupinambá da Pessoa. O que é claro é que ambas teciam-se à volta da guerra e da execução ritual dos cativos, meta, motor e motivo fundamentais desta sociedade: "Como os Tupinambá são muito belicosos, todos os seus fundamentos são como farão guerra aos seus contrários" - na frase lapidar de Soares de Souza, epigrafada por Florestan Fernandes. E sabemos também (supra:597-8) que o estômago do inimigo era o único túmulo digno de um guerreiro Tupinambá; sem a morte em mãos alheias paralisar-se-ia o mecanismo pendular e interminável da vingança:

"Et ne pensez pas, que le prisonnier s'estonne de ces nouvelles [que será devorado em breve], ains a opinion que sa mort est honorable, et qu'il luy vault beaucoup mieux mourir ainsi, que en sa maison de quelque mort contagieuse: car (disent-ils) on ne se peult venger de la mort, qui offense et tue les hommes, mais

on verge bien ceux qui ont esté occis et massacrez en fait de guerre..." (Thevet, 1953:196 - eu sublinho).

A escatologia Tupinambã parece ter combinado os vários motivos que identificamos nas sociedades TG contemporâneas: um princípio espiritual único, mas destino diferencial dos mortos conforme uma "boa" ou "má" morte (na guerra ou em casa), ou ainda conforme a condição pessoal do morto (homicida ou não). Évreux (1894:251) afirma ser este princípio o *An*, quando no corpo, tornado *An-guere* após a morte. Léry (1972:195-6), descrevendo os costumes funerários (para os que morrem de doença, etc.), aponta o temor da necrofagia dos espíritos-*Anhãnga* (função-*Ãñĩ*): deixavam-se alimentados junto à sepultura, caso contrário o *Anhãngua* desenterraria e devoraria o cadáver; e isso era feito até que apodrecesse o corpo. "Afirmam eles que o nosso corpo é feito de limo e do pó da terra' ...; portanto fica-lhe sujeito [à terra] até transformar-se em natureza espiritual". Já vimos como as almas dos covardes (i.e. não-matadores) iam-se com os *Anhã*, e que apenas os guerreiros tinham acesso ao mundo dos antepassados, deuses e heróis civilizadores, no céu (p. 597). Métraux (1979:11-2) associa essa crença às numerosas provações e obstáculos a serem enfrentados pelas almas em sua viagem ao paraíso, e observa que as almas femininas dificilmente ali entravam, exceto as esposas de grandes matadores e canibais: transformação do tema Araweté de que só as mulheres são necessariamente devoradas pelos *Mañ* (ver também Gandavo, 1980:137).

É perfeitamente razoável supor, portanto, que, do ponto de vista da vítima, a execução e devoração canibal eram operações que, libertando-a do apodrecimento, da necrofagia dos *Anhã* e de seu próprio destino espectral, transformavam-na em puro espírito, homem sem sombra. Mas outra continuidade era também obtida: ainda

de seu ponto de vista, sua morte era sua própria vingança. "E, como estes cativos vêem chegada a hora em que hão de padecer, começam a pregar e dizer grandes louvores de sua pessoa, dizendo 'que já estavam vingados de quem os há de matar...' (Soares de Souza, 1971:326). Já estavam vingados: porque já haviam morto e comido muitos dos inimigos, porque seus parentes vivos os vingariam. Sua morte, presente, juntava o passado e o futuro. Única forma de vingar-se da morte, como tão bem observou Thevet. Absoluta cumplicidade entre vítimas e executores. Pois, agora do ponto de vista destes últimos, a morte e devoração do inimigo consumavam uma vingança das mortes sofridas, assegurando ao mesmo tempo o acesso dos jovens à condição de homicida, isto é, de Pessoa plena, capaz de imortalidade póstuma - vimos que o paraíso é dos bravos. Novamente passado e futuro. A morte do inimigo era duas vezes vida, duas vezes negação da morte: vingança, transfiguração. "Exo"-canibalis mo? Sem ter morto um inimigo um homem não existia; a execução ritual era a cerimônia de iniciação masculina, que assim, além de cancelar uma morte prévia, vingança restauradora, criava vida, inventava homens. Só um matador podia casar-se e ter filhos, pois os Tupinambá, semelhantes aí a muitos outros povos, equacionavam a função guerreira e mortífera do homem à função reprodutiva e vital da mulher. Os ritos da menarca e os do primeiro homicídio eram idênticos; as jovens "cumpriam o mesmo ritual dos carrascos" (Thevet, 1978:133): escarificação, tatuagem, reclusão, abstinência. Ambos, mulher e matador, derramavam um sangue vital para o grupo¹⁵.

(15) Ver o que diz Sahlins (1983:83): "... no sistema global do sacrifício [nas ilhas Fiji], mulheres cruas e homens cozidos têm a mesma finalidade. Ambos são reprodutivos, 'life-giving': a mulher diretamente, a vítima sacrificial como um meio de troca de mana entre homens e deuses. Eis aqui outra expressão de

sua equivalência: uma esposa estéril não é estrangulada para acompanhar a alma do seu marido no Além, fonte ancestral da reprodução humana e natural; e, quanto ao guerreiro defundo que nunca matou, nunca trouxe para casa um sacrifício humano, ele está condenado a pillar um monte de excremento com sua maça de guerra, por toda a eternidade... [Nota:] Trata-se, como dizem os Maori, de 'o campo de batalha com o homem, o parto com a mulher'... Os Azteca agiam e pensavam conforme esta mesma representação da reprodução social". Para os Azteca, ver Duverger: "No momento do nascimento, a parteira, alegremente, lançava gritos de guerra, 'pois a parturiente acaba de lutar o bom combate; ela se torna um bravo guerreiro; ela havia feito um cativo, ela havia capturado um bebê'" (1979:93). O dispositivo sacrificial Azteca, apesar de suas numerosas semelhanças com o complexo Tupinambá, organizava-se conforme outras idéias, referentes à manutenção do equilíbrio energético do cosmos (idéias que se reencontram em diversas cosmologias sul-americanas - ver Reichel-Dolmatoff, 1973, 1976). A antropofagia era uma prática secundária e derivada (Duverger, 1979: 202), não a motivação do sacrifício. A equação Azteca: (filho : mulher :: cativo : homem) invertia uma outra, cativo = filho de seu captor. O dono de uma vítima sacrificial era chamado de "pai" por esta, e não comia de sua carne, porque isso seria auto-canibalismo (Duverger, op.cit.:204). Sociedades tão diferentes como a Grécia clássica e os Angkor da Nova Guiné também desenvolvem estas correlações entre estados ou atributos femininos "típicos" - menstruação, parto, casamento - e as ações agressivas próprias do papel masculino - guerra ou caça. Cf. Vernant, 1974:38; Huber, 1980:48. Já entre os Tukano, é o xamanismo masculino que aparece como o correlato da menstruação; e ao contrário dos Azteca, onde o parto é um simulacro da guerra, e dos Tupinambá, onde o homicídio é o equivalente "mortífero" da menstruação, para os Tukano a iniciação masculina mimetiza o aspecto "life-giving" da menstruação: os homens repetem as mulheres, tomam a seu cargo o parto; nos Tupinambá é a morte do Outro, não o parto do Mesmo, que inventa a masculinidade (ver S.Hugh-Jones, 1979:125, passim; C.Hugh-Jones, 1979).

O canibalismo Tupinambá, como diz H.Clastres (1972:81), "insere-se em um sistema infinitamente complexo", que não se deixa reduzir a uma "função" simples. Como todo rito central de uma cultura, como todo mito em geral, não há um nível privilegiado de explicação para ele; pois ele mesmo é, em si, "une mise en rapport de plusieurs niveaux d'explication" (L.-Strauss, 1973:82; cf. S.

Hugh-Jones, 1979:246, sobre o He dos Tukano). Ele será, assim, uma figura sobredeterminada: canibalismo restaurador talvez, que cancela a "heteronomia" produzida pela morte dentro da sociedade, e que resgata a relação do grupo com seu passado; mas também canibalismo produtor e instituinte, que impulsiona a máquina social para o futuro, ao criar a espiral da vingança, e que produz Pes soas plenas, adultos-matadores-pais; canibalismo funerário enfim, onde os inimigos canibais servem de transubstanciadores do prisioneiro, convertendo-o em "bom morto" - em ser sublimado e memorial, sem carne que apodrece e espectro que ameaça, em ser capaz de ser vingado, cuja morte faz sentido e cria movimento. Complexo, sobretudo, por ser uma figura sacrificial, o canibalismo se pretende superação in actu dos limites lógicos e fronteiras conceituais que a Cultura mesma se impõe.

Não temos espaço aqui para uma recensão do copioso material primário e interpretativo sobre a antropofagia Tupi-Guarani, e em particular para uma discussão detalhada daquilo que melhor já se escreveu sobre ela - a soberba monografia que Florestan Fernandes dedicou à guerra Tupinambá enquanto aparelho de captura de vítimas sacrificiais humanas. Credor do mérito de ter tomado a sério aquilo que todos os cronistas diziam sobre a motivação da guerra Tupinambá - a vingança de sangue -, Florestan irá aplicar sobre isto a teoria maussiana do sacrifício, e procurará determinar o lugar central dos mortos do grupo no sistema canibal¹⁶.

(16) Ver Carneiro da Cunha & Viveiros de Castro, 1985; em preparação, para uma discussão mais sistemática dos temas abordados a seguir. Alguns desenvolvimentos ali presentes foram incorporados às páginas abaixo.

Mortos recentes a serem vingados, ou ancestrais míticos a serem comemorados, a execução e devoração rituais envolviam um "jo

go de imagens" e um processo de substituições em que o prisioneiro inimigo, sobredeterminado e "ambivalente" como é próprio de toda vítima sacrificial, aparece como um meio de comunicação entre aqueles e os vivos. A antropofagia ritual, culminação do processo guerreiro, surgiria como uma consequência natural do sistema do Sacrifício:

"Tudo girava em torno da comunhão coletiva, promovida pela ingestão da carne da vítima, com a entidade sobrenatural beneficiária do sacrifício... O canibalismo tupinambá tinha uma função religiosa: a de promover uma modalidade coletiva de comunhão direta e imediata com o sagrado". (1970:326, 327).

Quem comia, em suma, seriam os mortos do grupo (ou a "entidade sobrenatural", referência aos espíritos contidos nos maracás, que incitavam à guerra canibal), representados pelo sacrificante (a sociedade) e encarnados no sacrificador (o executor); e o que comiam, do inimigo, era a sua própria (dos mortos do grupo) "substância" (p. 325) - eu talvez dissesse sua própria morte. Creio não estar me afastando demasiado do raciocínio de Florestan se disser que o canibalismo forneceria uma espécie de corpo místico às almas ou espíritos a serem vingados-comemorados. Essencialmente funerário, portanto (mas não no sentido a que aludi acima), o canibalismo seria uma recuperação-incorporação do morto, via inimigo, pelo grupo - restauração do "Nós coletivo", recuperação da autonomia (pps. 332, 336, 339). Para Florestan, assim, a relação determinante e inicial - a distância a ser preenchida pelo sacrifício - era entre os vivos e os mortos do grupo: o que ele chama de "dialética interna" do sacrifício humano (p. 319). A diferença fundante, a alteridade primeira era essa: a morte, o morto, levavam consigo "a verdade da sociedade" (Bataille, 1973:64), produzindo uma heteronomia, uma dessemelhança a si:

"... o sacrifício da vítima fazia parte das cerimônias funerárias devidas [ao] parente [morto], e ao invés de ser uma consequência do imperativo da vingança, era sua causa. (...) ... o sacrifício não era causado pela ação dos inimigos, mas por necessidade do 'espírito' do parente morto por eles. (...) Sabe-se que a vítima não podia sair do 'nosso grupo'. (...) De acordo com esse sumário exame, aquilo que se poderia interpretar como sendo a 'Idéia diretriz' da noção de vingança dos Tupinambá traduzia, essencialmente: a intenção de socorrer o 'espírito' de um parente, morto em condições que punham em risco a integridade de sua 'pessoa', ou de satisfazer a necessidade de relação sacrificial do 'espírito' de um antepassado ou ancestral mítico. A 'punição' se apresenta, assim, não como a causa da ação sacrificatória; mas como uma de suas consequências lógicas". (1970:318, 139, 320 - grifos no original).

E com isso Florestan produz uma interpretação não-trivial do explícito e onipresente motivo da guerra e do canibalismo: a vingança de sangue. Embora não o diga com todas as letras, o que o autor propõe é uma teoria do bode expiatório, da substituição sacrificial, onde a vítima ao mesmo tempo encarna e aplaca o morto - o morto é o Inimigo; é ele que, fazendo pesar sobre os vivos o imperativo da vingança, mantinha estes numa espécie de desassossego fundamental¹⁷.

(17) "Não se pode negar que, de fato, os textos revelam os Tupinambá como seres mentalmente atormentados..." (Fernandes, 1963:303). No final de sua segunda obra o autor, estendendo uma generalização de Lévy-Bruhl, marcará o "sacrifício sangrento" como tendo valor expiatório, que seria imposto pelo espírito do morto: "... o temor infundido pela vingança dos espíritos dos mortos, sendo muito maior que o temor correspondente incutido pela expectativa de vingança posterior dos inimigos, é que dá à vingança o caráter de 'obrigação essencial'" (1970:345). Nenhuma fonte consigna esta ameaça e autoriza esta conclusão, que Florestan tem de ir buscar na teoria, pois ela é essencial para o fechamento de seu modelo de sacrifício aos ancestrais. Ao postular o "culto dos mortos" como base do sistema guerreiro, Florestan repete uma famosa teoria de

Steinmetz, rejeitada por Mauss e Durkheim. Steinmetz deriva a pena jurídica da vingança de sangue, e esta por sua vez do temor aos mortos, base do culto a estes. Mauss, em uma minuciosa crítica de Steinmetz, indica que os casos de vingança exigida por espíritos de ancestrais são empiricamente pouco numerosos, não fundando a universalidade exigida pela teoria em pauta - e que surgem ali "onde a família patriarcal está perfeitamente organizada, onde o ancestral é deus e age como tal" (Mauss, 1969:681). Mas isto é justamente o que Florestan pretende demonstrar, pelo exame do sacrifício Tupinambá - o que é uma petição de princípio. Como se sabe, Mauss e Durkheim sempre distinguiram entre as origens da pena e as da vingança, e ambas de qualquer medo de (ou culto a) os mortos. A vendetta, voltada para fora do grupo, teria seu fundamento em um impulso de restauração da solidariedade "religiosa" do clã, ferida pela morte de um de seus membros; a pena jurídica, ao excluir do grupo um de seus membros, deriva da infração de interdições rituais, e visa cancelar uma impureza, um "tabu" (Durkheim, 1973; Mauss, 1969; ver Verdier, 1980:16). Florestan segue de perto a teoria durkheimiana da "vingança de sangue" - embora não insista na idéia do "sangue" como símbolo do clã -, mas a reifica no "imperativo de vingança" posto pelo espírito de um morto que é preciso vingar para transformar em ancestral, e assim reencontra Steinmetz, Lévy-Bruhl e outros.

Nada há de absurdo na articulação entre "ancestralização" e sacrifício humano. É o que se passa, por exemplo, entre os Fataleka de Malaita (Guidieri, 1980). Mas nada há de necessário, nem os dados Tupinambá autorizam tal hipótese.

É interessante, por fim, observar a semelhança entre a teoria expiatória de Florestan e a leitura que René Girard (1972:379-85) faz do canibalismo Tupi, no contexto de sua teoria geral do Sacrifício - a qual, uma espécie de "batailleísmo" de direita, muito fez para desacreditar este conceito. O canibalismo Tupi é, para Girard, um exemplo da figura universal da vítima emissária, substituto simbólico do assassinato intra-social, o deslocamento da violência "mimética" para fora: o bode expiatório como fundamento da Religião. Ver as observações de Verdier, 1980:13-14, e de Detienne, 1979:35.

A guerra Tupinambá será então função do sacrifício humano (ele é "o alfa e o ômega da guerra" - 1970:351); o sacrifício, por sua vez, é função das necessidades e exigências do espírito do morto do grupo; o canibalismo é, em suma, um sistema de segundas exéquias, por inimigo interposto - semelhante, de resto, às

práticas malaias descritas por Hertz, em que a captura de cabeças encerrava o luto e aplacava a alma do morto (1928:6, 20). Em seu caráter de "comunhão coletiva", o canibalismo não seria assim um refinamento de crueldade, como dizia Hertz do exo-canibalismo, ao contrastá-lo com o ethos devocional do "repasto sagrado" endo-canibal (op.cit.:27), mas um ato de piedade filial; a morte do inimigo era a imolação (p. 210) de uma vítima - sacrifício, literalmente: transferência de energias (p. 324), recuperação de essência vital; sacrifício ao parente morto (p.332). Note-se de passagem que esta idéia de recuperação mística se adequa bem à leitura psicanalítica da "relação oral canibal", forma de recuperação do "objeto perdido" (o morto; Green, 1972:50). Mas o grande modelo que orienta a teoria de Florestan é o culto de ancestrais - idealmente, de agnatas -, cujo rito principal é a antropofagia. A guerra Tupinambá, "instrumentum religionis", é uma luta contra a Morte. Sua função é a de restaurar a autonomia e a coincidência a si, perdida com a morte; trata-se portanto, esse gigantesco dispositivo, de uma "máquina de suprimir o tempo", como se disse do mito e do rito: o que se devora, então, é o devir; é ele, disfarçado em morte (ou se revelando como Morte), que é o Inimigo.

Bem, comecemos por perguntar: até que ponto a guerra canibal Tupinambá pode ser encaixada no modelo sacrificial de Hubert & Mauss? Este não é jamais temperado por Florestan, no curso de sua demonstração; na verdade, é a guerra que recebe uma "lapidação" sutil até que se adapte ao escrínio da teoria, para ali brilhar sem jaça. Todas as impurezas são postas no limbo das "funções derivadas". O Sagrado são os Ancestrais; e assim o matador seria uma espécie de complemento do xamã: sabemos como o xamanismo Tupinambá funcionava predominantemente como um prelúdio à guerra

- pela boca do xamã os "espíritos" pediam "vítimas", os feitos dos antepassados eram evocados como emulação, as dívidas de sangue lembradas -; o matador, então, no outro extremo da cadeia, fazia passar para o Sagrado a vítima, oficiando um rito funerário. O xamã trazia os mortos do grupo, o matador remetia a estes os inimigos sacrificados. Voilà.

Não se põe em dúvida que o sistema canibal Tupinambá defina uma estrutura de tipo "sacrificial". Como tal, ele de fato envolve todo um jogo de identificações e substituições¹⁸, onde o "lu

(18) A começar pela difundida prática de exumação de cadáveres inimigos para o esfacelamento de seu crânio, recurso de desespero na falta de inimigos sobre quem se vingar e tomar novo nome (Anchieta, 1933:236-7), que sugere aquela ca suística de ersatz típica do sacrifício (lembramos dos bois e pepinos Nuer), e que se reencontra entre os Jívaro: na falta de cabeças humanas para serem encolhidas, usavam-se cabeças de preguiças (Harner, 1973:148-9); os Tupinambá adotavam substitutos metonímicos, os Jívaro metafóricos. Notar ainda que o tema Jívaro e Mundurucu da captura de cabeças dá lugar, entre os Tupinambá, ao esfacelamento do crânio, o que nos põe numa pista impossível de seguir aqui.

gar de morto" circulava incessantemente no interior da série, criando uma figura contínua onde as posições se fundiam e inter-exprimiam: mortos do grupo, cativo e matador se espelhavam, de um modo semelhante àquele que descrevi para o "coqito canibal" A raweté (supra: 581).

Veremos a seguir alguns ângulos desse jogo de imagens. O que se deve observar aqui é que Florestan, em seu afã de demonstrar que a antropofagia Tupi era uma "comunhão com os ancestrais", procede a algumas reduções e interpolações.

* * *

Thevet descreve um processo de substituição efetuado pela captura de prisioneiros. Estes eram cedidos à viúva de um morto

na guerra, como compensação, até o dia de sua morte (1953:194). Havia ainda um ritual de "renovação da sepultura" e de lustração dos bens do morto: o cativo renovava o túmulo antes de ser introduzido na aldeia; em seguida, na casa do finado, eram-lhe entregues os objetos pessoais daquele, para que os usasse. As armas, antes de serem passadas aos parentes, eram lavadas pelo prisioneiro, para as livrar da "corrupção". Thevet aproxima estas operações de um sacrifício: o cativo agia "como se ele fosse uma vítima que devesse ser imolada à sua [do morto] memória" (1953:193)¹⁹.

(19) Fica implícito neste trecho que mesmo as mortes naturais deviam ser vingadas (os mortos em terreiro e devorados não podiam, obviamente, ter túmulo). Uma passagem ambígua das CPJB, I:307 parece sugerir a mesma coisa.

O cativo, assim, não só tomaria o lugar e os objetos do morto, como que obturando o vazio que ele deixara, mas seria uma peça essencial de um ciclo funerário, e de outro, matrimonial: repunha em circulação os objetos do morto, era "casado" com sua viúva, e depois sua execução capacitava o vingador à sucessão leviral (1953:105-106, 194).

É essencialmente a partir deste texto que Florestan tecerá sua teoria. A execução de uma vítima era exigida pelo espírito do morto, e este rito de segundas exéquias o situaria no lugar de ancestral, aplacando sua sede de vingança e lhe restituindo a "substância" perdida. O espírito do morto infundiria certas "qualidades" suas na vítima, que seria então ao mesmo tempo sua encarnação e meio de apaziguamento. A devoração devolveria ao grupo as "energias" perdidas na pessoa do parente morto.

Ora, Florestan superestima, senão inventa, mediante uma colagem de fontes onde a solda do desejo teórico é maior que as partes documentais, a importância dos mortos do grupo como recipien

dários individualizados do sacrifício. Os dados a respeito da interveniência efetiva de espíritos de mortos individuais no sistema são vagos, senão nulos; o mesmo se diga de qualquer relação entre o matador e o morto a ser vingado (para Florestan, o matador encarnava o espírito do ancestral). Conquanto seja provável que o xamanismo Tupinambá tenha envolvido uma comunicação com almas dos mortos ou ancestrais míticos, em nenhuma fonte encontramos registro de "imperativos de vingança" postos por espíritos de mortos, via o xamã. O "desejo de comer carne humana" que Staden atribui aos espíritos infundidos nos chocalhos de cada homem (1974: 174), após uma complexa operação de transfusão xamanística que preludiava a guerra (atestada por vários outros cronistas), é tudo o que sabemos: é muito pouco certo que se tratassem de espíritos de mortos humanos individualizados. Nada sugere que o primus mo
vens da guerra Tupi fosse localizado na esfera da "Religião" neste sentido²⁰.

(20) O próprio Thevet distingue claramente o espírito "*Houiousira*", que seria a fonte dos poderes proféticos dos xamãs - usados para a condução das expedições guerreiras -, das almas dos mortos, "*Cherepicouare*", sobre cujo estado no Além os xamãs informavam os viventes. Não menciona, nem desejos canibais dos espíritos (como Staden), nem imperativos de vingança dos mortos (1953:76-8, 82-4, 117-8). Lembremos que os maracás de cada homem, ao serem infundidos com espíritos pelo xamã, eram chamados de "querido filho" por seus donos - e não de "ancestral" ou algo assim... (Staden, 1974:174).

Em segundo lugar, a vingança não parece ter se exercido já mais na base de uma reciprocidade simples, em jogo "soma zero" de morte por morte. A retaliação vicária e "por atacado", a evocação global de "mortos" que deviam ser vingados - tudo isso era o modo usual de condução da guerra e de manifestação do impulso da vingança. O que havia a vingar era, a bem dizer, o passado, vi

sando o futuro. A substituição de um morto por um cativo, bem como a vingança individualizada, parecem ter sido antes casos particulares que regra. O canibalismo, enquanto forma de socialização máxima da vingança - incluindo no campo da "revindita compulsória" (Fernandes 1963:123) as centenas de pessoas que comiam da carne do cativo -, indica a mesma dispersão da vingança do lado dos viventes; quem se vingava, quem era vingado, sobre quem se exercia a vingança - tudo isto remetia ao elemento da generalidade²¹.

(21) Ver Carneiro da Cunha & Viveiros de Castro, 1985. Ao comentar a leitura que Mauss faz de Steinmetz, Durkheim (1969: 126-30) manifesta uma inusitada perplexidade quanto ao bem-fundado das idéias de seu sobrinho, que eram ali, aliás, idênticas às suas (às d'A Divisão do Trabalho Social). A lógica da reparaçã-restauraçã do corpo social pela vingança parece-lhe deixar escapar qualquer coisa. Justifica esta dúvida evocando os casos em que uma morte exige uma vítima expiatória do próprio grupo (o que seria, no horizonte etnográfico em que nos movemos, um pouco o caso dos Achê - P.Clastres, 1972:254-269). E conclui que todas as teorias sobre a pena e a vingança nos põem diante de

"phénomènes très complexes dont les sentiments très simples, qu'atteint la conscience immédiate, ne sauraient rendre compte..." (p.130)

O que é, mesmo que pela negativa, uma bela definição do que se passa no canibalismo Tupinambá, onde a "simplicidade" do ódio aos inimigos servia de significante a operações bem mais complexas que a restauração da integridade do "Nós" coletivo ou a satisfação de "necessidades sacrificiais" da um ancestral.

É preciso lembrar, sobretudo, que sempre havia alguém a vingar, mesmo os mortos em casa, os parentes distantes, os parentes dos aliados, os afins, etc. E sempre havia alguém que precisava vingar: alguém a querer ganhar nome, iniciar-se como adulto sobre a cabeça dos contrários. Para poder caracterizar a execução ritual como sacrifício funerário, expiatório-propiciatório, Florestan precisou minimizar o valor produtivo, positivo da execução ritual, e sugerir que esse aspecto remetia a uma "função derivada do

sacrifício humano" - precisou subordinar a função prospectiva à função retrospectiva, a produção à recuperação, o futuro ao passado; o preço da invenção de um culto funcionalista dos ancestrais foi essa redução da vingança a um mecanismo de compensação mística, de homeostase do Imaginário:

"Os referidos efeitos do massacre da primeira vítima devem ser compreendidos como 'função derivada' do sacrifício humano... (...) ... é possível distinguir duas conexões sociais específicas do sacrifício humano: a de objetivação do carisma por intermédio do sacrifício da primeira vítima e a de cotidianização do carisma por meio de sacrifícios ulteriores. Do ponto de vista da função social do sacrifício humano na sociedade tupinambá, ambas representam 'funções derivadas', pois a função primária, à qual se prendiam as duas formas de rotinização do carisma (sacrifício e xamanismo) é de natureza religiosa". (1970:201, 215).

Ora, já vimos como a execução ritual era condição sine qua non de acesso ao estatuto de homem adulto, capaz de procriar, e como a guerra e o canibalismo criavam uma condição pessoal ("religiosa") ideal: só os bravos são dotados de alma imortal. A acumulação de nomes, função direta da morte de inimigos, era "a maior honra" Tupinambá (Staden, 1974:172); matava-se assim por vingança mas também para ganhar nome. Se o primeiro motivo sugere uma "recuperação" e uma complementariedade, o segundo é aberto, cumulativo, suplementar (supra:388). Matavam-se e se comiam quantos se podia - vingança antecipada? Seja; mas também predação positiva (Bloch & Parry, 1982:8), acumulação.

"De todas as honras e gostos da vida, nenhum é tamanho para este gentio como matar e tomar nomes nas cabeças de seus contrários, nem entre eles há festas que cheguem às que fazem na morte dos que matão com grandes cerimônias..." (Cardim, 1977:113).

Matavam-se e se comiam mulheres, crianças; se um prisioneiro adoecia, dizia-se: "queremos matá-lo, antes que morra" (Staden, 1974:120); desenterravam-se os inimigos para, partindo-lhes o crânio, tomar nome: A condição pessoal da vítima era irrelevante: "para matar um menino de cinco annos vão tão enfeitados como para matar um gigante" (Cardim, op.cit.: 118)²². Sem inimigo não

(22) É significativo, entretanto, que os bons cantores ou músicos gozassem de imunidade ou fossem perdoados (Soares de Souza, 1971:316; Cardim 1978:111; J. Monteiro in HCJB,VIII:415). Isto nos traz de volta ao complexo da oralidade e à oposição canto/canibalismo. H.Clastres (1978:41-ss) interpreta estas passagens como se referindo aos carais, os "profetas", exclusivamente, conforme sua teoria da "extra-territorialidade" destas figuras. Isto nos parece forçado: era a questão da excelência verbo-musical que estava em jogo (cf. o destaque dos chamados "senhores da fala", os homens hábeis no discursar), e era ela que fundava uma imunidade à devoração. Sabe-se o que fizeram os jesuítas com esse "pendor" Tupinambá para a música, que não pode ser posto como simples testemunho da alma bárbara, infantil, domesticada pelo canto, etc., mas que deve sim ser interrogado em sua significação cosmológica. Como observa com agudeza Jácome Monteiro: "Assi que a 2ª bem-aventurança destes é serem cantores, que a primeira é serem matadores" (HCJB,VIII:415). E tais "bem-aventuranças" estão, evidentemente, correlacionadas; se a primeira foi obstáculo à catequese, a segunda foi poderosa arma estratégica: de uma forma ou de outra, os Tupinambá acabavam e acabaram sempre morrendo pela boca, de seus inimigos ou dos padres.

há a pessoa, feixe de nomes, corpo laboriosamente coberto de incisões comemorativas, rosto ornado de pedrarias que legitimavam a fala, alma imortal. Sem mortos alheios não há, literalmente, vivos. Não parece possível, em suma, privilegiar a função recuperativa do sistema canibal face à sua função criativa e dinâmica.

O valor do prisioneiro como fonte de nomes ilumina uma associação pouco comentada, talvez devido ao caráter mais espetacular de sua qualificação como um "afim". Antes de ser um cunhado (pa

radoxal), o inimigo era uma ave rara. Tão logo entravam amarrados na aldeia, os cativos eram recebidos pelas mulheres, numa cerimônia que invertia a saudação lacrimosa com que elas recebiam visitantes amigos - e na qual se choravam as agruras passadas. Para os cativos, seu destino de "futura comida" (Staden 1974:87) era graficamente lembrado, e sua devoração antecipada com alegria feroz; eram cobertos de pancadas e insultos pelas mulheres²³. As

(23) Que com isso também tomavam novos nomes (J.Monteiro in HCJB,VIII:411). A recepção dos cativos contrastava igualmente com a acolhida feminina dos jovens que haviam morto um inimigo pela primeira vez na guerra: então, as mulheres proferiam, em meio a louvores, os nomes que o rapaz tomara (J.Monteiro, idem: 410).

sim que eram conduzidos às suas redes, porém, cessavam os agravos (Gandavo, 1980:136). Os cativos eram bem tratados: davam-se-lhes mulheres, desfrutavam de uma liberdade semi-vigiada, e eram alimentados por seus "donos" - o captor ou aquele a quem foram cedidos -, até que fosse chegada a sua hora (coisa que podia demorar a nos).

Entrementes, eram tratados como animais de estimação, como "xerimbabos" - termo com que jocosamente se os chamava (Staden, 1974:84). Esse simbolismo é estratégico para se entender a lógica do cativo. Ele nos alerta para o fato de que, desde a sua entrada na aldeia, o inimigo ficava subordinado à esfera feminina. Trazia-se-o para lá, aliás, sob este pretexto: Staden é poupado e levado para a aldeia "a fim de que suas mulheres também me vissem" (1974:82). Recebido pelas mulheres, ligado ao grupo por uma mulher que tanto o servia como o vigiava, preparado para a cerimônia da morte pelas mulheres, ele era, depois que morto por um homem, devorado por todos - mas preferencialmente pelas mulheres, a crermos nas famosas descrições da voracidade canibal das velhas

araweté: os deuses canibais

(Léry 1972:150-151), em um ritual onde elas haviam contribuído com aspectos essenciais, a bebida e a louça.

Os animais de estimação favoritos dos Tupi eram (e são) as aves belamente coloridas, cuja plumária fornecia a ornamentação para os ritos de execução. Os cantos que antecediam a morte do cativo o comparavam a um papagaio: "se tu foras papagaio, voando nos fugiras", diziam as mulheres, e ainda: "nós somos aquelas que fazemos estirar o pescoço ao pássaro" (Cardim, 1978:116)²⁴. Se

(24) Já o executor arremedava uma ave de rapina, em sua aproximação à vítima (Cardim, p.117). Thevet descreve a emplumação do cativo e a chuva de penas de papagaio com que as mulheres o cobriam em sua entrada na aldeia, "como signo de sua morte" (1953: 193-4).

lançarmos mão dos paralelos contemporâneos, veremos que as aves de estimação - papagaios e araras em particular - são de propriedade de feminina. Mesmo que sua plumária vá enfeitar os homens, elas são criadas e alimentadas pelas mulheres.

Caberia assim perguntar qual o homólogo das penas de pássaro que o cativo forneceria. A resposta parece simples: nomes; em primeiro lugar a seu executor, e subsidiariamente a várias pessoas - os que o haviam capturado, os que o recapturavam numa encenação de fuga prévia à execução, as mulheres que o recebiam, as esposas dos executores. E, se a guerra e a morte in situ talvez possam ser aproximadas (metaforicamente) da caça, o que é verossímil se nos socorreremos novamente dos paralelos contemporâneos, então o aprisionamento de inimigos corresponderia ao cativo das aves ornamentais. O inimigo iria adornar seu matador assim como as penas das aves a que era assimilado²⁵.

(25) O Pe. Antonio Blázquez regozija-se com os sinais de cristianização de alguns Tupi da Bahia: "Vendieron también todo el plumaje que tenían para se vistir ellos y sus mujeres, lo qual aver hecho es muy cierta señal del Spíritu San

to aver tocado sus coraçones. Porque estas plumas, que ellos tienen, son las mejores alhajas que ellos tienen y dellas usavan quando matavan sus contrários y los comían..." (CPJB,III:137). Staden é conciso: "Seus tesouros são penas de pássaros".

Note-se, entretanto, que as aves de estimação não eram criadas para serem comidas; ao passo que os prisioneiros sim. Mais que um papagaio, o cativo era uma espécie de "jaboti com plumas", criado por seus adornos (nomes que forneceria) e por sua carne; sua pessoa sofria uma apropriação diferencial conforme os sexos. As mulheres também podiam tomar nomes sobre ele, como vimos, e até mesmo matá-lo quando furiosas - mesmo aí, porém, precisavam chamar um homem para quebrar o crânio do cadáver (Anchieta, 1933:203) -; e, por sua vez, os homens também comiam a carne do inimigo. Mas o "renome" das mulheres era claramente subsidiário à ação masculina; já o repasto canibal era dominado por elas; era, de certo modo, a forma por excelência de sua participação no sistema da vingança. A gula das velhas talvez seja bem mais que o estereótipo que ali se quis ver (Bucher, 1977). O valor "nominal" do prisioneiro, digamos assim, era porção sua atribuída principalmente ao matador; seu valor "substancial", a carne, parece ter cabido antes às mulheres. O crânio e os nomes, então, aos homens, que capturavam os inimigos; o corpo às mulheres, que os "criavam", como a bichos de estimação.

Os Tupinambá parecem ter desenvolvido uma técnica de "domesticação" dos inimigos que atingiria o requinte de uma autêntica husbandry - pois o cativo produzia filhos com a mulher cedida, os quais seriam mortos e sobre eles novos nomes tomados. A prática de se entregarem mulheres aos cativos, o que era sempre considerado "grande honra" para elas e seus parentes, teria então tal objetivo: "na noite em que [os prisioneiros] chegam lhe dão por mu

lher uma filha daquele que o tomou, ou uma das parentas mais chegadas; e a causa é pola honra que daquele casamento lhe nasce, por que tendo filhos do tapuia, nele hão de tomar os mesmos nomes e com a mesma solenidade que no pai" (J. Monteiro, in HCJB, VIII:411)²⁶. Explicação parcial, insuficiente para cobrir todas as funções

(26) O costume de se matarem e comerem os filhos dos cativos com mulheres do grupo era causa de escândalo para os europeus: as mães e os avós mesmos podiam comê-los (Soares de Souza, 1971:325). Thevet dá como razão a teoria patrilateral da concepção: filhos de inimigos eram inimigos; matá-los era necessário "para que não virem inimigos" (1953:1349-40). Como se depreende disto tudo, a articulação da guerra Tupinambá com a honra passava por conexões de idéias bastante diversas da acepção mediterrânea do conceito.

desta cessão de mulheres aos inimigos; mas ela permite entrever temas inequivocamente indígenas.

Este "casamento" do prisioneiro, problema famoso, deve em tão ser reinserido em um sistema de múltiplas finalidades. Ele parece estar associado, antes de mais nada, à ligação do cativo com o domínio da feminilidade. Pois o caso era tanto o da entrega de uma mulher do grupo ao cativo, para servi-lo, quanto o da entrega do cativo a uma mulher, para guardá-lo. Por isso, está em jogo tanto uma relação entre homens de grupos inimigos (onde o cativo é termo, e a mulher cedida relação), quanto uma relação entre os homens e as mulheres do grupo, através dos cativos — que passam então a ser "relação", valor: uma posição, essa de "signo", que em condições usuais ocupada pelas mulheres. Afim talvez, termo; mas sobretudo relação: "anti-"afim, o cativo é figura que materializa um rearranjo complexo das categorias culturais²⁷.

(27) Vale insistir sobre a posição marcada das mulheres na antropofagia Tupi, e sobre o registro "feminino" do cativo. Tais aspectos se enquadram nas observações de Lévi-Strauss sobre o lugar das mulheres nos sistemas canibais (1984: 141-9).

* * *

Mas nisto tudo, e o canibalismo? Honras, nomes, vingança, nada disso é suficiente para dar conta desta forma singular de se tratarem os inimigos. Por que se comiam os "animais de estimação"? Florestan, criticando as hipóteses que propunham uma "incorporação das virtudes" do inimigo por via oral, apropriando-se de seu "mana", desenvolve explicações múltiplas - destruição defensiva do suporte corporal da alma da vítima, recuperação da "substância" (as aspas são dele) do morto a ser vingado -, para terminar fundindo-as na idéia da "comunhão com a entidade sobrenatural" que se duplicava de uma "superioridade mágica" sobre os inimigos, alcançada pela devoração: isto explicava porque a comunidade precisava associar-se à tríade cativo-matador-espírito, comendo a carne do primeiro:

"O problema central, aqui, consiste em saber porque a coletividade se associava ao processo de recuperação mística. (...) tal associação seria dispensável, no que concerne à situação da entidade sobrenatural. Tomando-se por base os resultados da análise reconstrutiva, impõe-se logo uma resposta: é que a coletividade precisava pôr-se em segurança contra o 'espírito' da vítima. Porém, é possível que este fator fosse antes resultante que causal, isto é, efeito da antropofagia cerimonial combinada aos ritos de purificação [do matador]. Nesse caso, o que se achava atrás da referida associação? Parece que a necessidade de remover ou inverter o estado de heteronomia mágica, criado pela morte de um parente em condições que exigiam a relação sacrificial. A coletividade se associava ao processo de recuperação mística, porque o que ele significava para a entidade sobrenatural, significava também para o grupo. Se aquela recuperasse a sua integridade, a coletividade recuperaria a sua. Por isso a relação sacrificial, como forma de vingança, estaria incompleta sem a antropofagia. A coletividade precisava participar do processo de recuperação mística, porque somente esta participação poderia assegurar-lhe autonomia mágica diante de determinado grupo hostil e proporcionar-lhe um domínio mágico efetivo sobre ele. O parente

morto, cuja integridade fora restabelecida em consequência da recuperação mística, voltava a fazer parte do 'nosso grupo', como membro potencial da sociedade dos ancestrais míticos e dos antepassados; a unidade mística do 'nosso grupo' se recompunha, ao mesmo tempo que a do grupo hostil se quebrava. A antropofagia, reconduzindo os devoradores ao estado de autonomia mágica, conferia-lhes domínio ou poder mágico sobre a coletividade inimiga.

Esta nova interpretação do canibalismo tupinambá... (1970: 327; cf. tb. p. 342).

Este parágrafo sintetiza a teoria de Florestan. Malgrado o que quer demonstrar, o que aí fica claro é que o sistema Tupinambá se caracterizava por um desequilíbrio perpétuo, onde a "autonomia" de uns só podia ser obtida às custas da "heteronomia" dos outros. E que, portanto, a idéia mais geral de Florestan, a de que a guerra garantia a eunomia e o equilíbrio sociais ameaçados pela morte, a qual dissimilava a Sociedade e lhe confrontava com o devir, deve ser abandonada. Pois o que acontece é que a Sociedade Tupinambá incluía os Inimigos, ela não existia fora da relação com o Outro - heteronomia generalizada, dialética "externa" do sacrifício humano, necessidade de mortos alheios e de morte em mãos alheias. A noção de restauração da identidade grupal via vingança, a idéia de uma "autonomia" só fazem sentido dentro de uma perspectiva que confunde o local e o global; que, adotando a fenomenologia nativa, confunde a ótica de cada grupo local, tribo, aldeia ou parentela (as unidades de vingança), com a estrutura social global, e esta não tem nem sujeito nem centro, constituindo-se como relação-ao-inimigo e como puro devir: a vingança interminável é o fundamento da Sociedade. Duplamente in-terminável: não tem termo, e não se deixa prender por seus termos.

A sociedade Tupinambá, enquanto unidade empírico-fenomenológica - aldeia, grupo de aldeias, "tribo" -, é uma coisa amorfa.

Estavam ausentes quaisquer segmentações internas, linhageiras, etárias, rituais; nenhum artifício "dialético" contrapunha-unia partes de uma totalidade anteposta como Princípio, para reconstituí-la então como sistema de diferenças. As casas-grandes ou malocas, unidades elementares da sociedade, justapunham-se metonimicamente, à revelia de qualquer instância englobante. Toda essa vontade de indiferença interna, que aparecia aos cronistas como aquela urbanidade definidora da vida entre parentes, dentro da aldeia, se compensava pela projeção radical das diferenças "para fora", pela transformação de toda alteridade em ódio. E no entanto, estes Outros retornavam, indispensáveis, unificadores dos grupos locais moleculares ("não há festas que cheguem às que fazem na morte dos que matão..."), e estas diferenças encontravam seu regime em uma troca de mortos, em vez de uma troca de esposas. A execução cerimonial do inimigo fundava, a um só tempo, a sempre lábil unidade aldeã²⁸, e mantinha a máquina global das diferenças ope-

(28) Remeto aqui ao belo ensaio de P. Huber (1980) sobre o ritual de caça aos porcos entre os Anggor, sociedade melanésia, "flexível" e "frouxamente estruturada" como se disse de tantas da região e daqui. Diz Huber que é preciso ver como "a sociedade pode ser concebida como função de um certo tipo de evento. A sociedade Anggor é, simplesmente, uma função da caça aos porcos" (p.45). Um evento cria o social, que não existe como Substância anteposta. É exatamente isto para o caso do ritual antropofágico e a "Sociedade" Tupinambá.

rando. Simbiose fúnebre, aliança às avessas (por isso o cativo é um "anti-afim"), movimento perpétuo, revezamento indefinido de pontos de vista: se a verdadeira Sociedade implica essencialmente a posição de Inimigo, esta posição se determina como fundante, reversível e generalizada, criadora de uma topologia sui generis, incapaz de ser reduzida a uma dialética interior/exterior de tipo geométrico, cristalino e digital. É-se sempre, e antes, o inimigo

de alguém, e é isso que define o Eu: identidade aos contrários, identidade ao contrário. A simbólica de transformação do cativo em "cunhado" talvez manifeste isto, esta paradoxal "exterioridade interna" do inimigo. Suprema honra ceder uma irmã ao inimigo, suprema honra matá-lo, suprema honra morrer por mãos inimigas: é que o dual matador-cativo encarna as duas fases da Pessoa Tupinambã, ligado por uma inimidade vital, feita de tempo e de morte.

Mas cheguemos ao canibalismo. Vimos que Florestan o explica em termos de co-participação sacrificial, que visa uma autonomia e uma superioridade "mágicas" diante do inimigo. Mas a antiga hipótese sobre uma "incorporação das qualidades" dos inimigos, que Métraux uma vez aventou (1979:82; e depois afastou, 1967:69), não é de todo absurda. H.Clastres já notava que ela seria conforme às analogias alimentares Tupinambã, que interditavam aos jovens carnes de animais lentos, prescreviam aos futuros xamãs uma dieta de pássaros canoros e águas de cascata (1972:82). De fato, "eles têm para si que as naturezas e condições daquilo que comem se muda neles" (HCJB,VIII:419). Bem, se afastarmos a idéia - que remonta a Montaigne, e que Florestan retomou em nível "abstrato" - de um endo-canibalismo por estômago inimigo interposto (comemos quem comeu nossos parentes, logo...) por pouco verossímil, então há que perguntar o que, que qualidades são incorporadas pela devoração.

O costume de se devorarem mulheres, crianças, quem se pudesse, põe de lado qualquer intenção de incorporação de "forças". Se o melhor cativo era um homem adulto, e matador, os Tupinambã absolutamente não rejeitavam o que lhes caísse à mão. Ora, tudo o que as vítimas tinham em comum - sua "natureza e condição" - era o serem inimigas. Ponhamos então a hipótese de que o que se comia era essa condição; a qualidade incorporada era assim uma posi

ção, não uma substância - não era matéria, mas relação. A "natureza" do que se comia era uma abstração: canibalismo espiritual, portanto. O que se comia era uma posição: a posição de Inimigo, não a substância de um inimigo. O que se come do homem será sempre Espírito, relação incorporeal: é impossível a manducação sem ser "conforme o Espírito", quando o que se come é o homem. Incorporação da Inimizade, portanto, e não devoração da carne ou do "espírito" (concebido como substância) de um inimigo: generalidade e abstração. Note-se, por fim: o que diz o princípio analógico da teoria alimentar? Que "a natureza e condição do que se come" se muda em quem come. Isto é: se quem come um animal lento se torna moroso, quem come um inimigo se mudará em... inimigo?

Esta é a minha teoria sobre o canibalismo Tupinambá. Ela é consistente com o que vimos entre os Araweté, lá quando se tratou da "música dos inimigos": lá também o matador se tornava Inimigo, e falava como o inimigo. Incorporação de um incorporeal, devir-inimigo: é isso, o canibalismo; o contrário da sucção narcísica da identificação: quem come é que (se) altera.

Talvez demasiado abstrata, esta teoria ao menos não imputa crenças aos Tupinambá, mas propõe um movimento lógico imanente ao complexo canibal. Vejamos outra hipótese. A noção de um canibalismo defensivo, que visava burlar a vingança da alma da vítima, é inadequada: o resguardo do matador, segundo Cardim e outros, visava protegê-lo da alma (imortal) do morto - a ele justamente, que não comia dele. Tal idéia seria compatível com uma concepção dual da alma, ao modo Guarani e Araweté: devorado, não apodrecendo, a vítima não liberaria seu espectro maligno. Note-se, entretanto, que o espectro de um morto é perigoso para seus companheiros, não para seus inimigos - entre os Araweté como entre os Tupinambá. Nes

sa conexão de idéias, o canibalismo seria, ao contrário, uma operação essencial para o destino póstumo da vítima.

* * *

Se o que se comia, no cativo, era o Inimigo em geral, é também como figura geral do Morto ou da morte que o prisioneiro de guerra se determina. Mais uma vez parece impossível reduzir o tema da guerra de vingança Tupinambá à retaliação ou ao impulso corretivo de um desequilíbrio religioso produzido pela morte. O foco do movimento guerreiro era o futuro, não o passado. Instrumento da religião? Sim, mas esta religião se voltava para a posteridade, não para os ancestrais.

É preciso extrair as devidas implicações do fato de que a morte nas mãos dos inimigos — a execução ritual em terreiro — era a morte ideal. E que por isso, a "heteronomia" produzida pela captura e devoração de um membro do grupo terminava sendo essencial. A morte em terreiro era uma "life-giving death" (De Coppet, 1981): morte plenamente vingável, isto é, não-absurda; perpetuação do nome do morto na memória dos vivos (Fernandes, 1970:255) de seu grupo, desdobrando e legitimando assim os nomes que este morto acumulou em vida, sobre a morte de seus inimigos, e servindo ademais para futuras aquisições de nome por aqueles que o deverão vingar; e por fim, contra-produção direta de nomes e pessoas plenas na sociedade inimiga, na medida em que sua morte serve à iniciação dos outros. É verdade, como diz Florestan com alguma ironia, que as "vítimas" não se apresentavam espontaneamente ao massacre, precisavam ser obtidas à força (1970:160). Mas não é menos verdade que a morte na guerra era a única morte digna do guerreiro, criando o pretexto da vingança e dando vida à máquina social. A heteronomia era a condição da autonomia; a morte era o motor do socius,

levando-o sempre adiante, isto é, aos inimigos. O que é a vingança como intencionalidade primeira, senão um modo de reconhecer que a verdade do Eu está nas mãos do Outro, sempre? Interminável, era característico da vingança Tupinambá jamais atingir o equilíbrio: há sempre alguém a menos ou a mais na balança²⁹.

(29) Ou seja: exatamente ao contrário do que postula R.Girard (1972), a interminabilidade da vingança Tupi não se mostra como violência negativa, impossibilitadora da vida social, que precisa ser desviada para a violência substitutiva do "Sacrifício". Ela é plenamente positiva, sua ausência de termo é o que a constitui como fundante, instrumento de acesso da sociedade ao mundo do tempo: ela é o vir-a-ser Tupi. Por isso também, a crítica de Verdier (1980) a Girard, em nome de uma vingança "domesticada", sistema de regulação e controle sociais, parece-nos insuficiente para dar conta dos fatos Tupinambá.

Acrescente-se enfim, se isso for necessário, que não se trata aqui, absolutamente, de estar a fazer qualquer "apologia da violência" Tupinambá - mas de mostrar que ali se passavam fenômenos irredutíveis às nossas idéias de vingança, violência, etc. Fenômenos "muito complexos, cujos sentimentos muito simples"... já disse Durkheim.

Por isso, morrer em mãos alheias era a "morte formosa" para os Tupinambá, expressão que repete a kalos thanatos dos heróis homéricos, a "bela morte" no campo de batalha (Anchieta, 1933: 223; Vernant, 1984). Por isso, o estômago dos inimigos era o "leito de honra" de que fala Évreux (1874:107); morrer pela maça do contrário era enfim, como observou Thevet em passagem já citada, o único modo de tornar a morte vindicável, isto é, justificável. Para o grupo, portanto, seus mortos eram preciosos para o vir-a-ser dos viventes; pois não se dava que a vingança surgisse porque as pessoas morrem e precisam ser resgatadas do fluxo do devir; tratava-se de morrer (em mãos inimigas de preferência) para haver a vingança, e assim futuro, que novos viventes viessem e o vivessem. Os mortos eram, eles, o instrumento da religião Tupinambá, religião da guerra, de vivos em busca de renome e imortalidade. Ins

trumento da religião, pretexto da vingança, os mortos eram o nexo com os inimigos, e não, como quis Florestan, o contrário. Sacrifício às avessas, onde o inimigo não é meio, mas fim: o outro como destino. Assim, o triângulo sacrificial de Florestan deve ser reavaliado: o "morto do grupo", mesmo que figura individual interviniente, era lugar neutro e vicário, a percorrer todos os termos da série - um avatar do famoso "significante flutuante". Cativo e matador, os outros termos, também eram figuras da morte, e era entre eles que a partida se jogava: faziam seu destino no duelo, usando os mortos como trampolim. Vejamos como "morto", "inimigo" e "matador" se inter-exprimem.

O inimigo era um morto. Vimos como o cativo podia funcionar como lugar-tenente de um morto do grupo, como alguém cuja presença ao mesmo tempo cancelava e sublinhava a ausência daquele. Florestan fornece, neste contexto de substituição sacrificial, elementos para que se perceba que o cativo substitui o morto, sim, mas o morto enquanto morto (mantendo com este, enquanto ex-vivente, uma relação da mesma espécie que aquela entre o *ta'owe* e a pessoa que o gera, no pensamento Araweté). E assim - admitindo-se esta substituição individualizada -, a idéia de Florestan sobre a necessidade sacrificial de aplacar o espírito do "ancestral" teria algum sentido. Matar a vítima, um "representante" seu (enquanto morto), não estaria traindo um ressentimento contra este morto - posto às avessas como temor da fúria do ancestral, na ausência de vingança? Isso talvez explicasse porque não se adotavam os prisioneiros, incorporando-os em vida, isto é, como substitutos do morto enquanto vivo (como faziam os Txicão)³⁰. O par cativo-matador

(30) Menget (1977:87, 114, 153, 255) deixa claro que os Txicão consideravam a morte de um inimigo, enquanto vingança contra a morte (era isto a guerra Txi

cão), como solução menos boa que sua captura - mas o cativo não substituíria o morto ao nível de sua parentela, ocupando sua posição, e sim a nível global, trazendo novos nomes para a sociedade.

assim, encarnaria faces complementares do morto, presentificando sob o modo opositivo essa ausência-divisão produzida pelo e no morto. Ele seria então o inimigo e seu vingador, é ele que qualifica o jogo especular do duelo cerimonial, ele é o "terceiro incluído" do sacrifício. O morto enquanto vivo seria representado pelo matador; enquanto morto - isto é, enquanto inimigo - pelo inimigo. Se o par matador-cativo constitui, como dissemos, a Pessoa, é porque ela só estará inteira, então, no morto: na ausência. São precisos três para fazer um, e duas mortes? Talvez: mas a Pessoa é isso mesmo, ausente, morta, relação; ela aí é puro limite, com congelamento imaginário de um devir que se estabelecê entre o cativo e o matador, intercalaridade que é defasagem, defasagem que é o devir da Pessoa.

Um morto era o inimigo. De vários modos; Cardim, ao falar dos costumes funerários do gentio, diz: "depois de morto [alguém do grupo] o lavão, e pintão muito galante, como pintão os contrários" (1978:111). Isto é, os mortos eram pintados com o padrão ornamental dos cativos para a festa da execução: imagens póstumas de inimigos prestes a morrer. Quase como se uma morte em casa fosse imprópria, esta pintura não estaria afirmando ao mesmo tempo que todo morto (em casa) é um inimigo, e que por isso todo homem deve morrer como inimigo, como se morresse em terreiro alheio, decorado para uma execução "própria", pública?

O tratamento do corpo dos mortos - daqueles que não foram sepultados no estômago dos inimigos, mas tiveram a indigna morte entre parentes, na rede como as mulheres (Gandavo, 1980:137) - a

presentava um aspecto notável: a amarração do cadáver, que podia chegar a um completo enovelamento - isto é, ligadura e velamento (Cardim, 1978:111; Monteiro in HCJB, VIII:416). Thevet esclarece que isto visava o não-retorno do morto, coisa que os Tupinambá muito recebavam (1953:97). Curiosa simetria: ao passo que os inimigos mortos eram desmembrados, despedaçados (para serem comidos após uma cauinagem), os mortos do grupo eram mantidos "coesos", ligados e velados, eventualmente metidos dentro daquelas panelas que guardavam a bebida dos festins públicos canibais³¹. E mais:

(31) O enterro em urnas-panels visava evitar todo contato do corpo com a terra. Isto nos leva ao horror da podridão.

se o inimigo morto era comido, o sepultamento de um membro do grupo exigia a deposição cotidiana de alimentos sobre o seu túmulo - até que as carnes fossem consumidas - para que os *Anhang* não desenterrassem e devorassem o cadáver, como já vimos (p. 647). Metafórica e metonimicamente, um morto em casa era um inimigo: pinta do como tal, temido como tal, evocando os *Anhang*, aqueles demônios muitíssimo temidos por serem uma figuração da má morte - com eles iam ter os covardes. Já os que morriam em mãos alheias, como inimigos dos inimigos, estes não tinham espectro, pois foram devorados - e estes eram prezados, pois morreram como heróis, de morte "social", não-natural, morreram com sentido. Entre "Morto" e "Inimigo", assim, instaura-se uma reverberação de significado de grande complexidade³².

(32) Ver Carneiro da Cunha 1978:144 e passim, para a análise do mesmo complexo conceitual: morto, inimigo, afim, entre os Krahô, grupo Jê-Timbira, onde ele entretanto entrará em uma cosmologia e uma forma social muito diversa do sistema Tupinambá.

Mas o mesmo se dará entre o cativo e seu executor. Protagonistas do drama da execução, átomo dual que atualizava o essencial da sociedade, o diálogo que trocavam parecia permutar suas posições - o cativo justificava sua morte, afirmando sua condição de matador; caucionava a devoração que ia sofrer, evocando os inimigos que comeria; legitimava o nome que seu executor iria tomar, lembrando o nome que deixaria; pedia a vingança que o escolhera como vítima, porque só ela permitiria que ele próprio fosse vingado: seu presente seria o futuro de seu matador, seu passado foi o de um matador; do discurso do cativo, diz Anchieta "que mais parecia estava ele para matar os outros que para ser morto" (1933:224) -; todo um conjunto de gestos cabalísticos feitos com a borduna, a arma da morte que, decorada como o rosto do cativo, era passada entre as suas pernas e as do matador (HCJB, VIII:412), parecia unir estes dois homens; o simulacro de duelo que era encenado - dava-se à vítima certo espaço para a esquiva e o revide - parecia querer afirmar a "igualdade" dos antagonistas. E por fim, havia o rigoroso regime de resguardo do matador: afastando-se para sua casa após a pancada fatal, era o único a não comer do cativo (ao contrário, aplicavam-se-lhe no pulso os lábios cortados do inimigo, como se a inverter a relação canibal - Cardim, 1978:120; Carvalho, 1983:45); jejuando por dias em sua rede, tinha seus bens livremente apropriados por todos (Thevet, 1953:274; Soares de Souza, 1971:324); era escarificado e submetido a diversas precauções místicas contra a alma da vítima. Esse resguardo era como um luto: as festas que o encerravam eram análogas às que faziam os parentes de um morto. E ressurgia com novo nome, como novo homem: transfigurado, como sua vítima, por quem - dizem os cronistas com muita razão - ele se enlutava.

Mas voltemos ao ponto de vista do cativo, que é o essencial

nesta conexão escatológica do canibalismo. Se a morte em terreiro é a morte formosa, a execução e devoração devem ser entendidas como práticas diretamente funerárias (e não parte de um hipotético ritual de segundas exéquias). Os inimigos eram os coveiros por excelência, seu estômago a sepultura mais segura: os nomes que eles tomavam, as marcas que inscreviam em seus corpos, eram a memória mais eficaz que cada homem podia deixar de si: se o inimigo bom é um inimigo morto, o bom morto é aquele que o foi pela maça do inimigo.

O canibalismo como modo funerário - o exo-canibalismo como funeral, esta é a singularidade Tupinambá - depende de um conjunto de crenças escatológicas a que aludimos reiteradas vezes neste livro. Um destes temas é o horror ao enterramento do corpo. Vimos como Cardim explicava a relutância de muitos cativos em serem resgatados: "porque dizem que é triste cousa morrer, e ser fedorento e comido de bichos"... (supra: pp. 597-8)³³. Jácome Monteiro é

(33) Não creio entretanto ser possível reduzir apenas a uma escatologia esta sobrançeria com que os cativos recusavam o resgate. Morrer em terreiro era de ver e prerrogativa: confirmação de que se infligira dano aos inimigos, garantia de que se seria vingado. Por isso muitos desprezavam as oportunidades de fuga: seriam rejeitados pelos seus, por fazerem crer aos inimigos que sua nação não os era capaz de vingar (Gandavo, 1980:97; Abbeville, 1975:231).

ainda mais explícito; falando dos agouros do gentio nas suas guerras, ele relata que uma das coisas que fazia uma expedição desistir de seu intento era o apodrecimento das provisões que levava: "se a carne depois de cozida toma bichos, o que é mui fácil por causa da muita quentura da terra, e dizem que assi como a carne toma bichos, assim seus contrários não os comerão, mas deixá-los-ão encher de bichos depois que os matarem, o que é a mor desonra que há entre estes bárbaros..." (HCJB, VIII:413).

Anchieta, ainda: "os prisioneiros, no entanto, julgam ser assim tratados excelentemente e com distinção, e pedem uma morte tão... gloriosa; porquanto, dizem que só os fracos e medrosos de ânimo é que morrem e vão, sepultados, suportar o peso da terra, que eles crêem ser gravíssimo" (1933:45). Gravíssimo, de fato, nos dois sentidos da palavra. Se a terra pesa, poderíamos dizer, usando um conceito Araweté, que a morte canibal aligeira, torna leve a pessoa, soltando mais depressa a alma de seu lastro?

Esse horror à terra e à podridão, de que a devoração libertava, é função de uma polaridade espiritual póstuma, e do destino diferencial das pessoas conforme seu valor: a terra, os Anhang, a podridão e a mortalidade definitiva, de um lado; o céu, os deuses e antepassados, e a imortalidade, de outro. O primeiro destino é o dos covardes e o da maioria das mulheres; o segundo é o destino do guerreiro. A morte heróica era assim o coroamento de uma vida heróica: sobre matar e comer muitos inimigos, o ideal parecia ser o de terminar comido; assim se tinha a carne sublimada, e o espírito liberado de toda mortalidade. O canibalismo se insere portanto na problemática pan-Tupi de imortalização pela sublimação da porção corruptível da pessoa. Ele é a forma suprema de "espiritualização": o guerreiro ideal não tem corpo, pois foi devorado. Este é o modo Tupinambá de realização daquele anseio que depois os xamãs-ascetas Guarani procuraram realizar pela rejeição de toda a alimentação carnívora, pelo jejum e pela dança: a divinização como superação do corpo putrescível.

Ora, o objetivo de sublimação da pessoa poderia afinal ser obtido de modo menos violento. Por exemplo, pelo endo-canibalismo, como diz Thevet que faziam os "Tapuias", que comiam seus próprios mortos porque a terra não era digna de os apodrecer (1953:273); e

como fazem tantos povos do mundo³⁴. Mas os Tupinambá engrenaram

(34) Ver, p.ex., os Gimi na Nova Guiné, onde as mulheres comem seus parentes masculinos mortos, como técnica de regeneração da pessoa, e justificam esta prática dizendo que o morto "não deve ser deixado apodrecer" (Gillison, 1983: 35, 39, 41).

este seu horror à terra na paixão pela guerra, sua vontade de i mortalidade em um devir guerreiro, pondo a questão da morte de ca da um como alavanca para todo o funcionamento da vida social. Daí a curiosa separação entre a parte do indivíduo e a parte do grupo, a estranha dialética da honra e da ofensa: morrer em mãos alheias e ser devorado era uma honra para o indivíduo, e um insulto à honra de seu grupo, que exigia resposta equivalente. Era uma honra, então, ser a causa de uma ofensa ao próprio grupo³⁵. Ser devorado

(35) Daí a necessidade de Florestan afirmar que esta morte "punha em risco a integridade da 'pessoa'", exigindo o sacrifício reparador. Esta idéia se baseia, aparentemente, apenas em uma observação obscura de Gandavo, que afirma que os mortos andam "na outra vida feridos, despedaçados, ou de qualquer maneira que acabaram nesta" (1980:124). Sobre ser estranha face a todos os outros textos que afirmam a "formosura" da morte em terreiro e o horror à não-devoracão, esta afirmação leva a uma pista falsa, por confundir destino do indivíduo e resposta do grupo.

era melhor que apodrecer no chão; mas se era devorado por vingança, não por piedade... É que a honra, afinal, repousava sobre isso: sobre se poder ser, via devoração, motor de perpetuação da vingança, o penhor da perseveração no próprio devir da sociedade. O ódio recíproco dos inimigos era uma sutil colaboração, com esse seu simulacro de "exo-"canibalismo onde os homens se entredevoravam para que seus grupos se perpetuassem no que tinham de essencial: sua relação-ao-inimigo, a vingança. A imortalidade era obtida pela vingança, e a busca da imortalidade a produzia. Entre a morte do inimigo e a imortalidade pessoal, estava a trajetória de

cada um, e o destino de todos. Devir-imortal, isto é, interminabilidade do devir.

3. EPÍLOGO: ANTROPOFAGIA E ESTRUTURA SOCIAL TUPI-GUARANI

*"...; pois muitas pessoas pensam que compreenderam suficientemente uma coisa quando deixam de se assombrar com ela."
(Spinoza)*

É necessário terminar. Para isso, retomemos um problema clássico: a definição do cativo de guerra como um "cunhado" de seus matadores. Vejamos como o tema do canibalismo se articula ao da afinidade; e como ambos nos devolvem ao impulso fundamental da cosmologia Tupi-Guarani.

Hélène Clastres, hesitando em se decidir por uma explicação do canibalismo Tupi, vai pôr em evidência a relação semântica e objetiva entre inimigos e cunhados. *Tovaja* (*tobayar*, etc.) é a palavra que designa ambas estas categorias; e já dissemos como se cedia uma mulher ao prisioneiro, que se transformava assim em um "cunhado". A guerra de captura de "cunhados" para serem mortos e comidos traduziria, então, talvez, o anseio por um mundo ideal, onde a afinidade - a aliança e a dependência dos outros - não existisse. Os Tupinambá, assim, estariam realizando uma vingança não contra seus inimigos, mas contra seus "cunhados", ou melhor: uma vingança contra a afinidade (1972:81). Voltamos ao tema tantas vezes aludido aqui: o mundo sem afins. A morte dos cativos de guerra seria uma inversão do motivo considerado usual da guerra indígena - a captura de mulheres. Em vez de se apresarem mulheres inimigas, e com isso escapar do fardo da aliança, negando-se à reciprocidade, os Tupinambá negavam ao contrário esta mesma exigência fundadora da vida social: capturavam preferencialmente homens, que

viravam em cunhados, para os matar. Criavam um simulacro de afinidade, para desviar contra este o desejo de aniquilar, prescindir de, os afins reais. A guerra Tupi seria uma "negação ritual da aliança" (1978:47) - ritual de inversão, portanto; ritual de rebelião. Negatividade³⁶.

(36) É curioso observar o paralelismo inverso desta idéia com as de Girard (1972:383-ss) sobre o canibalismo. Este autor, que acha que o "elemento antropófago" da guerra Tupinambá "não exige nenhuma explicação particular", por ser a manifestação de um mais geral "canibalismo do espírito humano", crê que se trata aqui do deslocamento de uma violência intestina para o exterior do grupo; a equação inimigo = cunhado se explica assim: o "cunhado" é o "substituto sacrificial" do irmão, é a vítima expiatória do desejo insistente e recalcado de matar o semelhante. Para H.Clastres, trata-se de não matar os cunhados reais, trata-se de realizar ritualmente o desejo impossível de matar o diferente. Mas para ambos, no fim das contas, trata-se sempre de outra coisa que o que é feito.

Aqui temos talvez uma idéia interessante, que forma sistema com o complexo que subjazeria ao profetismo e ao mito da "Terra sem Mal" dos Tupinambá e Guarani antigos. A autora mostrou como a suspensão das regras sociais que vigorava no seio das migrações e na palavra dos profetas só poupava um costume - baniu-se o trabalho, a autoridade, as regras de incesto -, justamente o canibalismo e a guerra de vinganças (1978:47). Como se o profetismo e as migrações pusessem "em prática" aquilo que a guerra canibal só ousava manifestar ritual e negativo-indiretamente: o fim da Sociedade, da Lei e da Aliança. Vingança contra a morte, como observou Thevet, vingança contra a afinidade, como sugere H.Clastres, a "vingança" Tupinambá seria uma dupla luta contra as bases da condição humana: submissão aos outros e à morte. E assim reencontramos no guerreiro Tupinambá a mesma paixão do asceta Guarani: derrotar a morte é derrotar a sociedade (supra:645).

Mas será mesmo que se pode ler o profetismo Tupi-Guarani na chave da negação? Ora, se aquilo que seu discurso preservava - ou mesmo exacerbava - era a vingança e o canibalismo, então ele não era uma negação dos fundamentos da sociedade (simétrica e inversa da negação gestada por um "Estado" que estaria a nascer entre os Tupi), mas uma afirmação justamente daquilo que permanecia essencial para esta sociedade. Fundamentalistas mais que revolucionários, o que os profetas anunciavam era a contaminação de todo o campo social pelo princípio que sempre guiou a trajetória pessoal de cada homem: o acesso à Terra sem Mal que, como vimos, era o horizonte da proeza e da morte guerreiras³⁷. O profetismo seria ne

(37) Estas ponderações são uma paráfrase do que se escreveu em Carneiro da Cunha & Viveiros de Castro, 1985. A qualificação dos argumentos de H.Clastres, entretanto, é de Manuela C. da Cunha.

gador apenas na medida em que a vingança e o canibalismo já o eram, negadores da aliança. Será, entretanto, possível sujeitar estas figuras ao império da negatividade, ao jogo da representação ("ritual de negação"...)?

Começemos por observar que é interessante que os Tupi-Guarani tenham posto no real - no profetismo e no canibalismo - aquilo que a maioria das sociedades humanas parece não mais que desejar, ou que, por considerar impossível, pinta em cores sombrias, conformando os homens à sua condição: morte, reciprocidade, finitude e negação. Essa realização do impossível, se encontrou sua maior expressão - e então seu necessário "fracasso" - no turbilhão do profetismo, nunca deixou de guiar a trama da vida cotidiana. "Negação" da aliança, o sistema da guerra era o que unia a todos os Tupinambá, em anti-aliança mortal/vital. Ritual certamente, mas não simples representação: se não se matavam os afins reais, comiam-

-se de verdade os afins simbólicos. E veremos como aquilo que os Araweté já intentavam, com seu singular instituto da partilha de esposas, reencontra-se no sistema Tupinambá: a associação de um desejo de endogamia, que dissolva e dispense a afinidade, com uma necessidade absoluta do outro, do inimigo. É tal ambigüidade (tal "ambivalência") que marca a filosofia Tupi, e talvez a distinga de outras do continente: seja daquelas que parecem apoteoses barrocas do princípio da reciprocidade (como as Jê-Bororo), seja daquelas que manifestam um horror de mônada ao exterior e se concebem como massa internamente indiferenciada, territorializada, sempre a traçar fronteiras contra o que é o não-Eu (como as Piaroa-Caribe)³⁸. É com estas últimas que a filosofia Tupi apresenta

(38) Ver, mais uma vez, Kaplan, 1975, 1981b, 1984; Riviêre, 1969, 1984.

mais semelhanças; com a diferença essencial que o lugar da exterioridade é outro, a diferença é diferente.

* * *

Dava-se uma mulher ao cativo (ou o contrário, como vimos). Esta é diversamente qualificada, pelos cronistas, como irmã ou filha do captor, do dono do cativo, do futuro executor, do chefe da aldeia; e ainda como a viúva de um morto a ser vingado. O cativo não era um afim genérico, portanto; mantinha uma relação específica com os homens que lhe dariam, direta ou indiretamente, a morte. Sua entrega à guarda da irmã do matador parece ser o caso paradigmático: os pais costumavam reservar cativos para a iniciação do filho, ao mesmo tempo em que lhes davam suas filhas.

Mas o prisioneiro era um afim sui generis. Em vez de prestar o "serviço da noiva" como competia aos jovens que pleiteavam esposa, ele recebia uma mulher que não pedira, e era entretido e alimentado por seus afins. Em vez de ser participante obrigatório nas

expedições bélicas lideradas pelo sogro, era a própria presa de guerra. Em vez de provedor de alimento, era a "futura comida". Por fim, em vez de termo de uma relação de troca matrimonial entre homens do mesmo grupo, o cativo, homem exterior, era relação, objeto de prestações entre os homens desse grupo.

Uma das obrigações do homem recém-casado era presentear seus jovens cunhados com cativos, para que se iniciassem ou vingassem seu pai. O prisioneiro, portanto, era uma prestação matrimonial, o "equivalente" de uma esposa recebida. Mas os cativos não eram apenas prestação entre afins: também entre irmãos, entre amigos; eram um presente dado a quem se estimava ou se devia algo. Servindo para muitas coisas, os inimigos consolidavam ou criavam múltiplas relações: entre homens e mulheres³⁹, pais e filhos, afins, amigos.

(39) Thevet registra a anedota edificante de uma viúva que, face à covardia dos parentes de seu marido, vai ela mesma à guerra e traz cativos para que seus filhos vinguem o pai. Acostumando-se a tal mister macabro, ela termina assumindo a aparência de um homem e se vota ao celibato. Na falta de prisioneiros, assim, as mulheres viram homens: essa parece ser a moral da história.

Eram, em suma, o nexo central da sociedade: sem esse elemento exterior e fundante, objeto da guerra de captura, nada vinha a ser, nem mesmo os indivíduos: para ter filhos, um homem carecia de matar um inimigo. Muito mais que cunhados, portanto, eram os inimigos: eram quase tudo.

Por outro lado, a equação inimigo = cunhado talvez seja mais esclarecedora da situação dos cunhados (ZH) verdadeiros que dos inimigos cativos. O cativo vigiado por uma esposa era uma situação-limite da uxori-localidade "temporária" à qual todo jovem estava, em princípio, condenado. Pois o homem que tomava mulher não-aparentada estava à mercê do sogro e cunhados, vivendo em casa estrangeira, incorporado à economia doméstica e guerreira dos

afins. Ele encenava uma como versão atenuada do drama do cativo, inimigo "uxorilocalizado" à revelia e votado à morte nas mãos dos afins. Trata-se menos, portanto, do cativo ser um "cunhado" que do cunhado (ZH) ser um "cativo". Mas de um se passa ao outro: para se obter uma mulher, é preciso matar um inimigo; para se poder escapar do cativo uxorilocal, é preciso ofertar inimigos aos cunhados.

Isto talvez dê uma boa idéia do que pensariam os Tupinambá da uxorilocalidade; e este é um ponto essencial. Se o nexu do inimigo era o fundamento simbólico de toda a trama social interna Tupinambá, a uxorilocalidade aparece como o nexu real desta trama. E assim é necessário pôr em relação duas práticas famosas dos Tupinambá: esta do cativo e "afinização" dos inimigos, e a do casamento avuncular. Pois, se o cativo é a máxima uxorilocalidade, o casamento com a filha da irmã é o limite mínimo dessa forma residencial, ou o modo de se escapar dela⁴⁰.

(40) Aquele que toma por esposa a filha da irmã não sai, em princípio, de seu grupo residencial; por sua vez, aquele que cede uma filha para os irmãos de sua mulher quita uma parte da dívida com os afins. Thevet é explícito: a entrega de uma filha libera o pai de sua "servidão" (1953:130). Talvez seja demais sugerir que essa prestação da filha fosse condição para a saída da situação uxorilocal; mas de toda forma, a cessão de uma filha ou a prestação de um cativo são a contrapartida da obtenção de uma esposa - e se desrespeitadas, levam ao confisco da mulher por seus irmãos (Thevet, p. 131; CPJB, I:307). Prisioneiro e filha se "equivalem". É interessante comparar este sistema com a lógica que preside (parte da) nomeação Timbira: ali, o ZH "salda" parte de sua dívida produzindo um alter-ego de seu WB; isto é, seu filho será nominado por este último, recebendo os nomes dele (Ladeira, 1982:81). Os Tupinambá davam uma filha em troca de uma esposa, ou um cativo em troca de si mesmos (pois o cativo seria uma espécie de versão comestível do ZH), para seus afins; os Timbira "dão" um filho que recebe os nomes de seu MB, tornando-se "idêntico" a este. O ZH Tupinambá dá nomes, isto é, cativos, a seu WB; o WB Timbira dá seus nomes ao filho do ZH. E, se o ZS Timbira é um duplo do MB, o cativo Tupinambá

é o "substituto em espécie" do ZH.

Tudo se passa como se as estruturas de troca matrimonial explodissem em duas direções polares: de um lado, esta hiper-exogamia absoluta, onde se cediam temporariamente mulheres aos inimigos, os quais eram qualificados como "anti-afins", cunhados paradoxais; de outro, essa avareza endogâmica, esse limite inferior da reciprocidade que tangencia o incesto (Lévi-Strauss, 1967c:523), movimento de contra-afinidade: o casamento com a filha da irmã. É como se não houvesse um lugar estável para a afinidade no sistema Tupinambá: entre a "união privilegiada" do casamento avuncular e a situação "desprivilegiada" do cativo-marido, é como se a afinidade desaparecesse, dilacerada entre seus contrários.

Entre tais extremos de "exo-" e endogamia (residencial, aldeã, de parentela) estavam os casamentos comuns e iniciais, de moderado coeficiente exogâmico - que quanto maior, mais levava a uma residência uxorilocal tão compulsória e "temporária" como a dos cativos: mas que em vez de terminar com a morte, acabava eventualmente pela cessão de filhas ou cativos. Estes casamentos comuns e iniciais, porém, eram apenas isso. Pois toda a máquina do renome tinha como consequência, ou objetivo, a sua superação: a poligamia dos chefes/grandes guerreiros era um valor e resultado essenciais da guerra; e ela implicava a virilocalidade, bem como uma inversão de hierarquia entre doadores e receptores de mulheres: ceder filhas ou irmãs aos chefes e heróis era uma honra (Fernandes, 1963:224; a união de chefes com meninas pequenas pode sugerir que estas cairiam na categoria de "filha de irmã").

Tanto a união avuncular como a poligamia dos guerreiros aparecem assim como formas de esquiva ou de escape do campo gravitacional da uxorilocalidade. Longe de ser uma regra automática que

permitisse derivar um cálculo de seus efeitos sobre a estrutura social, a uxori-localidade era um efeito do sistema político (e este uma função da "cosmologia" da vingança); a adesão a seus termos, em cada caso, era um limite negativo que dependia do estado histórico do sistema. Trocando em miúdos: residia assim quem não tinha outra saída (supra, p. 96). Eis porque a noção de "uxori-localidade temporária" para o caso Tupinambá é inadequada: ela subentende, não só uma "virilocalidade definitiva", como uma norma tividade mecânica, e nada disso se aplica. O axioma uxori-local era uma situação inicial da qual a questão era escapar, e nem sempre se conseguia - se o sogro é poderoso, e a parentela do genro fraca...⁴¹

(41) Riviére (1969:272-5) menciona a interpretação de Kirchoff do casamento avuncular como modo de evitar o "serviço da noiva", e a questiona para o caso Trio. Esta dúvida talvez valha também para os Tupinambá - mas meu ponto concerne a uxori-localidade (además, penso que do ponto de vista do ZH que cede a filha, estava efetivamente envolvido o motivo de escape ao serviço da noiva, ou salvo da dívida matrimonial). Ao comparar (p.275) os efeitos da união MB/ZD em sociedades patrilocais e matrilocais, o autor irá constatar que, nestas últimas, o resultado é a endogamia aldeã. Mas o problema é justamente o destes rótulos jurialistas e automáticos, "patri-viri" e "matri-uxori-local"; o que se passa nos Tupi (e também nas Guianas - Riviére, 1984) é que o casamento avuncular é parte de uma estratégia geral de endogamia, que inflexão ou cria soluções residenciais a posteriori - sempre a partir de um "atrator uxori-local" de base, mas do qual se quer e se pode (se se puder) escapar. Note-se por fim que a difundida idéia de uma paisagem "patri-virilocal" para as sociedades amazônicas (Turner, 1979a:165; idéia que vem de Lowie, e Murdock, e que P. Clastres também comprova - 1974:cap.3), a contrastar com a uxori-localidade Jê-Bororo, é cada vez menos sustentável. O que é preciso explicar são os casos de patrilocalidade, como Tukano e Jívaro, porque a situação geral é a da subordinação das soluções residenciais a um complexo de fatores: político, matrimoniais, culturais.

A recensão feita por Florestan (1963:215-32) mostra que o

sistema residencial Tupinambá era complexo: (1) a uxorilocalidade estrita vigorava no caso de jovens não-aparentados com a família da mulher; isto sugere que o avunculato era o limite de uma vonta de endogâmica mais ampla, e que a possível existência da troca si métrica (primos cruzados bilaterais) como forma alternativa tam bém intentaria essa repetição de laços entre parentelas, ao modo Piaroa (Kaplan, 1975); (2) a união avuncular, conquanto forma "pre ferencial" (mas não prescritiva, como já notava Anchieta), seria praticada sobretudo pelos primogênitos e filhos de líderes resi denciais, como parte de uma estratégia de sucessão virilocal; (3) o avunculato se articulava ao motivo da poligamia, função por sua vez do renome guerreiro. A guerra, assim, inscrevia-se no sistema de casamento e residência diretamente, seus efeitos iam além do ritual de homicídio qualificante. A uxorilocalidade não era "tem porária", mas temporal - ponto de partida que se abria ao evento, gerador de uma dinâmica de diferenciação dependente da proeza guerreira (de Ego ou de seus parentes mais velhos - ou as duas coi sas).

Assim os Tupinambá, em vez de obterem mulheres diretamente dos inimigos (a captura de esposas nunca foi motivo da guerra), ob tinham-nas e as acumulavam por intermédio dos inimigos (ou dos cunhados - a ZD). Em vez de matarem os parentes das mulheres que poderiam tomar na guerra, davam parentas aos homens capturados, e matando-os, obtinham esposas do próprio grupo: a endogamia depen dia da "exonímia" e da morte alheia. Escapando da "servidão" uxo rilocal pelo renome guerreiro, um homem seria então capaz de impor esta sujeição a seus jovens genros, maridos das muitas filhas que ele gerara nas suas muitas esposas⁴² - e assim o ciclo passava pe

(42) "E assim quem tem mais filhas é mais honrado pelos genros que com elas adquirem, que são sempre sujeitos a seus sogros e cunhados..." (Anchieta, 1933: 329).

los inimigos, necessariamente: a "uxorilocalização" de cativos e ra ao mesmo tempo a caricatura dramática de uma situação interna, o meio para cada um de escapar a ela, e o instrumento para a impor aos outros.

Partindo da definição do cativo como um cunhado, vim dar essa ênfase na questão da uxorilocalidade, porque os modos de residência me parecem mais importantes para o entendimento do sistema Tupinambã que os às vezes postulados grupos de descendência patrilinear. As unidades guerreiras e cerimoniais da sociedade eram as malocas (casas grandes multifamiliares): os homens que ali moravam eram o bando guerreiro elementar; elas eram as unidades de produção coletiva do cauim, e as partes anfitriãs nas festas de devoração canibal; os líderes das malocas formavam o "conselho de chefes" (Fernandes, 1963:cap.V), o corpo político máximo da aldeia. Tudo leva a crer que essas unidades residenciais eram centradas sobre uma família poligâmica encabeçada por um grande guerreiro, capaz de "adquirir" um grande número de genros, ao mesmo tempo em que procurava manter os filhos homens casados virilocalmente - um sistema naturalmente instável⁴³. De toda forma o nexo

(43) Algumas indicações (Thevet, 1953:135) sugerem que a virilocalidade, imediata ou progressiva, só era acessível aos filhos de parentelas fortes; outras (cf. Fernandes 1963:224-225) que o casamento dentro da mesma maloca era possível: o que por sua vez sugere a maloca como abrigo de uma parentela bilateral e um fechamento endogâmico possível.

propriamente político que fundava o grupo residencial era a relação de dependência do genro recém-casado (ou pretendente - pois o serviço da noiva começava bem antes da união) para com o sogro po

língamo, líder guerreiro, e para com seus cunhados solteiros ou "virilocalizados". O fundamento do poder político, a base dessa estrutura social pode ser - como se disse de outras sociedades do continente - a afinidade e a dependência dos "wife-takers". Mas, pelo menos nos Tupinambá, esta base sociológica depende de uma "cosmologia": no caso, a guerra, o que confere ao sistema um dinamismo e abertura ao evento muito fortes. Nenhuma instituição "transversal" ou segmentação institucional neutraliza o movimento do conjunto, nenhuma regra universal - exceto a vingança, o renome - articula um cálculo "prescritivo". Sociedade "performativa", que fez do ódio ao inimigo o que os havaianos fizeram do amor e do sexo - significantes instituintes do socius (Sahlins, 1985) -, aqui a proeza guerreira era o que mantinha o sistema, isto é, mantinha o movimento de escapar dele: poligamia, fundação de nova casa, atração de genros, retenção de filhos. Com isso, o estado histórico do sistema determinava seu curso posterior, sempre a partir do "atrator uxorilocal" - sistema meta-estável, carregado de historicidade, onde tudo dependia de quantos inimigos se podia computar.

O líder guerreiro era antes de tudo um sogro, e um chefe de casa-grande. As aldeias Tupinambá não eram nada mais que a agregação destas malocas centrípetas, fundadas na afinidade e voltadas para a guerra: "Em geral, um grande número de genros favorecia as tentativas feitas nesse sentido de fundar uma nova casa-grande por alguns chefes de família. Isso era muito importante para estes, pois os homens atraídos para a sua maloca deviam constituir os grupos de guerreiros a ele subordinados. Todas as fontes... são unânimes em indicar o fato da maloca constituir, por isso, um grupo guerreiro fortemente solidário" (Fernandes, 1963:72-73). A compilação de Florestan a respeito das regras de formação dos grupos

locais deixa claro que a aldeia era uma unidade subordinada à casa-grande: era um agregado tendencial e instável, sem composição fixa, fundindo-se e permutando seus membros com aldeias vizinhas. A cisão por desavenças internas era fato comum, e muitas vezes os inimigos mais ferozes eram grupos fronteiriços que outrora se faziam um, e que ainda reconheciam laços de parentesco: a guerra entre os índios de Salvador e os de Itaparica remontava a uma cisão por causa de uma mulher (Soares de Souza, 1971:301); o cerimonial de pazes entre chefes inimigos, testemunhado pelo Pe. Leonardo do Vale, foi possível porque "ainda que elles tenham o guerrear pela melhor vida e passatempos, que hã, não deixão de conhecer a quietação que de has guerras cessarem lhes nasce, especialmente pelo parentesco e liança de casamentos que antre elles hã, e amizade que noutros tempos tiverão" (CPJB,III:478). Anchieta se maravilha com a guerra de Piratininga ter oposto tios e sobrinhos, pais e filhos, irmãos, primos... (CPJB,III:551). Se por um lado a unidade de guerreira máxima eram os blocos de aldeias aliadas, ligadas por parentesco, por outro a transição do parente para o inimigo podia ser brusca e drástica, e começar dentro de uma só aldeia.

Mas a solidariedade da casa-grande também precisa ser matizada. A grande instabilidade matrimonial Tupinambã, tão lamentada pelos jesuítas, sugere que mesmo a maloca era um agrupamento fluido; sua composição, apoiada nos laços de afinidade em vigor num momento dado, dependia da, ou se manifestava em, a atividade guerreira. Ou seja, a sociedade Tupinambã se apoiava inteiramente na "dialética externa" da captura de inimigos para vingança e renomeação. A guerra produzia a sociedade, em todos os níveis: as pessoas, a Pessoa, o grupo residencial (onde a guerra era o preço e a função da afinidade), a aldeia (onde o parentesco criava um agrupa

mento fluido unificado pela guerra), o bloco territorial de alia-
dos (onde a cerimônia canibal servia como exibição de "unidade"
contra os inimigos do momento, qualificando todos os presentes co-
mo objetos possíveis da vingança destes).

E quanto à tão falada "patrilinearidade" dos Tupinambá? Pa-
rece indisputável que eles professavam uma forma extrema de teo-
ria patrilateral da concepção: o exemplo da devoração dos filhos
dos cativos com mulheres do grupo o atesta, e era justificado pe-
los índios com base na citada teoria; igualmente, a licitude do
casamento com a filha da irmã justificava-se assim, a cremos nos
cronistas, a começar pela memória de Anchieta sobre o "casamento
dos índios do Brasil" (1933:448-56). Mas, da patrilateralidade con-
cepcional-conceitual para a patrilinearidade lato sensu (isto é,
sem sentido sociológico preciso), e desta para a presença de gru-
pos patrilineares corporados, vai uma distância que nada autoriza
a franquear. Pois o que chama a atenção é justamente o descompas-
so entre a abundância de informações sobre a patrifiliação concep-
tiva, com sua incidência sobre a união avuncular (mas ela parece
muito mais justificar que fundar o casamento com a ZD), e a ine-
xistência de quaisquer indícios de ação corporada de corte agnâti-
co (ou outro).

Inexistindo qualquer forma de posição de identidades "corpo-
rativas", o complexo da guerra-devoração era o único foco de surgi-
mento de identidades ao nível do imaginário grupal (a "autonomia"
cara a Florestan e a Clastres não passa disso, de figura do imagi-
nário coletivo, da subjetividade vivida). Foco que, sobre não de-
finir unidades fixas de vingança, não seguia linhas de "descendên-
cia". O átomo da unidade guerreira era o par sogro-genro (ou ZH
uxorilocalizado/WB), assim como o par mínimo da vingança era o

dual matador-cativo, também concebido dentro de uma simbólica da afinidade.

A vingança Tupinambã não remete a uma "teoria da descendência", mas a uma "teoria da aliança" (Dumont, 1971). Deve-se romper aqui a associação, que remonta a Robertson Smith, entre a vingança e a manifestação das fronteiras identitárias de grupos "corporados", tipicamente linhagens. Mas tampouco se trata de fazer valer a idéia de grupos de aliança matrimonial constituídos, onde a troca de mulheres seria duplicada pela circulação de cativos. Se há uma superposição entre estes circuitos, eles não definiam grupos internos à sociedade. A intensidade e centralidade da guerra Tupinambã pode estar correlacionada a isto: nenhum outro mecanismo competia com a guerra para assegurar a viabilidade das gigantescas aldeias, nenhum jogo estrutural, nenhum esqueleto unilinear, nenhum sistema de aliança perpétua entre grupos bem definidos: sem essa relação com o exterior, essa predação guerreira onipresente, a forma Tupinambã não viria a ser. A ausência de qualquer "dialética interna" implicava a projeção da Diferença para o exterior, ao mesmo tempo em que impunha uma passagem por essa exterioridade para constituir a "interioridade" do socius Tupinambã.

O Inimigo era o centro da sociedade: não é isto que a execução solene na praça central da aldeia, onde a "vítima" brilhava, soberbamente emplumado como se um convidado de honra - era a honra que se jogava ali -, não é isto que ela exprimia?

Se, como mostrou Lévi-Strauss, a relação de aliança é logicamente anterior à de filiação, resgatando esta de sua continuidade bruta com a Natureza, aqui se dá o mesmo: a relação com o Inimigo é anterior à relação consigo mesmo e com o grupo, resgatando-a de uma identidade-a-si indiferente e natural - uma na qual os

outros seriam simples espelhos a devolver a imagem de um Ser ante posto como telos. Não há Tupinambá que não seja, que não nasça e que não morra inimigo de outrem: toda origem já é resposta. Livres e ferozes, inconstantes e indiferentes, os Tupinambá só eram ser vos da guerra: esta os fazia existir, e os empurrava para a fren te. Habitantes de uma sociedade sem "corporações" - incorporal, po deríamos dizer - e canibal (incorporante, então), seu combustível era o tempo.

* * *

Inacabemos, finalmente, com uma volta ao canibalismo. Se a aliança e a mortalidade definem o espaço da Cultura - a primeira diferenciando os homens da animalidade, a segunda os exilando da divindade -, vimos como a cosmologia Tupinambá se arrisca nas fron teiras desse duplo limite, e como isso ainda ecoa no pensamento Araweté. Se os deuses Araweté, mortais imortais, são os afins por excelência, os inimigos devorados dos Tupinambá também o eram; um afim bom é um afim morto; e um bom morto é um deus.

É possível pensar o canibalismo a partir deste desejo de ir além da condição humana. O canibalismo terreno Tupinambá, aque le divino dos Araweté, a ascese anti-canibal dos Guarani são trans formações da mesma matriz: a instabilidade da Cultura entre Natu reza e Sobrenatureza. Pode-se então recuperar o sentido do caniba lismo como estrutura sacrificial, sem precisar recorrer à noção de comunhão com os ancestrais.

A presença da coletividade na cerimônia de execução se ex plica de outro modo que o fez Florestan. Note-se que o último pa rágrafo citado deste autor, onde ele justifica a participação da coletividade na morte do prisioneiro, não coloca o problema da di ferença entre a condição e comportamento do matador e os dos de

mais. Porque o matador não come sua vítima?

Deve-se destacar um aspecto do canibalismo que, nem por talvez exagerado pelo etnocentrismo dos cronistas, nem por de difícil redução estrutural, deixa de ser essencial. Refiro-me à ferocidade manifestada no ritual canibal, a orgia de sangue em que se mergulhavam as crianças pequenas, a famosa gula das velhas, os rompantes de furor, o vivo ódio ao inimigo, o ethos desenfreado e brutal que emerge de todas as descrições dos festins antropofágicos. É preciso repor as coisas no plano do comportamento, no plano do real, e assumir que estamos aqui no elemento da violência, e numa operação alimentar. O sacrifício do inimigo envolve aquilo que Florestan evocava de passagem como sendo o "plano animal" da guerra Tupinambá, para logo descartá-lo por inútil enquanto explicação das causas do fenômeno (1970:44-47). Inútil sem dúvida, se a idéia for tomada literalmente; pois a guerra não é caça, e a antropofagia não era "alimentar", mas ritual. Ritual alimentar, entretanto - e implicando uma animalização "simbólica".

"A regra essencial da antropofagia", diz H. Clastres, "é talvez a exigência que todo mundo dela participe" (1972:80); outra regra, é que tudo do inimigo era comido - o máximo de gente, o máximo de carne. Só o executor, recolhido à casa, em silêncio absoluto e em jejum, está alheio à festa. Enquanto todos coroam os dias de bebedeira de cauim com uma máxima encenação de ferocidade coletiva, o matador é a imagem da medida e da cautela. Está claro que há aí uma divisão do trabalho simbólico. Se o executor entra em "estado liminar" - morto, temporariamente sem nome, desapegado de tudo que tinha, cheio do sangue místico da vítima, que deverá purgar por incisões comemorativas -, a sociedade está em pleno e exuberante funcionamento. Mas as coisas podem ser vistas ao con

trário: é o matador que encarna a parte da estrutura; é ele quem exerce o trabalho do símbolo, quem suporta o processo de "reprodução" da Sociedade. Operador do sacrifício, ele é o pivot do jogo de imagens, encenando a vingança, espelhando o inimigo e o morto a ser vingado, manifestando o valor central do grupo: é o Guerreiro, a Pessoa, o Nome e o Numé. Liberada do fardo da representação lá fora a coletividade é o oposto de uma Sociedade: canibalismo destruidor generalizado, ferocidade bruta. Enquanto em casa o matador se espiritualiza, no pátio os demais se "animalizam" - todos "jaguares". Enquanto, pouco antes, a vingança exigia uma elaborada troca de palavras entre o executor e a vítima, agora a vingança é uma confusão de bocas e de gritos, de vozes e de imprecações. Ao matador o espírito e as palavras, o nome aos demais a carne e o sangue. O matador representa; os outros vão ao real - mas para irem, alguém precisa ficar. O canibalismo só é possível porque um não come. A atualização exige que alguém se incumba da ritualização. O matador, calado e recluso, é aquele que depois cantará, e dirá seu nome. Ritualmente morto, é o único propriamente Humano durante a devoração - é o guardião do Simbólico; enquanto a comunidade "incorpora", ele é puro Espírito. Note-se enfim que o matador, justamente aquele que se envolve em duelo "narcísico" com a vítima, é que está sob o interdito canibal - como se para desmentir qualquer leitura disto tudo no registro do Imaginário. Quem come ainda são os Outros.

A antropofagia ritual Tupinambá não é, em absoluto, uma recuperação de substância (mística ou moral) perdida pelo grupo, nem uma assimilação das forças do inimigo. Ela é um devir-Inimigo, que em código alimentar se traduz em devir-Animal. O que se incorpora, como disse mais atrás, não é o inimigo como substância ou particu

laridade, mas a posição metafísica de Inimigo. Se a guerra era uma "vingança contra a Afinidade", digamos então que a devoração é uma "incorporação da Inimizade" - a transformação do Ego em Inimigo, sua determinação pelo valor-Inimigo.

A oposição matador/coletividade é essencial, e o triângulo que conta é: cativo/matador/sociedade. Funcionário do simbólico e vítima do imaginário, o matador entra em ressonância com sua vítima, e este par encena a Pessoa, o lugar do Eu que é possível; a comunidade canibal encarna (incorpora) o Outro, o Inimigo como posição. A liminariedade do matador e a morte da vítima retiram ambos da sociedade, em direção à Sobrenatureza; a ferocidade do grupo o coloca do lado da Natureza: a cerimônia cria um duplo afastamento da Cultura. Por isso ela não é uma simples operação de religiosidade durkheimiana - a restauração da eunomia coletiva -, mas uma atuação metafísica. O canibalismo é uma crítica animal da Sociedade; mas também uma vontade de divinização.

O Jaguar-Cunhambebe, a ética anti-canibal Guarani, a concepção dos deuses Araweté como "comedores de carne crua", mostra como temos transformações de uma matriz triádica: animalidade, humanidade, divindade, posta nos termos de regime alimentar. E terminemos com uma evocação da Grécia antiga, onde o canibalismo também foi um operador cosmológico de base.

Marcel Detienne (1972a,b,1977) mostrou-nos como, para o pensamento grego, o espaço da condição humana (a Cultura) configura um sistema político-religioso ancorado no sacrifício alimentar aos deuses: aos humanos as carnes putrescíveis como eles mesmos; aos deuses a fumaça dos ossos e seu perfume, signo de sua imortalidade. Do outro lado, os humanos se distinguem dos animais por terem fogo e leis; sem fogo, os animais são omófagos, comedores

de cru; sem justiça, são alelófagos, entredevoram-se:

"Entre animais e deuses, a posição do homem é bem guardada: to do o sistema político-religioso a sustenta, mediante a prática cotidiana do sacrifício sangrento de tipo alimentar. Mas, sob esta forma fixa, o modelo triádico não é correto nem adequado. Ele só se torna assim quando se percebe seu caráter dinâmico. A condição humana não se define somente pelo que ela não é, mas também pelo que ela não mais é. Na cidade grega, onde a história cultural se encadeia com o discurso mítico sobre as origens, desenvolve-se uma dupla tradição, marcada pela alternância da Ida de de Ouro e da Selvageria. Ora (é o mito de Hesíodo) os homens vieram a comer carne depois de ter conhecido a comensalidade com os deuses, ora (no mito das Mulheres-Abelhas) os homens só progrediram a seu atual regime alimentar após ter vivido muito tempo a vida dos animais selvagens, comendo cru e se devorando uns aos outros... O modelo apresenta assim duas aberturas simétricas, uma pelo alto outra pelo baixo, que desenham neste campo conceitual duas orientações concorrentes, cuja homologia é destacada pela presença, em ambas as extremidades, de um mesmo mediador: Prometeu. Em um caso, pela invenção do sacrifício, Prometeu assegura a passagem da comensalidade da Idade de Ouro à alimentação carnívora; no outro, pelo roubo do fogo e a invenção das técnicas, Prometeu retira a humanidade da vida selvagem e a resgata da bestialidade..." (1972a: 235-6, eu sublinho).

Tal sistema de posição do humano como função do fogo sacrificial - onde o fogo o distingue dos animais, o sacrifício evoca a comensalidade perdida com os deuses (cf. Vernant, 1979:47) - e de construção da polis em torno desse fogo será questionado, pelos seus dois lados, por quatro "anti-sistemas", movimentos de reforma ou renúncia da vida social e religiosa da cidade, entre o VIº e o IVº séculos A.C.: e eles se apóiam em uma simbólica do canibalismo. Assim, o Pitagorismo e o Orfismo pretendem romper a linha que separa os homens dos deuses, denunciando o regime carnívoro como modalidade da antropofagia, e pregando a ascese vegetariana,

araweté: os deuses canibais

imitação da divindade. Detienne observa que há duas variantes do movimento pitagórico: os Puros, rejeitando toda forma de sacrifício sangrento, e toda carne, embarcam em um projeto anti-político radical, configurando uma seita de renunciadores (1978:14;1972a:239) ao modo hindu; a outra vertente, reformista, menos religiosa que política, estabelecia um casuísmo alimentar que recusava apenas certos tipos de vítimas (especialmente aquela típica: o boi). A ascese dos Pitagóricos e dos seguidores de Orfeu traz o mesmo impulso Guarani: superação da condição humana "por cima"; a própria diferença enterna ao Pitagorismo evoca a "dupla ética" Guarani, aquela dos comuns, que se contentam em manter à distância a "alma da carne crua" e o jaguar que dorme em cada humano, e aquela dos xamãs que buscam, pela mortificação do corpo, torná-lo leve e imortal (supra: 644). Se voltarmos atrás na história Guarani, veremos que o discurso dos profetas, em sua radicalidade anti-política, aproxima-os dos fiéis de Orfeu: crítica total da Sociedade, marginalidade, errância, teologia esotérica (Detienne, 1979:15, 1972b:202).

Do outro lado, temos os movimentos que buscam a superação da condição humano-política "por baixo", em direção à animalidade: Dionisismo e Cinismo. O sacrifício dionisíaco, devoração selvagem da carne crua de um animal perseguido fora dos muros da cidade, inverte sistematicamente a norma sacrificial da polis; e a tradição afirma que essa omofagia terminava em alelofagia, i.e. em canibalismo (1972:241-2). Dionísio, esse deus que "oscila permanentemente entre os pólos da Selvageria e do Paraíso redescoberto" (1977:204), é concebido como caçador selvagem, "comedor de carne crua" (ōmēstēs, ōmádios) e canibal. O Cinismo por fim, movimento bastante posterior, assume um caráter abertamente "animalesco", crítica

radical e individualista do fogo prometeico e das leis da polis; postura essencialmente política e intelectual, o Cinismo questionará os fundamentos mesmos da sociedade: proibição do incesto, do parricídio, do canibalismo.

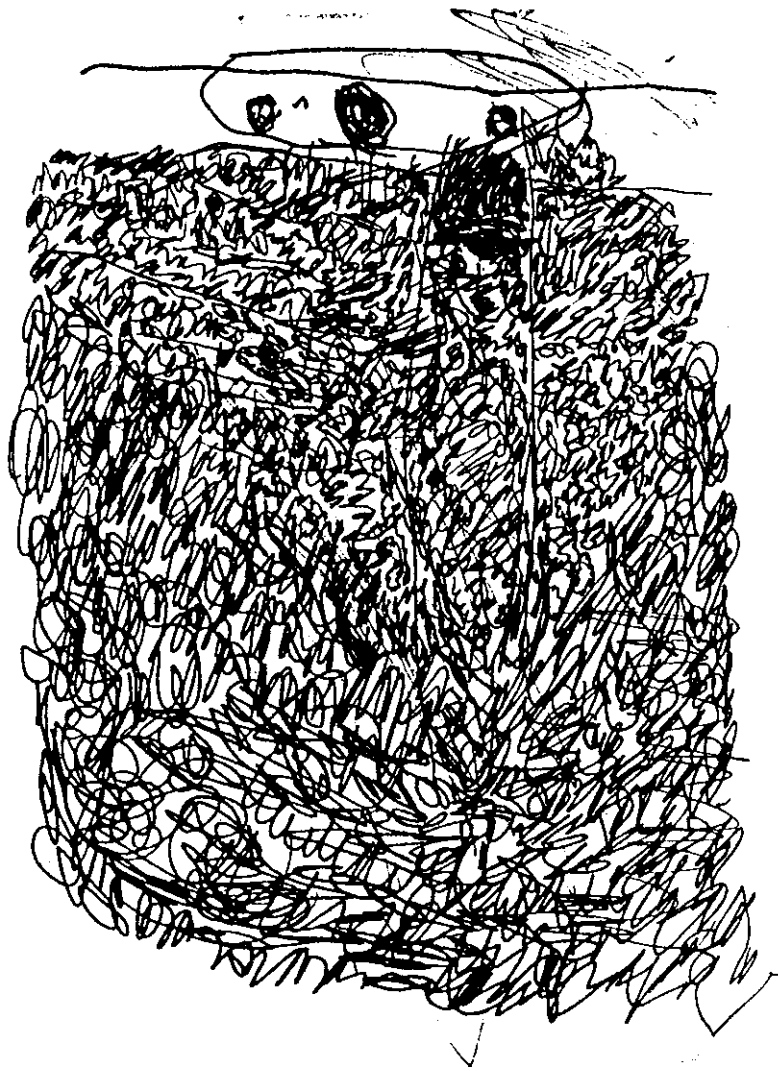
Ora, se é possível ver no Pitagorismo e no Orfismo espécies de realizações de uma "forma Guarani", é legítimo propor que o canibalismo Tupinambá manifesta o mesmo impulso de transcendência do humano "por baixo" - pelo jaguar - que o Dionisismo. Que os deuses canibais Araweté recebam o mesmo epíteto de Dionísio, comedores de cru, isso fortalece o paralelo. Mas o que é importante reter aqui é essa matriz triádica Animais/Homens/Deuses, e observar que a cosmologia Tupi-Guarani tende para os "anti-sistemas" gregos, ou seja, que ela põe a condição humana, não só como intercalar (entre bestas e deuses) mas como precária, como momento a ser superado; o espaço da Cultura não é bastião a ser fortificado, mas ponto de passagem, lugar equívoco e ambivalente. Pouco sabemos da religião Tupinambá; mas o profetismo e o canibalismo parecem ter configurado uma síntese em que se buscava essa superação da condição humana "por cima e por baixo": a palavra dos profetas pregava a abolição do trabalho, da proibição do incesto, exortava ao nomadismo e à dança; mas mantinha o canibalismo, esse núcleo de excesso que marca indelevelmente a filosofia Tupi-Guarani. Pouco sabemos desta religião: mas seu impulso pode ser ainda encontrado na religião dos Araweté, onde só um matador é igual ao deus imortal-canibal. Assim como Dionísio, deus omófago e canibal, é também personagem central da mitologia dos renunciantes vegetarianos do Orfismo, assim também a Divindade Araweté junta extremos: ela é o jaguar e o canto, a carne crua e o perfume, é canibal e comensal dos homens, é ferocidade e imortalidade, Idade de Ouro e Sel

araweté: os deuses canibais

vageria: o animal e o divino numa só figura, o além-humano. Os A
raweté com seus Ma'i, jaguares perfumados, talvez guardem um eco
longínquo do que terá sido a sabedoria Tupinambã: a verdade está
sempre com o Outro, e sempre no futuro.

CAPÍTULO III

SITUAÇÃO DOS ARAWETÉ

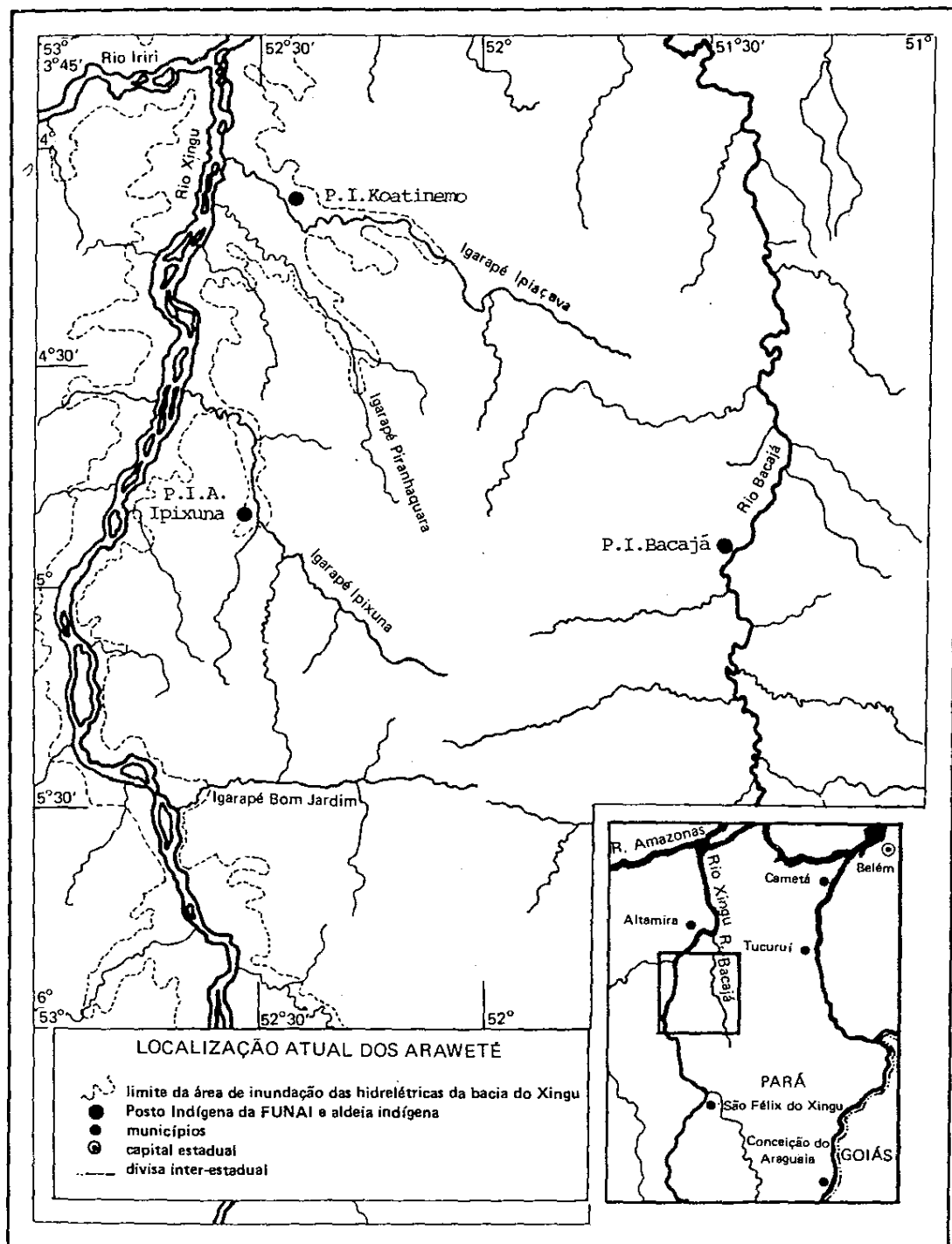


I. O TERRITÓRIO ARAWETÉ ATUAL

Os Araweté¹ são um povo de 135 pessoas (fevereiro de 1983)

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

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



nas proximidades do Xingu². A caça é abundante, em função da gran

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

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

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

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

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

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

A situação territorial dos Araweté, contudo, está longe de ser segura. Não só sua área de ocupação atual não se encontra sequer delimitada pela FUNAI, apesar de repetidas propostas de criação de uma reserva Araweté e de demarcação conjunta dos territórios Araweté, Asurini e Xikrin (Müller *et al*, 1979; Viveiros de Castro, 1982), como três grandes ameaças se desenham em um futuro próximo: a inundação de grande parte de seu território com a construção do complexo hidrelétrico do Xingu³; a implantação do Proje

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. OS ARAWETÉ E OS TUPI-GUARANI DO PARÁ

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

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

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

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

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

Detendo-nos na área Xingu-Tocantins, que é a dos Araweté, podemos listar, dos grupos extintos: os antigos Pacajá (século XVII a 1763), os Tapiraua (fins do séc. XIX), os Kupé-rôb (em guerra com os Apinayé; de meados do séc. XIX até 1920), os Anambé⁵ - to-

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

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

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

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

Arara, como a maioria dos Tupi-Guarani da região, eram um povo da terra firme⁶.

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

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

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

araweté: os deuses canibais

Métraux (1928:308-12), efetivamente, acreditava que estes povos (de que pouco se sabia à época em que escreveu) estavam associados à vaga migratória dos Tupinambá e Guarani, a última grande migração Tupi a partir do centro original de dispersão, que ele localiza no alto Tapajós⁷. A descendência direta dos Tupi-Guarani

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

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

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

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

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

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

* * *

Para concluirmos esta tentativa de localização histórico-bibliográfica dos Araweté, deve-se acrescentar dois pontos. Em primeiro lugar, as escassas descrições sobre os grupos Tupi-Guarani desaparecidos não autorizam nenhuma hipótese sobre ser algum deles ancestral dos atuais Araweté. Refiro-me especialmente ao que se sabe sobre os Takunyapé. No século XVII, a margem direita do Xingu acima de Volta Grande (49S/539W) era conhecida como "lado dos Takonhapês", e o "rio dos Takonhapês" era provavelmente o Bacajã (Nimuendajú, 1948:222). Por várias vezes esta tribo foi aldeada por missionários, e uma parte dela, resistindo, fugiu para as bandas do médio Curuã. Em 1863, uma epidemia dizimou a então numerosa população Takunyapé; no final do século o grupo é dado como extinto. Um vocabulário colhido por Nimuendaju em 1919 não mostra nenhuma semelhança especial com o Araweté contemporâneo (Nimuendaju, 1932). Quanto ao mais, nada se sabe sobre esta tribo. Nimuendaju faz referência apenas a uma "dança das almas" que os Takunyapé (do Curuã) teriam em comum com os Shipaya⁸.

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

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

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

payá, Juruna e Curuaya com este significado se referissem aos Araweté¹⁰. Uma aparente contradição que se lê em Coudreau (1977: 37,

araweté: os deuses canibais

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

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

3. LÍNGUA, CULTURA MATERIAL E SUBSISTÊNCIA

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

A língua Araweté ainda não foi estudada por especialista. Os critérios usados para o estabelecimento de subgrupos dentro da família TG (Lemle, 1971; Rodrigues, 1985), com uma intenção mais ou menos declaradamente genética, não permitem classificação inequívoca do Araweté¹¹. Tudo que posso dizer é que se trata de uma lín

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

gua TG do Leste Amazônico, apresentando mudanças não-compartilhadas com nenhuma outra, consonantais (**pw* em *č* via **k*, antes de *e* e *i*) e vocálicas (**a* em *ĩ* via **ã* e **ẽ*). Há um processo de "vowel shift" que a aproxima de outras línguas TG da região; mas como demonstra o estudo recente de Soares & Leite (1986), é impossível a determinação de proximidades genéticas ou tipológicas a partir das mudanças vocálicas, capazes de ocorrência independente e simultânea em línguas já individualizadas. O que é claro, é que o Araweté não é "dialeto" de nenhuma língua TG¹².

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

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

Apesar das diferenças que os separam dos demais falantes de Tupi-Guarani da região, os Araweté percebem o fato óbvio de seu parentesco lingüístico com eles, e isso de certa forma diminui sua distância dos Asurini, Parakanã, e outros (dos quais só tomaram conhecimento via os índios intérpretes da FUNAI). A língua (nê'ê) Araweté é a "boca correta ou hábil" (*yérê kara kato*), em contraposição à "boca travada ou misturada" (*yérê parawê*) dos Kayapó e dos brancos. Assim, os outros Tupi-Guarani estão mais próximos da "falar correto" dos Araweté¹³, e isso, embora não modifique sua definição (e tratamento) como *awẽ*, inimigos, pode levar

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

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

* * *

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

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

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

Peregrina), largamente consumido por tribos de outra afiliação linguística ao norte do rio Amazonas¹⁴.

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

Os Araweté são uma gente de estatura baixa (1.60 m. os homens, 1.50 m. as mulheres, em média), de pele em geral clara, cabelos e olhos entre o negro e o castanho-claro. Os homens têm barba espessa, e costumam deixá-la crescer em cavanhaque; andam nus, e só depilam as sobranceiras. Tradicionalmente (i.e., antes de usarem calções), amarravam o prepúcio com um cordão. As mulheres trazem uma vestimenta de quatro peças (cinta, saia externa, típica-blusa e um pano de cabeça) - usada completa apenas após a puberdade - tecida com algodão nativo e tingida de urucum. Elas jamais retiram a saia interna, de lona grossa, na frente de um homem estranho, e manifestam um grande pudor corporal, mesmo quando entre si, como por exemplo no banho¹⁵. Todas costumam usar os

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Os instrumentos usados na abertura das roças são o fogo, o machado de ferro¹⁸, os facões; e o pau-de-cavar é usado no plan -

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

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

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

* * *

A caça é objeto de intenso investimento cultural para os Araweté, que não a definem como "trabalho". Isto é, o conceito de "preguiça" (*õiranahĩ*), freqüentemente acionado durante separações conjugais, refere-se sempre ao trabalho doméstico feminino e à faina agrícola masculina (neste último caso, a preguiça consiste em abrir roças pequenas ou "encostar-se" em roça alheia). No céu, mundo bem-aventurado dos mortos e dos deuses, não há agricultura, pois as plantas crescem sozinhas; mas todos caçam. Os deuses são caçadores, não agricultores¹⁹.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

partilhar da refeição.

As armas de caça Araweté são o arco de pau d'arco - admiravelmente bem trabalhado, motivo de orgulho dos Araweté quando o comparam com as armas Asuriní e Parakanã - e três tipos de flecha (ponta lanceolada de bambu, que pode atingir até 70 cm., ponta de osso de guariba, ponta de pau endurecido ao fogo²¹ - a primei

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

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

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

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

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

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

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

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

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

A coleta é uma atividade importante na economia Araweté. Seus produtos principais são: (1) o mel (*e*), de que os Araweté possuem uma refinada classificação, com pelo menos 45 tipos de mel, de abelha e vespas, comestíveis ou não²³; ele está associado a uma dis-

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

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

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

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

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

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

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

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

Carregam, esfolam, depenam e limpam os animais.

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

Coletam castanha e outros frutos.

Cortam palha e madeira para as casas.

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

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

Cortam e carregam a lenha maior. Fazem fogo.

Constroem e mantêm as casas.

Secam e preparam o tabaco e o curauã.

Enterram os mortos.

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

Ajudam a localizar jabotis. Pescam com timbô e linha.

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

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

Idem.

Pegam o barro para cerâmica.

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

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

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

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

Pintam e decoram os mortos.

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

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

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

torrando milho, etc., junto com suas mulheres, ou se elas estão ocupadas com outra coisa²⁴. Nada de ridículo nisso (ao contrário ,

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

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

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

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

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

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

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

curso usado nos meses finais da excursão das chuvas, quando a farinha de mandioca acabou (o endocarpo fibroso de babaçu é pilado e torrado pelas mulheres). Mas o milho é o modelo do vegetal, que complementa a alimentação carnívora; ou antes, ao contrário. A paçoca de milho (*awact̃ mepi*) acompanha outros alimentos além da carne: mamão, banana, castanhas. Ela pode ser comida pura, quando não há mais nada. Em troca, o esgotamento da provisão da paçoca de milho levada pelos homens quando vão caçar é o sinal de sua volta à aldeia, nas expedições coletivas que antecedem o cauíim. Não se come carne sem milho; ele é a marca da civilização. Como referi anteriormente (pág. 49), os Araweté dizem que procuraram as roças dos brancos nas margens do Xingu porque os ataques Parakanã os deixaram sem milho e eles já estavam cansados "de comer só carne", que obtinham em quantidade nas matas do Ipixuna; isto era viver como selvagem²⁵.

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

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

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

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

Da alimentação animal, é a gordura (*čewe*) a parte mais estimada. A primeira coisa que faz um caçador após matar sua presa, é dar um talho na pele e observar a quantidade de gordura; quando alguém traz um porco ou um veado para a aldeia, a massa de homens se junta ruidosamente em torno do animal, exclamando admirados: *čāne, čewe hetĩ!*, "vejam, como é gordo!". A gordura da garganta do guariba macho é especialmente apreciada, por tornar quem a come um bom cantor; a gordura do pescoço do queixada também é uma delicadeza; o tutano dos ossos é cobiçado pelas mulheres. Mas a preferência maior dos Araweté recai sobre o fígado e os ovos dos jabotis. Pode-se dizer que, se o milho é o paradigma da alimentação vegetal, o gordo fígado do jaboti é a quintessência da carne. Este par, milho/jaboti, é central na vida Araweté²⁷.

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

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

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

4. HISTÓRIA, GEOGRAFIA E DEMOGRAFIA

Antes de se deslocarem para a região do Ipixuna, os Araweté viviam nas cabeceiras do rio Bacajá. Em fins da década de 1950, ataques repetidos dos Kayapó fizeram-nos demandar os rios Bom Jardim, Jatobá, e por fim, mais ao norte, o Ipixuna, onde se chocaram com, e donde expulsaram, os Asuriní. Eles sempre apontam o leste e o sudeste como a direção de suas aldeias ancestrais. É para lá que fica o "centro da terra" (*iwí pite*), que hoje é domínio dos inimigos. Uma tradição algo obscura diz que os Araweté, antes de atingirem as cabeceiras do Bacajá, atravessaram dois grandes rios, largos como o Xingu, a leste. Não tenho elementos que me permitam afirmar serem eles o rio Pacajá, ou o Tocantins²⁸.

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

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

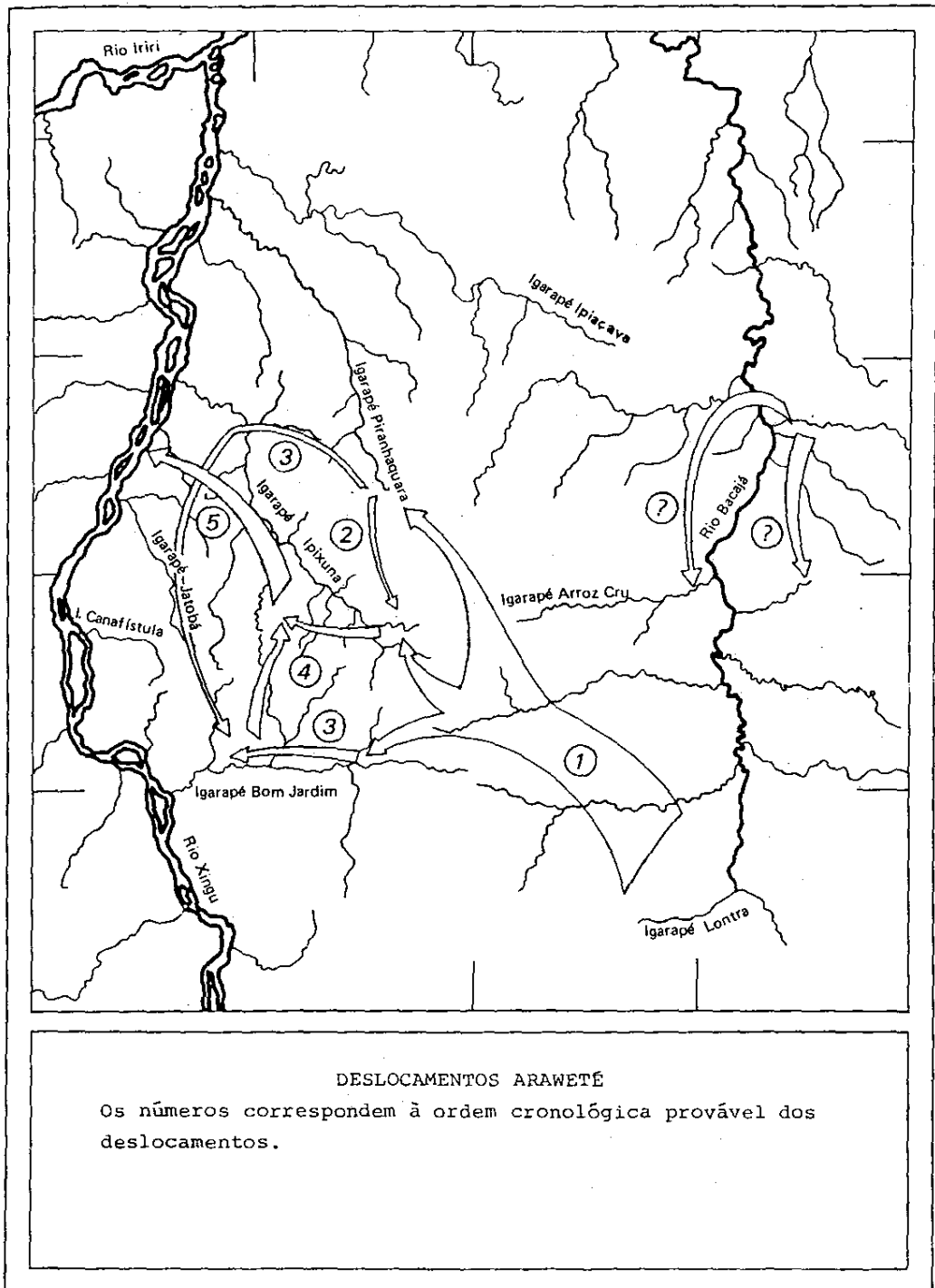
Mas o movimento Araweté em direção ao Ipixuna não foi uniforme. Apenas uma parte da tribo chegou às suas cabeceiras, vinte e cinco anos atrás, e continuou mantendo várias aldeias na situação mais meridional do Bom Jardim (rio *Ipe oho*: "cocho grande"), no Canafístula (*Kãñĩnadĩ-no ñi*: "rio de Kãñĩnadĩ-no")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

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

Há muitos indícios, entretanto, de que os Araweté não realizaram um deslocamento simples das cabeceiras do Bacajá para a região do Ipixuna. O médio e baixo curso do Bacajá, e seus afluentes, são reconhecidos e nomeados, como sítio de aldeias mais antigas (datando das décadas de 20 e 40, a se estimar pela idade das pessoas que nasceram lá): os rios *Pireiçei* ("poraquê"), *Marupai* (também um topônimo Asuriní, cf. Müller *et al*, 1979:2), e o *Parakanã* e o *Pakaya't*, que correspondem aos topônimos brasileiros "Bacajá" e "Bacajai", mas cuja forma me parece autenticamente Araweté. O mais antigo movimento identificável da tribo teria sido, então, do médio para o alto Bacajá, e em seguida para a região do Xingu. Meus dados históricos são, infelizmente, bastante vagos - o que traduz tanto dificuldades de obtenção deste tipo de material, quanto uma certa falta de interesse dos Araweté em (me) precisarem sua trajetória no tempo e no espaço²⁹.

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

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



va é que a população total Araweté não deve ter superado as 300 almas, neste período. A população média das aldeias seria então de 60 indivíduos, nos períodos de relativa paz. Os ataques Kayapó são responsáveis pelas sucessivas divisões da tribo em blocos geograficamente semi-isolados; em troca, teriam provocado algumas fusões de aldeias. Em segundo lugar, esses ataques diminuíram o tempo médio de ocupação de uma aldeia³⁰. Por fim, o fator principal

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

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

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

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

As aldeias podem ser referidas por mais de um nome, mas um deles tende a ser mais usado. Das 62 aldeias de que pude obter informação, 37 são usualmente nomeadas pelos mortos; 16 pela forma (1); e apenas 9 pelas formas (2) ou (3). (Ver Apêndice II, lista das aldeias). Aparentemente, apenas as aldeias que foram abandonadas por outros motivos que uma morte recebem nomes dos três primeiros tipos. Por outro lado, não sei os critérios que levavam à escolha de um nome de morto para batizar uma aldeia. Pois a declaração dos Araweté, de que bastava uma só morte para o abandono da aldeia, é pouco crível - isto levaria a haverem tantas aldeias quantos mortos. Possivelmente, o morto epônimo seria aquele a haver morrido por último, antes da mudança. Outros critérios, como sexo, idade ou situação política não parecem pertinentes. De toda forma, é bastante evidente a importância da morte para esta geografia "necronímica", onde uma aldeia é menos o lugar em que algumas pessoas nasceram que o lugar em que morreram. As aldeias antigas são o solo dos mortos, e devem ser deixadas para trás³¹. Aos

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

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

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

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

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

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

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

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

araweté: os deuses canibais

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Por fim, há uma considerável legião de inimigos dos tempos antigos, mais ou menos fantásticos: os *Iapŕ'e wĩ*, os *Képe iwawĩ* (que levavam uma colméia de xupé às costas), os *Ayéré awĩ*, "inimigos papagaios", os *Ñirã awĩ*, "morcegos" (dormiam pendurados de ponta-cabeça), os *Tato awĩ*, "tatus", os *O'í woko*, "flechas compridas", e muitos outros, numa proliferação "quase-totêmica" em que espécies naturais ou outros critérios distinguem os tipos de gente que povoa a terra, de um modo que não deixa de evocar a antropologia imaginária medieval. (E cabe observar aqui que o "operador totêmico" Araweté é utilizado não para classificar grupos no interior da sociedade, mas espécies de inimigos no cosmos). Esta é uma concepção essencial Araweté: os Araweté ou seres humanos próprios (*bŕde*) são uma espécie de seres, no interior de uma multiplicidade de outras espécies de seres humanos, que formam outras tantas sociedades, mais ou menos diferentes da sociedade Araweté. Esta serialidade aberta das espécies de gente se reflete na composição das populações celestes³⁵.

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

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

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

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

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

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

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

da aldeia não conotam diferenças políticas ou culturais, e não fundamentam nenhuma forma de ação coletiva. Em suma, a afiliação a aldeias de origem não repercute significativamente na morfologia e na prática social. O sentimento de pertença a uma aldeia é notavelmente vago do ponto de vista sociológico³⁷, o que traduz a va-

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

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

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

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

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

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

A partir de 1970, a FUNAI, alertada por um "passeio" que alguns Araweté fizeram até as margens do Xingu (levados por um gaiteiro amigo), e diante das notícias repetidas de índios na região, começa os trabalhos de "atração" dos índios da região entre o Ipiaçava e o Bom Jardim. Em 1971 os Asuriní foram localizados. Os Araweté têm breves encontros com os sertanistas, mas não permitem visita às suas aldeias. Em 1974 a FUNAI constrói um Posto, e abre roças, no alto curso do Ipixuna, a 100 quilômetros da foz, junto a uma aldeia Araweté abandonada. Mas é somente em 1976 que se consegue o contato. No início desse ano, os Parakanã atacam no alto Ipixuna e no Bom Jardim, levando as aldeias Araweté de ambos os rios a fugirem em direção ao Jatobá. Uma parte do grupo busca a margem do Xingu, onde acampa na roça de um "beiradeiro". A frente de atração vai encontrá-los Iã em maio de 1976, em péssimas condições de saúde. Os sertanistas convencem então os índios a se mudarem para o Posto de Atração. Eles fazem uma viagem por terra, que durou 22 dias; a maioria estava fraca demais para andar, e muitos (cerca de 30) morreram no caminho, ou foram abandonados. No final do ano, um ataque Parakanã a uma aldeia que ainda existia no Jatobá levou esta a se reunir ao grupo que estava no Posto. Ali, todos os Araweté que sobreviveram aos Parakanã, às epidemias e à caminhada, ficaram até 1978, quando os índios e os sertanistas decidem mudar-se para o médio curso do Ipixuna, devido a uma nova tentativa de ataque Parakanã em fins de 1977. Instalam então duas aldeias, que em 1981 se fundem numa só, junto ao novo Posto - e lá estão até hoje³⁸.

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

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

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

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

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

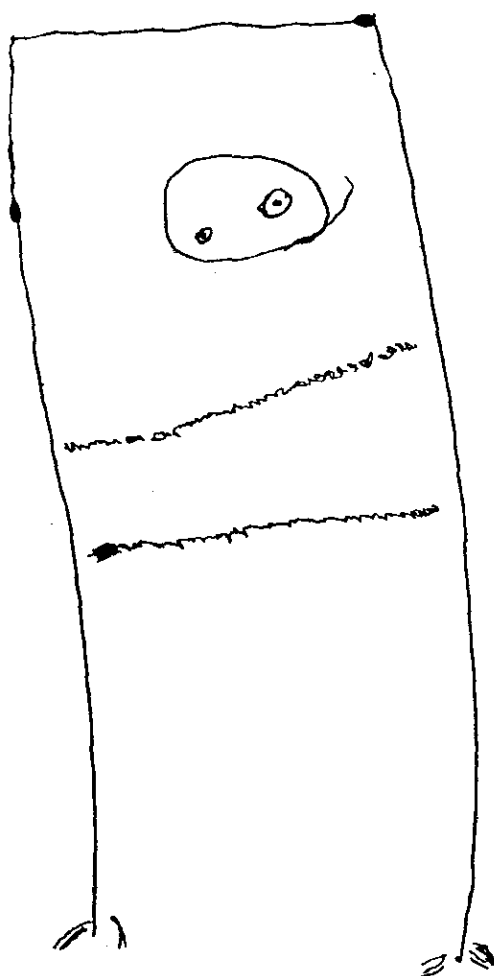
O registro de nascimentos começou a ser feito a partir de outubro de 1977. Desta época até fevereiro de 1983, houve 38 nascimentos, o que deve ser considerado uma elevada capacidade de recuperação demográfica, capaz de compensar as mortes por epidemia e a relativamente alta incidência de abortos espontâneos,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

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

CAPÍTULO IV

OS ABANDONADOS:

O MUNDO E SEUS HABITANTES

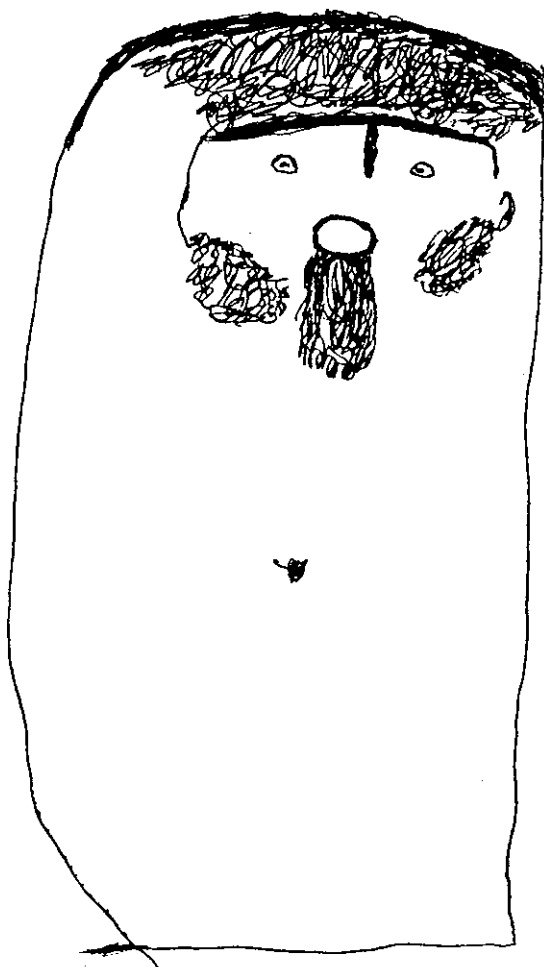


*Anos, países, povos
Fogem no tempo
Como água corrente.
A natureza é espelho móvel,
Estrelas - redes; nós - os peixes;
Visões da treva - os deuses.*

(V.Khliêbnikov/A. de Campos)

CAPÍTULO VII

OS SERES DO DEVIR: A METAFÍSICA TUPI-GUARANI



Or, pour qu'une conception puisse être attribuée aux primitifs, il ne suffit pas qu'elle soit étrange; il faut encore avoir des raisons pour la leur attribuer.

(Durkheim)

araweté: os deuses canibais

Se o leitor conseguiu chegar até aqui, atravessando o cipoal de "notas" de cinco páginas, as enfiadas de referências comparativas, a proliferação de paralelos e a repetição obsessiva e antecipada de conclusões, concordará que é tempo de concluir - mas que é difícil fazê-lo ao mesmo tempo sem mais redundâncias e com brevidade. Como é impossível começar outro livro desde aqui, ou quem sabe reescrever este em versão mais enxuta, o jeito é repassar às carreiras os pontos que fui alinhavando ao longo deste demasiadamente longo percurso, atacar um da capo e fazer um balanço do que resta por resolver.

Concluo antecipando que nem tudo que se prometeu se poderá cumprir. Contra minhas pretensões iniciais, sintetizar um "modelo Tupi-Guarani" talvez ainda seja viável, mas ao preço de algumas simplificações drásticas; o que fica além de minhas forças é partir daí para uma comparação sistemática com outras formas sócio-cosmológicas do continente, e para o aprofundamento teórico das lições do material Araweté.

Entretanto, creio ter esboçado um perfil razoavelmente nítido da problemática Araweté, justificando as generalidades adiantadas na Introdução (pps.24-8) e respondendo como foi possível à questão condutora do trabalho, a saber, a razão do canibalismo divino dos Maí. Creio, outrossim, ter caracterizado a forma peculiar de articulação entre "sociologia" e "cosmologia" nos Araweté - relação não analógico-expressiva, mas instrumental -, e analisado a situação paradoxal de sua categoria da Pessoa, determinada como vazio circunscrito pelo triângulo do Outro, deus-morto-inimigo, e constituída pela não-identidade a si, ou seja, pelo Devir e a morte. O fragmento de Heráclito apostado como divisa geral deste trabalho descreve o jogo final entre deuses e humanos no pensamento Araweté, e poderia bem servir como resumo de sua metafísica .

Vejo por fim que o próprio título que escolhi, que me parecera óbvio e neutro, cria uma figura tipicamente Araweté: pois "Araweté" é, para os Araweté, um "nome conforme o inimigo" ou um "nome de inimigo" - usado aliás por eles como nome pessoal -, sendo o nome com que os outros, os brancos, os designam. Os "Araweté" não existem senão na relação com e na voz do Outro - como os Araweté, isto é, as Pessoas (*Btde*), não são senão o oposto e um momento da Divindade, *Mat*.

Passemos assim a alguns pontos, à guisa de conclusão.

A frase de Cunhambebe citada por Hans Staden deve certamente ter sido uma tirada de humor, negro ou Zen - Tupinambá sem dúvida; ainda assim, e mesmo que não tenha iluminado o alemão, trata-se de declaração de um non-sense revelador. Falando do que comia, falando do que fazia, o guerreiro canibal Tupinambá determinou a sua perspectiva, o lado em que estava, a direção para a qual se deslocava: ele era um jaguar, porque seu alimento era um homem; se a perna que comia era de um inimigo, a boca que a comia (e que falava) era a do Inimigo, o jaguar, esse canibal incomestível. Um jaguar, "naturalmente", civilizado: afinal, comia carne cozida-moqueada - um jaguar com fogo. A antropofagia de Cunhambebe, assim, não era nem uma alelofagia (devoração do semelhante), como pensava Staden, nem uma omofagia (comer cru), para usarmos o vocabulário do canibalismo grego (Detienne, 1972a:235). Era um devir-fera, mas policiado pela cozinha.

Metáfora? Não sei. A "equação Cunhambebe" não me parece - em seu caráter mesmo de boutade individual - uma boa candidata à galeria das frases célebres do pensamento selvagem, do tipo "os homens Bororo são araras" ou "os gêmeos Nuer são pássaros", com que Von den Steinen e Evans-Pritchard contribuíram para o debate

intelectualista entre totemismo e participação mística, metáfora' e prê-logismo (Crocker, 1977b; Lévi-Strauss, 1962a:114-7). Metáfora talvez, visto que não metamorfose - os canibais Tupinambá não têm pêlo pintalgado ou garras de felino -, nem, creio, crença : Cunhambebe não terá sido um bom exemplo para Lévy-Bruhl. Mas metáfora bastante literal: os homens Bororo e os gêmeos Nuer não voam; os "jaguares" Tupinambá comiam realmente carne humana. O "modo de falar" de Cunhambebe determinava seu modo de comer, que era modo de pensar. Não se trata aqui, portanto, nem de um imaginário "virar jaguar" (tão comum aliás nas cosmologias sul-americanas - Reichel-Dolmatoff, 1975), nem de um simples "fazer como" o jaguar (os jaguares não cozinham) - mas talvez um virar-jaguar, onde "jaguar" é uma qualidade do ato, não do sujeito. De resto, Cunhambebe não disse ser um jaguar, visto que em sua língua o verbo "ser" não funciona como cópula proposicional; propôs apenas: *jauãra ichê* , jaguar eu. O mundo Tupi está cheio dessas onças¹.

(1) Assim os Shipaya têm como cerimônia central a descida dos mortos para festejar com os vivos. As almas-*iãñai* tomam o corpo do xamã, e esse processo é , por algum motivo, uma "jaguarização" - embora as almas não sejam onças:

"O pajé *Mãwarê* me disse clara e distintamente: os *iãñai* não podiam dançar e beber como os vivos, por isso tomavam seu corpo, e enquanto 'ele mesmo', incapaz de fazer qualquer coisa, permanecia dentro da casa de festa, os *iãñai* dançavam lá fora com seu corpo. Perguntei-lhe então como se sentia nesta ocasião, e recebi a resposta: 'Às vezes me parece que eu sou, neste momento, um jaguar'." (Nimuendaju, 1981:32).

Não só, naturalmente, entre os Tupi-Guarani o jaguar desempenha um papel cosmológico central: suas associações com o xamanismo e a chefia na América do Sul foram extensamente analisadas por Reichel-Dolmatoff, 1975: caps. 3 e 6. Minha hipótese aqui, como vimos, é que o lugar ocupado por este animal na cosmologia TG está associado ao canibalismo positivo.

Metáfora para mim, certamente. Pois ela me aponta para a idéia de que o canibalismo Tupinambá implicava isso, um comportamento-fera da Sociedade. Fenômeno evidentemente (eminentemente) cultural, ele não é menos, por isso, um questionamento da Cultura (Pouillon, 1972:16), um modo de transcendê-la "por baixo": pela Natureza. A gigantesca e elaborada aparelhagem simbólica dos rituais de captura, "afinização", execução dos cativos, restauração mística pela vingança, re-nominação do executor - tudo isso terminava em algo que sempre se furtou às explicações (H.Clastres, 1972: 82): o ato de comer, o canibalismo. Por que os Tupinambá comiam seus "afins" - e não simplesmente os matavam, os adotavam (os Iroqueses, em muitas coisas semelhantes aos Tupinambá, alternavam as soluções: ou devoravam os cativos, ou os adotavam como substitutos de mortos do grupo - Chodowiec, 1972), ou outra coisa qualquer? A cosmologia Araweté talvez o tenha esclarecido em parte. E por aí, enfim, pelo ato de comer, que penetram os jaguares. E, quando evocarmos os paralelos gregos, ver-se-á que o paradoxo da religião Tupinambá é esse: uma ortodoxia dionisiaca, uma antropofagia generalizada, uma negação da Sociedade que é ao mesmo tempo seu principal ritual cívico-político.

1. POLARIDADE ESPIRITUAL E COSMOLOGIA TUPI-GUARANI

A desagregação póstuma da Pessoa em dois princípios antagônicos, que examinamos na escatologia Araweté, é um tema que percorre com inflexões específicas todas as cosmologias Tupi-Guarani, remetendo a uma dupla diferença em relação ao estado de vivente: princípio de regressão à Natureza, princípio de progressão à So-

brenatureza. Tal duplo movimento se encontra associado a algumas polaridades básicas, a saber: animalidade/divindade e comer/falar (canibalismo/canto). Essa divisão da Pessoa em componentes divergentes pode ser, porém, ou imanente e constitutiva de todo ser humano, ou diferenciar condições pessoais dentro da sociedade. Os Araweté são interessantes por somarem estas duas possibilidades; todo humano possui em germe um aspecto-espectro e um princípio-alma, destino terrestre e destino divino; mas a condição de matador sobredetermina esse dualismo, na medida em que ela sublima a parcela terrestre do sujeito e o transforma em deus-alma antecipado. Em muitas outras sociedades, será a condição de xamã que distinga a situação póstuma da pessoa². Minha primeira hipótese geral,

(2) E terá sido por isto que Schaden (1959:119) decreta que o "herói mítico da tradição tribal" para todos os Tupi-Guarani se modela necessariamente na figura do xamã, não na do guerreiro. Assim não é, para os Araweté, onde, conquanto xamãs, as divindades *Ma'i* têm como signo principal sua posição-guerreira - não sendo, é verdade, "heróis culturais". Creio que Schaden extrapola a situação dos Guarani atuais; de toda forma, concordaria com ele quanto a uma maior eminença, em geral, da função-xamã sobre a função-guerreiro para os TG, mas elas se combinam em figuras complexas.

portanto, articula a polaridade espiritual Tupi-Guarani ao par funcional básico destas sociedades, a saber: xamã/guerreiro. Mas cabe introduzir um terceiro termo: este par organiza a condição masculina (os casos de mulheres-pajês são marginais ou teóricos), determinando assim por exclusão a condição feminina; e ele se compõe de modo variável com outra posição que, primeira na ordem do real, é sobredeterminada pelos valores do xamanismo e/ou da guerra - a posição de chefe aldeão ou líder de família extensa, a função-sogro (supra: 319-20). Um modelo triádico virtual, a partir do qual se podem derivar transformações, poria:

Homens	Mulheres	Homens
Natureza: (Guerreiro) :: Podre, Morte	Cultura: Sogro/Chefe :: Cru, Vida	Sobrenatureza: (Xamã) Cozido, Imortalidade

Modelo que, quero crer, não se encontra nessa forma simples e completa em nenhuma sociedade TG concreta. Nos Araweté, como vimos, é a condição de guerreiro-matador que conota a imortalidade (mediante uma passagem prévia pela podridão, que o dispensa de um dos cozimentos celestes); e a liderança parece associada ao lugar de xamã. Essa matriz poderia ser comparada - para que suas semelhanças (que mereceriam maior reflexão) com a tripartição funcional indo-européia de Dumézil não nos levem a tomá-la como banal e universal -, por exemplo, ao modelo de cinco funções da estrutura social Tukano, analisado por C. Hugh-Jones (1979:54-75), o qual se mostra aliás bastante mais elaborado e estável; ou ainda à matriz dualista Jê, que agrega diferentemente os valores acima, e onde a função-xamã é pouco marcada.

Os Wayãpi (Gallois, 1985; Campbell, 1982:270-2), os Akuáwa (Andrade, 1984), os Kaapor (Huxley, 1963:144) parecem apresentar casos simples de destino dual genérico da pessoa dos mortos: espectro terrestre, associado ao podre, aos seres-*ãñĩ* e ao cadáver, versus alma celeste, imortal, ligada aos seres-*Mañ* e ao princípio vital. A posição de chefia estaria associada ao xamanismo para os Akuáwa, à liderança guerreira para os Kaapor³. A situação Wayãpi

(3) Huxley (op.cit.:82) sugere um ethos de continência sexual dos chefes Kaapor (os "homens-cabeça") que o aproxima dos xamãs de outros grupos. A importância tradicional do chefe aldeão como chefe de guerra, investido de poderes de iniciador, é destacada entre os Kaapor (op.cit.:172), que por sua vez perderam o xamanismo, dependendo de especialistas Tenetehara.

seria mais complexa, visto haver uma continuidade ou homologia em

tre "os dois especialistas da sociedade Wayãpi" (P.Grenand, 1982: 238), o xamã e o chefe de guerra. Ambos se guiam pelos sonhos, e o xamã é uma espécie de guerreiro - seja por enfrentar os espíritos, seja porque "o xamanismo é uma continuação da guerra" por meios mágicos (uma situação semelhante ao que encontramos nos Yanomami, onde o xamã convoca hostes espirituais para se abaterem sobre os inimigos). A impressão que resta é que o caráter permanente da função-xamã (contra a vigência temporária do chefe de guerra) a colocaria como base da liderança aldeã, ao menos atualmente. Nos três grupos acima, as condições pessoais de xamã ou matorador não parecem distinguir os mortos, contudo. Vale notar, ainda para os Wayãpi, que o xamanismo se destaca por não intervir na relação da sociedade com as almas celestes e o Senhor dos humanos, *Ñandejara*. Esta relação é estabelecida pela dança ritual (*aporai*) e a música de flautas, acionada quando epidemias aumentam o peso do céu e perigam fazê-lo cair e, em geral, para homenagear o herói-deus criador (Gallois, 1984a). O xamã não interfere nesse plano, esse das relações com a Sobrenatureza (tal como defino este conceito, supra: 204), mas apenas na relação com o mundo da Natureza: espectros, espíritos animais, mestres de animais.

Entre os Kayabi, povo de tradição belicosa, a posição de chefia é modelada no guerreiro:

"Os Kayabi vêem sua sociedade ideal dirigida por um chefe velho e aguerrido, que só pode exercer com plenitude sua função puramente política e coordenadora quando muitos xamãs bons garantem a todos os membros do grupo a assistência transcendental. Assim, chefe e xamã correspondem à imagem ideal de uma personalidade, mas a força do xamã atua independentemente do chefe, enquanto, ao contrário, o chefe não pode preencher sua função sem o xamanismo" (Grünberg, 1970:126).

Grünberg (p.127) observa ainda que a guerra (condição de ho

micida) era pré-requisito para a fundação de uma nova maloca - 1. e. para sua liderança -, e que a dança dos crânios era a principal cerimônia religiosa dos Kayabi.

No entanto é a posição de xamã que, como se depreende da passagem acima, beneficia-se de uma eminência de tipo "hindu" (re cordem-se as observações de L.Dumont sobre a relação entre o rei e o brâmane, a força e a hierarquia), e que se exprimirá em uma distinção espiritual. Parece haver para os Kayabi um sô princípio póstumo (o *a²'an*, alma-nome - op.cit.:155) da pessoa, que se dirige para o mundo celeste. Mas as almas dos xamãs falecidos - eles que, em vida, eram uma espécie de alma excorporada (p.157) - desfrutam uma situação especial: transformam-se nos *Ma'it* (função-*Ma'it*), xamãs celestes e principais auxiliares dos pajés vivos (pps. 157-8).

Tal associação entre princípio espiritual único e diferença xamãs/comuns é particularmente clara entre os Tapirapé. Ali, as almas mortas dos comuns (*anchynga invuera* - função-*Ãñĩ*) vivem errantes na floresta, na terra, enquanto os xamãs defuntos habitam uma aldeia própria, a Oeste (Wagley, 1977:169). Em publicação anterior, Wagley sublinhava com mais ênfase esse destino diferencial:

"... o maior prestígio que a cultura tapirapé oferece converge para os pajés. Reflexo de tal prestígio é o conceito de que eles terão uma pós-vida à parte, bem como a identificação dos heróis culturais do passado com pajés... Enquanto um leigo tapirapé se torna uma alma descorporificada pela morte, a vida póstuma de um pajé nada mais é que a continuação de sua vida atual, em circunstâncias ideais" (1976:253)⁴.

(4) Nessa versão, os mortos comuns viveriam em aldeias terrenas abandonadas, repetindo mecanicamente suas vidas; a aldeia dos xamãs seria a Leste - exceto

araweté: os deuses canibais

os xamãs executados como feiticeiros, que demoravam-se em vilegiatura numa aldeia a Oeste, até que seus ferimentos cicatrizassem. Ver supra: 200, para a regularidade destas transformações, na obra de Wagley e/ou na escatologia Tapirapé.

Apesar do estilo "centro-brasileiro" da estrutura social e cerimonial Tapirapé, é possível identificarmos temas básicos da cosmologia TG nesse plano mesmo. Assim, a famosa oposição entre os "grupos de comer" e as "sociedades de pássaros" (Wagley, 1977:101-118; Baldus, 1979:44-59) remete a outras tantas, conforme suas funções e associações mitológicas, a saber: terra (origem ctônica)/céu (origem alada); comida-consumo (grupos "de comer")/canto-produção (os pássaros ensinaram os cantos, as wênã são equipes de trabalho); sugiro que, em seu todo, estes agrupamentos materializam valores complementares, remetendo à oposição Natureza/Sobrenatureza.

As almas dos xamãs mortos (*panõe invuera* - função-Mañ) são familiares do Trovão Kanawana, contra quem os xamãs vivos devem combater, na mais importante cerimônia Tapirapé, ligada à maturação do milho e à iniciação xamanística. A ambivalência intrínseca do xamã Tapirapé, já mencionada várias vezes nesse trabalho, se configura como um caso forte do devir-inimigo do matador Araweté' - e, como este, sua posição póstuma é especial. O xamã Tapirapé é o Guerreiro desta sociedade, que a protege contra os numerosos espíritos canibais do cosmos, as almas dos mortos, o Trovão e as almas dos xamãs mortos. Mas, na qualidade de amigo dos inimigos dos vivos, ele é ao mesmo tempo protetor e ameaçador:

"Um pajé nunca tem medo em suas viagens em sonho [ao contrário dos leigos], porque os espíritos são seus amigos e a força do pajé aumenta à proporção que ele confraterniza com os espíritos de moníacos da floresta". (Wagley, 1976:241).

Crença conforme a um motivo comum a outros grupos TG (Wayãpi, Tenetehara, Asuriní, Kayabi, Parintintin), o de que o grau de poder do xamã é função do número e qualidade dos espíritos que controla - algo que não encontramos entre os Araweté. O tremendo po-

der do xamã Tapirapê - responsável pela concepção das crianças, a abundância de caça⁵, a segurança do grupo - se desdobra em sua ma

(5) Os xamãs têm relações sexuais com as fêmeas dos queixadas, produzindo os porcos. Essa crença, invertendo radicalmente o complexo Guarani do *odjepotá*, transformação em animal por contágio sexual com estes, que se segue ao consumo de carne crua - o caso forte é a transformação em jaguar por cópula com o "espírito da carne crua" transfigurado em jaguar-mulher (o *tupichua*; cf. Cadogan, 1965:7-8; 1962:81; H.Clastres, 1978:94) -, marca inequivocamente um devir-animal do xamã Tapirapê, e sua posição ambígua, extra-social: natureza e sobrenatureza, animal e "divino", protetor e inimigo. A morte de um xamã desencadeava a fúria dos jaguares, enviados à terra pelo Jaguar Celeste (Wagley, 1977:185). O xamã é assim, morto, metonimicamente associado aos jaguares; já o xamã Guarani é um anti-jaguar, visto que evita comer carne e procura o estado oposto do *odjepotá*, isto é, a transfiguração em divindade sem morrer.

lignidade face aos viventes. Ele é o Assassino, feiticeiro e raptor de almas. Wagley observava que os três xamãs mais poderosos, em 1939, eram eles mesmos matadores de antigos xamãs (1976:246) - pois o destino de um xamã poderoso é ser executado por feitiçaria. O xamã Tapirapê, assim, é um "ser-para-a-morte", como disse P. Clastres do guerreiro chaquenho (1982:236) - e como o é, de um modo diverso, o matador Arawetê. Seu poder é sua perdição, seu destino póstumo "em circunstâncias ideais" é ao mesmo tempo uma transformação em inimigo. Um xamã pleno é um xamã morto - por isso a iniciação xamanística é uma morte do noviço pelas flechas do Trovão e seus asseclas, os xamãs mortos e os espíritos *Topẽ* (1976:259-264; o furor e a possessão dos noviços no tempo de sua iniciação, quando espíritos perigosos os enlouquecem, lembra o furor do matador Arawetê)⁶. Mas só os xamãs mortos são imortais, se compa-

(6) E assim a iniciação xamanística contrasta com a iniciação pubertária. O xamã deve enfrentar o Trovão e seus familiares, e termina invariavelmente "mor

to" por estes. Já o adolescente deve encenar um mito em que um jovem escapa de inimigos canibais; é isto que seu canto celebra - arte da fuga, posição anti-guerreira (Wagley, 1977:156-7).

O xamanismo Tapirapé, apesar de sua importância vital para a cosmologia do grupo, se extinguiu, nas décadas que se seguiram à primeira viagem de Wagley. Isso talvez possa ser explicado pelo excesso de contradições encarnadas na figura do xamã; um processo análogo ao abandono da antropofagia por outros povos Tupi-Guarani?

rados ao destino das almas dos leigos, que, após um período de vida precária, morrem, transformando-se em animais diversos (1976: 240). Assim, o xamã encarna a parte celeste da Pessoa, os leigos a porção terrestre-espectral: Sobrenatureza (Trovão) X Natureza (animais). Nos Tapirapé, em suma, o xamã é a um só tempo o ideal de Ego e o Inimigo; nos Araweté isso é o matador, ser sem sombra, inimigo em vida. Ambivalência.

A posição de xamã é, para este povo TG, um dos fatores determinantes na consolidação da chefia do grupo doméstico - não se podendo falar aqui em chefia aldeã, no entender de Wagley. E a relação entre ambas as posições é de implicação mútua: um xamã poderoso, portanto um feiticeiro em potencial, procura ter um grupo doméstico forte, que o proteja (1976:246).

Entre os Tenetehara, onde se registra uma nítida associação entre a posição de xamã e a de líder de família extensa (sogro), e onde, há muito, os valores guerreiros são não-marcados - Wagley & Galvão, 1961:43, 123 -, parece coexistirem duas formas de diferenciação espiritual póstuma, mas também aqui a partir de um só princípio pessoal, o *ekwê*⁷. A primeira seria entre os finados de

(7) Op.cit.:110. Os autores não registram outros termos para "alma", etc., que entretanto encontramos no dicionário Tembé-Tenetehara de Boudin (1978). Suspeito que o termo *ekwê* seja analisável em "ex-corpo", e que as investigações de Wagley e Galvão não tenham sido, nessa área, profundas.

morte natural e os de "morte feia" - incestuosos ou vítimas (?) de feitiçaria. As almas dos primeiros iriam para a "aldeia dos sobrenaturais", juntando-se aos criadores e heróis culturais (*Tupã, Maíra*), um lugar de abundância e imortalidade (função-*Mat*). Já as almas dos segundos tornar-se-iam espíritos e malignos, associados às aldeias abandonadas e sepulturas - são os *azang* (função-*Āñĩ*), que controlam o crescimento do milho e são freqüentemente incorporados e combatidos pelos xamãs, juntamente com os espíritos (*piwara*) de animais mortos, o Senhor da Água e o da Mata (op. cit.:110-1). Tanto os "bons mortos" quanto os deuses-heróis são distantes e neutros; o xamanismo e a cosmologia dos Tenetehara, semelhantes nisso aos Wayãpi e diversamente dos Araweté, se dirige para o enfrentamento da Natureza - *azang, piwara*, Mestres de Animais. Bem, a essa distinção entre "boa" e "mã" morte (com muitos exemplos em outras partes do mundo - cf. Bloch & Parry, 1982: 15-18)⁸ se superpõe uma outra, laconicamente indicada: apenas os

(8) Que parece também vigorar para os Siriono: as almas dos homens "bons" não retornariam para assombrar os vivos, as dos "maus" sim (Holmberg, 1969:243). Holmberg declara enfaticamente (loc.cit.) que não existe Outro Mundo póstumo, que as idéias sobre a alma são "confusas e vagas". Menciona contudo dois tipos de espíritos da mata, os *kurúkwa* (cognato de **Karowara*?) e *abaçikwaia*, ambos identificados com os espectros dos mortos (pps.239-40, 242). O autor é tão preceituoso quanto à simples inteligência dos Siriono, que se torna difícil acreditar no que diz, sobre esta área de sua cultura. Já os costumes funerários mostram aspectos interessantes: após a decomposição das carnes (o cadáver era exposto numa plataforma), os parentes do morto deviam enterrar seu esqueleto, de modo a evitar o surgimento de um *kurúkwa* - exceto o crânio, que era guardado como relíquia protetora. Tem-se aqui uma inversão do costume Achê, que pressupõe o esfacelamento do crânio pós-decomposição, de modo a dispersar a *alma-ianve* que ali se aloja (Holmberg, 1969:232-6; P.Clastres, 1972:300). Ver Nimuendaju, 1978:6, sobre a morte súbita ou violenta como *mã*, para os Apapocúva.

xamãs tinham acesso ao "paraíso" na aldeia de *Maíra* (p.200). Por fim, os autores apresentam indícios de que poderia haver uma bi-burcação terra/céu para a pessoa de qualquer morto, ao modo Araweté, mas se apressam a pôr isso na conta de alguma influência cristã (loc.cit.).

O xamanismo Tenetehara envolve a incorporação de espíritos animais, de mortos e outros. Apenas os xamãs que controlavam determinados espíritos eram capazes de curar as doenças causadas por estes espíritos, incorporando-os, cantando suas canções e extraindo os objetos que introduziam no corpo do paciente (pps.116-ss.)⁹.

(9) Assim, a "possessão" não implicava absolutamente uma submissão do xamã ao espírito. O sistema de incorporação-possessão (que no caso Tenetehara parecia envolver uma verdadeira transformação no espírito-animal - cf. a descrição de Snethlage sobre o "xamã-sapo", apud Wagley & Galvão, 1961:122-3) é relativamente raro no xamanismo sul-americano, que opera em geral por vidência, audição, e exorporação. Mas ele é registrado para os Akuáwa (os possuídos pelo *karowara* devoram pintos vivos), os Asuriní (os xamãs encarnam a Onça e o Veado), talvez os Parintintin, os Shipaya; e, fora da área Tupi, para os Yanomani - Andrade, 1985; Müller, 1985; Kracke, 1983; Nimuendaju, 1981; Lizot, 1976:22.

O espírito animal mais poderoso e perigoso, que na época da visita dos autores-fonte não era controlado por nenhum xamã, é o do jaguar. O *piwara* do jaguar tem o poder de penetrar no corpo de outros animais, "jaguarizando-os" e tornando-os monstruosos (p.114). Essa crença, que inverte o papel benévolo-útil do espírito do jaguar (morto pelo caçador) nos Araweté, evoca de perto os monstros Mbyá, animais excessivos, cujo nome é seguido do modificador *-jagua*, jaguar. A cada espécie animal corresponde um destes exemplares solitários e monstruosos (Cadogan, 1959:104). O jaguar, assim, é uma espécie de "animal do animal", limite animal da espiritualidade ou vice-versa. Um "xamã de jaguar" Tenetehara seria en-

tão uma espécie de super-xamã, capaz de incorporar a essência da animalidade/alteridade.

O xamã Tenetehara, enfim, se poderoso, está exposto a acusações de feitiçaria, como seu homólogo Tapirapé; é muito raro que se o mate, contudo, pois se crê que ele se tornará um *azang* e poderá vingar-se (p.125). Ele participa, de qualquer modo, dessa ambigüidade intrínseca do papel masculino focal das sociedades TG - ora o xamã, ora o guerreiro: protetor e ameaçador, instrumento de poder e de perdição, vinculação com os mortos e as feras, destino póstumo especial.

Para terminarmos esta recensão dos TG do norte, registremos que os dados Parintintin não permitem uma correlação entre destino póstumo e condição pessoal. Ao que parece, todos os humanos transformavam-se em *añang*, espectros terrestres, ao morrer (Kracke, 1983:7). No entanto, os xamãs (que já não mais existiam, quando da pesquisa de W.Kracke) em vida possuiriam mais de um princípio espiritual: além do *ra'úv*, alma, eram dotados do *rupigwára*, espécie de duplo espiritual do xamã (op.cit.:17) que respondia por sua eficácia. O destino do *rupigwára* após a morte de seu portador é desconhecido. No que toca à determinação do lugar da chefia aldeã, já mencionamos (supra:98) a vigência de uma dupla ideologia dos fundamentos da liderança, conforme Kracke (1978): o chefe como guerreiro ou como provedor. Seria o caso, talvez, de sugerirmos a hipótese de que o aspecto-provedor do chefe estaria associado à figura do xamã, visto que este era um tipo de "pai espiritual", cujos sonhos concepcionais introduziam espíritos desejosos de nascer no útero das mulheres. A ambigüidade da posição de chefe - ao mesmo tempo um sogro e um pai (1978:34) - poderia ser vinculada à oposição guerreiro/xamã.

É a etnografia dos Guarani atuais que mostra a maior elaboração de uma teoria da Pessoa e das almas, desenvolvendo maxime a distinção entre princípios celeste e terrestre do ser humano; ali também se encontra a mais completa operação de uma matriz triádica, Natureza/Cultura/Sobrenatureza. É onde, por fim, a posição de xamã conhece maior destaque e menor ambigüidade - e onde a ambigüidade caracteriza inequivocamente o estado cultural. Já fiz largo uso e menção dos fatos Guarani neste trabalho; por outro lado, há numerosas diferenças internas à cosmologia Guarani, e apenas um ponto de vista "norte-amazônico" permite que eu confunda, resumindo, as idéias Mbyá, Kayová e Nandeva (expostas sistematicamente em Schaden, 1962; para os Nandeva, ver Nimuendaju, 1978; os Mbyá, Cadogan, 1959; os Kayová, Meliá, F. & G. Grünberg, 1976).

Os Guarani distinguem, grosso modo, uma alma de origem e destino divinos, ligada ao nome pessoal e às rezas individuais, à palavra e à respiração, e uma alma de destino terrestre, de conotação animal, ligada ao temperamento individual e à alimentação, à sombra e ao corpo-cadáver. A primeira é dada, e pronta, e manifesta a presença dos deuses, a história do cosmos; a segunda cresce com a pessoa, e encarna sua historicidade. Essas distinções são em tudo semelhantes à dos dois -a' o we Araweté, conquanto mais elaboradas: progressão à Sobrenatureza, regressão à Natureza.

Assim, Schaden diz que o *ayvú*, linguagem-alma Nandeva, "é de origem divina, isto é, participa da natureza dos espíritos sobrenaturais"; sua sede seria o peito; ela é "dada" por *Nanderú* (o deus-Pai) e na morte retorna a ele:

"as relações que a parte divina da alma do defunto mantém com

os companheiros sobreviventes são análogas às que ligam os espíritos protetores (*yvyraĩdjã*) aos seus protegidos. Aparece em sonhos aos membros da família, traz-lhes rezas, ... , lhes pode entregar crianças que deverão nascer ou renascer no seio da família" (1962:118).

Jã o *atsyguã*, o outro princípio pessoal, "representa o caráter animal da pessoa", e sua sede é a região bucal: "daquilo que uma pessoa come, alimenta-se seu *atsyguã*"; ele se manifesta em semelhanças físicas e comportamentais do indivíduo com o animal que "encarna"; desenvolve-se a partir de um quase-nada, na criança, crescendo conforme os excessos cometidos pelo indivíduo. É o *atsyguã* que se desprende do corpo, quando este se decompõe: vaga à noite, de dia retorna à sepultura. Ele "só anda nos lugares em que o corpo andou como vivo" - repetição mecânica.

O *ayvũ*-separado, *ayvũ-kue*, alma celeste, encarna assim a Pessoa própria, enquanto o *atsyguã*-separado, tornado *anguêry* (ex-sombra), espectro, este "pouco alma" como explicava um Guarani a Schaden, encarna o Indivíduo, sua história e sua morte (1962:115-118).

Nimuendaju, para os Apapokuva-Ñandeva, descreve como o *ayvykuê*, alma celeste, que se encarna em uma criança deve ter sua procedência divina identificada pelo xamã, e isto fundamenta o nome pessoal. Associado aos sentimentos bons e suaves e às comidas vegetais, ele se opõe ao *asyiguã*, "alma animal", fonte dos sentimentos maus ou impetuosos e ao apetite por carne. O autor observa que, quando uma pessoa tem o *asyiguã* de um animal predador, este predominará integralmente sobre o *ayvykuê*. Este é o caso dos Kaingang, inimigos dos Apapokuva, que eram puros *asyiguã* felinos - puros jaguares. O jaguar é, assim, o limite do *asyiguã*: jaguar, inimigo, alma terrestre. Transformada postumamente em *anguêry*, esta

porção animal é muito temida, devendo ser morta pelos xamãs menores (enquanto ao rezador principal, *paie*, cabe a identificação da alma divina e sua recondução ao céu) - 1978:53-67, 139.

A reencarnação possível dos *ayvykuẽ* (Nimuendaju, 1978:65-6) é assim a forma forte, ou máxima, de presença das almas celestes entre os Nandeva, e seria devida ao apego da pessoa à vida e aos parentes queridos. Caracteristicamente, essa "aderência" é o oposto da repetição mecânica e mortal do espectro terrestre: é o renascimento dentro da parentela. As outras parcialidades Guarani, não parece terem tal crença na reencarnação. Para os Kayová, a porção-*ayvũ* da pessoa é a encarnação dos *tavyterã*, seres celestes que são a transfiguração ou correspondente Sobrenatural dos vivos (Schaden, 1962:121), e após a morte retorna à origem. A porção-*anguêry* só é liberada pelos adultos; como uma criança "não percorreu lugares", ela não tem história, nem espectro (loc.cit.). A personologia Kayová descrita por Meliã, F. & G.Grünberg (1976 : 248-9) identifica o mesmo dualismo: *ñe'ẽ*, "alma espiritual" e palavra-nome, que vai para o paraíso, e a *ã*, "alma do corpo", que se torna *espectro-angue* e pode incorporar-se em um animal.

Cadogan (1959:cap.XIX) mostra o mesmo dualismo entre os Mbyá: de um lado a *ñe'ẽ*, alma-sopro-palavra de origem divina, de outro a "alma telúrica ou imperfeita", resultado da vida das paixões e dos apetites, o "modo imperfeito de viver" - isto é, a condição humana em geral, como bem evidenciou H.Clastres (1978) . É esta porção da pessoa, que para os Mbyá só parece ter realidade póstuma (ao contrário do *asyiguã* Nandeva e do *ã* Kayová), que se tornará o *angue*, espectro assassino responsável pela dispersão dos vivos após uma morte¹⁰.

(10) Outro nome para o espectro Mbyá é *takykuẽri gua* (Cadogan, 1959:104), que

creio poder analisar (cf. Dooley, 1982:29, "akykue") em "o que fica atrás", o que resta. Isto repete literalmente a idêla Arawetê de que os *ta'o we* "ficam atrás de nós" (supra: 502), no sentido geográfico e temporal.

A porção animal da Pessoa está associada a um outro conceito, o de *tupichûa*, que para os Pãí-Kayovã de Amambãí significaria "espírito animal", que acompanha o homem, pousado em seu ombro, regendo seus apetites; seu outro nome é "boca fantasmal". Para os Mbyã, *tupichûa* seria um espírito maligno que, encarnando-se em um homem culpado de transgressões às regras sociais, o converte "em espécie de homem-jaguár, devorador de carne crua" (Cadogan, 1962: 81-2). Este autor registra ainda que o *tupichûa* seria a "alma da carne crua", aquilo que, se encarnado na pessoa que consumir a carne desta forma, a transforma regressivamente (*jepotaã*) em jaguar (1965:7).

Vê-se claramente aqui que a função-jaguar, encarnada nos Arawetê pelos *Mañ*, divinos "comedores de carne crua", e nos Tupi-nambã pelos próprios humanos qua canibais, encontra-se nos Guarani relegada ao pólo da Natureza, contrapartida ativa da podridão (espectro terrestre) e oposto radical do princípio pessoal, alma-nome-vegetal-canto-esqueleto-divino. Isto se coaduna com o ethos radicalmente anti-canibal dos Guarani atuais, e ao deslocamento da problemática da transcendência para a via ascética, abolindo todo excesso. A figura e o valor do guerreiro (canibal) desaparecem de todo entre os Guarani, e a posição de xamã se hipertrofia. O xamã - ou melhor, o "rezador"/líder religioso - se constitui no fundamento da tribo ou agregado aldeão, condutor das cerimônias que reúnem os grupos locais dispersos, a tal ponto que se pode dizer que uma sociedade Guarani é antes de tudo uma sociedade religiosa, unificada pelo xamã - Nimuendaju, 1978:92-ss.; Schaden,

1962: 19, 99. O espaço do político foi integralmente investido pela religião. Extrapolando para os Guarani antigos o que sabemos sobre os Tupinambá, dir-se-ia que o sogro-guerreiro, "principal" das enormes malocas e líder dos homens de sua casa na guerra¹¹, de

(11) "Em geral, um grande número de genros favorecia as tentativas feitas nesse sentido [de fundar uma nova maloca] por alguns chefes de família. Isso era muito importante para estes, pois os homens atraídos para sua maloca deviam constituir os grupos de guerreiros a ele subordinados. Todas as fontes ... são unânimes em indicar o fato da maloca constituir, por isso, um grupo guerreiro' fortemente solidário" (Fernandes, 1963:72-3). A compilação de Florestan a respeito das regras de formação e funcionamento das aldeias Tupinambá torna bastante claro aquele princípio de subordinação lógica da aldeia ao grupo doméstico, que analisei para os Araweté - supra: 287. A produção da unidade aldeã, nesse sentido, se fazia não por uma dialética interna, que opusesse-unisse as unidades domésticas e/ou grupos cerimoniais, mas por uma relação com os inimigos.

saparece para dar lugar ao xamã-pai (*nãnde rû*, nosso pai, é o título dos líderes político-religiosos Guarani atuais) - do mesmo modo e talvez pelo mesmo impulso que fez estes antigos canibais se converterem em ascetas, que buscam superar a condição humana "por cima", pela Sobrenatureza. Sem aceitarmos necessariamente a tese de H.Clastres que põe uma contradição entre o religioso e o político como motora do profetismo antigo (mas que dizer das migrações que ainda continuam, ao contrário do que a autora supõe - 1978:85-?) dos Tupi-Guarani, é força que se reconheça uma inversão notável das sociedades TG antigas no que toca à estrutura funcional dos Guarani modernos. Assim, se naquelas o poder político assentava numa base concreta de controle sobre as mulheres (função-sogro) e numa simbólica do guerreiro-canibal (Fernandes, 1963: 325-ss.), o papel de xamã em sua expressão máxima, isto é, como profeta (*carai*) era marcado exatamente por sua exterioridade fisi

ca e social (parentesco) ao grupo tribal - e, como observa H. Clastres (op.cit.:41-5), o estatuto de chefe é incompatível com o de profeta. Atualmente o que se encontra entre os Guarani é a fusão desses dois papéis, na figura do chefe religioso - espécie de rotinização do carisma, institucionalização dessa figura aparentemente impossível, o chefe-profeta¹²; e nada mais resta dos guer -

(12) E será por isso que se verifica o que a autora chama de "deslocamento sofrido pelo discurso sobre a Terra sem Mal: de agora em diante cabe-lhe uma função que nada o destinava a preencher - a de validar a sociedade" (1978:108).

reiros da Antiguidade.

Hélène Clastres demonstrou com elegância de que forma a cosmologia Guarani contemporânea, sobre trazer em si o mesmo desejo' que movia as sociedades TG antigas - uma recusa da Sociedade enquanto espaço da impermanência, uma negação da condição humana , mortal -, definirá a Cultura como meio de ambivalência, e onde a polaridade espiritual da Pessoa exprime essa ambivalência mesma :

"A cultura é a marca do sobrenatural na terra imperfeita, o signo de uma eleição que separa os homens da animalidade... Mas ao mesmo tempo a cultura é o que separa os homens dos imortais, pois para os Guarani de hoje como para os Tupi de antigamente, a via da Terra sem Mal é a renúncia à vida social. (...) Entre esses dois pólos, os homens ocupam uma posição média, que os torna ambivalentes ... Possuem, portanto, uma dupla natureza ... (...) ... Compreende-se o lugar, aparentemente paradoxal, ocupado pela vida social no pensamento dos Guarani, ao mesmo tempo como signo de sua desgraça e signo da sua eleição: define-se como a mediação necessária entre um aquém (a natureza, que é imediatez) e um além (o sobrenatural, que é ultrapassagem). Seu ser duplo situa, desta maneira, os homens entre duas negações possíveis da sociedade: a primeira, por assim dizer, para baixo, consiste em ignorar as exigências da vida social, em pretender furtar-se à troca ... (ela) resolve no mau sentido a ambigüidade inerente ao homem,

ao situar este último do lado da natureza e da animalidade... A outra consiste, não em desconhecer a ordem social que define a condição humana, mas em ultrapassar esta condição, isto é, em libertar-se da rede das relações humanas ... é a renúncia ao bem ' estar desse mundo, a procura necessariamente solitária da imortalidade." (1978:92-95).

E assim, a uma regressão à Natureza, isto é, submissão à porção terrestre-animal da Pessoa, produzida pela infração das normas da Cultura (notadamente: uso do fogo de cozinha, reciprocidade alimentar, temperança sexual)¹³, contrapõe-se uma ética i-

(13) O hino que pede a completude ou perfeição, transcrito ao final do livro de H. Clastres (pps. 120-122), sublinha especialmente as "normas da alimentação", o comportamento culinário e social próprio.

deal da ascese, pela abstinência de carne, continência sexual, uso abundante do tabaco, generosidade absoluta, o canto e a dança (1978: 97-108) - forma simétrica de transcender a condição humana, isto é, a cozinha, a sexualidade, a reciprocidade, de modo a, tornando leve o corpo, sublimar integralmente a carne e alcançar a transfiguração-maturação (o *aguyje*) e a imortalização-imputrescibilidade (o *kandire*). Como bem observou H. Clastres, trata-se aqui de uma dupla ética - a simplesmente humana, de respeito às normas, que busca evitar a regressão animal, e a ética da salvação individual, do renunciador que busca superar a condição humano-mortal, progredindo à divindade. Ao contrário do verdadeiro renunciante coletivo que era a sociedade nômade dos movimentos proféticos, o moderno renunciador Guarani é sempre individual, e individualista:

"... as relações com o sagrado são sempre pessoais... o caráter individualista da religião Guarani... assume aqui a forma de necessidade imperiosa... É a essência de uma religião cujo projeto é a realização do homem como deus e que se pretende reflexão so

bre a imortalidade. Ora, a imortalidade só é pensável como a contra-ordem... Ser mortal ou ser social: duas expressões da mesma realidade. Quer dizer que só é possível pensar como não-necessária a relação com a morte na medida mesma em que se pode pensar como não-necessária a sua relação com outros" (op.cit.:99-100).

Se o mundo da Natureza era morte, ferocidade e podridão solitárias, o mundo ideal da Sobrenatureza é uma não menos solitária perfeição. Negações simétricas da Sociedade: morte absoluta ou imortalidade, fim de qualquer forma de ambivalência do humano, de sua condição intercalar; o homem é algo entre dois outros, que os Guarani poriam como o Jaguar e o Deus-Pai, a besta canibal e os senhores das palavras abundantes, a corrupção e a incorruptibilidade. A condição humana é pura potência, e dessemelhança a si: aqui como nos Araweté, só Alhures seu destino se realiza. A diferença significativa entre as filosofias Araweté e Guarani, entre tanto, é que a primeira não procede a uma avaliação moral negativa da condição de vivente: que sua concepção da Divindade é ela mesma ambígua; que a Reciprocidade, sobre poder ser contornada na própria terra, é mecanismo posto a serviço da aliança com os deuses - os quais portanto, em que pese a "extraordinária religiosidade" dos Guarani, estão bastante mais perto do homem que a Divindade destes últimos¹⁴; por fim, enquanto os Guarani desenvolveram

(14) E assim a não-presença constitutiva da Divindade, sua relação com o Devir, manifestar-se-á nos cantos sagrados Guarani de forma muito outra que a do jogo recursivo da palavra Alheia dos Araweté. Aqui, os deuses nunca falam: as "belas palavras" do discurso profético são um solilóquio desesperado. Diz H. Clastres:

"A bela linguagem não é a que, dirigindo-se aos deuses mais que aos homens [pois o canto Guarani é uma forma de prece], apenas deslocaria as relações: é uma linguagem sem relações... Nela, quem fala é também, ao mesmo tempo, quem escuta. E, se interroga, sabe que não há outra resposta além de sua própria pergunta ...

(...) Uma pergunta que não pede nenhuma resposta. Ou melhor, o que as belas palavras parecem indicar é que pergunta e resposta' são igualmente impossíveis. Basta prestar atenção nos tempos e formas verbais: a afirmação só está no passado e no futuro; o presente é sempre o tempo da negação ..." (1978:114-5).

Na música dos deuses Araweté, não é o tempo (verbal) que marca o deslizamento da palavra, mas o regime enunciativo: a afirmação está sempre na boca de outro; o Eu é sempre a pessoa-objeto. Anti-prece, a música divina é a voz afirmativa dos deuses.

uma ética anti-canibal, os Araweté inventaram uma escatologia canibal - transformações divergentes da sociologia canibal dos velhos Tupinambá.

2. CANIBALISMO TUPI: A IDENTIDADE AO CONTRÁRIO

Pouco sabemos sobre a escatologia e a teoria Tupinambá da Pessoa. O que é claro é que ambas teciam-se à volta da guerra e da execução ritual dos cativos, meta, motor e motivo fundamentais desta sociedade: "Como os Tupinambá são muito belicosos, todos os seus fundamentos são como farão guerra aos seus contrários" - na frase lapidar de Soares de Souza, epigrafada por Florestan Fernandes. E sabemos também (supra:597-8) que o estômago do inimigo era o único túmulo digno de um guerreiro Tupinambá; sem a morte em mãos alheias paralisar-se-ia o mecanismo pendular e interminável da vingança:

"Et ne pensez pas, que le prisonnier s'estonne de ces nouvelles [que será devorado em breve], ains a opinion que sa mort est honorable, et qu'il luy vault beaucoup mieux mourir ainsi, que en sa maison de quelque mort contagieuse: car (disent-ils) on ne se peult venger de la mort, qui offense et tue les hommes, mais

on verge bien ceux qui ont esté occis et massacrez en fait de guerre..." (Thevet, 1953:196 - eu sublinho).

A escatologia Tupinambã parece ter combinado os vários motivos que identificamos nas sociedades TG contemporâneas: um princípio espiritual único, mas destino diferencial dos mortos conforme uma "boa" ou "mã" morte (na guerra ou em casa), ou ainda conforme a condição pessoal do morto (homicida ou não). Évreux (1894:251) afirma ser este princípio o *An*, quando no corpo, tornado *An-guere* após a morte. Léry (1972:195-6), descrevendo os costumes funerários (para os que morrem de doença, etc.), aponta o temor da necrofagia dos espíritos-*Anhãnga* (função-*Ãñĩ*): deixavam-se alimentados junto à sepultura, caso contrário o *Anhãngua* desenterraria e devoraria o cadáver; e isso era feito até que apodrecesse o corpo. "Afirmam eles que o nosso corpo é feito de limo e do pó da terra' ...; portanto fica-lhe sujeito [à terra] até transformar-se em natureza espiritual". Já vimos como as almas dos covardes (i.e. não-matadores) iam-se com os *Anhã*, e que apenas os guerreiros tinham acesso ao mundo dos antepassados, deuses e heróis civilizadores, no céu (p. 597). Métraux (1979:11-2) associa essa crença às numerosas provações e obstáculos a serem enfrentados pelas almas em sua viagem ao paraíso, e observa que as almas femininas dificilmente ali entravam, exceto as esposas de grandes matadores e canibais: transformação do tema Araweté de que só as mulheres são necessariamente devoradas pelos *Mañ* (ver também Gandavo, 1980:137).

É perfeitamente razoável supor, portanto, que, do ponto de vista da vítima, a execução e devoração canibal eram operações que, libertando-a do apodrecimento, da necrofagia dos *Anhã* e de seu próprio destino espectral, transformavam-na em puro espírito, homem sem sombra. Mas outra continuidade era também obtida: ainda

de seu ponto de vista, sua morte era sua própria vingança. "E, como estes cativos vêem chegada a hora em que hão de padecer, começam a pregar e dizer grandes louvores de sua pessoa, dizendo 'que já estavam vingados de quem os há de matar...' (Soares de Souza, 1971:326). Já estavam vingados: porque já haviam morto e comido muitos dos inimigos, porque seus parentes vivos os vingariam. Sua morte, presente, juntava o passado e o futuro. Única forma de vingar-se da morte, como tão bem observou Thevet. Absoluta cumplicidade entre vítimas e executores. Pois, agora do ponto de vista destes últimos, a morte e devoração do inimigo consumavam uma vingança das mortes sofridas, assegurando ao mesmo tempo o acesso dos jovens à condição de homicida, isto é, de Pessoa plena, capaz de imortalidade póstuma - vimos que o paraíso é dos bravos. Novamente passado e futuro. A morte do inimigo era duas vezes vida, duas vezes negação da morte: vingança, transfiguração. "Exo"-canibalis mo? Sem ter morto um inimigo um homem não existia; a execução ritual era a cerimônia de iniciação masculina, que assim, além de cancelar uma morte prévia, vingança restauradora, criava vida, inventava homens. Só um matador podia casar-se e ter filhos, pois os Tupinambá, semelhantes aí a muitos outros povos, equacionavam a função guerreira e mortífera do homem à função reprodutiva e vital da mulher. Os ritos da menarca e os do primeiro homicídio eram idênticos; as jovens "cumpriam o mesmo ritual dos carrascos" (Thevet, 1978:133): escarificação, tatuagem, reclusão, abstinência. Ambos, mulher e matador, derramavam um sangue vital para o grupo¹⁵.

(15) Ver o que diz Sahlins (1983:83): "... no sistema global do sacrifício [nas ilhas Fiji], mulheres cruas e homens cozidos têm a mesma finalidade. Ambos são reprodutivos, 'life-giving': a mulher diretamente, a vítima sacrificial como 'um meio de troca de mana entre homens e deuses. Eis aqui outra expressão de

sua equivalência: uma esposa estéril não é estrangulada para acompanhar a alma do seu marido no Além, fonte ancestral da reprodução humana e natural; e, quanto ao guerreiro defundo que nunca matou, nunca trouxe para casa um sacrifício humano, ele está condenado a pillar um monte de excremento com sua maça de guerra, por toda a eternidade... [Nota:] Trata-se, como dizem os Maori, de 'o campo de batalha com o homem, o parto com a mulher'... Os Azteca agiam e pensavam conforme esta mesma representação da reprodução social". Para os Azteca, ver Duverger: "No momento do nascimento, a parteira, alegremente, lançava gritos de guerra, 'pois a parturiente acaba de lutar o bom combate; ela se torna um bravo guerreiro; ela havia feito um cativo, ela havia capturado um bebê'" (1979:93). O dispositivo sacrificial Azteca, apesar de suas numerosas semelhanças com o complexo Tupinambá, organizava-se conforme outras idéias, referentes à manutenção do equilíbrio energético do cosmos (idéias que se reencontram em diversas cosmologias sul-americanas - ver Reichel-Dolmatoff, 1973, 1976). A antropofagia era uma prática secundária e derivada (Duverger, 1979: 202), não a motivação do sacrifício. A equação Azteca: (filho : mulher :: cativo : homem) invertia uma outra, cativo = filho de seu captor. O dono de uma vítima sacrificial era chamado de "pai" por esta, e não comia de sua carne, porque isso seria auto-canibalismo (Duverger, op.cit.:204). Sociedades tão diferentes como a Grécia clássica e os Angkor da Nova Guiné também desenvolvem estas correlações entre estados ou atributos femininos "típicos" - menstruação, parto, casamento - e as ações agressivas próprias do papel masculino - guerra ou caça. Cf. Vernant, 1974:38; Huber, 1980:48. Já entre os Tukano, é o xamanismo masculino que aparece como o correlato da menstruação; e ao contrário dos Azteca, onde o parto é um simulacro da guerra, e dos Tupinambá, onde o homicídio é o equivalente "mortífero" da menstruação, para os Tukano a iniciação masculina mimetiza o aspecto "life-giving" da menstruação: os homens repetem as mulheres, tomam a seu cargo o parto; nos Tupinambá é a morte do Outro, não o parto do Mesmo, que inventa a masculinidade (ver S.Hugh-Jones, 1979:125, passim; C.Hugh-Jones, 1979).

O canibalismo Tupinambá, como diz H.Clastres (1972:81), "insere-se em um sistema infinitamente complexo", que não se deixa reduzir a uma "função" simples. Como todo rito central de uma cultura, como todo mito em geral, não há um nível privilegiado de explicação para ele; pois ele mesmo é, em si, "une mise en rapport de plusieurs niveaux d'explication" (L.-Strauss, 1973:82; cf. S.

Hugh-Jones, 1979:246, sobre o He dos Tukano). Ele será, assim, uma figura sobredeterminada: canibalismo restaurador talvez, que cancela a "heteronomia" produzida pela morte dentro da sociedade, e que resgata a relação do grupo com seu passado; mas também canibalismo produtor e instituinte, que impulsiona a máquina social para o futuro, ao criar a espiral da vingança, e que produz Pes soas plenas, adultos-matadores-pais; canibalismo funerário enfim, onde os inimigos canibais servem de transubstanciadores do prisioneiro, convertendo-o em "bom morto" - em ser sublimado e memorial, sem carne que apodrece e espectro que ameaça, em ser capaz de ser vingado, cuja morte faz sentido e cria movimento. Complexo, sobretudo, por ser uma figura sacrificial, o canibalismo se pretende superação in actu dos limites lógicos e fronteiras conceituais que a Cultura mesma se impõe.

Não temos espaço aqui para uma recensão do copioso material primário e interpretativo sobre a antropofagia Tupi-Guarani, e em particular para uma discussão detalhada daquilo que melhor já se escreveu sobre ela - a soberba monografia que Florestan Fernandes dedicou à guerra Tupinambá enquanto aparelho de captura de vítimas sacrificiais humanas. Credor do mérito de ter tomado a sério aquilo que todos os cronistas diziam sobre a motivação da guerra Tupinambá - a vingança de sangue -, Florestan irá aplicar sobre isto a teoria maussiana do sacrifício, e procurará determinar o lugar central dos mortos do grupo no sistema canibal¹⁶.

(16) Ver Carneiro da Cunha & Viveiros de Castro, 1985; em preparação, para uma discussão mais sistemática dos temas abordados a seguir. Alguns desenvolvimentos ali presentes foram incorporados às páginas abaixo.

Mortos recentes a serem vingados, ou ancestrais míticos a serem comemorados, a execução e devoração rituais envolviam um "jo

go de imagens" e um processo de substituições em que o prisioneiro inimigo, sobredeterminado e "ambivalente" como é próprio de toda vítima sacrificial, aparece como um meio de comunicação entre aqueles e os vivos. A antropofagia ritual, culminação do processo guerreiro, surgiria como uma consequência natural do sistema do Sacrifício:

"Tudo girava em torno da comunhão coletiva, promovida pela ingestão da carne da vítima, com a entidade sobrenatural beneficiária do sacrifício... O canibalismo tupinambá tinha uma função religiosa: a de promover uma modalidade coletiva de comunhão direta e imediata com o sagrado". (1970:326, 327).

Quem comia, em suma, seriam os mortos do grupo (ou a "entidade sobrenatural", referência aos espíritos contidos nos maracás, que incitavam à guerra canibal), representados pelo sacrificante (a sociedade) e encarnados no sacrificador (o executor); e o que comiam, do inimigo, era a sua própria (dos mortos do grupo) "substância" (p. 325) - eu talvez dissesse sua própria morte. Creio não estar me afastando demasiado do raciocínio de Florestan se disser que o canibalismo forneceria uma espécie de corpo místico às almas ou espíritos a serem vingados-comemorados. Essencialmente funerário, portanto (mas não no sentido a que aludi acima), o canibalismo seria uma recuperação-incorporação do morto, via inimigo, pelo grupo - restauração do "Nós coletivo", recuperação da autonomia (pps. 332, 336, 339). Para Florestan, assim, a relação determinante e inicial - a distância a ser preenchida pelo sacrifício - era entre os vivos e os mortos do grupo: o que ele chama de "dialética interna" do sacrifício humano (p. 319). A diferença fundante, a alteridade primeira era essa: a morte, o morto, levavam consigo "a verdade da sociedade" (Bataille, 1973:64), produzindo uma heteronomia, uma dessemelhança a si:

"... o sacrifício da vítima fazia parte das cerimônias funerárias devidas [ao] parente [morto], e ao invés de ser uma consequência do imperativo da vingança, era sua causa. (...) ... o sacrifício não era causado pela ação dos inimigos, mas por necessidade do 'espírito' do parente morto por eles. (...) Sabe-se que a vítima não podia sair do 'nosso grupo'. (...) De acordo com esse sumário exame, aquilo que se poderia interpretar como sendo a 'Idéia diretriz' da noção de vingança dos Tupinambá traduzia, essencialmente: a intenção de socorrer o 'espírito' de um parente, morto em condições que punham em risco a integridade de sua 'pessoa', ou de satisfazer a necessidade de relação sacrificial do 'espírito' de um antepassado ou ancestral mítico. A 'punição' se apresenta, assim, não como a causa da ação sacrificatória; mas como uma de suas consequências lógicas". (1970:318, 139, 320 - grifos no original).

E com isso Florestan produz uma interpretação não-trivial do explícito e onipresente motivo da guerra e do canibalismo: a vingança de sangue. Embora não o diga com todas as letras, o que o autor propõe é uma teoria do bode expiatório, da substituição sacrificial, onde a vítima ao mesmo tempo encarna e aplaca o morto - o morto é o Inimigo; é ele que, fazendo pesar sobre os vivos o imperativo da vingança, mantinha estes numa espécie de desassossego fundamental¹⁷.

(17) "Não se pode negar que, de fato, os textos revelam os Tupinambá como seres mentalmente atormentados..." (Fernandes, 1963:303). No final de sua segunda obra o autor, estendendo uma generalização de Lévy-Bruhl, marcará o "sacrifício sangrento" como tendo valor expiatório, que seria imposto pelo espírito do morto: "... o temor infundido pela vingança dos espíritos dos mortos, sendo muito maior que o temor correspondente incutido pela expectativa de vingança posterior dos inimigos, é que dá à vingança o caráter de 'obrigação essencial'" (1970:345). Nenhuma fonte consigna esta ameaça e autoriza esta conclusão, que Florestan tem de ir buscar na teoria, pois ela é essencial para o fechamento de seu modelo de sacrifício aos ancestrais. Ao postular o "culto dos mortos" como base do sistema guerreiro, Florestan repete uma famosa teoria de

Steinmetz, rejeitada por Mauss e Durkheim. Steinmetz deriva a pena jurídica da vingança de sangue, e esta por sua vez do temor aos mortos, base do culto a estes. Mauss, em uma minuciosa crítica de Steinmetz, indica que os casos de vingança exigida por espíritos de ancestrais são empiricamente pouco numerosos, não fundando a universalidade exigida pela teoria em pauta - e que surgem ali "onde a família patriarcal está perfeitamente organizada, onde o ancestral é deus e age como tal" (Mauss, 1969:681). Mas isto é justamente o que Florestan pretende demonstrar, pelo exame do sacrifício Tupinambá - o que é uma petição de princípio. Como se sabe, Mauss e Durkheim sempre distinguiram entre as origens da pena e as da vingança, e ambas de qualquer medo de (ou culto a) os mortos. A vendetta, voltada para fora do grupo, teria seu fundamento em um impulso de restauração da solidariedade "religiosa" do clã, ferida pela morte de um de seus membros; a pena jurídica, ao excluir do grupo um de seus membros, deriva da infração de interdições rituais, e visa cancelar uma impureza, um "tabu" (Durkheim, 1973; Mauss, 1969; ver Verdier, 1980:16). Florestan segue de perto a teoria durkheimiana da "vingança de sangue" - embora não insista na idéia do "sangue" como símbolo do clã -, mas a reifica no "imperativo de vingança" posto pelo espírito de um morto que é preciso vingar para transformar em ancestral, e assim reencontra Steinmetz, Lévy-Bruhl e outros.

Nada há de absurdo na articulação entre "ancestralização" e sacrifício humano. É o que se passa, por exemplo, entre os Fataleka de Malaita (Guidieri, 1980). Mas nada há de necessário, nem os dados Tupinambá autorizam tal hipótese.

É interessante, por fim, observar a semelhança entre a teoria expiatória de Florestan e a leitura que René Girard (1972:379-85) faz do canibalismo Tupi, no contexto de sua teoria geral do Sacrifício - a qual, uma espécie de "batailleanismo" de direita, muito fez para desacreditar este conceito. O canibalismo Tupi é, para Girard, um exemplo da figura universal da vítima emissária, substituto simbólico do assassinato intra-social, o deslocamento da violência "mimética" para fora: o bode expiatório como fundamento da Religião. Ver as observações de Verdier, 1980:13-14, e de Detienne, 1979:35.

A guerra Tupinambá será então função do sacrifício humano (ele é "o alfa e o ômega da guerra" - 1970:351); o sacrifício, por sua vez, é função das necessidades e exigências do espírito do morto do grupo; o canibalismo é, em suma, um sistema de segundas exéquias, por inimigo interposto - semelhante, de resto, às

práticas malaias descritas por Hertz, em que a captura de cabeças encerrava o luto e aplacava a alma do morto (1928:6, 20). Em seu caráter de "comunhão coletiva", o canibalismo não seria assim um refinamento de crueldade, como dizia Hertz do exo-canibalismo, ao contrastá-lo com o ethos devocional do "repasto sagrado" endo-canibal (op.cit.:27), mas um ato de piedade filial; a morte do inimigo era a imolação (p. 210) de uma vítima - sacrifício, literalmente: transferência de energias (p. 324), recuperação de essência vital; sacrifício ao parente morto (p.332). Note-se de passagem que esta idéia de recuperação mística se adequa bem à leitura psicanalítica da "relação oral canibal", forma de recuperação do "objeto perdido" (o morto; Green, 1972:50). Mas o grande modelo que orienta a teoria de Florestan é o culto de ancestrais - idealmente, de agnatas -, cujo rito principal é a antropofagia. A guerra Tupinambá, "instrumentum religionis", é uma luta contra a Morte. Sua função é a de restaurar a autonomia e a coincidência a si, perdida com a morte; trata-se portanto, esse gigantesco dispositivo, de uma "máquina de suprimir o tempo", como se disse do mito e do rito: o que se devora, então, é o devir; é ele, disfarçado em morte (ou se revelando como Morte), que é o Inimigo.

Bem, comecemos por perguntar: até que ponto a guerra canibal Tupinambá pode ser encaixada no modelo sacrificial de Hubert & Mauss? Este não é jamais temperado por Florestan, no curso de sua demonstração; na verdade, é a guerra que recebe uma "lapidação" sutil até que se adapte ao escrínio da teoria, para ali brilhar sem jaça. Todas as impurezas são postas no limbo das "funções derivadas". O Sagrado são os Ancestrais; e assim o matador seria uma espécie de complemento do xamã: sabemos como o xamanismo Tupinambá funcionava predominantemente como um prelúdio à guerra

- pela boca do xamã os "espíritos" pediam "vítimas", os feitos dos antepassados eram evocados como emulação, as dívidas de sangue lembradas -; o matador, então, no outro extremo da cadeia, fazia passar para o Sagrado a vítima, oficiando um rito funerário. O xamã trazia os mortos do grupo, o matador remetia a estes os inimigos sacrificados. Voilà.

Não se põe em dúvida que o sistema canibal Tupinambá defina uma estrutura de tipo "sacrificial". Como tal, ele de fato envolve todo um jogo de identificações e substituições¹⁸, onde o "lu

(18) A começar pela difundida prática de exumação de cadáveres inimigos para o esfacelamento de seu crânio, recurso de desespero na falta de inimigos sobre quem se vingar e tomar novo nome (Anchieta, 1933:236-7), que sugere aquela ca suística de ersatz típica do sacrifício (lembramos dos bois e pepinos Nuer), e que se reencontra entre os Jívaro: na falta de cabeças humanas para serem encolhidas, usavam-se cabeças de preguiças (Harner, 1973:148-9); os Tupinambá adotavam substitutos metonímicos, os Jívaro metafóricos. Notar ainda que o tema Jívaro e Mundurucu da captura de cabeças dá lugar, entre os Tupinambá, ao esfacelamento do crânio, o que nos põe numa pista impossível de seguir aqui.

gar de morto" circulava incessantemente no interior da série, criando uma figura contínua onde as posições se fundiam e inter-exprimiam: mortos do grupo, cativo e matador se espelhavam, de um modo semelhante àquele que descrevi para o "coqito canibal" A raweté (supra: 581).

Veremos a seguir alguns ângulos desse jogo de imagens. O que se deve observar aqui é que Florestan, em seu afã de demonstrar que a antropofagia Tupi era uma "comunhão com os ancestrais", procede a algumas reduções e interpolações.

* * *

Thevet descreve um processo de substituição efetuado pela captura de prisioneiros. Estes eram cedidos à viúva de um morto

na guerra, como compensação, até o dia de sua morte (1953:194). Havia ainda um ritual de "renovação da sepultura" e de lustração dos bens do morto: o cativo renovava o túmulo antes de ser introduzido na aldeia; em seguida, na casa do finado, eram-lhe entregues os objetos pessoais daquele, para que os usasse. As armas, antes de serem passadas aos parentes, eram lavadas pelo prisioneiro, para as livrar da "corrupção". Thevet aproxima estas operações de um sacrifício: o cativo agia "como se ele fosse uma vítima que devesse ser imolada à sua [do morto] memória" (1953:193)¹⁹.

(19) Fica implícito neste trecho que mesmo as mortes naturais deviam ser vingadas (os mortos em terreiro e devorados não podiam, obviamente, ter túmulo). Uma passagem ambígua das CPJB, I:307 parece sugerir a mesma coisa.

O cativo, assim, não só tomaria o lugar e os objetos do morto, como que obturando o vazio que ele deixara, mas seria uma peça essencial de um ciclo funerário, e de outro, matrimonial: repunha em circulação os objetos do morto, era "casado" com sua viúva, e depois sua execução capacitava o vingador à sucessão leviral (1953:105-106, 194).

É essencialmente a partir deste texto que Florestan tecerá sua teoria. A execução de uma vítima era exigida pelo espírito do morto, e este rito de segundas exéquias o situaria no lugar de ancestral, aplacando sua sede de vingança e lhe restituindo a "substância" perdida. O espírito do morto infundiria certas "qualidades" suas na vítima, que seria então ao mesmo tempo sua encarnação e meio de apaziguamento. A devoração devolveria ao grupo as "energias" perdidas na pessoa do parente morto.

Ora, Florestan superestima, senão inventa, mediante uma colagem de fontes onde a solda do desejo teórico é maior que as partes documentais, a importância dos mortos do grupo como recipien

dários individualizados do sacrifício. Os dados a respeito da interveniência efetiva de espíritos de mortos individuais no sistema são vagos, senão nulos; o mesmo se diga de qualquer relação entre o matador e o morto a ser vingado (para Florestan, o matador encarnava o espírito do ancestral). Conquanto seja provável que o xamanismo Tupinambá tenha envolvido uma comunicação com almas dos mortos ou ancestrais míticos, em nenhuma fonte encontramos registro de "imperativos de vingança" postos por espíritos de mortos, via o xamã. O "desejo de comer carne humana" que Staden atribui aos espíritos infundidos nos chocalhos de cada homem (1974: 174), após uma complexa operação de transfusão xamanística que preludiava a guerra (atestada por vários outros cronistas), é tudo o que sabemos: é muito pouco certo que se tratassem de espíritos de mortos humanos individualizados. Nada sugere que o primus movens da guerra Tupi fosse localizado na esfera da "Religião" neste sentido²⁰.

(20) O próprio Thevet distingue claramente o espírito "*Houiousira*", que seria a fonte dos poderes proféticos dos xamãs - usados para a condução das expedições guerreiras -, das almas dos mortos, "*Cherepicouare*", sobre cujo estado no Além os xamãs informavam os viventes. Não menciona, nem desejos canibais dos espíritos (como Staden), nem imperativos de vingança dos mortos (1953:76-8, 82-4, 117-8). Lembremos que os maracás de cada homem, ao serem infundidos com espíritos pelo xamã, eram chamados de "querido filho" por seus donos - e não de "ancestral" ou algo assim... (Staden, 1974:174).

Em segundo lugar, a vingança não parece ter se exercido já mais na base de uma reciprocidade simples, em jogo "soma zero" de morte por morte. A retaliação vicária e "por atacado", a evocação global de "mortos" que deviam ser vingados - tudo isso era o modo usual de condução da guerra e de manifestação do impulso da vingança. O que havia a vingar era, a bem dizer, o passado, vi

sando o futuro. A substituição de um morto por um cativo, bem como a vingança individualizada, parecem ter sido antes casos particulares que regra. O canibalismo, enquanto forma de socialização máxima da vingança - incluindo no campo da "revindita compulsória" (Fernandes 1963:123) as centenas de pessoas que comiam da carne do cativo -, indica a mesma dispersão da vingança do lado dos viventes; quem se vingava, quem era vingado, sobre quem se exercia a vingança - tudo isto remetia ao elemento da generalidade²¹.

(21) Ver Carneiro da Cunha & Viveiros de Castro, 1985. Ao comentar a leitura que Mauss faz de Steinmetz, Durkheim (1969: 126-30) manifesta uma inusitada perplexidade quanto ao bem-fundado das idéias de seu sobrinho, que eram ali, aliás, idênticas às suas (às d'A Divisão do Trabalho Social). A lógica da reparaçã-restauraçã do corpo social pela vingança parece-lhe deixar escapar qualquer coisa. Justifica esta dúvida evocando os casos em que uma morte exige uma vítima expiatória do próprio grupo (o que seria, no horizonte etnográfico em que nos movemos, um pouco o caso dos Achê - P.Clastres, 1972:254-269). E conclui que todas as teorias sobre a pena e a vingança nos põem diante de

"phénomènes très complexes dont les sentiments très simples, qu'atteint la conscience immédiate, ne sauraient rendre compte..." (p.130)

O que é, mesmo que pela negativa, uma bela definição do que se passa no canibalismo Tupinambá, onde a "simplicidade" do ódio aos inimigos servia de significante a operações bem mais complexas que a restauração da integridade do "Nós" coletivo ou a satisfação de "necessidades sacrificiais" da um ancestral.

É preciso lembrar, sobretudo, que sempre havia alguém a vingar, mesmo os mortos em casa, os parentes distantes, os parentes dos aliados, os afins, etc. E sempre havia alguém que precisava vingar: alguém a querer ganhar nome, iniciar-se como adulto sobre a cabeça dos contrários. Para poder caracterizar a execução ritual como sacrifício funerário, expiatório-propiciatório, Florestan precisou minimizar o valor produtivo, positivo da execução ritual, e sugerir que esse aspecto remetia a uma "função derivada do

sacrifício humano" - precisou subordinar a função prospectiva à função retrospectiva, a produção à recuperação, o futuro ao passado; o preço da invenção de um culto funcionalista dos ancestrais foi essa redução da vingança a um mecanismo de compensação mística, de homeostase do Imaginário:

"Os referidos efeitos do massacre da primeira vítima devem ser compreendidos como 'função derivada' do sacrifício humano... (...) ... é possível distinguir duas conexões sociais específicas do sacrifício humano: a de objetivação do carisma por intermédio do sacrifício da primeira vítima e a de cotidianização do carisma por meio de sacrifícios ulteriores. Do ponto de vista da função social do sacrifício humano na sociedade tupinambá, ambas representam 'funções derivadas', pois a função primária, à qual se prendiam as duas formas de rotinização do carisma (sacrifício e xamanismo) é de natureza religiosa". (1970:201, 215).

Ora, já vimos como a execução ritual era condição sine qua non de acesso ao estatuto de homem adulto, capaz de procriar, e como a guerra e o canibalismo criavam uma condição pessoal ("religiosa") ideal: só os bravos são dotados de alma imortal. A acumulação de nomes, função direta da morte de inimigos, era "a maior honra" Tupinambá (Staden, 1974:172); matava-se assim por vingança mas também para ganhar nome. Se o primeiro motivo sugere uma "recuperação" e uma complementariedade, o segundo é aberto, cumulativo, suplementar (supra:388). Matavam-se e se comiam quantos se podia - vingança antecipada? Seja; mas também predação positiva (Bloch & Parry, 1982:8), acumulação.

"De todas as honras e gostos da vida, nenhum é tamanho para este gentio como matar e tomar nomes nas cabeças de seus contrários, nem entre eles há festas que cheguem às que fazem na morte dos que matão com grandes cerimônias..." (Cardim, 1977:113).

Matavam-se e se comiam mulheres, crianças; se um prisioneiro adoecia, dizia-se: "queremos matá-lo, antes que morra" (Staden, 1974:120); desenterravam-se os inimigos para, partindo-lhes o crânio, tomar nome: A condição pessoal da vítima era irrelevante: "para matar um menino de cinco annos vão tão enfeitados como para matar um gigante" (Cardim, op.cit.: 118)²². Sem inimigo não

(22) É significativo, entretanto, que os bons cantores ou músicos gozassem de imunidade ou fossem perdoados (Soares de Souza, 1971:316; Cardim 1978:111; J. Monteiro in HCJB,VIII:415). Isto nos traz de volta ao complexo da oralidade e à oposição canto/canibalismo. H.Clastres (1978:41-ss) interpreta estas passagens como se referindo aos carais, os "profetas", exclusivamente, conforme sua teoria da "extra-territorialidade" destas figuras. Isto nos parece forçado: era a questão da excelência verbo-musical que estava em jogo (cf. o destaque dos chamados "senhores da fala", os homens hábeis no discursar), e era ela que fundava uma imunidade à devoração. Sabe-se o que fizeram os jesuítas com esse "pendor" Tupinambá para a música, que não pode ser posto como simples testemunho da alma bárbara, infantil, domesticada pelo canto, etc., mas que deve sim ser interrogado em sua significação cosmológica. Como observa com agudeza Jácome Monteiro: "Assi que a 2ª bem-aventurança destes é serem cantores, que a primeira é serem matadores" (HCJB,VIII:415). E tais "bem-aventuranças" estão, evidentemente, correlacionadas; se a primeira foi obstáculo à catequese, a segunda foi poderosa arma estratégica: de uma forma ou de outra, os Tupinambá acabavam e acabaram sempre morrendo pela boca, de seus inimigos ou dos padres.

há a pessoa, feixe de nomes, corpo laboriosamente coberto de incisões comemorativas, rosto ornado de pedrarias que legitimavam a fala, alma imortal. Sem mortos alheios não há, literalmente, vivos. Não parece possível, em suma, privilegiar a função recuperativa do sistema canibal face à sua função criativa e dinâmica.

O valor do prisioneiro como fonte de nomes ilumina uma associação pouco comentada, talvez devido ao caráter mais espetacular de sua qualificação como um "afim". Antes de ser um cunhado (pa

radoxal), o inimigo era uma ave rara. Tão logo entravam amarrados na aldeia, os cativos eram recebidos pelas mulheres, numa cerimônia que invertia a saudação lacrimosa com que elas recebiam visitantes amigos - e na qual se choravam as agruras passadas. Para os cativos, seu destino de "futura comida" (Staden 1974:87) era graficamente lembrado, e sua devoração antecipada com alegria feroz; eram cobertos de pancadas e insultos pelas mulheres²³. As

(23) Que com isso também tomavam novos nomes (J.Monteiro in HCJB,VIII:411). A recepção dos cativos contrastava igualmente com a acolhida feminina dos jovens que haviam morto um inimigo pela primeira vez na guerra: então, as mulheres proferiam, em meio a louvores, os nomes que o rapaz tomara (J.Monteiro, idem: 410).

sim que eram conduzidos às suas redes, porém, cessavam os agravos (Gandavo, 1980:136). Os cativos eram bem tratados: davam-se-lhes mulheres, desfrutavam de uma liberdade semi-vigiada, e eram alimentados por seus "donos" - o captor ou aquele a quem foram cedidos -, até que fosse chegada a sua hora (coisa que podia demorar a nos).

Entrementes, eram tratados como animais de estimação, como "xerimbabos" - termo com que jocosamente se os chamava (Staden, 1974:84). Esse simbolismo é estratégico para se entender a lógica do cativo. Ele nos alerta para o fato de que, desde a sua entrada na aldeia, o inimigo ficava subordinado à esfera feminina. Trazia-se-o para lá, aliás, sob este pretexto: Staden é poupado e levado para a aldeia "a fim de que suas mulheres também me vissem" (1974:82). Recebido pelas mulheres, ligado ao grupo por uma mulher que tanto o servia como o vigiava, preparado para a cerimônia da morte pelas mulheres, ele era, depois que morto por um homem, devorado por todos - mas preferencialmente pelas mulheres, a crermos nas famosas descrições da voracidade canibal das velhas

araweté: os deuses canibais

(Léry 1972:150-151), em um ritual onde elas haviam contribuído com aspectos essenciais, a bebida e a louça.

Os animais de estimação favoritos dos Tupi eram (e são) as aves belamente coloridas, cuja plumária fornecia a ornamentação para os ritos de execução. Os cantos que antecediam a morte do cativo o comparavam a um papagaio: "se tu foras papagaio, voando nos fugiras", diziam as mulheres, e ainda: "nós somos aquelas que fazemos estirar o pescoço ao pássaro" (Cardim, 1978:116)²⁴. Se

(24) Já o executor arremedava uma ave de rapina, em sua aproximação à vítima (Cardim, p.117). Thevet descreve a emplumação do cativo e a chuva de penas de papagaio com que as mulheres o cobriam em sua entrada na aldeia, "como signo de sua morte" (1953: 193-4).

lançarmos mão dos paralelos contemporâneos, veremos que as aves de estimação - papagaios e araras em particular - são de propriedade de feminina. Mesmo que sua plumária vá enfeitar os homens, elas são criadas e alimentadas pelas mulheres.

Caberia assim perguntar qual o homólogo das penas de pássaro que o cativo forneceria. A resposta parece simples: nomes; em primeiro lugar a seu executor, e subsidiariamente a várias pessoas - os que o haviam capturado, os que o recapturavam numa encenação de fuga prévia à execução, as mulheres que o recebiam, as esposas dos executores. E, se a guerra e a morte in situ talvez possam ser aproximadas (metaforicamente) da caça, o que é verossímil se nos socorreremos novamente dos paralelos contemporâneos, então o aprisionamento de inimigos corresponderia ao cativo das aves ornamentais. O inimigo iria adornar seu matador assim como as penas das aves a que era assimilado²⁵.

(25) O Pe. Antonio Blázquez regozija-se com os sinais de cristianização de alguns Tupi da Bahia: "Vendieron también todo el plumaje que tenían para se vistir ellos y sus mujeres, lo qual aver hecho es muy cierta señal del Spíritu San

to aver tocado sus coraçones. Porque estas plumas, que ellos tienen, son las mejores alhajas que ellos tienen y dellas usavan quando matavan sus contrários y los comían..." (CPJB,III:137). Staden é conciso: "Seus tesouros são penas de pássaros".

Note-se, entretanto, que as aves de estimação não eram criadas para serem comidas; ao passo que os prisioneiros sim. Mais que um papagaio, o cativo era uma espécie de "jaboti com plumas", criado por seus adornos (nomes que forneceria) e por sua carne; sua pessoa sofria uma apropriação diferencial conforme os sexos. As mulheres também podiam tomar nomes sobre ele, como vimos, e até mesmo matá-lo quando furiosas - mesmo aí, porém, precisavam chamar um homem para quebrar o crânio do cadáver (Anchieta, 1933:203) -; e, por sua vez, os homens também comiam a carne do inimigo. Mas o "renome" das mulheres era claramente subsidiário à ação masculina; já o repasto canibal era dominado por elas; era, de certo modo, a forma por excelência de sua participação no sistema da vingança. A gula das velhas talvez seja bem mais que o estereótipo que ali se quis ver (Bucher, 1977). O valor "nominal" do prisioneiro, digamos assim, era porção sua atribuída principalmente ao matador; seu valor "substancial", a carne, parece ter cabido antes às mulheres. O crânio e os nomes, então, aos homens, que capturavam os inimigos; o corpo às mulheres, que os "criavam", como a bichos de estimação.

Os Tupinambá parecem ter desenvolvido uma técnica de "domesticação" dos inimigos que atingiria o requinte de uma autêntica husbandry - pois o cativo produzia filhos com a mulher cedida, os quais seriam mortos e sobre eles novos nomes tomados. A prática de se entregarem mulheres aos cativos, o que era sempre considerado "grande honra" para elas e seus parentes, teria então tal objetivo: "na noite em que [os prisioneiros] chegam lhe dão por mu

lher uma filha daquele que o tomou, ou uma das parentas mais chegadas; e a causa é pola honra que daquele casamento lhe nasce, por que tendo filhos do tapuia, nele hão de tomar os mesmos nomes e com a mesma solenidade que no pai" (J. Monteiro, in HCJB, VIII:411)²⁶. Explicação parcial, insuficiente para cobrir todas as funções

(26) O costume de se matarem e comerem os filhos dos cativos com mulheres do grupo era causa de escândalo para os europeus: as mães e os avós mesmos podiam comê-los (Soares de Souza, 1971:325). Thevet dá como razão a teoria patrilateral da concepção: filhos de inimigos eram inimigos; matá-los era necessário "para que não virem inimigos" (1953:1349-40). Como se depreende disto tudo, a articulação da guerra Tupinambá com a honra passava por conexões de idéias bastante diversas da acepção mediterrânea do conceito.

desta cessão de mulheres aos inimigos; mas ela permite entrever temas inequivocamente indígenas.

Este "casamento" do prisioneiro, problema famoso, deve em tão ser reinserido em um sistema de múltiplas finalidades. Ele parece estar associado, antes de mais nada, à ligação do cativo com o domínio da feminilidade. Pois o caso era tanto o da entrega de uma mulher do grupo ao cativo, para servi-lo, quanto o da entrega do cativo a uma mulher, para guardá-lo. Por isso, está em jogo tanto uma relação entre homens de grupos inimigos (onde o cativo é termo, e a mulher cedida relação), quanto uma relação entre os homens e as mulheres do grupo, através dos cativos — que passam então a ser "relação", valor: uma posição, essa de "signo", que em condições usuais ocupada pelas mulheres. Afim talvez, termo; mas sobretudo relação: "anti-"afim, o cativo é figura que materializa um rearranjo complexo das categorias culturais²⁷.

(27) Vale insistir sobre a posição marcada das mulheres na antropofagia Tupi, e sobre o registro "feminino" do cativo. Tais aspectos se enquadram nas observações de Lévi-Strauss sobre o lugar das mulheres nos sistemas canibais (1984: 141-9).

* * *

Mas nisto tudo, e o canibalismo? Honras, nomes, vingança, nada disso é suficiente para dar conta desta forma singular de se tratarem os inimigos. Por que se comiam os "animais de estimação"? Florestan, criticando as hipóteses que propunham uma "incorporação das virtudes" do inimigo por via oral, apropriando-se de seu "mana", desenvolve explicações múltiplas - destruição defensiva do suporte corporal da alma da vítima, recuperação da "substância" (as aspas são dele) do morto a ser vingado -, para terminar fundindo-as na idéia da "comunhão com a entidade sobrenatural" que se duplicava de uma "superioridade mágica" sobre os inimigos, alcançada pela devoração: isto explicava porque a comunidade precisava associar-se à tríade cativo-matador-espírito, comendo a carne do primeiro:

"O problema central, aqui, consiste em saber porque a coletividade se associava ao processo de recuperação mística. (...) tal associação seria dispensável, no que concerne à situação da entidade sobrenatural. Tomando-se por base os resultados da análise reconstrutiva, impõe-se logo uma resposta: é que a coletividade precisava pôr-se em segurança contra o 'espírito' da vítima. Porém, é possível que este fator fosse antes resultante que causal, isto é, efeito da antropofagia cerimonial combinada aos ritos de purificação [do matador]. Nesse caso, o que se achava atrás da referida associação? Parece que a necessidade de remover ou inverter o estado de heteronomia mágica, criado pela morte de um parente em condições que exigiam a relação sacrificial. A coletividade se associava ao processo de recuperação mística, porque o que ele significava para a entidade sobrenatural, significava também para o grupo. Se aquela recuperasse a sua integridade, a coletividade recuperaria a sua. Por isso a relação sacrificial, como forma de vingança, estaria incompleta sem a antropofagia. A coletividade precisava participar do processo de recuperação mística, porque somente esta participação poderia assegurar-lhe autonomia mágica diante de determinado grupo hostil e proporcionar-lhe um domínio mágico efetivo sobre ele. O parente

morto, cuja integridade fora restabelecida em consequência da recuperação mística, voltava a fazer parte do 'nosso grupo', como membro potencial da sociedade dos ancestrais míticos e dos antepassados; a unidade mística do 'nosso grupo' se recompunha, ao mesmo tempo que a do grupo hostil se quebrava. A antropofagia, reconduzindo os devoradores ao estado de autonomia mágica, conferia-lhes domínio ou poder mágico sobre a coletividade inimiga.

Esta nova interpretação do canibalismo tupinambá... (1970: 327; cf. tb. p. 342).

Este parágrafo sintetiza a teoria de Florestan. Malgrado o que quer demonstrar, o que aí fica claro é que o sistema Tupinambá se caracterizava por um desequilíbrio perpétuo, onde a "autonomia" de uns só podia ser obtida às custas da "heteronomia" dos outros. E que, portanto, a idéia mais geral de Florestan, a de que a guerra garantia a eunomia e o equilíbrio sociais ameaçados pela morte, a qual dissimilava a Sociedade e lhe confrontava com o devir, deve ser abandonada. Pois o que acontece é que a Sociedade Tupinambá incluía os Inimigos, ela não existia fora da relação com o Outro - heteronomia generalizada, dialética "externa" do sacrifício humano, necessidade de mortos alheios e de morte em mãos alheias. A noção de restauração da identidade grupal via vingança, a idéia de uma "autonomia" só fazem sentido dentro de uma perspectiva que confunde o local e o global; que, adotando a fenomenologia nativa, confunde a ótica de cada grupo local, tribo, aldeia ou parentela (as unidades de vingança), com a estrutura social global, e esta não tem nem sujeito nem centro, constituindo-se como relação-ao-inimigo e como puro devir: a vingança interminável é o fundamento da Sociedade. Duplamente in-terminável: não tem termo, e não se deixa prender por seus termos.

A sociedade Tupinambá, enquanto unidade empírico-fenomenológica - aldeia, grupo de aldeias, "tribo" -, é uma coisa amorfa.

Estavam ausentes quaisquer segmentações internas, linhageiras, etárias, rituais; nenhum artifício "dialético" contrapunha-unia partes de uma totalidade anteposta como Princípio, para reconstituí-la então como sistema de diferenças. As casas-grandes ou malocas, unidades elementares da sociedade, justapunham-se metonimicamente, à revelia de qualquer instância englobante. Toda essa vontade de indiferença interna, que aparecia aos cronistas como aquela urbanidade definidora da vida entre parentes, dentro da aldeia, se compensava pela projeção radical das diferenças "para fora", pela transformação de toda alteridade em ódio. E no entanto, estes Outros retornavam, indispensáveis, unificadores dos grupos locais moleculares ("não há festas que cheguem às que fazem na morte dos que matão..."), e estas diferenças encontravam seu regime em uma troca de mortos, em vez de uma troca de esposas. A execução cerimonial do inimigo fundava, a um só tempo, a sempre lábil unidade aldeã²⁸, e mantinha a máquina global das diferenças ope-

(28) Remeto aqui ao belo ensaio de P. Huber (1980) sobre o ritual de caça aos porcos entre os Anggor, sociedade melanésia, "flexível" e "frouxamente estruturada" como se disse de tantas da região e daqui. Diz Huber que é preciso ver como "a sociedade pode ser concebida como função de um certo tipo de evento. A sociedade Anggor é, simplesmente, uma função da caça aos porcos" (p.45). Um evento cria o social, que não existe como Substância anteposta. É exatamente isto para o caso do ritual antropofágico e a "Sociedade" Tupinambá.

rando. Simbiose fúnebre, aliança às avessas (por isso o cativo é um "anti-afim"), movimento perpétuo, revezamento indefinido de pontos de vista: se a verdadeira Sociedade implica essencialmente a posição de Inimigo, esta posição se determina como fundante, reversível e generalizada, criadora de uma topologia sui generis, incapaz de ser reduzida a uma dialética interior/exterior de tipo geométrico, cristalino e digital. É-se sempre, e antes, o inimigo

de alguém, e é isso que define o Eu: identidade aos contrários, identidade ao contrário. A simbólica de transformação do cativo em "cunhado" talvez manifeste isto, esta paradoxal "exterioridade interna" do inimigo. Suprema honra ceder uma irmã ao inimigo, suprema honra matá-lo, suprema honra morrer por mãos inimigas: é que o dual matador-cativo encarna as duas fases da Pessoa Tupinambã, ligado por uma inimidade vital, feita de tempo e de morte.

Mas cheguemos ao canibalismo. Vimos que Florestan o explica em termos de co-participação sacrificial, que visa uma autonomia e uma superioridade "mágicas" diante do inimigo. Mas a antiga hipótese sobre uma "incorporação das qualidades" dos inimigos, que Métraux uma vez aventou (1979:82; e depois afastou, 1967:69), não é de todo absurda. H.Clastres já notava que ela seria conforme às analogias alimentares Tupinambã, que interditavam aos jovens carnes de animais lentos, prescreviam aos futuros xamãs uma dieta de pássaros canoros e águas de cascata (1972:82). De fato, "eles têm para si que as naturezas e condições daquilo que comem se muda neles" (HCJB,VIII:419). Bem, se afastarmos a idéia - que remonta a Montaigne, e que Florestan retomou em nível "abstrato" - de um endo-canibalismo por estômago inimigo interposto (comemos quem comeu nossos parentes, logo...) por pouco verossímil, então há que perguntar o que, que qualidades são incorporadas pela devoração.

O costume de se devorarem mulheres, crianças, quem se pudesse, põe de lado qualquer intenção de incorporação de "forças". Se o melhor cativo era um homem adulto, e matador, os Tupinambã absolutamente não rejeitavam o que lhes caísse à mão. Ora, tudo o que as vítimas tinham em comum - sua "natureza e condição" - era o serem inimigas. Ponhamos então a hipótese de que o que se comia era essa condição; a qualidade incorporada era assim uma posi

ção, não uma substância - não era matéria, mas relação. A "natureza" do que se comia era uma abstração: canibalismo espiritual, portanto. O que se comia era uma posição: a posição de Inimigo, não a substância de um inimigo. O que se come do homem será sempre Espírito, relação incorporeal: é impossível a manducação sem ser "conforme o Espírito", quando o que se come é o homem. Incorporação da Inimizade, portanto, e não devoração da carne ou do "espírito" (concebido como substância) de um inimigo: generalidade e abstração. Note-se, por fim: o que diz o princípio analógico da teoria alimentar? Que "a natureza e condição do que se come" se muda em quem come. Isto é: se quem come um animal lento se torna moroso, quem come um inimigo se mudará em... inimigo?

Esta é a minha teoria sobre o canibalismo Tupinambá. Ela é consistente com o que vimos entre os Araweté, lá quando se tratou da "música dos inimigos": lá também o matador se tornava Inimigo, e falava como o inimigo. Incorporação de um incorporeal, devir-inimigo: é isso, o canibalismo; o contrário da sucção narcísica da identificação: quem come é que (se) altera.

Talvez demasiado abstrata, esta teoria ao menos não imputa crenças aos Tupinambá, mas propõe um movimento lógico imanente ao complexo canibal. Vejamos outra hipótese. A noção de um canibalismo defensivo, que visava burlar a vingança da alma da vítima, é inadequada: o resguardo do matador, segundo Cardim e outros, visava protegê-lo da alma (imortal) do morto - a ele justamente, que não comia dele. Tal idéia seria compatível com uma concepção dual da alma, ao modo Guarani e Araweté: devorado, não apodrecendo, a vítima não liberaria seu espectro maligno. Note-se, entretanto, que o espectro de um morto é perigoso para seus companheiros, não para seus inimigos - entre os Araweté como entre os Tupinambá. Nes

sa conexão de idéias, o canibalismo seria, ao contrário, uma operação essencial para o destino póstumo da vítima.

* * *

Se o que se comia, no cativo, era o Inimigo em geral, é também como figura geral do Morto ou da morte que o prisioneiro de guerra se determina. Mais uma vez parece impossível reduzir o tema da guerra de vingança Tupinambá à retaliação ou ao impulso corretivo de um desequilíbrio religioso produzido pela morte. O foco do movimento guerreiro era o futuro, não o passado. Instrumento da religião? Sim, mas esta religião se voltava para a posteridade, não para os ancestrais.

É preciso extrair as devidas implicações do fato de que a morte nas mãos dos inimigos — a execução ritual em terreiro — era a morte ideal. E que por isso, a "heteronomia" produzida pela captura e devoração de um membro do grupo terminava sendo essencial. A morte em terreiro era uma "life-giving death" (De Coppet, 1981): morte plenamente vingável, isto é, não-absurda; perpetuação do nome do morto na memória dos vivos (Fernandes, 1970:255) de seu grupo, desdobrando e legitimando assim os nomes que este morto acumulou em vida, sobre a morte de seus inimigos, e servindo ademais para futuras aquisições de nome por aqueles que o deverão vingar; e por fim, contra-produção direta de nomes e pessoas plenas na sociedade inimiga, na medida em que sua morte serve à iniciação dos outros. É verdade, como diz Florestan com alguma ironia, que as "vítimas" não se apresentavam espontaneamente ao massacre, precisavam ser obtidas à força (1970:160). Mas não é menos verdade que a morte na guerra era a única morte digna do guerreiro, criando o pretexto da vingança e dando vida à máquina social. A heteronomia era a condição da autonomia; a morte era o motor do socius,

levando-o sempre adiante, isto é, aos inimigos. O que é a vingança como intencionalidade primeira, senão um modo de reconhecer que a verdade do Eu está nas mãos do Outro, sempre? Interminável, era característico da vingança Tupinambá jamais atingir o equilíbrio: há sempre alguém a menos ou a mais na balança²⁹.

(29) Ou seja: exatamente ao contrário do que postula R.Girard (1972), a interminabilidade da vingança Tupi não se mostra como violência negativa, impossibilitadora da vida social, que precisa ser desviada para a violência substitutiva do "Sacrifício". Ela é plenamente positiva, sua ausência de termo é o que a constitui como fundante, instrumento de acesso da sociedade ao mundo do tempo: ela é o vir-a-ser Tupi. Por isso também, a crítica de Verdier (1980) a Girard, em nome de uma vingança "domesticada", sistema de regulação e controle sociais, parece-nos insuficiente para dar conta dos fatos Tupinambá.

Acrescente-se enfim, se isso for necessário, que não se trata aqui, absolutamente, de estar a fazer qualquer "apologia da violência" Tupinambá - mas de mostrar que ali se passavam fenômenos irredutíveis às nossas idéias de vingança, violência, etc. Fenômenos "muito complexos, cujos sentimentos muito simples"... já disse Durkheim.

Por isso, morrer em mãos alheias era a "morte formosa" para os Tupinambá, expressão que repete a kalos thanatos dos heróis homéricos, a "bela morte" no campo de batalha (Anchieta, 1933: 223; Vernant, 1984). Por isso, o estômago dos inimigos era o "leito de honra" de que fala Évreux (1874:107); morrer pela maça do contrário era enfim, como observou Thevet em passagem já citada, o único modo de tornar a morte vindicável, isto é, justificável. Para o grupo, portanto, seus mortos eram preciosos para o vir-a-ser dos viventes; pois não se dava que a vingança surgisse porque as pessoas morrem e precisam ser resgatadas do fluxo do devir; tratava-se de morrer (em mãos inimigas de preferência) para haver a vingança, e assim futuro, que novos viventes viessem e o vissem. Os mortos eram, eles, o instrumento da religião Tupinambá, religião da guerra, de vivos em busca de renome e imortalidade. Ins

trumento da religião, pretexto da vingança, os mortos eram o nexo com os inimigos, e não, como quis Florestan, o contrário. Sacrifício às avessas, onde o inimigo não é meio, mas fim: o outro como destino. Assim, o triângulo sacrificial de Florestan deve ser reavaliado: o "morto do grupo", mesmo que figura individual interviniente, era lugar neutro e vicário, a percorrer todos os termos da série - um avatar do famoso "significante flutuante". Cativo e matador, os outros termos, também eram figuras da morte, e era entre eles que a partida se jogava: faziam seu destino no duelo, usando os mortos como trampolim. Vejamos como "morto", "inimigo" e "matador" se inter-exprimem.

O inimigo era um morto. Vimos como o cativo podia funcionar como lugar-tenente de um morto do grupo, como alguém cuja presença ao mesmo tempo cancelava e sublinhava a ausência daquele. Florestan fornece, neste contexto de substituição sacrificial, elementos para que se perceba que o cativo substitui o morto, sim, mas o morto enquanto morto (mantendo com este, enquanto ex-vivente, uma relação da mesma espécie que aquela entre o *ta'owe* e a pessoa que o gera, no pensamento Araweté). E assim - admitindo-se esta substituição individualizada -, a idéia de Florestan sobre a necessidade sacrificial de aplacar o espírito do "ancestral" teria algum sentido. Matar a vítima, um "representante" seu (enquanto morto), não estaria traindo um ressentimento contra este morto - posto às avessas como temor da fúria do ancestral, na ausência de vingança? Isso talvez explicasse porque não se adotavam os prisioneiros, incorporando-os em vida, isto é, como substitutos do morto enquanto vivo (como faziam os Txicão)³⁰. O par cativo-matador

(30) Menget (1977:87, 114, 153, 255) deixa claro que os Txicão consideravam a morte de um inimigo, enquanto vingança contra a morte (era isto a guerra Txi

ção), como solução menos boa que sua captura - mas o cativo não substituíria o morto ao nível de sua parentela, ocupando sua posição, e sim a nível global, trazendo novos nomes para a sociedade.

assim, encarnaria faces complementares do morto, presentificando sob o modo opositivo essa ausência-divisão produzida pelo e no morto. Ele seria então o inimigo e seu vingador, é ele que qualifica o jogo especular do duelo cerimonial, ele é o "terceiro incluído" do sacrifício. O morto enquanto vivo seria representado pelo matador; enquanto morto - isto é, enquanto inimigo - pelo inimigo. Se o par matador-cativo constitui, como dissemos, a Pessoa, é porque ela só estará inteira, então, no morto: na ausência. São precisos três para fazer um, e duas mortes? Talvez: mas a Pessoa é isso mesmo, ausente, morta, relação; ela aí é puro limite, com congelamento imaginário de um devir que se estabelecê entre o cativo e o matador, intercalaridade que é defasagem, defasagem que é o devir da Pessoa.

Um morto era o inimigo. De vários modos; Cardim, ao falar dos costumes funerários do gentio, diz: "depois de morto [alguém do grupo] o lavão, e pintão muito galante, como pintão os contrários" (1978:111). Isto é, os mortos eram pintados com o padrão ornamental dos cativos para a festa da execução: imagens póstumas de inimigos prestes a morrer. Quase como se uma morte em casa fosse imprópria, esta pintura não estaria afirmando ao mesmo tempo que todo morto (em casa) é um inimigo, e que por isso todo homem deve morrer como inimigo, como se morresse em terreiro alheio, decorado para uma execução "própria", pública?

O tratamento do corpo dos mortos - daqueles que não foram sepultados no estômago dos inimigos, mas tiveram a indigna morte entre parentes, na rede como as mulheres (Gandavo, 1980:137) - a

presentava um aspecto notável: a amarração do cadáver, que podia chegar a um completo enovelamento - isto é, ligadura e velamento (Cardim, 1978:111; Monteiro in HCJB, VIII:416). Thevet esclarece que isto visava o não-retorno do morto, coisa que os Tupinambá muito recebavam (1953:97). Curiosa simetria: ao passo que os inimigos mortos eram desmembrados, despedaçados (para serem comidos após uma cauinagem), os mortos do grupo eram mantidos "coesos", ligados e velados, eventualmente metidos dentro daquelas panelas que guardavam a bebida dos festins públicos canibais³¹. E mais:

(31) O enterro em urnas-panels visava evitar todo contato do corpo com a terra. Isto nos leva ao horror da podridão.

se o inimigo morto era comido, o sepultamento de um membro do grupo exigia a deposição cotidiana de alimentos sobre o seu túmulo - até que as carnes fossem consumidas - para que os *Anhang* não desenterrassem e devorassem o cadáver, como já vimos (p. 647). Metafórica e metonimicamente, um morto em casa era um inimigo: pinta do como tal, temido como tal, evocando os *Anhang*, aqueles demônios muitíssimo temidos por serem uma figuração da má morte - com eles iam ter os covardes. Já os que morriam em mãos alheias, como inimigos dos inimigos, estes não tinham espectro, pois foram devorados - e estes eram prezados, pois morreram como heróis, de morte "social", não-natural, morreram com sentido. Entre "Morto" e "Inimigo", assim, instaura-se uma reverberação de significado de grande complexidade³².

(32) Ver Carneiro da Cunha 1978:144 e passim, para a análise do mesmo complexo conceitual: morto, inimigo, afim, entre os Krahô, grupo Jê-Timbira, onde ele entretanto entrará em uma cosmologia e uma forma social muito diversa do sistema Tupinambá.

Mas o mesmo se dará entre o cativo e seu executor. Protagonistas do drama da execução, átomo dual que atualizava o essencial da sociedade, o diálogo que trocavam parecia permutar suas posições - o cativo justificava sua morte, afirmando sua condição de matador; caucionava a devoração que ia sofrer, evocando os inimigos que comeria; legitimava o nome que seu executor iria tomar, lembrando o nome que deixaria; pedia a vingança que o escolhera como vítima, porque só ela permitiria que ele próprio fosse vingado: seu presente seria o futuro de seu matador, seu passado foi o de um matador; do discurso do cativo, diz Anchieta "que mais parecia estava ele para matar os outros que para ser morto" (1933:224) -; todo um conjunto de gestos cabalísticos feitos com a borduna, a arma da morte que, decorada como o rosto do cativo, era passada entre as suas pernas e as do matador (HCJB, VIII:412), parecia unir estes dois homens; o simulacro de duelo que era encenado - dava-se à vítima certo espaço para a esquiva e o revide - parecia querer afirmar a "igualdade" dos antagonistas. E por fim, havia o rigoroso regime de resguardo do matador: afastando-se para sua casa após a pancada fatal, era o único a não comer do cativo (ao contrário, aplicavam-se-lhe no pulso os lábios cortados do inimigo, como se a inverter a relação canibal - Cardim, 1978:120; Carvalho, 1983:45); jejuando por dias em sua rede, tinha seus bens livremente apropriados por todos (Thevet, 1953:274; Soares de Souza, 1971:324); era escarificado e submetido a diversas precauções místicas contra a alma da vítima. Esse resguardo era como um luto: as festas que o encerravam eram análogas às que faziam os parentes de um morto. E ressurgia com novo nome, como novo homem: transfigurado, como sua vítima, por quem - dizem os cronistas com muita razão - ele se enlutava.

Mas voltemos ao ponto de vista do cativo, que é o essencial

nesta conexão escatológica do canibalismo. Se a morte em terreiro é a morte formosa, a execução e devoração devem ser entendidas como práticas diretamente funerárias (e não parte de um hipotético ritual de segundas exéquias). Os inimigos eram os coveiros por excelência, seu estômago a sepultura mais segura: os nomes que eles tomavam, as marcas que inscreviam em seus corpos, eram a memória mais eficaz que cada homem podia deixar de si: se o inimigo bom é um inimigo morto, o bom morto é aquele que o foi pela maça do inimigo.

O canibalismo como modo funerário - o exo-canibalismo como funeral, esta é a singularidade Tupinambá - depende de um conjunto de crenças escatológicas a que aludimos reiteradas vezes neste livro. Um destes temas é o horror ao enterramento do corpo. Vimos como Cardim explicava a relutância de muitos cativos em serem resgatados: "porque dizem que é triste cousa morrer, e ser fedorento e comido de bichos"... (supra: pp. 597-8)³³. Jácome Monteiro é

(33) Não creio entretanto ser possível reduzir apenas a uma escatologia esta sobrançeria com que os cativos recusavam o resgate. Morrer em terreiro era de ver e prerrogativa: confirmação de que se infligira dano aos inimigos, garantia de que se seria vingado. Por isso muitos desprezavam as oportunidades de fuga: seriam rejeitados pelos seus, por fazerem crer aos inimigos que sua nação não os era capaz de vingar (Gandavo, 1980:97; Abbeville, 1975:231).

ainda mais explícito; falando dos agouros do gentio nas suas guerras, ele relata que uma das coisas que fazia uma expedição desistir de seu intento era o apodrecimento das provisões que levava: "se a carne depois de cozida toma bichos, o que é mui fácil por causa da muita quentura da terra, e dizem que assi como a carne toma bichos, assim seus contrários não os comerão, mas deixá-los-ão encher de bichos depois que os matarem, o que é a mor desonra que há entre estes bárbaros..." (HCJB, VIII:413).

Anchieta, ainda: "os prisioneiros, no entanto, julgam ser assim tratados excelentemente e com distinção, e pedem uma morte tão... gloriosa; porquanto, dizem que só os fracos e medrosos de ânimo é que morrem e vão, sepultados, suportar o peso da terra, que eles crêem ser gravíssimo" (1933:45). Gravíssimo, de fato, nos dois sentidos da palavra. Se a terra pesa, poderíamos dizer, usando um conceito Araweté, que a morte canibal aligeira, torna leve a pessoa, soltando mais depressa a alma de seu lastro?

Esse horror à terra e à podridão, de que a devoração libertava, é função de uma polaridade espiritual póstuma, e do destino diferencial das pessoas conforme seu valor: a terra, os Anhang, a podridão e a mortalidade definitiva, de um lado; o céu, os deuses e antepassados, e a imortalidade, de outro. O primeiro destino é o dos covardes e o da maioria das mulheres; o segundo é o destino do guerreiro. A morte heróica era assim o coroamento de uma vida heróica: sobre matar e comer muitos inimigos, o ideal parecia ser o de terminar comido; assim se tinha a carne sublimada, e o espírito liberado de toda mortalidade. O canibalismo se insere portanto na problemática pan-Tupi de imortalização pela sublimação da porção corruptível da pessoa. Ele é a forma suprema de "espiritualização": o guerreiro ideal não tem corpo, pois foi devorado. Este é o modo Tupinambá de realização daquele anseio que depois os xamãs-ascetas Guarani procuraram realizar pela rejeição de toda a alimentação carnívora, pelo jejum e pela dança: a divinização como superação do corpo putrescível.

Ora, o objetivo de sublimação da pessoa poderia afinal ser obtido de modo menos violento. Por exemplo, pelo endo-canibalismo, como diz Thevet que faziam os "Tapuias", que comiam seus próprios mortos porque a terra não era digna de os apodrecer (1953:273); e

como fazem tantos povos do mundo³⁴. Mas os Tupinambá engrenaram

(34) Ver, p.ex., os Gimi na Nova Guiné, onde as mulheres comem seus parentes masculinos mortos, como técnica de regeneração da pessoa, e justificam esta prática dizendo que o morto "não deve ser deixado apodrecer" (Gillison, 1983: 35, 39, 41).

este seu horror à terra na paixão pela guerra, sua vontade de i mortalidade em um devir guerreiro, pondo a questão da morte de ca da um como alavanca para todo o funcionamento da vida social. Daí a curiosa separação entre a parte do indivíduo e a parte do grupo, a estranha dialética da honra e da ofensa: morrer em mãos alheias e ser devorado era uma honra para o indivíduo, e um insulto à honra de seu grupo, que exigia resposta equivalente. Era uma honra, então, ser a causa de uma ofensa ao próprio grupo³⁵. Ser devorado

(35) Daí a necessidade de Florestan afirmar que esta morte "punha em risco a integridade da 'pessoa'", exigindo o sacrifício reparador. Esta idéia se baseia, aparentemente, apenas em uma observação obscura de Gandavo, que afirma que os mortos andam "na outra vida feridos, despedaçados, ou de qualquer maneira que acabaram nesta" (1980:124). Sobre ser estranha face a todos os outros textos que afirmam a "formosura" da morte em terreiro e o horror à não-devoracão, esta afirmação leva a uma pista falsa, por confundir destino do indivíduo e resposta do grupo.

era melhor que apodrecer no chão; mas se era devorado por vingança, não por piedade... É que a honra, afinal, repousava sobre isso: sobre se poder ser, via devoração, motor de perpetuação da vingança, o penhor da perseveração no próprio devir da sociedade. O ódio recíproco dos inimigos era uma sutil colaboração, com esse seu simulacro de "exo-"canibalismo onde os homens se entredevoravam para que seus grupos se perpetuassem no que tinham de essencial: sua relação-ao-inimigo, a vingança. A imortalidade era obtida pela vingança, e a busca da imortalidade a produzia. Entre a morte do inimigo e a imortalidade pessoal, estava a trajetória de

cada um, e o destino de todos. Devir-imortal, isto é, interminabilidade do devir.

3. EPÍLOGO: ANTROPOFAGIA E ESTRUTURA SOCIAL TUPI-GUARANI

*"...; pois muitas pessoas pensam que compreenderam suficientemente uma coisa quando deixam de se assombrar com ela."
(Spinoza)*

É necessário terminar. Para isso, retomemos um problema clássico: a definição do cativo de guerra como um "cunhado" de seus matadores. Vejamos como o tema do canibalismo se articula ao da afinidade; e como ambos nos devolvem ao impulso fundamental da cosmologia Tupi-Guarani.

Hélène Clastres, hesitando em se decidir por uma explicação do canibalismo Tupi, vai pôr em evidência a relação semântica e objetiva entre inimigos e cunhados. *Tovaja* (*tobayar*, etc.) é a palavra que designa ambas estas categorias; e já dissemos como se cedia uma mulher ao prisioneiro, que se transformava assim em um "cunhado". A guerra de captura de "cunhados" para serem mortos e comidos traduziria, então, talvez, o anseio por um mundo ideal, onde a afinidade - a aliança e a dependência dos outros - não existisse. Os Tupinambá, assim, estariam realizando uma vingança não contra seus inimigos, mas contra seus "cunhados", ou melhor: uma vingança contra a afinidade (1972:81). Voltamos ao tema tantas vezes aludido aqui: o mundo sem afins. A morte dos cativos de guerra seria uma inversão do motivo considerado usual da guerra indígena - a captura de mulheres. Em vez de se apresarem mulheres inimigas, e com isso escapar do fardo da aliança, negando-se à reciprocidade, os Tupinambá negavam ao contrário esta mesma exigência fundadora da vida social: capturavam preferencialmente homens, que

viravam em cunhados, para os matar. Criavam um simulacro de afinidade, para desviar contra este o desejo de aniquilar, prescindir de, os afins reais. A guerra Tupi seria uma "negação ritual da aliança" (1978:47) - ritual de inversão, portanto; ritual de rebelião. Negatividade³⁶.

(36) É curioso observar o paralelismo inverso desta idéia com as de Girard (1972:383-ss) sobre o canibalismo. Este autor, que acha que o "elemento antropófago" da guerra Tupinambá "não exige nenhuma explicação particular", por ser a manifestação de um mais geral "canibalismo do espírito humano", crê que se trata aqui do deslocamento de uma violência intestina para o exterior do grupo; a equação inimigo = cunhado se explica assim: o "cunhado" é o "substituto sacrificial" do irmão, é a vítima expiatória do desejo insistente e recalcado de matar o semelhante. Para H.Clastres, trata-se de não matar os cunhados reais, trata-se de realizar ritualmente o desejo impossível de matar o diferente. Mas para ambos, no fim das contas, trata-se sempre de outra coisa que o que é feito.

Aqui temos talvez uma idéia interessante, que forma sistema com o complexo que subjazeria ao profetismo e ao mito da "Terra sem Mal" dos Tupinambá e Guarani antigos. A autora mostrou como a suspensão das regras sociais que vigorava no seio das migrações e na palavra dos profetas só poupava um costume - baniu-se o trabalho, a autoridade, as regras de incesto -, justamente o canibalismo e a guerra de vinganças (1978:47). Como se o profetismo e as migrações pusessem "em prática" aquilo que a guerra canibal só ousava manifestar ritual e negativo-indiretamente: o fim da Sociedade, da Lei e da Aliança. Vingança contra a morte, como observou Thevet, vingança contra a afinidade, como sugere H.Clastres, a "vingança" Tupinambá seria uma dupla luta contra as bases da condição humana: submissão aos outros e à morte. E assim reencontramos no guerreiro Tupinambá a mesma paixão do asceta Guarani: derrotar a morte é derrotar a sociedade (supra:645).

Mas será mesmo que se pode ler o profetismo Tupi-Guarani na chave da negação? Ora, se aquilo que seu discurso preservava - ou mesmo exacerbava - era a vingança e o canibalismo, então ele não era uma negação dos fundamentos da sociedade (simétrica e inversa da negação gestada por um "Estado" que estaria a nascer entre os Tupi), mas uma afirmação justamente daquilo que permanecia essencial para esta sociedade. Fundamentalistas mais que revolucionários, o que os profetas anunciavam era a contaminação de todo o campo social pelo princípio que sempre guiou a trajetória pessoal de cada homem: o acesso à Terra sem Mal que, como vimos, era o horizonte da proeza e da morte guerreiras³⁷. O profetismo seria ne

(37) Estas ponderações são uma paráfrase do que se escreveu em Carneiro da Cunha & Viveiros de Castro, 1985. A qualificação dos argumentos de H.Clastres, entretanto, é de Manuela C. da Cunha.

gador apenas na medida em que a vingança e o canibalismo já o eram, negadores da aliança. Será, entretanto, possível sujeitar estas figuras ao império da negatividade, ao jogo da representação ("ritual de negação"...)?

Começemos por observar que é interessante que os Tupi-Guarani tenham posto no real - no profetismo e no canibalismo - aquilo que a maioria das sociedades humanas parece não mais que desejar, ou que, por considerar impossível, pinta em cores sombrias, conformando os homens à sua condição: morte, reciprocidade, finitude e negação. Essa realização do impossível, se encontrou sua maior expressão - e então seu necessário "fracasso" - no turbilhão do profetismo, nunca deixou de guiar a trama da vida cotidiana. "Negação" da aliança, o sistema da guerra era o que unia a todos os Tupinambá, em anti-aliança mortal/vital. Ritual certamente, mas não simples representação: se não se matavam os afins reais, comiam-

-se de verdade os afins simbólicos. E veremos como aquilo que os Araweté já intentavam, com seu singular instituto da partilha de esposas, reencontra-se no sistema Tupinambá: a associação de um desejo de endogamia, que dissolva e dispense a afinidade, com uma necessidade absoluta do outro, do inimigo. É tal ambigüidade (tal "ambivalência") que marca a filosofia Tupi, e talvez a distinga de outras do continente: seja daquelas que parecem apoteoses barrocas do princípio da reciprocidade (como as Jê-Bororo), seja daquelas que manifestam um horror de mônada ao exterior e se concebem como massa internamente indiferenciada, territorializada, sempre a traçar fronteiras contra o que é o não-Eu (como as Piaroa-Caribe)³⁸. É com estas últimas que a filosofia Tupi apresenta

(38) Ver, mais uma vez, Kaplan, 1975, 1981b, 1984; Riviêre, 1969, 1984.

mais semelhanças; com a diferença essencial que o lugar da exterioridade é outro, a diferença é diferente.

* * *

Dava-se uma mulher ao cativo (ou o contrário, como vimos). Esta é diversamente qualificada, pelos cronistas, como irmã ou filha do captor, do dono do cativo, do futuro executor, do chefe da aldeia; e ainda como a viúva de um morto a ser vingado. O cativo não era um afim genérico, portanto; mantinha uma relação específica com os homens que lhe dariam, direta ou indiretamente, a morte. Sua entrega à guarda da irmã do matador parece ser o caso paradigmático: os pais costumavam reservar cativos para a iniciação do filho, ao mesmo tempo em que lhes davam suas filhas.

Mas o prisioneiro era um afim sui generis. Em vez de prestar o "serviço da noiva" como competia aos jovens que pleiteavam esposa, ele recebia uma mulher que não pedira, e era entretido e alimentado por seus afins. Em vez de ser participante obrigatório nas

expedições bélicas lideradas pelo sogro, era a própria presa de guerra. Em vez de provedor de alimento, era a "futura comida". Por fim, em vez de termo de uma relação de troca matrimonial entre homens do mesmo grupo, o cativo, homem exterior, era relação, objeto de prestações entre os homens desse grupo.

Uma das obrigações do homem recém-casado era presentear seus jovens cunhados com cativos, para que se iniciassem ou vingassem seu pai. O prisioneiro, portanto, era uma prestação matrimonial, o "equivalente" de uma esposa recebida. Mas os cativos não eram apenas prestação entre afins: também entre irmãos, entre amigos; eram um presente dado a quem se estimava ou se devia algo. Servindo para muitas coisas, os inimigos consolidavam ou criavam múltiplas relações: entre homens e mulheres³⁹, pais e filhos, afins, amigos.

(39) Thevet registra a anedota edificante de uma viúva que, face à covardia dos parentes de seu marido, vai ela mesma à guerra e traz cativos para que seus filhos vinguem o pai. Acostumando-se a tal mister macabro, ela termina assumindo a aparência de um homem e se vota ao celibato. Na falta de prisioneiros, assim, as mulheres viram homens: essa parece ser a moral da história.

Eram, em suma, o nexo central da sociedade: sem esse elemento exterior e fundante, objeto da guerra de captura, nada vinha a ser, nem mesmo os indivíduos: para ter filhos, um homem carecia de matar um inimigo. Muito mais que cunhados, portanto, eram os inimigos: eram quase tudo.

Por outro lado, a equação inimigo = cunhado talvez seja mais esclarecedora da situação dos cunhados (ZH) verdadeiros que dos inimigos cativos. O cativo vigiado por uma esposa era uma situação-limite da uxori-localidade "temporária" à qual todo jovem estava, em princípio, condenado. Pois o homem que tomava mulher não-aparentada estava à mercê do sogro e cunhados, vivendo em casa estrangeira, incorporado à economia doméstica e guerreira dos

afins. Ele encenava uma como versão atenuada do drama do cativo, inimigo "uxorilocalizado" à revelia e votado à morte nas mãos dos afins. Trata-se menos, portanto, do cativo ser um "cunhado" que do cunhado (ZH) ser um "cativo". Mas de um se passa ao outro: para se obter uma mulher, é preciso matar um inimigo; para se poder escapar do cativo uxorilocal, é preciso ofertar inimigos aos cunhados.

Isto talvez dê uma boa idéia do que pensariam os Tupinambá da uxorilocalidade; e este é um ponto essencial. Se o nexu do inimigo era o fundamento simbólico de toda a trama social interna Tupinambá, a uxorilocalidade aparece como o nexu real desta trama. E assim é necessário pôr em relação duas práticas famosas dos Tupinambá: esta do cativo e "afinização" dos inimigos, e a do casamento avuncular. Pois, se o cativo é a máxima uxorilocalidade, o casamento com a filha da irmã é o limite mínimo dessa forma residencial, ou o modo de se escapar dela⁴⁰.

(40) Aquele que toma por esposa a filha da irmã não sai, em princípio, de seu grupo residencial; por sua vez, aquele que cede uma filha para os irmãos de sua mulher quita uma parte da dívida com os afins. Thevet é explícito: a entrega de uma filha libera o pai de sua "servidão" (1953:130). Talvez seja demais sugerir que essa prestação da filha fosse condição para a saída da situação uxorilocal; mas de toda forma, a cessão de uma filha ou a prestação de um cativo são a contrapartida da obtenção de uma esposa - e se desrespeitadas, levam ao confisco da mulher por seus irmãos (Thevet, p. 131; CPJB, I:307). Prisioneiro e filha se "equivalém". É interessante comparar este sistema com a lógica que preside (parte da) nominação Timbira: ali, o ZH "salda" parte de sua dívida produzindo um alter-ego de seu WB; isto é, seu filho será nominado por este último, recebendo os nomes dele (Ladeira, 1982:81). Os Tupinambá davam uma filha em troca de uma esposa, ou um cativo em troca de si mesmos (pois o cativo seria uma espécie de versão comestível do ZH), para seus afins; os Timbira "dão" um filho que recebe os nomes de seu MB, tornando-se "idêntico" a este. O ZH Tupinambá dá nomes, isto é, cativos, a seu WB; o WB Timbira dá seus nomes ao filho do ZH. E, se o ZS Timbira é um duplo do MB, o cativo Tupinambá

é o "substituto em espécie" do ZH.

Tudo se passa como se as estruturas de troca matrimonial explodissem em duas direções polares: de um lado, esta hiper-exogamia absoluta, onde se cediam temporariamente mulheres aos inimigos, os quais eram qualificados como "anti-afins", cunhados paradoxais; de outro, essa avareza endogâmica, esse limite inferior da reciprocidade que tangencia o incesto (Lévi-Strauss, 1967c:523), movimento de contra-afinidade: o casamento com a filha da irmã. É como se não houvesse um lugar estável para a afinidade no sistema Tupinambá: entre a "união privilegiada" do casamento avuncular e a situação "desprivilegiada" do cativo-marido, é como se a afinidade desaparecesse, dilacerada entre seus contrários.

Entre tais extremos de "exo-" e endogamia (residencial, aldeã, de parentela) estavam os casamentos comuns e iniciais, de moderado coeficiente exogâmico - que quanto maior, mais levava a uma residência uxorilocal tão compulsória e "temporária" como a dos cativos: mas que em vez de terminar com a morte, acabava eventualmente pela cessão de filhas ou cativos. Estes casamentos comuns e iniciais, porém, eram apenas isso. Pois toda a máquina do renome tinha como consequência, ou objetivo, a sua superação: a poligamia dos chefes/grandes guerreiros era um valor e resultado essenciais da guerra; e ela implicava a virilocalidade, bem como uma inversão de hierarquia entre doadores e receptores de mulheres: ceder filhas ou irmãs aos chefes e heróis era uma honra (Fernandes, 1963:224; a união de chefes com meninas pequenas pode sugerir que estas cairiam na categoria de "filha de irmã").

Tanto a união avuncular como a poligamia dos guerreiros aparecem assim como formas de esquiva ou de escape do campo gravitacional da uxorilocalidade. Longe de ser uma regra automática que

permitisse derivar um cálculo de seus efeitos sobre a estrutura social, a uxori-localidade era um efeito do sistema político (e este uma função da "cosmologia" da vingança); a adesão a seus termos, em cada caso, era um limite negativo que dependia do estado histórico do sistema. Trocando em miúdos: residia assim quem não tinha outra saída (supra, p. 96). Eis porque a noção de "uxori-localidade temporária" para o caso Tupinambá é inadequada: ela substentando, não só uma "virilocalidade definitiva", como uma normatividade mecânica, e nada disso se aplica. O axioma uxori-local era uma situação inicial da qual a questão era escapar, e nem sempre se conseguia - se o sogro é poderoso, e a parentela do genro fraca...⁴¹

(41) Riviére (1969:272-5) menciona a interpretação de Kirchoff do casamento avuncular como modo de evitar o "serviço da noiva", e a questiona para o caso Trio. Esta dúvida talvez valha também para os Tupinambá - mas meu ponto concerne a uxori-localidade (ademais, penso que do ponto de vista do ZH que cede a filha, estava efetivamente envolvido o motivo de escape ao serviço da noiva, ou salvo da dívida matrimonial). Ao comparar (p.275) os efeitos da união MB/ZD em sociedades patrilocais e matrilocais, o autor irá constatar que, nestas últimas, o resultado é a endogamia aldeã. Mas o problema é justamente o destes rótulos jurialistas e automáticos, "patri-viri" e "matri-uxori-local"; o que se passa nos Tupi (e também nas Guianas - Riviére, 1984) é que o casamento avuncular é parte de uma estratégia geral de endogamia, que inflete ou cria soluções residenciais a posteriori - sempre a partir de um "atrator uxori-local" de base, mas do qual se quer e se pode (se se puder) escapar. Note-se por fim que a difundida idéia de uma paisagem "patri-virilocal" para as sociedades amazônicas (Turner, 1979a:165; idéia que vem de Lowie, e Murdock, e que P. Clastres também comprou - 1974:cap.3), a contrastar com a uxori-localidade Jê-Bororo, é cada vez menos sustentável. O que é preciso explicar são os casos de patrilocalidade, como Tukano e Jívaro, porque a situação geral é a da subordinação das soluções residenciais a um complexo de fatores: político, matrimoniais, culturais.

A recensão feita por Florestan (1963:215-32) mostra que o

sistema residencial Tupinambá era complexo: (1) a uxorilocalidade estrita vigorava no caso de jovens não-aparentados com a família da mulher; isto sugere que o avunculato era o limite de uma vonta de endogâmica mais ampla, e que a possível existência da troca si métrica (primos cruzados bilaterais) como forma alternativa tam**ê**m intentaria essa repetição de laços entre parentelas, ao modo Piaroa (Kaplan, 1975); (2) a união avuncular, conquanto forma "pre ferencial" (mas não prescritiva, como já notava Anchieta), seria praticada sobretudo pelos primogênitos e filhos de líderes resi denciais, como parte de uma estratégia de sucessão virilocal; (3) o avunculato se articulava ao motivo da poligamia, função por sua vez do renome guerreiro. A guerra, assim, inscrevia-se no sistema de casamento e residência diretamente, seus efeitos iam além do ritual de homicídio qualificante. A uxorilocalidade não era "tem porária", mas temporal - ponto de partida que se abria ao evento, gerador de uma dinâmica de diferenciação dependente da proeza guerreira (de Ego ou de seus parentes mais velhos - ou as duas coi sas).

Assim os Tupinambá, em vez de obterem mulheres diretamente dos inimigos (a captura de esposas nunca foi motivo da guerra), ob tinham-nas e as acumulavam por intermédio dos inimigos (ou dos cunhados - a ZD). Em vez de matarem os parentes das mulheres que poderiam tomar na guerra, davam parentas aos homens capturados, e matando-os, obtinham esposas do próprio grupo: a endogamia depen dia da "exonímia" e da morte alheia. Escapando da "servidão" uxo rilocal pelo renome guerreiro, um homem seria então capaz de impor esta sujeição a seus jovens genros, maridos das muitas filhas que ele gerara nas suas muitas esposas⁴² - e assim o ciclo passava pe

(42) "E assim quem tem mais filhas é mais honrado pelos genros que com elas adquirem, que são sempre sujeitos a seus sogros e cunhados..." (Anchieta, 1933: 329).

los inimigos, necessariamente: a "uxorilocalização" de cativos e ra ao mesmo tempo a caricatura dramática de uma situação interna, o meio para cada um de escapar a ela, e o instrumento para a impor aos outros.

Partindo da definição do cativo como um cunhado, vim dar essa ênfase na questão da uxorilocalidade, porque os modos de residência me parecem mais importantes para o entendimento do sistema Tupinambá que os às vezes postulados grupos de descendência patrilinear. As unidades guerreiras e cerimoniais da sociedade eram as malocas (casas grandes multifamiliares): os homens que ali moravam eram o bando guerreiro elementar; elas eram as unidades de produção coletiva do cauim, e as partes anfitriãs nas festas de devoração canibal; os líderes das malocas formavam o "conselho de chefes" (Fernandes, 1963:cap.V), o corpo político máximo da aldeia. Tudo leva a crer que essas unidades residenciais eram centradas sobre uma família poligâmica encabeçada por um grande guerreiro, capaz de "adquirir" um grande número de genros, ao mesmo tempo em que procurava manter os filhos homens casados virilocalmente - um sistema naturalmente instável⁴³. De toda forma o nexo

(43) Algumas indicações (Thevet, 1953:135) sugerem que a virilocalidade, imediata ou progressiva, só era acessível aos filhos de parentelas fortes; outras (cf. Fernandes 1963:224-225) que o casamento dentro da mesma maloca era possível: o que por sua vez sugere a maloca como abrigo de uma parentela bilateral e um fechamento endogâmico possível.

propriamente político que fundava o grupo residencial era a relação de dependência do genro recém-casado (ou pretendente - pois o serviço da noiva começava bem antes da união) para com o sogro po

língamo, líder guerreiro, e para com seus cunhados solteiros ou "virilocalizados". O fundamento do poder político, a base dessa estrutura social pode ser - como se disse de outras sociedades do continente - a afinidade e a dependência dos "wife-takers". Mas, pelo menos nos Tupinambá, esta base sociológica depende de uma "cosmologia": no caso, a guerra, o que confere ao sistema um dinamismo e abertura ao evento muito fortes. Nenhuma instituição "transversal" ou segmentação institucional neutraliza o movimento do conjunto, nenhuma regra universal - exceto a vingança, o renome - articula um cálculo "prescritivo". Sociedade "performativa", que fez do ódio ao inimigo o que os havaianos fizeram do amor e do sexo - significantes instituintes do socius (Sahlins, 1985) -, aqui a proeza guerreira era o que mantinha o sistema, isto é, mantinha o movimento de escapar dele: poligamia, fundação de nova casa, atração de genros, retenção de filhos. Com isso, o estado histórico do sistema determinava seu curso posterior, sempre a partir do "atrator uxorilocal" - sistema meta-estável, carregado de historicidade, onde tudo dependia de quantos inimigos se podia computar.

O líder guerreiro era antes de tudo um sogro, e um chefe de casa-grande. As aldeias Tupinambá não eram nada mais que a agregação destas malocas centrípetas, fundadas na afinidade e voltadas para a guerra: "Em geral, um grande número de genros favorecia as tentativas feitas nesse sentido de fundar uma nova casa-grande por alguns chefes de família. Isso era muito importante para estes, pois os homens atraídos para a sua maloca deviam constituir os grupos de guerreiros a ele subordinados. Todas as fontes... são unânimes em indicar o fato da maloca constituir, por isso, um grupo guerreiro fortemente solidário" (Fernandes, 1963:72-73). A compilação de Florestan a respeito das regras de formação dos grupos

locais deixa claro que a aldeia era uma unidade subordinada à casa-grande: era um agregado tendencial e instável, sem composição fixa, fundindo-se e permutando seus membros com aldeias vizinhas. A cisão por desavenças internas era fato comum, e muitas vezes os inimigos mais ferozes eram grupos fronteiriços que outrora se faziam um, e que ainda reconheciam laços de parentesco: a guerra entre os índios de Salvador e os de Itaparica remontava a uma cisão por causa de uma mulher (Soares de Souza, 1971:301); o cerimonial de pazes entre chefes inimigos, testemunhado pelo Pe. Leonardo do Vale, foi possível porque "ainda que elles tenham o guerrear pela melhor vida e passatempos, que hã, não deixão de conhecer a quietação que de has guerras cessarem lhes nace, especialmente pelo parentesco e liança de casamentos que antre elles hã, e amizade que noutros tempos tiverão" (CPJB,III:478). Anchieta se maravilha com a guerra de Piratininga ter oposto tios e sobrinhos, pais e filhos, irmãos, primos... (CPJB,III:551). Se por um lado a unidade de guerreira máxima eram os blocos de aldeias aliadas, ligadas por parentesco, por outro a transição do parente para o inimigo podia ser brusca e drástica, e começar dentro de uma só aldeia.

Mas a solidariedade da casa-grande também precisa ser matizada. A grande instabilidade matrimonial Tupinambã, tão lamentada pelos jesuítas, sugere que mesmo a maloca era um agrupamento fluido; sua composição, apoiada nos laços de afinidade em vigor num momento dado, dependia da, ou se manifestava em, a atividade guerreira. Ou seja, a sociedade Tupinambã se apoiava inteiramente na "dialética externa" da captura de inimigos para vingança e renomeação. A guerra produzia a sociedade, em todos os níveis: as pessoas, a Pessoa, o grupo residencial (onde a guerra era o preço e a função da afinidade), a aldeia (onde o parentesco criava um agrupa

mento fluido unificado pela guerra), o bloco territorial de alia dos (onde a cerimônia canibal servia como exibição de "unidade" contra os inimigos do momento, qualificando todos os presentes como objetos possíveis da vingança destes).

E quanto à tão falada "patrilinearidade" dos Tupinambá? Parece indisputável que eles professavam uma forma extrema de teoria patrilateral da concepção: o exemplo da devoração dos filhos dos cativos com mulheres do grupo o atesta, e era justificado pelos índios com base na citada teoria; igualmente, a licitude do casamento com a filha da irmã justificava-se assim, a cremos nos cronistas, a começar pela memória de Anchieta sobre o "casamento dos índios do Brasil" (1933:448-56). Mas, da patrilateralidade concepcional-conceitual para a patrilinearidade lato sensu (isto é, sem sentido sociológico preciso), e desta para a presença de grupos patrilineares corporados, vai uma distância que nada autoriza a franquear. Pois o que chama a atenção é justamente o descompasso entre a abundância de informações sobre a patrifiliação concepcional, com sua incidência sobre a união avuncular (mas ela parece muito mais justificar que fundar o casamento com a ZD), e a inexistência de quaisquer indícios de ação corporada de corte agnático (ou outro).

Inexistindo qualquer forma de posição de identidades "corporativas", o complexo da guerra-devoração era o único foco de surgimento de identidades ao nível do imaginário grupal (a "autonomia" cara a Florestan e a Clastres não passa disso, de figura do imaginário coletivo, da subjetividade vivida). Foco que, sobre não definir unidades fixas de vingança, não seguia linhas de "descendência". O átomo da unidade guerreira era o par sogro-genro (ou ZH uxori-localizado/WB), assim como o par mínimo da vingança era o

dual matador-cativo, também concebido dentro de uma simbólica da afinidade.

A vingança Tupinambã não remete a uma "teoria da descendência", mas a uma "teoria da aliança" (Dumont, 1971). Deve-se romper aqui a associação, que remonta a Robertson Smith, entre a vingança e a manifestação das fronteiras identitárias de grupos "corporados", tipicamente linhagens. Mas tampouco se trata de fazer valer a idéia de grupos de aliança matrimonial constituídos, onde a troca de mulheres seria duplicada pela circulação de cativos. Se há uma superposição entre estes circuitos, eles não definiam grupos internos à sociedade. A intensidade e centralidade da guerra Tupinambã pode estar correlacionada a isto: nenhum outro mecanismo competia com a guerra para assegurar a viabilidade das gigantescas aldeias, nenhum jogo estrutural, nenhum esqueleto unilinear, nenhum sistema de aliança perpétua entre grupos bem definidos: sem essa relação com o exterior, essa predação guerreira onipresente, a forma Tupinambã não viria a ser. A ausência de qualquer "dialética interna" implicava a projeção da Diferença para o exterior, ao mesmo tempo em que impunha uma passagem por essa exterioridade para constituir a "interioridade" do socius Tupinambã.

O Inimigo era o centro da sociedade: não é isto que a execução solene na praça central da aldeia, onde a "vítima" brilhava, soberbamente emplumado como se um convidado de honra - era a honra que se jogava ali -, não é isto que ela exprimia?

Se, como mostrou Lévi-Strauss, a relação de aliança é logicamente anterior à de filiação, resgatando esta de sua continuidade bruta com a Natureza, aqui se dá o mesmo: a relação com o Inimigo é anterior à relação consigo mesmo e com o grupo, resgatando-a de uma identidade-a-si indiferente e natural - uma na qual os

outros seriam simples espelhos a devolver a imagem de um Ser ante posto como telos. Não há Tupinambá que não seja, que não nasça e que não morra inimigo de outrem: toda origem já é resposta. Livres e ferozes, inconstantes e indiferentes, os Tupinambá só eram ser vos da guerra: esta os fazia existir, e os empurrava para a fren te. Habitantes de uma sociedade sem "corporações" - incorporal, po deríamos dizer - e canibal (incorporante, então), seu combustível era o tempo.

* * *

Inacabemos, finalmente, com uma volta ao canibalismo. Se a aliança e a mortalidade definem o espaço da Cultura - a primeira diferenciando os homens da animalidade, a segunda os exilando da divindade -, vimos como a cosmologia Tupinambá se arrisca nas fron teiras desse duplo limite, e como isso ainda ecoa no pensamento Araweté. Se os deuses Araweté, mortais imortais, são os afins por excelência, os inimigos devorados dos Tupinambá também o eram; um afim bom é um afim morto; e um bom morto é um deus.

É possível pensar o canibalismo a partir deste desejo de ir além da condição humana. O canibalismo terreno Tupinambá, aque le divino dos Araweté, a ascese anti-canibal dos Guarani são trans formações da mesma matriz: a instabilidade da Cultura entre Natu reza e Sobrenatureza. Pode-se então recuperar o sentido do caniba lismo como estrutura sacrificial, sem precisar recorrer à noção de comunhão com os ancestrais.

A presença da coletividade na cerimônia de execução se ex plica de outro modo que o fez Florestan. Note-se que o último pa rágrafo citado deste autor, onde ele justifica a participação da coletividade na morte do prisioneiro, não coloca o problema da di ferença entre a condição e comportamento do matador e os dos de

mais. Porque o matador não come sua vítima?

Deve-se destacar um aspecto do canibalismo que, nem por talvez exagerado pelo etnocentrismo dos cronistas, nem por de difícil redução estrutural, deixa de ser essencial. Refiro-me à ferocidade manifestada no ritual canibal, a orgia de sangue em que se mergulhavam as crianças pequenas, a famosa gula das velhas, os rompantes de furor, o vivo ódio ao inimigo, o ethos desenfreado e brutal que emerge de todas as descrições dos festins antropofágicos. É preciso repor as coisas no plano do comportamento, no plano do real, e assumir que estamos aqui no elemento da violência, e numa operação alimentar. O sacrifício do inimigo envolve aquilo que Florestan evocava de passagem como sendo o "plano animal" da guerra Tupinambá, para logo descartá-lo por inútil enquanto explicação das causas do fenômeno (1970:44-47). Inútil sem dúvida, se a idéia for tomada literalmente; pois a guerra não é caça, e a antropofagia não era "alimentar", mas ritual. Ritual alimentar, entretanto - e implicando uma animalização "simbólica".

"A regra essencial da antropofagia", diz H. Clastres, "é talvez a exigência que todo mundo dela participe" (1972:80); outra regra, é que tudo do inimigo era comido - o máximo de gente, o máximo de carne. Só o executor, recolhido à casa, em silêncio absoluto e em jejum, está alheio à festa. Enquanto todos coroam os dias de bebedeira de cauim com uma máxima encenação de ferocidade coletiva, o matador é a imagem da medida e da cautela. Está claro que há aí uma divisão do trabalho simbólico. Se o executor entra em "estado liminar" - morto, temporariamente sem nome, desapegado de tudo que tinha, cheio do sangue místico da vítima, que deverá purgar por incisões comemorativas -, a sociedade está em pleno e exuberante funcionamento. Mas as coisas podem ser vistas ao con

trário: é o matador que encarna a parte da estrutura; é ele quem exerce o trabalho do símbolo, quem suporta o processo de "reprodução" da Sociedade. Operador do sacrifício, ele é o pivot do jogo de imagens, encenando a vingança, espelhando o inimigo e o morto a ser vingado, manifestando o valor central do grupo: é o Guerreiro, a Pessoa, o Nome e o Numé. Liberada do fardo da representação lá fora a coletividade é o oposto de uma Sociedade: canibalismo destruidor generalizado, ferocidade bruta. Enquanto em casa o matador se espiritualiza, no pátio os demais se "animalizam" - todos "jaguares". Enquanto, pouco antes, a vingança exigia uma elaborada troca de palavras entre o executor e a vítima, agora a vingança é uma confusão de bocas e de gritos, de vozes e de imprecações. Ao matador o espírito e as palavras, o nome aos demais a carne e o sangue. O matador representa; os outros vão ao real - mas para irem, alguém precisa ficar. O canibalismo só é possível porque um não come. A atualização exige que alguém se incumba da ritualização. O matador, calado e recluso, é aquele que depois cantará, e dirá seu nome. Ritualmente morto, é o único propriamente Humano durante a devoração - é o guardião do Simbólico; enquanto a comunidade "incorpora", ele é puro Espírito. Note-se enfim que o matador, justamente aquele que se envolve em duelo "narcísico" com a vítima, é que está sob o interdito canibal - como se para desmentir qualquer leitura disto tudo no registro do Imaginário. Quem come ainda são os Outros.

A antropofagia ritual Tupinambá não é, em absoluto, uma recuperação de substância (mística ou moral) perdida pelo grupo, nem uma assimilação das forças do inimigo. Ela é um devir-Inimigo, que em código alimentar se traduz em devir-Animal. O que se incorpora, como disse mais atrás, não é o inimigo como substância ou particu

laridade, mas a posição metafísica de Inimigo. Se a guerra era uma "vingança contra a Afinidade", digamos então que a devoração é uma "incorporação da Inimizade" - a transformação do Ego em Inimigo, sua determinação pelo valor-Inimigo.

A oposição matador/coletividade é essencial, e o triângulo que conta é: cativo/matador/sociedade. Funcionário do simbólico e vítima do imaginário, o matador entra em ressonância com sua vítima, e este par encena a Pessoa, o lugar do Eu que é possível; a comunidade canibal encarna (incorpora) o Outro, o Inimigo como posição. A liminariedade do matador e a morte da vítima retiram ambos da sociedade, em direção à Sobrenatureza; a ferocidade do grupo o coloca do lado da Natureza: a cerimônia cria um duplo afastamento da Cultura. Por isso ela não é uma simples operação de religiosidade durkheimiana - a restauração da eunomia coletiva -, mas uma atuação metafísica. O canibalismo é uma crítica animal da Sociedade; mas também uma vontade de divinização.

O Jaguar-Cunhambebe, a ética anti-canibal Guarani, a concepção dos deuses Araweté como "comedores de carne crua", mostra como temos transformações de uma matriz triádica: animalidade, humanidade, divindade, posta nos termos de regime alimentar. E terminemos com uma evocação da Grécia antiga, onde o canibalismo também foi um operador cosmológico de base.

Marcel Detienne (1972a,b,1977) mostrou-nos como, para o pensamento grego, o espaço da condição humana (a Cultura) configura um sistema político-religioso ancorado no sacrifício alimentar aos deuses: aos humanos as carnes putrescíveis como eles mesmos; aos deuses a fumaça dos ossos e seu perfume, signo de sua imortalidade. Do outro lado, os humanos se distinguem dos animais por terem fogo e leis; sem fogo, os animais são omófagos, comedores

de cru; sem justiça, são alelófagos, entredevoram-se:

"Entre animais e deuses, a posição do homem é bem guardada: to do o sistema político-religioso a sustenta, mediante a prática cotidiana do sacrifício sangrento de tipo alimentar. Mas, sob es ta forma fixa, o modelo triádico não é correto nem adequado. Ele só se torna assim quando se percebe seu caráter dinâmico. A con dição humana não se define somente pelo que ela não é, mas tam bém pelo que ela não mais é. Na cidade grega, onde a história cultural se encadeia com o discurso mítico sobre as origens, de senvolve-se uma dupla tradição, marcada pela alternância da Ida de de Ouro e da Selvageria. Ora (é o mito de Hesíodo) os homens vieram a comer carne depois de ter conhecido a comensalidade com os deuses, ora (no mito das Mulheres-Abelhas) os homens só pro grediram a seu atual regime alimentar após ter vivido muito tem po a vida dos animais selvagens, comendo cru e se devorando uns aos outros... O modelo apresenta assim duas aberturas simétricas, uma pelo alto outra pelo baixo, que desenham neste campo concei tual duas orientações concorrentes, cuja homologia é destacada pela presença, em ambas as extremidades, de um mesmo mediador: Prometeu. Em um caso, pela invenção do sacrifício, Prometeu asse gura a passagem da comensalidade da Idade de Ouro à alimentação carnívora; no outro, pelo roubo do fogo e a invenção das têcni cas, Prometeu retira a humanidade da vida selvagem e a resgata da bestialidade..." (1972a: 235-6, eu sublinho).

Tal sistema de posição do humano como função do fogo sacri ficial - onde o fogo o distingue dos animais, o sacrifício evoca a comensalidade perdida com os deuses (cf. Vernant, 1979:47) - e de construção da polis em torno desse fogo será questionado, pelos seus dois lados, por quatro "anti-sistemas", movimentos de refor ma ou renúncia da vida social e religiosa da cidade, entre o VIº e o IVº séculos A.C.: e eles se apóiam em uma simbólica do caniba lismo. Assim, o Pitagorismo e o Orfismo pretendem romper a linha que separa os homens dos deuses, denunciando o regime carnívoro como modalidade da antropofagia, e pregando a ascese vegetariana,

araweté: os deuses canibais

imitação da divindade. Detienne observa que há duas variantes do movimento pitagórico: os Puros, rejeitando toda forma de sacrifício sangrento, e toda carne, embarcam em um projeto anti-político radical, configurando uma seita de renunciadores (1978:14;1972a:239) ao modo hindu; a outra vertente, reformista, menos religiosa que política, estabelecia um casuísmo alimentar que recusava apenas certos tipos de vítimas (especialmente aquela típica: o boi). A ascese dos Pitagóricos e dos seguidores de Orfeu traz o mesmo impulso Guarani: superação da condição humana "por cima"; a própria diferença enterna ao Pitagorismo evoca a "dupla ética" Guarani, aquela dos comuns, que se contentam em manter à distância a "alma da carne crua" e o jaguar que dorme em cada humano, e aquela dos xamãs que buscam, pela mortificação do corpo, torná-lo leve e imortal (supra: 644). Se voltarmos atrás na história Guarani, veremos que o discurso dos profetas, em sua radicalidade anti-política, aproxima-os dos fiéis de Orfeu: crítica total da Sociedade, marginalidade, errância, teologia esotérica (Detienne, 1979:15, 1972b:202).

Do outro lado, temos os movimentos que buscam a superação da condição humano-política "por baixo", em direção à animalidade: Dionisismo e Cinismo. O sacrifício dionisíaco, devoração selvagem da carne crua de um animal perseguido fora dos muros da cidade, inverte sistematicamente a norma sacrificial da polis; e a tradição afirma que essa omofagia terminava em alelofagia, i.e. em canibalismo (1972:241-2). Dionísio, esse deus que "oscila permanentemente entre os pólos da Selvageria e do Paraíso redescoberto" (1977:204), é concebido como caçador selvagem, "comedor de carne crua" (ōmēstēs, ōmádios) e canibal. O Cinismo por fim, movimento bastante posterior, assume um caráter abertamente "animalesco", crítica

radical e individualista do fogo prometeico e das leis da polis; postura essencialmente política e intelectual, o Cinismo questionará os fundamentos mesmos da sociedade: proibição do incesto, do parricídio, do canibalismo.

Ora, se é possível ver no Pitagorismo e no Orfismo espécies de realizações de uma "forma Guarani", é legítimo propor que o canibalismo Tupinambá manifesta o mesmo impulso de transcendência do humano "por baixo" - pelo jaguar - que o Dionisismo. Que os deuses canibais Araweté recebam o mesmo epíteto de Dionísio, comedores de cru, isso fortalece o paralelo. Mas o que é importante reter aqui é essa matriz triádica Animais/Homens/Deuses, e observar que a cosmologia Tupi-Guarani tende para os "anti-sistemas" gregos, ou seja, que ela põe a condição humana, não só como intercalar (entre bestas e deuses) mas como precária, como momento a ser superado; o espaço da Cultura não é bastião a ser fortificado, mas ponto de passagem, lugar equívoco e ambivalente. Pouco sabemos da religião Tupinambá; mas o profetismo e o canibalismo parecem ter configurado uma síntese em que se buscava essa superação da condição humana "por cima e por baixo": a palavra dos profetas pregava a abolição do trabalho, da proibição do incesto, exortava ao nomadismo e à dança; mas mantinha o canibalismo, esse núcleo de excesso que marca indelevelmente a filosofia Tupi-Guarani. Pouco sabemos desta religião: mas seu impulso pode ser ainda encontrado na religião dos Araweté, onde só um matador é igual ao deus imortal-canibal. Assim como Dionísio, deus omófago e canibal, é também personagem central da mitologia dos renunciantes vegetarianos do Orfismo, assim também a Divindade Araweté junta extremos: ela é o jaguar e o canto, a carne crua e o perfume, é canibal e comensal dos homens, é ferocidade e imortalidade, Idade de Ouro e Sel

araweté: os deuses canibais

vageria: o animal e o divino numa só figura, o além-humano. Os A
raweté com seus Ma'i, jaguares perfumados, talvez guardem um eco
longínquo do que terá sido a sabedoria Tupinambã: a verdade está
sempre com o Outro, e sempre no futuro.